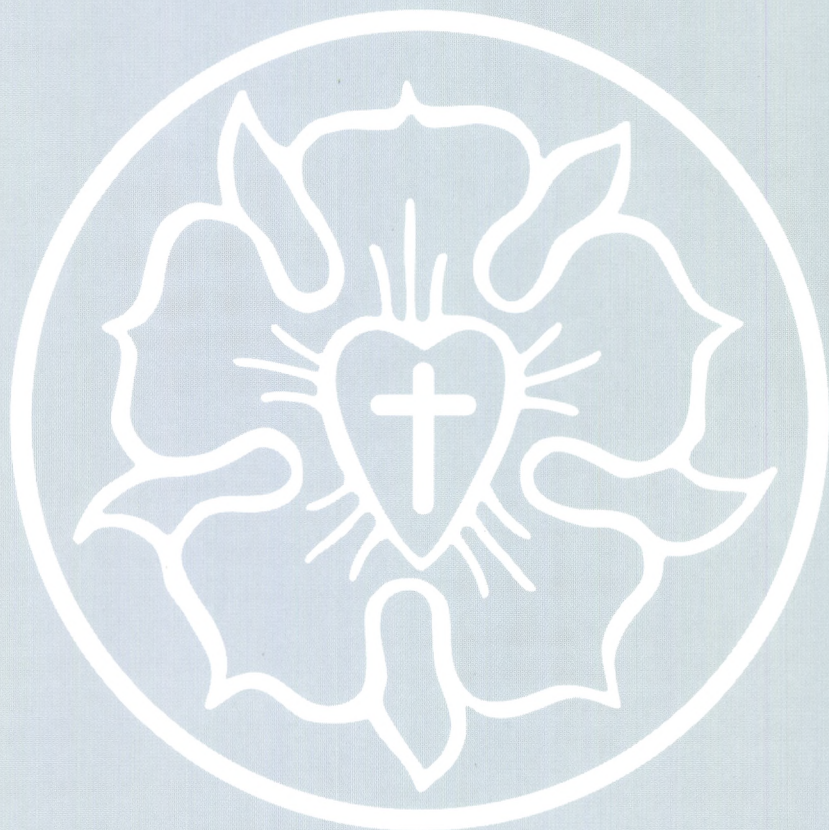


LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2009



Vandenhoeck & Ruprecht

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

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9a/b,
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 Schilling (Bearb.)	Brief an den Vater. Martin Luthers Widmungsbrief zu „De votis monasticis iudicium“ (1521)	2
	Aufsätze	
Beatrice Frank	Luther und Geld. Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis ..	12
Reinhard Brandt	... dann ist nicht einfach alles gut! Was nach der Vergebung noch kommt?	36
Andreas Pawlas	Die Bedeutung von Karl Holls Studie „Die Geschichte des Worts Beruf“	53
	Luther Nachrichten	61
	Bücherschau	62

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

Der 80. Jahrgang dieser Zeitschrift setzt mit einem zugleich persönlichen wie grundsätzlichen Luthertext ein, mit der als Brief an den Vater gestalteten Einführung zur auf der Wartburg entstandenen Schrift Luthers über die Mönchsgelübde. Von *Johannes Schilling* neu übersetzt und kommentiert, führt dieser Text eindrucklich vor Augen, wie Luther die in Christus geschenkte Freiheit vor dem Hintergrund seiner mönchischen Lebenserfahrung akzentuiert.

Der Beitrag von *Beatrice Frank* über Luther und das Geld führt in den Alltag des Reformators und findet in ihm Konkretionen der theologischen Deutung des Christenlebens. *Reinhard Brandt* wendet sich der theologisch-seelsorglichen Frage zu, was nach der Vergebung geschieht. Welche Folgen der Glaube an das zugesprochene Wort der Vergebung in der konkreten Lebensgestalt hat, führt ins Zentrum evangelischen Christseins – auch mit einem Seitenblick auf die römisch-katholische Ablasslehre. Auf die folgenreiche Lehre von der Bewährung des Glaubens im „weltlichen“ Beruf weist *Andreas Pawlas* hin, indem er an eine klassische Studie Karl Holls erinnert.

Luther Nachrichten und *Bücherschau* regen hoffentlich auch in diesem Heft wieder zur weiteren Beschäftigung mit Luther und seinen Wirkungen an. Dazu mag im Jahr 2009 in besonderer Weise auch das Gedenken an den 500. Geburtstag Johannes Calvins Gelegenheit geben, dem zahlreiche Veranstaltungen, eine zentrale Ausstellung in Berlin und eine wahre Flut von Publikationen gewidmet sind.

Hellmut Zschoch

Brief an den Vater

Martin Luthers Widmungsbrief zu „De votis monasticis iudicium“ (1521)

Bearbeitet von Johannes Schilling

I.

Am 17. Juli 1505 war Martin Luder in das Erfurter Kloster der Augustinereremiten eingetreten – gegen den Willen seines Vaters. In heißem Bemühen hatte er dort den Weg der Nachfolge Jesu Christi gesucht, aber Gewißheit des Heils nicht finden können und nicht gefunden. Trotz seiner Anstrengungen hatte er Frieden mit Gott und mit sich selbst nicht erreicht, und auch die verantwortungsvollen Ämter, die er innerhalb seines Ordens, vor allem als Provinzialvikar, wahrnahm und die ihn kräftig in Anspruch nahmen, verschafften ihm offenbar keinen Ersatz für die existentielle Frage nach dem Heil. „War ists, Ein fromer Münch bin ich gewest, Und so gestrenge meinen Orden gehalten, das ichs sagen thar [wage]: ist jhe ein Münch gen himel komen durch Müncherey, so wolt ich auch hinein komen sein“¹ – das ist 1533 die nüchtern-anspruchsvolle Selbsteinschätzung Luthers über seine monastische Lebensphase. Der verzweifelt gesuchte gnädige Gott hatte sich dem verzweifelnden Gottsucher auf diesem Wege nicht erschlossen.

Was Martin Luder lebensmäßig nicht gelungen war, versuchte Martin Luther lebensmäßig zu klären. In der Einsamkeit der Wartburg, in der ersten der beiden produktiven Phasen erzwungenen Alleinseins in seinem Leben – die zweite sollte der Aufenthalt auf der Veste Coburg 1530 werden, auch sie eine „eremus“ – schrieb er, neben zahlreichen anderen Werken und neben der Herkulesaufgabe, das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche zu übersetzen, eine Schrift, in der er sich abschließend mit den Mönchsgelübden auseinandersetzte: „De votis monasticis iudicium“ – Urteil über die Mönchsgelübde.²

Die Schrift entfaltete beträchtliche Wirkung,³ zahlreiche Mönche und Nonnen nahmen die Ermutigung Luthers zum Anlaß, ihren Stand zu verlassen und ein neues Leben zu beginnen, so wie ihr Vorbild selbst es getan hatte, und stellten ihren lebensverändernden Schritt in Rechtfertigungsschriften dar, die vor allem in den Jahren 1523–1528 verfaßt, publiziert und lebhaft wahrgenommen wurden.⁴ Klöster leerten sich, wurden von Landesherren und städtischen Magistraten aufgelöst, und es entwickelte sich eine neue Kirche ohne religiöse Sondergruppen. Nach einer Äußerung Johannes Bugenhagens würde die Auseinandersetzung mit den Mönchsgelübden einen Statuswandel der Kirche zur Folge haben; Melanchthon nahm die Debatte um die Mönchsgelübde als „Anfänge der Befreiung der Mönche“⁵ wahr.

¹ WA 38, 143,25–27 (Kleine Antwort auf Herzog Georgen nächstes Buch).

² WA 8, (564) 573–669.

³ Vgl. dazu *Johannes Schilling*, Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, QFRG 67, Gütersloh 1997, bes. 137 ff.

⁴ Vgl. *Antje Rüttgardt*, Klosteraustritte in der frühen Reformationszeit. Studien zu Flugschriften der Jahre 1522 bis 1524, QFRG 79, Gütersloh 2007.

⁵ *Schilling* (s. Anm. 3), 132.

II.

Schon seit 1519 hatte sich Luther in gedruckten Schriften mit der Frage der Mönchsgelübde befaßt.⁶ Dabei ging es einerseits um das Verhältnis von Taufgelübde und Mönchsgelübde, andererseits um das Verhältnis von Pfarrklerus und Bettelorden, schließlich und vor allem aber um die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken. In der Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium“ verschärfte Luther seine Argumentation gegen die Mönchsgelübde, die zum Verlust des Glaubens, zum Vergessen der Taufe und zur Schädigung der christlichen Freiheit führten, und wandte sich entschieden gegen das Verständnis der Mönchsprofeß als einer zweiten Taufe.

Im Lauf des Jahres 1521 nahmen auch Andreas Bodenstein von Karlstadt mit einer Thesenreihe „Super coelibatu, monachatu et viduitate“ und Melanchthon in den „Loci communes“ Stellung gegen die Mönchsgelübde. Und Luther selbst äußerte sich von der Wartburg sowohl in Briefen als auch in zwei Thesenreihen, „Themata de votis“,⁷ zu dem heiß diskutierten Thema.

Die die bisherigen Argumente zusammenfassende und abschließende Schrift „De votis monasticis iudicium“ hat einen klaren Aufbau: Nach der Vorrede folgt eine Bestimmung des Gegenstandes, welche Gelübde wahre Gelübde seien (nicht etwa, ob Gelübde zu halten seien; das war ein bevorzugtes Thema der altgläubigen Verfechter der Mönchsgelübde gewesen). In fünf großen Abschnitten handelt Luther davon, I. Daß die Gelübde nicht auf Gottes Wort sich gründen, vielmehr Gottes Wort widersprechen; II. Daß die Gelübde gegen den Glauben sind; III. Daß die Gelübde gegen die evangelische Freiheit sind; IV. Daß die Gelübde gegen die Gebote Gottes und daß die Gelübde gegen die Liebe sind; V. Daß die Möncherei gegen die Vernunft ist. Ein letzter Teil (ohne besondere Überschrift) behandelt die vermeintliche Unveränderlichkeit der Gelübde, ein Anhang über die Witwen bei Paulus 1 Tim 5, 11 f. dient der Abwehr eines möglichen Mißverständnisses, diese Verse zur Begründung der Gelübde geltend machen zu können. Mit zwei Bibelworten der Apostelfürsten Petrus und Paulus, 1 Petr 2, 16 („als die Freien, und nicht als hättet ihr die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes“) und Gal 5, 13 („Ihr seid zur Freiheit berufen. Allein seht zu, daß ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt“) beschließt Luther diese existentiell beglaubigte Bilanz und Summe seiner Theologie.

III.

Luthers Schrift „De votis monasticis iudicium“ wurde rasch im Druck verbreitet; es gibt drei lateinische Ausgaben aus dem Jahr 1522. Die erste erschien Ende Februar in Wittenberg, eine zweite bei Adam Petri in Basel; im Juni folgte eine vom Autor durchgesehene und vermehrte Auflage, wiederum in Wittenberg.⁸

Auch auf deutsch erschien die Schrift sogleich, in zwei von einander unabhängigen Übersetzungen von Justus Jonas in Wittenberg und Leo Jud in Zürich.⁹ Diese deut-

⁶ Vgl. a. a. O., 128–137.

⁷ WA 8, (313) 323–335.

⁸ WA 8, 570: A–C; Josef Benzing/Helmut Claus, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, Baden-Baden 1966, Nr. 1008–1010.

⁹ A. a. O., Nr. 1011–1013.

schen Übersetzungen finden sich auch in den Gesamtausgaben der Werke Luthers,¹⁰ zuletzt eine neue Übersetzung in der Neubearbeitung der Walchischen Ausgabe durch die amerikanischen Lutheraner 1889.¹¹ 1905 erschien innerhalb der „Braunschweiger Ausgabe“ eine Übersetzung von Otto Scheel samt einem ausführlichen Kommentar,¹² seine Übersetzung wurde von Karl-Heinz zur Mühlen in der Textsammlung „Freiheit und Lebensgestaltung“ wieder abgedruckt.¹³

IV.

Luther und sein Vater – das war und ist ein großes Thema.¹⁴ Die deutsche Reformationsgeschichtsforschung wurde vor einem halben Jahrhundert aufgestört von Erik H. Eriksons Buch „Young Man Luther“, das 1958 in New York und unter dem Titel „Der junge Mann Luther“ zuerst 1964 in deutscher Sprache erschien.¹⁵ Kritik aus historisch-theologischer Perspektive übte insbesondere der Heidelberger Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm,¹⁶ eine spätere Evaluation aus psychologischer Sicht bot der Kieler Professor für Praktische Theologie Joachim Scharfenberg im Rückblick auf das Lutherjubiläum 1983.¹⁷

Die Quellen zum Thema sind nicht besonders reichhaltig. An Briefen Luthers an seinen Vater sind nur zwei überliefert; von anderen wissen wir nicht. Der erste ist eben der Widmungsbrief zu „De votis monasticis“, ein offener Brief in der „Vatersprache“, den alle gelehrte Welt verstand, nur der des Lateinischen unkundige Vater-Adressat nicht. Der zweite überlieferte Brief ist fast ein Jahrzehnt später geschrieben, und nun auf Deutsch, in der Muttersprache, die der Vater verstehen konnte und sollte.

Am 15. Februar 1530 schrieb Luther einen Trostbrief an seinen alten Vater,¹⁸ tröstete ihn in seiner Krankheit, empfahl ihm den 91. Psalm zur Lektüre und befahl ihm dem

¹⁰ Vgl. die Übersicht in WA 8, 572.

¹¹ W² 19, 1500–1507; Neudruck Groß-Oesingen 1986.

¹² Luthers Werke, hg. von [Georg] Buchwald u. a., Ergänzungsband I. II, hg. von Otto Scheel, Leipzig 1905.

¹³ Martin Luther, Freiheit und Lebensgestaltung. Im Auftrage der Luther-Gesellschaft hg. und teilweise neu übers. von Karl-Heinz zur Mühlen, Göttingen 1983, 75–217, der Widmungsbrief 78–83. – Die folgende Übersetzung ist, in Kenntnis der vorhandenen, von mir aus dem Lateinischen neu erarbeitet. Die Endgestalt verdankt sich der Hilfe Fidel Rädles, für die ich ihm herzlich danke.

¹⁴ Vgl. etwa Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 15–22; ders., Luther privat. Sohn, Vater, Ehemann, Darmstadt 2006, 7–14.

¹⁵ Erik H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, New York 1958. Deutsch: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, München o. J. [1964]. Taschenbuchausgabe Reinbek bei Hamburg 1970; Frankfurt a. M. 1975, 6 (2005).

¹⁶ Heinrich Bornkamm, Luther und sein Vater, in: ZThK 66 (1969), 38–61; wieder in ders., Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze, SVRG 188, Gütersloh 1975, 11–32; vgl. auch Roland H. Bainton, Luther und sein Vater. Psychiatrie und Biographie, in: ZW 44 (1973), 393–403; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Luther psychoanalytisch, in: LM 10 (1971), 86–96.

¹⁷ Joachim Scharfenberg, Luther in psychohistorischer Sicht, in: WzM 37 (1985), 15–27.

¹⁸ WA.B 5, 238–241, Nr. 1529; in Bearbeitung etwa in Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Bd. 6: Briefe. Auswahl, Übersetzung und Erläuterungen von Johannes Schilling, Frankfurt a. M. 1982 u. ö., 108–112, Nr. 66. Der Brief stand seit 1545 an der Spitze einer Auswahl von Trostbriefen Luthers. Vgl. dazu Ute Mennecke-Haustein, Luthers Trostbriefe, QFRG 56, Gütersloh 1983.

Herrn und Heiland Jesus Christus an. Hans Luder, den sein Sohn post mortem in derselben Namensform „Luther“ schrieb wie sich selbst,¹⁹ starb am 29. Mai 1530.

Einen Reflex Luthers auf den Tod seines Vaters haben wir in seinem Brief an Wenzeslaus Linck vom 5. Juni 1530²⁰ und aus seinem Schreiben an Melanchthon vom selben Tag.²¹ Da ist nun freilich jeweils der Schmerz des Sohnes über den verstorbenen Vater zu spüren: „Heute hat mir Hans Reinicke geschrieben“, schreibt Luther an Melanchthon, „daß mein liebster Vater, der alte Hans Luther, am Sonntag Exaudi nachts um ein Uhr aus diesem Leben geschieden ist. Dieser Tod hat mich in tiefe Trauer gestürzt, da ich zurückdachte nicht allein an seine Natur, sondern auch an die herzliche Liebe; denn mein Schöpfer hat mir durch ihn gegeben, was ich bin und habe. Und obwohl es mich tröstet, daß er schreibt, er sei stark im Glauben an Christus sanft entschlafen, so hat mich doch das Leid und die Erinnerung an den so freundlichen Umgang mit ihm innerlich erschüttert, daß ich den Tod kaum jemals so verachtet habe. Aber „der Gerechte wird vor dem Unglück weggerafft und geht ein zu seiner Ruhe“ (Jes 57, 1 f.): so oft sterben wir, ehe wir einmal wirklich sterben. Ich folge jetzt in der Erbschaft des Namens, so daß ich der älteste Luther in meiner Familie bin. So muß ich jetzt nicht allein zufällig, sondern pflichtmäßig in das Reich Christi folgen, das uns allen gnädig gewähren möge der, um dessentwillen wir elender als alle Menschen und ein Ärgernis für die ganze Welt sind. Nun bin ich freilich zu traurig, um noch weiter zu schreiben, denn es ist würdig und recht, daß ich als Sohn um einen solchen Vater trauere, von dem mich der Vater der Barmherzigkeit (2 Kor 1, 3) genommen hat und durch dessen Schweiß er mich genährt und gebildet hat, wie ich bin. Ich freue mich wirklich sehr, daß er bis auf diese Zeit gelebt hat, damit er das Licht der Wahrheit sehen konnte. Gelobt sei Gott in allen seinen Taten und Plänen in Ewigkeit, Amen.“²²

Der Brief an Linck, während dessen Abfassung Luther die Nachricht vom Tode seines Vaters erhielt, ist im Original in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel erhalten²³. Die Begegnung mit diesem Autograph versetzt den Leser und Betrachter, jedenfalls den empathischen, nach Jahrhunderten in einen besonderen, intensiv wahrgenommenen Moment von Luthers Leben – auch eines Lebens als Sohn.

Lohnende Lektüren sind die Sammlungen „Briefe an den Vater. Zeugnisse aus drei Jahrhunderten“²⁴ sowie „Die Väter. Berichte und Geschichten“²⁵ – „Die Wahrheit der Söhne ist nie die der Väter“, schreibt Peter Härtling, „aber in der Anrede, selbst im Aufruhr, kann sie von beiden begriffen werden.“²⁶ Und Jacob Michael Lenz schrieb am 5. Juni [1772] an seinen Vater: „schließen Sie einen abwesenden Flüchtling in Ihr Herz und Gebet, aber schließen Sie ihn aus Ihrer Sorge und übergeben ihn dem großen Gott, der am besten weiß, was für ein Gefäß er aus ihm machen will“.²⁷

¹⁹ WA.B 5, 349, 20.

²⁰ WA.B 5, 349 f., Nr. 1583, hier 349, 18–23.

²¹ WA.B 5, 350–352, Nr. 1584.

²² Ebd., hier 351, 20–38; Übersetzung: Schilling (s. Anm. 18), 117–119, Nr. 71, hier 118 f.

²³ Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Helmst. 252.2 2°; vgl. WA.B 14, 161, Nr. 363.

²⁴ Ausgewählt von Jens Hausteil, Insel-Taschenbuch 1045, Frankfurt a. M. 1987.

²⁵ Hg. von Peter Härtling, Frankfurt a. M. 1968.

²⁶ A. a. O., 11 (Einführung).

²⁷ Zitiert nach Hausteil (s. Anm. 24), 32.

[WA 8, 573,4] Seinem Vater Hans Luder wünscht Martin Luther, sein Sohn, Heil in Christus.²⁸

Jesus²⁹

Wenn ich beschlossen habe, dir, liebster Vater, dieses Buch zu widmen, so geschah das nicht, um deinen Namen in die Welt zu tragen und um uns fleischlich zu rühmen gegen die Lehre des Paulus,³⁰ sondern um die günstige Gelegenheit zu ergreifen, über das Zwiegespräch zwischen dir und mir in einem kurzen Vorwort gottesfürchtigen Lesern Anlaß, Inhalt und Konzeption dieses Buches zu erklären.

Und um so anzufangen: Ich möchte dich wissen lassen, daß dein Sohn dahin gekommen ist, daß er jetzt vollkommen überzeugt ist, nichts müsse unverletzlicher, nichts vorrangiger, nichts gewissenhafter beachtet werden als das göttliche Gebot. Du wirst sagen: Das ist aber mißlich – hast du denn jemals daran gezweifelt und erst jetzt endlich begriffen, daß es so ist? – Das ist vielmehr ein ganz großes Glück; denn ich habe nicht nur daran gezweifelt, sondern überhaupt nicht gewußt, daß dies so ist. Ja, wenn du es hören willst, bin ich sogar bereit darzulegen, daß du mit mir zusammen diese Unwissenheit geteilt hast.

[573,19] Es geht jetzt fast in das sechzehnte Jahr meines Lebens als Mönch, in das ich mich gegen deinen Willen und ohne dein Wissen begeben habe. Du hattest in väterlicher Liebe Angst um meine Schwachheit, da ich doch bereits erwachsen war, ins 22. Lebensjahr eingetreten, und, um es mit einem Wort Augustins zu sagen, mit brennender Leidenschaft der Jugend angetan war,³¹ denn du hattest an vielen Beispielen kennengelernt, daß diese Lebensweise manchen zum Unheil ausgeschlagen war. Du hattest dir aber fest vorgenommen, mich durch eine ehrenhafte und gute Partie zu binden. Diese Furcht war deine Besorgnis; es war auch dein Unmut über mich eine Zeitlang unversöhnlich; vergeblich suchten Freunde dich davon zu überzeugen, daß du, wenn du Gott etwas opfern wolltest, dein Liebstes und Bestes opfern müßtest.

Indessen ließ der Herr in deine Gedanken jenes Psalmwort hineintönen, aber er stieß damit auf taube Ohren: „Der Herr kennt die Gedanken der Men-

²⁸ In der lateinischen Druckfassung als Überschrift: IOHANNI LVTHER, PARENTI SVO, MARTINVS LVTHER FILIVS IN CHRISTO SALVTEM. – Ich gebe den Namen des Vaters in der ursprünglichen Form des Familiennamens wieder. Ob Martin die Differenz zwischen sich selbst, dem Luther, und seinem Vater, einem Luder, durch die Namensform verschärfte, läßt sich mangels eines überlieferten Autographs nicht bestimmen.

²⁹ Luther hat seine Texte und Briefe in der Frühzeit gelegentlich mit dem Jesus-Namen überschrieben; eine Zusammenstellung und Untersuchung der einschlägigen Stellen fehlt.

³⁰ Vgl. Gal 6,13.

³¹ Lateinisch: „fervente (ut Augustini verbo utar) indutus adolescentia“ (WA 8, 573,23); vgl. *Augustinus*, *Confessiones* II 3,6: „inquieta indutum adolescentia“.

schen; sie sind eitel“ [Ps 94,11].³² Endlich hast du nachgegeben und deinen Willen Gott unterworfen, aber doch die Angst um mich nicht abgelegt. Denn ich erinnere mich nur allzu lebhaft daran: Als du bereits ausgesöhnt mit mir sprachst, und ich versicherte, durch Schreckenserfahrungen vom Himmel berufen worden zu sein – denn nicht aus Lust und Liebe wurde ich Mönch, noch viel weniger um des Bauches willen³³, sondern aus Schrecken und Angst vor einem plötzlichen Tod gelobte ich ein erzwungenes und aus der Not geborenes Gelübde –, da sagtest du: „Wenn das nur keine Täuschung oder ein Gespenst ist.“³⁴

[574,2] Dieses Wort traf mich ins Herz, als ob Gott sich selbst durch deinen Mund hätte hören lassen, und setzte sich tief in meinem Inneren fest; aber ich verschloß mein Herz, so gut ich konnte, gegen dich und dein Wort. Du setztest noch ein anderes hinzu: Als ich dir bereits mit dem Selbstbewußtsein eines Sohnes deinen Unmut vorhielt, wiesest du mich sofort zurecht und trafst mich wieder so genau und haarscharf, daß ich in meinem ganzen Leben von einem Menschen kaum je ein Wort gehört habe, das mächtiger auf mich einschlug und mir im Gedächtnis haften geblieben ist. Du sagtest nämlich: „Hast du denn nicht auch gehört, daß man den Eltern gehorchen muß?“ Aber ich, sicher in meiner Selbstgerechtigkeit, hörte auf dich nur eben wie auf einen Menschen und nahm dich nicht ernst; denn dieses Wort aus vollem Herzen gering zu schätzen, war mir ja nicht möglich.

[574,11] Schau doch, ob nicht auch du genau weißt, daß die Gebote Gottes allem anderen vorzuziehen sind. Wenn du gewußt hättest, daß ich damals noch in deiner Hand war, hättest du mich nicht kraft deiner väterlichen Autorität aus der Kutte gezogen? Aber auch ich hätte, wenn ich es gewußt hätte, nicht ohne dein Wissen und gegen deinen Willen das versucht, wenn ich auch tausend Tode dadurch gestorben wäre? Auch mein Gelübde, mit dem ich mich der väterlichen Autorität und dem von Gott befohlenen väterlichen Willen entzog, war nicht einen Pfifferling wert. Ja, mehr noch, es war gottlos, und daß es nicht aus Gott war, bewies nicht nur³⁵ die Tatsache, daß es sich gegen deine

³² Lutherbibel: „Aber der HERR kennt die Gedanken der Menschen: sie sind nur ein Hauch.“

³³ Vgl. Röm 16,18: „Denn solche dienen nicht unserm Herrn Christus, sondern ihrem Bauch“; Phil 3,19: „ihr Gott ist der Bauch“. Zur Auslegung vgl. etwa *Hugo von St. Viktor*, *Expositio in Regulam Beati Augustini*, cap. 1 (PL 176, 887 B).

³⁴ In den Tischreden wird Luthers Vater wie folgt zitiert: „Schauet auch zu, das es nit ein gespenst sey“ (WA.TR 1, 294,13 f., Nr. 623); „Wie, wens ein gespenst were?“ (WA.TR 1, 439,30, Nr. 881); „Wens nur nicht ein gespenst mit dir were!“ (WA.TR 3, 410,41 f., Nr. 3556a); „Wolt Got, das nur kein Teuffels gespenst“ (WA 49, 322,16; vgl. Z. 33 f. [Predigt am 20. Januar 1544]). In Johannes Mathesius' Lutherpredigten heißt es dann: „Sehet zu/daß ewer schrecken nicht ein Teuffelisch betrug gewesen“ (*Otto Scheel*, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929, 206,26 f.). Nach seinem Klostereintritt soll Luthers Vater seinem Sohn einen Brief geschrieben und ihm vorgehalten haben: „Wie wens ein gespenst wer.“ (a. a. O., 184 Anm. 1). Fast wortgleich mit dem Text der Vorrede an den Vater auch Luther an Melanchthon 9. September 1521: „Utinam non esset Satanae praestigium!“ (WA.B 2, 385,97 f., Nr. 428 = MBW.T 1, Nr. 165, 92 f.).

³⁵ Im lateinischen Text ist (gegen WA 8, 574,17) „modo“ (nicht: „modi“) zu lesen.

Autorität versündigte, sondern auch, daß es nicht freiwillig und aus eigenen Stücken erfolgte. Schließlich geschah es ja nur auf die Lehren von Menschen hin und nach der abergläubischen Einbildung von Heuchlern, die mit Gottes Geboten nicht übereinstimmen!

[574,19] Aber sieh doch, wieviel Gutes Gott, dessen Barmherzigkeit kein Ende und dessen Weisheit kein Ziel hat,³⁶ aus all diesen Irrtümern und Sünden hat entstehen lassen! Hättest du nun nicht lieber hundert Söhne verloren, als dieses Gute nicht erlebt zu haben?! Es kommt mir so vor, als habe der Satan von meiner Jugend an etwas von dem vorausgesehen, was er jetzt leiden muß; deshalb hat er, um mich zu verderben und mich in meiner Entwicklung zu hindern, mit unglaublichen Listen gegen mich gewütet, so daß ich mich öfters wundern mußte, ob ich wohl der einzige unter den Sterblichen sei, dem er nachstelle.

[574,26] Es wollte aber Gott der Herr, wie ich jetzt erkenne, daß mir die „Weisheiten“ der Universitäten und die „Heiligkeiten“ der Klöster aus eigener und sicherer Erfahrung – das heißt, durch viele Sünden und Freveltaten – bekannt werden sollten, damit die gottlosen Leute ihrem künftigen Gegner gegenüber keine Möglichkeit hätten, sich zu brüsten, ich verdamnte Dinge, von denen ich nichts verstünde. Darum habe ich als Mönch gelebt, nicht ohne Sünde zwar, aber ohne vorsätzliche Verfehlung. Denn Gottlosigkeit und Schändung des Heiligen werden im Reich des Papstes für höchste Frömmigkeit, geschweige denn für Verfehlungen gehalten.

[574,32] Was meinst du nun? Willst du mich immer noch herausholen? Du bist doch noch immer mein Vater, und ich bin noch immer dein Sohn, und alle Gelübde sind keinen Heller wert. Auf deiner Seite steht die göttliche Autorität, auf meiner Seite steht menschliche Vermessenheit. Und selbst die Keuschheit, die sie mit solch dicken Backen propagieren, ist ohne Gehorsam gegen Gottes Gebot nichts wert. Keuschheit ist nicht geboten, Gehorsam aber ist geboten. Und doch wollen die unsinnigen und törichten Papisten der Jungfräulichkeit und Keuschheit nichts an die Seite stellen lassen, indem sie beide mit abenteuerlichen Lügen anpreisen, so daß diese Hemmungslosigkeit des Lügens selbst und dann das Ausmaß ihrer Ignoranz – eine von beiden schon allein – einen mißtrauisch machen müßte über das, was immer sie tun und wissen. Denn was ist denn das für ein Textverständnis, wenn sie das Wort des Weisen: „[Es gibt nichts Liebenswerteres auf Erden als eine Frau, die auf sich hält, und] nichts kommt einer solchen Frau gleich“ [Sir 26,19f.] dahin biegen, daß er angeblich Jungfräulichkeit und Keuschheit allem vorgezogen und sie unveränderlich und unaufgebbbar gemacht habe? – Wo doch dieses Wort ein Jude für Juden schrieb über die keusche Ehefrau, bei denen Jungfräulichkeit und Keuschheit verdammt wurden. So wenden sie auch jenes Lob der keuschen Ehefrau: „Diese ist es, die keine verbotene Ehe kennengelernt hat“ [Weish 3,13], auf die Jungfrauen an.

³⁶ Vgl. Ps 146,5 (Vulgata): „et sapientiae eius non est numerus“; anders Lutherbibel Ps 147,5: „Unser Herr ist groß und von großer Kraft, und unbegreiflich ist, wie er regiert.“

[575,6] Kurz, während die Jungfräulichkeit in der Schrift nicht gelobt, sondern nur gebilligt wird, wird sie mit den Lobpreisungen der ehelichen Keuschheit wie mit fremden Federn geschmückt von diesen Leuten, die bereit sind, Seelen so zu entflammen, daß sie ihr Heil gefährden. Kann denn nicht auch eine gehorsame Seele nicht genug gewürdigt werden? Eine enthaltsame Seele, d. h. eine enthaltsame Frau, kann offenbar doch deshalb nicht genug gewürdigt werden, nicht nur weil sie von Gott geboten ist, sondern auch weil, wie das bekannte Sprichwort sagt, es bei den Menschen nichts Erstrebenswerteres gibt als eine keusche Ehefrau.³⁷ Aber jene „treuen“ Schriftausleger verstehen das, was von der gebotenen Keuschheit gesagt ist, von der nicht gebotenen Keuschheit; dazu machen sie eine menschliche Einschätzung zu einer göttlichen Hochschätzung. Daher erteilen sie von allem Dispens, selbst vom Gehorsam gegen Gott, von der Keuschheit aber, die einmal auch unrechtmäßig, nämlich gegen die Autorität der Eltern, angenommen worden ist, dispensieren sie nicht.

O würdige und wahrhaft papistische Doktorchen und Magisterchen! Jungfräulichkeit und Keuschheit sind lobenswert, aber so, daß Menschen wegen ihres hohen Anspruchs mehr abgeschreckt als gelockt werden. So wie Christus seine Jünger, die die Keuschheit lobten und sagten: „Steht die Sache eines Mannes mit seiner Frau so, dann ist's nicht gut zu heiraten“, sogleich davon zurückhielt und sagte: „Dies Wort faßt nicht jedermann.“ [Mt 19, 10 f.] Er wollte es so verstanden wissen, daß das Wort gefaßt werden solle, aber nur von wenigen.

[575,23] Aber ich will zu dir zurückkehren, Vater, und sage noch einmal: Willst du mich immer noch herausholen? Aber damit du dich nicht rühmen kannst, ist der Herr dir zuvorgekommen und hat mich selbst herausgeholt. Was liegt denn daran, ob ich die Kutte und die Tonsur trage oder ablege? Machen denn Kutte und Tonsur einen Mönch aus? „Alles ist euer“, sagt Paulus, „ihr aber seid Christi“ [1 Kor 3, 22 f.]. Und werde ich der Kutte gehören oder nicht vielmehr die Kutte mir? Mein Gewissen ist befreit, und das heißt, voll und ganz befreit zu sein. Deshalb bin ich zwar jetzt ein Mönch und doch kein Mönch, eine neue Kreatur, aber nicht des Papstes, sondern Christi. Der Papst schafft ja auch Kreaturen, aber Puppen und Pappen,³⁸ das heißt, Masken und Götzen, die ihm gleich sind, von denen auch ich eine Zeitlang einer war, verführt durch den verschiedenen Wortgebrauch, von denen auch der Weise sagt, er sei in Todesgefahr geraten, bis auch er durch die Gnade Gottes befreit wurde [vgl. Sir 34, 13].

[575,32] Aber beraube ich dich jetzt etwa abermals deines Rechts und deiner Autorität? Nein, die Autorität gegen mich bleibt dir unberührt, was den

³⁷ Vgl. *Proverbia sententiaeque Latinitatis medii ac recentioris aevi. Nova Series ...* Aus dem Nachlaß von *Hans Walther* hg. von *Paul Gerhard Schmidt*, Göttingen 1982–1986, Nr. 16706 „Nil est nobilius quam vir mulierque pudici“, Nr. 38394a1 „Mulier viri sui pudica gloria est“, Nr. 38394b „Mulier viro pudica virtutis penus“.

³⁸ Lateinisch: „puppas et pappos“.

Mönchsstand angeht, aber der gilt nun nicht mehr bei mir, wie ich gesagt habe. Im übrigen hat der, der mich herausgezogen hat, ein höheres Recht gegen mich als das deine, von dem du mich nicht in den erdichteten Kult der Klosterleute, sondern in die wahre Verehrung Gottes gestellt siehst. Denn wer will bezweifeln, daß ich im Dienst des Wortes³⁹ stehe? Aber dieser Dienst⁴⁰ ist es nun, dem die Autorität der Eltern weichen muß, da Christus sagt: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert“ [Mt 10, 37]. Nicht, daß er mit diesem Wort die Autorität der Eltern aufgehoben haben wollte, da doch der Apostel so oft einschärft, daß Kinder ihren Eltern gehorchen sollen⁴¹ – sondern: Wenn die Autorität und der Ruf der Eltern und Christi gegeneinander streiten, dann muß Christi Autorität allein herrschen. Deshalb könnte ich dir ohne Gefahr für mein Gewissen nicht nicht gehorchen – davon bin ich nunmehr vollkommen überzeugt –, wenn nicht der Dienst am Wort über den Mönchsstand hinaus hinzugekommen wäre. Das ist es, was ich gesagt habe, daß weder du noch ich zuvor gewußt haben, daß Gottes Gebote allem anderen vorgezogen werden müssen. Aber fast die ganze Welt laboriert an dieser Unwissenheit, da der Irrtum unter dem päpstlichen Greuel seine Wirkung machtvoll spüren läßt. Das hat auch Paulus vorhergesagt, als er erklärte, daß die Menschen ihren Eltern nicht gehorchen würden,⁴² was auf Mönche und Priester genau zutrifft, besonders auf die, die unter dem Schein eines frommen Lebens und dem Vorwand des Dienstes für Gott sich der elterlichen Autorität entziehen, als ob es irgendeinen anderen Gottesdienst gäbe, als seinen Geboten gehorsam zu sein, unter denen es auch das Gebot des Gehorsams gegen die Eltern gibt.

[576,14] Ich schicke dir also dieses Buch, in dem du sehen kannst, mit wie vielen Zeichen und Machtbeweisen Christus mich von dem Mönchsgelübde absolviert und mich mit solcher Freiheit beschenkt hat, daß ich, obwohl er mich zu jedermanns Knecht gemacht hat, dennoch niemandem unterworfen bin als ihm allein. Denn er ist, wie man so sagt, mein unmittelbarer Bischof, Abt, Prior, Herr, Vater und Meister. Einen anderen kenne ich nicht mehr. So hoffe ich, daß er dir *einen* Sohn genommen hat, damit er anfangs, seinen vielen anderen Söhnen durch mich zu helfen, was du nicht nur gern ertragen, sondern worüber du dich auch von Herzen freuen solltest, und ich bin auch ganz sicher, daß du nichts anderes tun wirst. Was wäre, wenn mich der Papst tötete oder in die tiefste Hölle verdammt? Den Getöteten wird er nicht aufwecken, um ihn zum zweiten Mal und immer wieder zu töten. Daß er aber

³⁹ Lateinisch: „In ministerio enim verbi me esse quis potest dubitare?“

⁴⁰ Lateinisch: „cultus“.

⁴¹ Vgl. Eph 6, 1: „Ihr Kinder, seid gehorsam euren Eltern in dem Herrn; denn das ist recht.“; Kol 3, 20: „Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen; denn das ist wohlgefällig in dem Herrn.“

⁴² Vgl. Röm 1, 30: „den Eltern ungehorsam“; 2 Tim 3, 2: „Denn die Menschen werden viel von sich halten, geldgierig sein, prahlerisch, hochmütig, Lasterer, den Eltern nicht gehorsam, undankbar, gottlos“.

den Verdammten jemals absolviert, das will ich nicht. Ich vertraue nämlich fest darauf, daß der Tag bevorsteht, an dem dieses Reich der Lästerung und des Verderbens zerstört werden wird. Wenn wir doch nur zuerst würdig wären, von ihm verbrannt oder getötet zu werden, damit unser Blut lauter schrie und darauf drängte, daß sein Gericht beschleunigt würde. Aber wenn wir schon nicht würdig sind, durch unser Blut Zeugen zu sein, dann wollen wir wenigstens inständig um diesen Erweis der Barmherzigkeit bitten, daß wir in Leben und Lehre⁴³ bezeugen, daß Jesus Christus allein unser Herr und Gott ist, gepriesen in Ewigkeit, Amen.

In ihm lebe recht wohl, liebster Vater, und grüße meine Mutter, deine Margarete⁴⁴, mit der ganzen Verwandtschaft in Christus. Aus der Einöde, am 21. November 1521.

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel;
E-Mail: jschilling@kg.uni-kiel.de

⁴³ Lateinisch: „ut vita et voce testemur“. – Die sprachliche Form der Alliteration hat mich zu der freien Übersetzung „in Leben und Lehre“ motiviert.

⁴⁴ Lateinisch: „Margaritam tuam“, deutsch: deine Perle; vgl. Mt 13, 45 f.

Luther und Geld

Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis

Von Beatrice Frank

„Ich armer man so halt ich haus:
Wo ich mein gelt sol geben aus,
Da durfft ichs wol an sieben ort“.¹

1. Die Quellenlage

Martin Luther gilt nicht nur evangelischen Theologen als Quelle und Fachmann zu vielen Themen und Problemen. In den von seinen Schülern und Tischgenossen mitgeschriebenen Tischreden und im wohlerhaltenen Briefwechsel finden wir Äußerungen zu fast jedem Aspekt menschlichen Lebens. Diese zu bestimmten Themen zu sammeln und auszuwerten ist eine reizvolle und wichtige Aufgabe – wie sie im Bereich der Schriften zur Zeit in Tübingen bewältigt wird und dort zu einem umfassenden theologischen und sprachlichen Sachregister zu den Werken Luthers zusammenwächst. Was dieses Gesamtwerk so interessant und wichtig macht, ist das darin ablesbare weitgespannte Niveau: Erhalten ist nicht nur die von vorneherein zur Veröffentlichung gedachte und entsprechend formulierte wissenschaftlich stichhaltige Abhandlung und Vorlesung oder die bis ins letzte Beispiel durchdachte Predigt, sondern auch der zur persönlichen Kenntnisnahme geschriebene Brief und die in ihm ausgedrückte, aber nicht veröffentlichte Privatmeinung; und schließlich die in ihrer Seltenheit so überaus kostbare häusliche Plauderei mit ihrer Dokumentation unzensierter momentaner Sichtweisen, für uns Heutige das Guckloch, im Nachhinein auch „dem Volk aufs Maul zu schauen“. Aus all dem entsteht nun natürlich nicht ein objektives Bild, nicht eine Dokumentation von Fakten oder Wahrheiten, nicht einmal des Wissens einer Epoche, sondern die Darstellung von Meinung und Kenntnisstand einer einzelnen Person – allerdings einer, die mit allem Recht als exemplarisch gelten darf.

Bei der intensiven Arbeit mit Luthers Werken tauchen immer wieder auch ganz spezielle Interessen auf – was weiß der Reformator zum Beispiel eigentlich über die Gegebenheiten des alltäglichen Lebens, kann er mit Geld umgehen, und wer hat im Hause Luther in Wirtschaftsfragen letztlich das Sagen? Solche Fragen werden recht selten bearbeitet. Neben nahezu uferloser Literatur zu sämtlichen nur denkbaren theologischen Themen finden sich nur vereinzelte Hinweise zu diesem Bereich, oft nur kurze Aufsätze. Dabei fallen immer zwei Zugriffswe-

¹ WA 35, 593,2 (Hausrechnung, 1542).

ge auf. Der eine geht über die Geschichte privaten Lebens, gerne auch über die Rolle Katharinas von Bora im Leben des Reformators, verbunden mit den Alltagsgegebenheiten des Lutherschen Großhaushaltes, der unbestritten ihre Domäne war.² Prüft man dann das ausgewertete Quellenmaterial, so erhält man interessante, aber nicht überraschende Antworten. Es sind in der Regel überall dieselben Briefe und Tischreden, die angeführt werden – direkte Zeugnisse von Katharina selbst gibt es ja nahezu keine, und Luthers Schriften sind unter diesem Aspekt eher unergiebig. Luthers zwar dankbare, aber auch respektlose Bemerkungen über Katharinas beherrschende Rolle im Haushalt in den Tischreden und seine liebevoll-ironischen Anredevariationen in den Briefen sowie seine Hausrechnung von 1542 bieten das übliche Belegmaterial über den Haushalt. Es wird beschrieben, wie dieser Haushalt organisiert war, und manchmal ergänzt, wer welche Tätigkeiten ausgeführt hat. Martin Luther erscheint am Rande, als Teil der Familie, als Objekt nahezu mütterlich wirkender Sorge, dann wieder als bestimmendes Oberhaupt. Es sind zumeist detailreiche und in Einzelheiten belegte Fakten- und Anekdotensammlungen. Weitergehende Vermutungen über die Angelegenheiten eines großen Privathaushaltes werden mit parallelen Quellen über vergleichbare Einrichtungen gestützt. Fragen nach dem Stellenwert wirtschaftlicher Gegebenheiten, gesicherter Versorgung oder materieller Not auch im theologischen Kontext werden nicht gestellt.

Ganz anders sind dann wiederum die Arbeiten angelegt, die sich mit lutherischer Wirtschaftsethik befassen:³ Da werden einschlägige Predigten und die Wucherschriften ausgewertet und wird Luthers Haltung zu allgemeinen ökonomischen Themen untersucht. Dort wiederum spielt sein Privatleben keine Rolle; Fragen, was er wirklich aus Eigenem über Geld und Haushalt weiß, und auch, ob oder wie seine Ansichten real umzusetzen sind, werden nicht gestellt und nicht beantwortet. Wir erfahren auch nicht, ob Katharinas unbestrittener wirtschaftlicher Erfolg theologische Konsequenzen hat, obwohl der gezielte Blick in das Material durchaus Anzeichen bietet. Wirtschaftsethik präsentiert sich so völlig losgelöst vom Alltagsleben und konzentriert sich gerne auf die heftige Abwehr von Mißbrauch, Wucher und Geldgläubigkeit. Aber wir wer-

² Einen schönen Überblick bietet dazu: *Peter Freybe* (Hg.), *Mönchshure und Morgenstern. „Katharina von Bora, die Lutherin“ – im Urteil der Zeit als Nonne, eine Frau von Adel, als Ehefrau und Mutter, eine Wirtschaftlerin und Saumärkterin, als Witwe, Wittenberg 1999; dort über den Haushalt: Stefan Oehmig, Katharina von Bora, die Lutherin – Eine Wirtschaftlerin und Saumärkterin, 96–119.*

³ So *Andreas Pawlas*, *Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik*, Neukirchen-Vluyn 2000; *ders.*, *Luther zu Geld und Zins*, in: *Zeitschrift für Betriebswirtschaft* 66 (1996), 129–145; *Theodor Dieter*, *Zinskauf und Wucher: Luthers theologische Kritik an einem Rechtsinstitut der Wirtschaft seiner Zeit*, in: *Luther-Bulletin* 4 (1995), 47–64; *Hans-Jürgen Prien*, *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen 1992; *ders.*, *„Lieber mit Gott arm denn mit dem Teufel reich sein“*. Reflexionen zu Luthers Wirtschaftsethik im Zeitalter der Globalisierung, in: *Peter Freybe* (Hg.), *„Wach auf, wach auf, du deutsches Land!“ Martin Luther: Angst und Zuversicht in der Zeitenwende*, Wittenberg 2000, 86–108; *Theodor Strohm*, *Luthers Wirtschafts- und Sozialethik*, in: *Helmar Junghans* (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers 1526–1546*, Berlin 1983, 205–223. 787–792.

den sehen, daß für Luther diese zwei Sphären nicht trennbar sind: Der kleine private Haushalt spiegelt für ihn immer die große Welt.

2. Ein Junggesellenhaushalt

Gerade im Bezug auf Wirtschaft, Geld und Haushalt gibt es in Luthers privatem Leben ein eindeutiges Schwellendatum: seine Heirat im Juni 1525. Der Junggeselle vorher hatte praktisch keine Haushaltsführung und allenfalls ein theoretisches Verhältnis zu Geld oder sonstigen Realitäten des Alltags. Er erledigte, was gerade anfiel, aß, was gerade da war, lud auch Gäste ein⁴ und lebte sorglos in den Tag hinein: „Was mir unser Herr Gott gibt, das nimb ich gern, Was er nit gibt, das kan ich wol entberen. Das ist mein register, das ich mir kan gnugen lassen; so hallt ich haus“.⁵ Geld, das war ihm damals wie später klar, gehört natürlich zu den Grundbedingungen des Lebens.⁶ Das hieß aber nicht, daß er sich davon irgendwie abhängig machen ließ. Hatte er welches, so gab er es sofort wieder aus⁷ und spendete den Rest den Armen.⁸ Üblicherweise aber hatte er eher keines, wie er an Spalatin schrieb;⁹ der Anlaß dieses Briefes war übrigens die Bitte um Unterstützung für die Versorgung einiger aus Nimbschen entwichener Nonnen (von denen bekanntlich eine Katharina von Bora war).¹⁰ Hin und wieder bekam er Lebensmittelzuwendungen übersandt, Wild

⁴ WA.B 1, Nr. 111 (an Melanchthon, 22. November 1518): Heute bin ich einmal – ausnahmsweise – der Gastgeber („hoc vesperi ego hospes ero“).

⁵ WA.TR 1, Nr. 479 (1533) im Rückblick auf seine sorglose Junggesellenzeit.

⁶ WA 30 I, 374,2f. (Kleiner Katechismus, 1531): „Alles was zur leibs narung und notturfft gehört, als essen, trincken ... gellt, gut“; vergleichbar noch öfter, so WA 7, 595,4 (Das Magnificat ... ausgelegt, 1521); WA 20, 110,7 (Vorlesung über den Prediger Salomo, 1526); WA 24, 80,20 (Über das 1. Buch Mose, 1527); WA 28, 539,10 (Predigten über das 5. Buch Mose, 1529); WA 49, 147,28 (Predigt über Joh 20,19ff., 4. April 1540, Druck 1541). Selbst die biblischen Patriarchen sind mit Geld umgegangen (WA 32, 395,25f. [Predigt über Mt 5,42, Druck 1532]) und Christus auch. Der Übergang von Notwendigkeit zu Sünde liegt nicht im Besitzen von Geld, sondern in der Bewertung der Bedeutung: „Aber man sol nicht drauff trawen, hoffen, trotzen“ (WA 31 I, 114,30 [Scholien zum 118. Psalm, 1529, Druck 1530]; es darf nicht beherrschend sein (WA 32, 455,17; 457,34 [Predigt über Mt 6,24, Druck 1532]); WA 34 I, 320,28 (Predigt über Joh 20,19ff., 16. April 1531); WA 37, 133,20 (Predigt über Lk 8,9ff., 24. August 1533); WA 52, 268,34 (Hauspostille zu Joh 20,19ff., 1544). Diese Einschätzung zieht sich ohne Veränderungen durch das Gesamtwerk Luthers.

⁷ Allerdings, wider Erwarten, kaum für Bücher. Da es in Reformatoren- und Gelehrtenkreisen üblich war, sich gegenseitig reichlich mit Freixemplaren eigener Werke zu beschenken, fällt die Bücherrechnung Luthers recht gering aus. Die Bücherschickerei mit Stellen zu belegen ist müßig: Ungefähr jeder dritte oder vierte Brief in den zwölf Materialbänden des Briefregisters vermeldet eine Bücherdedikation.

⁸ WA.B 1, Nr. 215 (an Georg Spalatin, 1. November 1519): „sic dives factus eodem die pauperiorem reddidit necessitas quorundam hominum“; vgl. WA.B 2, Nr. 335 (an Spalatin, 1. September 1520); WA.B 3, Nr. 650 (an dens., 1523).

⁹ WA.B 3, Nr. 600 (an Spalatin, 10. April 1523).

¹⁰ Ähnlich auch WA.B 3, Nr. 601 (an Spalatin, 10. April 1523) und Nr. 617 (an dens., 27. Mai 1523): „Der bettel sack hatt eyn loch“; und WA.B 3, Nr. 670 (an dens., 16. Oktober 1523): „aere alieno vivimus iam diu“.

sogar ziemlich regelmäßig vom Kurfürsten. Er aß dann vom Feinsten und bedankte sich artig.¹¹ Hatte er nichts im Hause, ließ er sich einladen – und wurde auch gerne eingeladen, als ein kluger und witziger Tischgenosse, der nie am Essen mäkelte. Gelegenheiten, zu einem guten Essen zu kommen, gab es genug. Im Februar 1521 frühstückte er mit Herzog Bogislaw von Pommern,¹² aber wichtiger war ihm natürlich, daß der Fürst auch seiner Predigt beige-wohnt hatte, und nicht, wer für die Kosten aufkam – oder gar, was es da zu essen gab. Außerdem wurde jede Magister- und Doktorpromotion mit einem Festmahl gefeiert. Luther hat auch selbst für Kollegen den Doktorschmaus organisiert.¹³ Und ab etwa 1520 gab es ja auch immer wieder Hochzeiten in Luthers engerem Freundeskreis, die gerade den Anfeindungen zum Trotz besonders festlich begangen wurden.

Persönliche Dinge wie Kleidung oder Aussehen waren ihm völlig gleichgültig, seine Kutte trug er, bis sie so schäbig war, daß man ihm den Stoff für eine neue regelrecht aufdrängte. Da wurde es dann aber keine Kutte mehr, sondern bereits ein ziviles Gewand.¹⁴ Die Bemerkungen über Stoffe und Gewänder sind etwas unklar, offenbar hat Luther auch schon einmal selbst seinen Kurfürsten um eine neue Kutte gebeten (oder besser: um den Stoff dazu), die ihm vorher eigentlich schon versprochen worden war.¹⁵ Über den Zustand seiner Behausung läßt sich nur wenig sagen – wenig Positives – und viel vermuten. Ein Jungesellenchaos muß es gewesen sein, in dem durchaus auch einmal etwas abhanden kam. Luther selbst beschreibt seine Lebensumstände später im Rückblick, vielleicht mit leichter selbstironischer Übertreibung, aber durchaus glaubhaft: Das mit dem Kloster zusammen ihm überlassene Haushaltgerät ist gestohlen worden,¹⁶ das Bett ein Jahr lang nicht gemacht,¹⁷ und der Hund hat einen wichtigen Brief angefressen.¹⁸ Von 1523 an wohnten nur noch Luther selbst und der letzte Prior Brisger im Kloster, und auch dieser wollte ausziehen. Luther bat daher den Kurfürsten, das Kloster mit all seinen von ihm allein unerfüllbaren Pflichten und Lasten zu übernehmen,

¹¹ WA.B 2, Nr. 335 (an Spalatin, 1. September 1520), WA.B 3, Nr. 650 (an dens., 1523).

¹² WA.B 2, Nr. 375 (an Spalatin, 3. Februar 1521): „Pransus sum cum Duce Bugslao Pomerano“.

¹³ S. dazu z.B. die Briefe an Spalatin vom 31. Oktober, 12. und 13. November 1518 (WA.B 1, Nr. 105, 107 und 108): Mitten in der sorgenvollen Auseinandersetzung 1518 kümmert sich Luther auch noch um solche Dinge.

¹⁴ WA.TR 5, Nr. 6430 (o. J.): „Sie war also beschäbet, ut Doctor Hieronymus [Schurff] mihi saepe offerret pecuniam ad novam, et princeps misit optimum pannum, schwartzen sammet, ad aliam cucullam vel vestem, und geriedt tzu rocke“.

¹⁵ WA.B 1, Nr. 50 (an Spalatin, Anfang November 1517), Nr. 53 (an dens., 11. November 1517) und Nr. 173 (an Kurfürst Friedrich, 1518/1519), auch ein Indiz für das völlige Desinteresse an solchen Äußerlichkeiten.

¹⁶ WA.B 9, Nr. 3699, Beilage IV (Hausrechnung, 1542).

¹⁷ WA.TR 4, Nr. 5117 (1540).

¹⁸ WA.B 2, Nr. 541 (an Spalatin, 4. Oktober 1522): „Literas tuas inveni domum reversus, Mi Spalatine. Sed canicula in mensa momorderat eas, ut locum illum de hereditate domini non potuerim legere“.

ihn irgendwo unterzubringen oder ihm ein bisher zum Kloster gehöriges Grundstück zu überlassen.¹⁹

3. *Ein Experte für Wirtschaftsfragen*

Es ist dabei festzuhalten, daß Luther über die wirtschaftlichen Grundregeln Bescheid wußte. Geld und Geldeswert, Steuern und Abgaben, Rechnung und Buchführung, Ausgaben und Einnahmen waren ihm theoretisch durchaus geläufig. Er kümmerte sich um die unterschiedlichsten Anstellungsverträge an seiner Universität und verschaffte seinen Kollegen immer wieder auch besondere Zulagen. Die Tatsache, daß andere zum Beispiel Kontrollbücher oder Haushaltspläne führten, ja in größeren Gemeinschaften führen mußten, war ihm ebenfalls bekannt: Immerhin war er ja in seiner Mönchszeit mit Visitationsaufgaben betraut gewesen und hatte fehlende Rechnungsbücher und mangelhafte Buchführung nötigenfalls angemahnt.²⁰ Er hat auch in seinem Gutachten „Von Kaufshandlung und Wucher“ (1524) seine Ansicht über die Bewertung von wirtschaftlichem Erfolg und über den deutlichen Unterschied zwischen wertgerechtem Kauf und funktionierendem Markt einerseits und Betrug oder sündigem Wucher andererseits klargestellt²¹ und dabei auch noch eine reichhaltige Auswahl gängiger Betrügereien und riskanter Spekulationen geschildert: Er kannte die Vorgänge, nur waren sie für ihn persönlich zu diesem Zeitpunkt noch ohne reale, ihn selbst betreffende Bedeutung. Seine privaten Umstände, sein eigener Haushalt und das Geld in seiner Hand waren ihm schlichtweg kein Thema, über das es sich zu schreiben lohnte. Die Quellenlage ist in dieser Zeit zu diesem Thema daher nicht gerade üppig, man findet allenfalls hin und wieder kurze Bemerkungen in Briefen und Schriften (Tischreden gab es ja noch keine). Im übrigen galt für ihn damals genauso wie auch später: „Ich wil die warheit sagen ... und nym nicht gelt darumb“.²²

4. *Eine geordnete Haushaltsführung*

Ganz anders ist die Situation nach 1525: Luther ist nun selbst Teil eines prosperierenden Unternehmens. Es gibt eine wachsende Familie mit Kleinkindern, Verwandten und Freunden, Schülern, Studenten, Kollegen, Gästen; der Eßstisch

¹⁹ WA.B 3, Nr. 687 (an Kurfürst Friedrich, November 1523). Daß dies offenbar geschehen ist, zeigt Luthers Hausrechnung von 1542.

²⁰ WA.B 1, Nr. 15 (an Johannes Lang, 29. Mai 1516).

²¹ WA 15, 293–322: „kan man aber nicht leucken, das keuffen und verkeuffen eyn nottig ding ist, des man nicht emperen und wol Christlich brauchen kan“ (293, 29 f.). „Wyr wollen hie von misbrauch und sunden des kauffhandels reden“ (294, 21).

²² WA 7, 812, 24 f. (Ein Sermon auf dem Hinwege gen Worms [zum entscheidenden Reichstag] ... getan, 1521).

ist auch ein Sozialforum, manchmal sogar ein Heiratsmarkt. Es gibt nun Personal, das der Aufsicht wie auch der Fürsorge bedarf und das seinen Lohn fordert. Katharina drängt – mit Grund! – auf Beständigkeit. Sie braucht jetzt Geld, gutes, gültiges gemünztes Geld in berechenbar verlässlicher Regelmäßigkeit. Sie erhebt Kostgeld von den Tischgängern und besteht darauf, daß für ihren Ehemann nun endlich (nach Jahren großzügiger, aber sporadischer Zuwendungen²³) ein festes Gehalt²⁴ vereinbart wird; sie findet es auch nicht richtig, daß Luther keine Kolleggelder erhebt.²⁵ Sie registriert genau, wer welche Geldzuwendungen woher bekommt. Es ist nicht etwa Neid, sondern viel eher der Wunsch nach Verlässlichkeit, der sie die besonderen Einkünfte Melanchthons bemerken läßt.²⁶ Und so ist es wohl sie, die für Extrazahlungen sorgt: 1541 verschreibt der Kurfürst an Luther und seine Erben (Katharina wird nicht genannt) die Zinsen eines Kapitals von 1000 Gulden, die aufs Jahr 50 Gulden ausmachen.²⁷ Eben die Tatsache, daß Katharina nicht einmal erwähnt wird, spricht meines Erachtens dafür, daß sie persönlich hinter dem ganzen Vorhaben steht. Luther hätte ihrer gedacht, und der Kurfürst allein hätte wohl kaum gegen Luthers Vorstellungen geregelt. Sie aber denkt nicht an sich, sondern an die ganze Familie.

5. Der Haushaltsvorstand: Katharina von Bora

Katharina behält den Überblick über die Ausgaben und kennt die üblichen Preise. Als 1539 ein neuer Schrank für das Leinenzeug bestellt wird, moniert sie sofort, daß das Möbel vier Gulden kosten solle. Es sei schließlich ein einfacher, nicht einmal eisenbeschlagener Kasten, diktiert sie Luther in die Feder, und nicht etwa eine Schatztruhe.²⁸ Wie dieser Handel ausgeht, ob es einen Preisnachlaß gibt, wissen wir leider nicht, man ist aber versucht, es zu vermuten. Sie führt einen Haushaltsplan ein, beginnt mit Vorratswirtschaft, sorgt für gesundes Essen; sie legt einen Garten an und läßt einen Brunnen graben (ihr Mann darf die gröbere Arbeit dabei tun und behauptet daher mit gewissem Stolz, *er* habe einen Garten angelegt²⁹), sie beginnt mit einer Schweine-

²³ WA.TR 2, Nr. 2668 (1532): Luther erinnert sich an das Reisegeld von Kurfürst Friedrich, 20 Gulden für Augsburg.

²⁴ Das waren zunächst 200, später 300 Gulden im Jahr: WA.TR 2, Nr. 2623 (1532), am Ende 400 Gulden: WA.B 12, Nr. 4323 (Luthers Gehaltsabrechnungen 1534–1542).

²⁵ WA.TR 4, Nr. 5187 (1540): „Domine Doctor, non gratis docete eos!“

²⁶ WA.TR 4, Nr. 4957 (1540). Luthers Gehalt beträgt da 300 Gulden im Jahr, ist also höher als das Melanchthons, WA.B 9, Nr. 3511 (an seine Frau, 10. Juli 1540), Anm. 4.

²⁷ WA.B 9, Nr. 3695 (von Kurfürst Johann Friedrich, 26. Dezember 1541). Die Erben können das Kapital nach Luthers Tod ausbezahlt bekommen, wie 1546 auch geschehen.

²⁸ WA.B 8, Nr. 3298 (an Gabriel Zwilling, 10. Februar 1539): „sie wundert, wie ein kaste so theur als 4 fl solte sein. Denn es solt ein reinlich kaste sein fur leynen gerete [= Wäsche] drein zu legen, da nicht eisen durch geschlagen das leynen gerete eisenmalicht [= rostfleckig] machte. Denn einen schatz kasten haben wir bereit[s]“.

²⁹ WA.B 4, Nr. 1019 (an Spalatin, 17. Juni 1526): „Hortum plantavi, fontem edificavi“.

zucht und reanimiert das alte, auf dem Kloster liegende Braurecht.³⁰ Luther weiß (und gibt es unter Freunden auch zu), daß sie es ist, die die ganze Arbeit macht: Sie schafft alles heran, sie kümmert sich um Acker und Vieh.³¹ Nicht er, sondern Katharina bestellt über ihn Baumstützen und Pfropfreiser.³² Sie pachtet ein Landgut „zu meyner teglichen hawßhaltung“³³ und einen Garten mit Fischweiher und Streuobstwiese am Saumarkt (woraus Luther von da an immer neue Anredetitel für sie erfindet); außerdem bewirtschaftet sie das Familiengut in Zülsdorf.³⁴ 1541 bestellt sie (über Luther) für ihre Güter Saatgetreide, auf Kredit bis nach der Ernte,³⁵ wie durchaus üblich.

Besitz- und Wohnrecht im Kloster läßt auch erst sie wirklich absichern. Die Verschreibungsurkunde über das Schwarze Kloster in Wittenberg samt Garten und Hof ist jedenfalls erst auf den 4. Februar 1532 datiert; darin enthalten ist auch eine Steuerbefreiung für Luther, Katharina und ihre direkten Nachkommen.³⁶ 1541 kauft Luther von Eberhard Brisger dessen Wittenberger Haus, das dieser selbst nicht nutzen kann. Er wird es in seinem Testament Katharina als Witwensitz zur alleinigen Nutzung hinterlassen.³⁷ In diesem Testament von 1542 und noch präziser im Wittenberger Gerichtsbuch für 1544³⁸ verfaßt Luther einen Überblick über den aktuellen Stand von Grundbesitz und Vermö-

³⁰ Festgeschrieben dann in der unten zitierten Schenkungsurkunde.

³¹ So WA.B 7, Nr. 2267 (an Justus Jonas, 28. Oktober 1535): „*mea Dominus Ketha, quae vecat, colit agros, pascit et emit pecora, braxat etc.*“ Sie hat ein wohl angeborenes Talent (auch ihr Bruder ist als Wirtschaftsfachmann in preußischem Dienst) bereits in ihrer klösterlichen Ausbildung gefördert und nun in der Ehe zur vollen Entfaltung gebracht; vgl. WA.B 6, Nr. 1879 (von Lorenz Zoch, 30. Oktober 1531): „zu Brehne im Kloster in ihren Lehrjahren“.

³² WA.B 10, Nr. 3975 (an Anton Lauterbach, 12. März 1544).

³³ WA.B 8, Nr. 3328 (28. April 1539), ein eigenhändiger Brief Katharinas an den Landrentmeister Hans von Taubenheim, das Gut Boos betreffend: „umb einen geburlichen zynß“.

³⁴ WA.B 9, Nr. 3509 (an seine Frau, 2. Juli 1540): „Meiner hertzlieben Kethe ... frawen auff den neuen sawmarckt zu handen ... gnedige frawe von Zulsdorff“.

³⁵ WA.B 9, Nr. 3620 (an Ehrenfried vom Ende, 20. Mai 1541): „12 scheffel korn Und 24 hafern leyhen, Das will sie euch redlich wiedergeben noch der Dresche, so nechstkunfftig“.

³⁶ WA.B 6, Nr. 1902 (von Kurfürst Johann, 4. Februar 1532); s. *Ernst Kroker*, Katharina von Bora. Martin Luthers Frau, Zwickau, 1939, 83. Der Wert des gesamten Besitzes wird im Zuge der allgemeinen Steuerschätzung zur Erhebung der Türkensteuer 1542 von Luther auf freiwilliger Basis selbst geschätzt: WA.B 10, Nr. 3727 (an Kurfürst Johann Friedrich, 26. März 1542) mit Beilage.

³⁷ Zum ganzen Vorgang WA.B 7, Nr. 2159 (an Eberhard Brisger, 20. Dezember 1534) und die Beilagen zu WA.B 9, Nr. 3699: Es ist das „Häuselein ader die Bude, bei Brunoni Brauhers Brauehause“ mit Garten am Elstertor (Testament vom 1. Februar 1544: Beilage I, Kaufvertrag vom 29. Juni 1541: Beilage II).

³⁸ WA.B 9, Nr. 3699 (Testament, 6. Januar 1542): „das ich meiner lieben und trewen Hausfrawen Katherin gegeben habe zum leibgedinge ... auff yhr lebelang“; dazu Beilage I (s. Anm. 37). Sie erhält zu Garten und Haus am Elstertor noch weitere kleinere Grundstücke, außerdem das Gut Zülsdorf. Dazu WA.TR 3, Nr. 3604 (1537): Das sächsische Erbrecht ist ungerecht den Witwen gegenüber, wenn man es einfach wortwörtlich erfüllt, denn es spricht ihnen einen Stuhl und einen Spinnrocken zu. Da gibt man ja einer Magd oder einem Bettler mehr. Richtig ausgelegt aber bedeutet dieses Recht, daß einer Witwe ein Wohnrecht – das ist der Stuhl – und alle Notdurft des Leibes – das ist der Rocken – zusteht.

gen. Es hatte sich da im Laufe der Jahre einiges angesammelt. Hauptzweck der Abfassung war, daß Katharina, die nach sächsischem Recht nicht erbberechtigt war, mit einem angemessenen Witwengut ausgestattet und versorgt werden sollte. Daß dies nötig war, zeigt die Besorgnis der fachkundigen Freunde. Hieronymus Schurff fragt Katharina schon 1540 nach den Besitzverhältnissen und ihrer persönlichen Absicherung.³⁹ Nach Luthers Tod 1546 wird dann der Nachlaß (durchaus nicht ohne Widerstände) in Katharinas Sinn geregelt.⁴⁰

6. Gutes, nahrhaftes Essen

Von 1526 an erscheinen in Briefen an Freunde, Kollegen oder hohe und höchste Fürstlichkeiten von Luthers Hand mehr und mehr Bemerkungen über Haushaltsdinge. Übergangslos eingestreut zwischen politischen Beobachtungen und theologischen Gutachten findet man nun Bestellungen, Danksagungen oder Lieferungsbestätigungen über recht unterschiedliche Artikel des täglichen Bedarfs. Wir hören von Nahrungsmitteln, von Butter und Trockenfisch,⁴¹ einem polnischen Schinken,⁴² Gänsen⁴³ oder auch einem Wildschwein,⁴⁴ wobei Wild überhaupt nur von fürstlichen Höfen bezogen werden konnte, das Jagdrecht sorgte dafür. Luther bittet, vor allem für Festlichkeiten, immer wieder darum – und erhält auch reichlich; für seine tägliche Tafel aber muß es ihm geradezu aufgenötigt werden.⁴⁵ Es wird Käse⁴⁶

³⁹ WA.TR 4, Nr. 4920 (1540): „Est haec domus vestra? Illa respondet: Non. – Tunc ille: Nempts an, und weil man euch ferckell peutt, so halt den sack auff! Hat man Christus vergessen, so vergist man des Luthers auch woll“.

⁴⁰ Luthers Testament wird vom Kurfürsten bestätigt: WA.B 12, Nr. 4288 (11. April 1546); vgl. *Inge Mager*, Katharina von Bora, die Lutherin – als Witwe; in: *Freybe*, Mönchshure (s. Anm. 2), 120–135, besonders 126 f.

⁴¹ WA.B 4, Nr. 960 (an Nikolaus von Amsdorf, 2. Januar 1526): „pro butyro et arido pisce“. Butter gibts auch aus Pirna, WA.B 10, Nr. 3937 (an Lauterbach, 17. November 1543) und aus Dänemark; WA.B 11, Nr. 4064 (von König Christian III. von Dänemark, 5. Januar 1545): Der dänische König kümmert sich höchstpersönlich darum, daß die von ihm Luther zgedachten Zuwendungen an Butter und Heringen auch wirklich und in ordentlichem Zustand zu diesem gelangen.

⁴² WA.B 5, Nr. 1429 (an Matthias Drzewicki, 28. Mai 1529).

⁴³ WA.B 9, Nr. 3686 (an Jonas, 10. November 1541) und 3701 (an die Fürsten Johann, Georg und Joachim von Anhalt, 11. Januar 1542): „Ich hab auch E. f. g. noch nicht gedanckt fur das schwein, mir geschenckt, Dancke aber itzt schriftlich“.

⁴⁴ WA.B 7, Nr. 2290 (an Kurfürst Johann Friedrich, 25. Januar 1536); WA.B 8, Nr. 3276 (an Fürst Johann von Anhalt, 22. November 1538) zur Hochzeit der Nichte Lene Kaufmann; WA.B 9, Nr. 3433 (an Asmus Spiegel, 15. Januar 1540).

⁴⁵ WA.B 9, Nr. 3667 (von Fürst Georg von Anhalt, 13. September 1541) und 3668 (an dens., 17. September 1541): Georg von Anhalt bittet, „wollet solches auf dismahl von uns zu gefallen annehmen“; Luther darauf: „ist zu viel auff ein mal und allzu fürstlich geschenckt“.

⁴⁶ WA.B 8, Nr. 3257 (an Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg, 4. September 1538); WA.B 9, Nr. 3558 (an Lauterbach, 27. November 1540): „pro caseo sacculato“ [für gepreßten Käse].

geliefert und wieder Fische⁴⁷ – oder eben auch mal keine: 1539 schreibt Luther an Jakob Propst in Bremen, dort oben sei wohl das Meer gerade ausgetrocknet. Es gebe nämlich derzeit (Ende Februar, also in der Fastenzeit) keine vernünftigen Seefische in Wittenberg. Man sei ja gezwungen, Fleisch zu essen und könne so seine reformatorische Gesinnung gar nicht durch das Brechen von Fastengeboten ausdrücken.⁴⁸ An Getränken gibt es als erstes und vor allem Bier, für den gewöhnlichen Durst Katharinas Hausmarke, zu besonderen Gelegenheiten aber natürlich Torgauer Bier, bereits zum Hochzeitsfest⁴⁹ bestellt, und auch später noch öfter, das Torgauer Bier gilt schließlich als das beste weit und breit.⁵⁰ Aber auch Wein⁵¹ und Most⁵² werden offenbar gerne getrunken, selbst wenn die sächsischen Gewächse etwas säuerlich sind. Dann hören wir von besonderen Früchten: vom Speierling⁵³ und von Quitten,⁵⁴ von Datteln und Rosinen,⁵⁵ von Orangen⁵⁶ und von süßen Kirschen.⁵⁷ Im eigenen Garten wachsen Äpfel und Birnen, Kirschen, Pfirsiche und Pflaumen, aber man freut sich doch, wenn besondere Sorten von außerhalb den Obstkorb

⁴⁷ WA.B 7, Nr. 2188 (an Johannes Cario, 13. April 1535): ein ganzes Faß voll Heringe; WA.B 12, Nr. 4279a (von Bürgermeister und Rat von Stettin, 17. März 1541); WA.B 10, Nr. 3967 (an Lauterbach, 9. Februar 1544): Forellen; WA.B 11, Nr. 4167 (an Kurfürst Johann Friedrich, 8. November 1545): ein Schock Karpfen und drei Zentner Hecht; das war selbst für den Großhaushalt Luthers zuviel: „Schone fisch, ... auff ein mal zu viel“.

⁴⁸ WA.B 8, Nr. 3300 (an Jakob Propst, 21. Februar 1539): „an mare vestrum sit exsiccatum. Nam postquam licentia edendarum carnum per Euangelium venit, nunquam fuit hic minus piscium vestrorum, scilicet maceratorum, seu halecum [Heringe], truscopiscium [Forellen], schollensium, esocium [Salme], ita ut iam non libertate Euangelii, sed necessitate famis cogamur carnes edere“.

⁴⁹ WA.B 3, Nr. 898 (an Leonhard Koppe, 21. Juni 1525).

⁵⁰ WA.B 5, Nr. 1372 (an Martin Görlitz, 15. Januar 1529) und WA.B 8, Nr. 3238 (an Anton Unruhe, 13. Juni 1538): „mit einer ganzen Kufen Torgschen Biers ... Ich bin der Guttat nicht wert“. Über das Bier im Lutherhaus s. *Beatrice Frank*, Martin Luther und das Bier, in: Jahrbuch 1996 der Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens, Berlin 1997, 31–37.

⁵¹ WA.B 7, Nr. 2290 (an Kurfürst Johann Friedrich, 25. Januar 1536); WA.B 8, Nr. 3226 (an Sebastian Heller, 12. Mai 1538); WA.B 9, Nr. 3483 (an Landgraf Philipp von Hessen, 24. Mai 1540): „die fuder weins Reinisch etc. empfangen“; s. auch WA.B 10, Nr. 3727 (s. o. Anm. 36) und 3931 (von Kurfürst Johann Friedrich, 27. Oktober 1543) und WA.B 11, Nr. 4167 (s. Anm. 47).

⁵² WA.B 7, Nr. 3094 (von Kurfürst Johann Friedrich, 26. Oktober 1536); WA.B 10, Nr. 3931 (s. Anm. 51): „mit heurigem gewachsen Most, ain Suptezer [also auf der Süptitzer Höhe bei Torgau gewachsen], so gut uns der almechtige denselbten diß Jhar bescheret hadt. Den wollet von unsern wegen gutwillig annemen und mit frolickait genissen. Wir hetten euch den gern besser geschickt, So ist er uns doch dißmals besser nit gewachsen noch einkomen“.

⁵³ WA.B 4, Nr. 1040 (an Johann Agricola, 20. September 1526 [?]).

⁵⁴ WA.B 10, Nr. 3752 (an Jonas, 15. Mai 1542); WA.B 11, Nr. 4069 (an Wenzeslaus Link, 17. Januar 1545): Quittensaft.

⁵⁵ WA.B 5, Nr. 1562 (von Joachim Camerarius, Mai 1530) und 1566 (an Philipp Melanchthon, 12. Mai 1530).

⁵⁶ WA.B 5, Nr. 1606 (an Link, 27. Juni 1530).

⁵⁷ WA.B 6, Nr. 1838 (an Michael Stifel, Juni/Juli 1531).

bereichern.⁵⁸ Selbstverständlich gehört auf den gesunden Speiseplan auch Gemüse. Also werden Erfurter Riesenrettiche⁵⁹ oder Melonen und Kürbisse⁶⁰ bestellt, Erbsen, Bohnen und Kohl hat man selber. Immer wichtiger werden Sämereien für den Garten.⁶¹

7. Ein Garten

Der Garten⁶² und die Arbeit darin sind immer wieder Thema von Gesprächen und Briefen. Sei es, daß Sämereien und Pflänzchen ausgetauscht werden, sei es, daß voller Stolz Ernteerfolge berichtet werden. Der Vorgang des Pfropfens⁶³ hat Luther fasziniert: daß da ein Edelreis auf einen wilden Stamm gesetzt wird und dann den ganzen Baum zur Produktion edler Früchte bringt. Am Wachsen und Gedeihen von Pflanzen lassen sich immerhin ebenso viele theologische Anknüpfungspunkte finden, wie am Wachsen und Werden von Kindern und Büchern: Das sind Luthers Dauerquellen für Predigtexempel. Noch in den dreißiger Jahren beginnt der Garten Früchte zu tragen, Luther kann nun auch Stecklinge verschenken und tut es gerne.⁶⁴ Man gewinnt durchaus auch den Eindruck, daß Luther wirklich im Garten eigenhändig arbeitet, gräbt, die Bäume pfropft, die Wasserreiser ausjätet⁶⁵ und das Ungeziefer jagt. Dabei sind ihm die Raupen besonders auffällig, die so schön bunt und vielgestalt sind und doch so überaus schädlich. Der Vergleich mit dem Teufel ist ihm da sofort präsent.⁶⁶ Und dann gibt es eines Tages auch noch Mäuse. Luther erlegt mit einigem Aufwand eine davon in einer Schlagfalle und bewundert sie dann ihrer besonderen Größe und Gestalt wegen; er versöhnt sich geradezu mit ihr – sie hat mir Schaden getan, aber sie hat auch den vollen Preis dafür bezahlt. Der ganze Komplex von Schuld, Sühne und Rechtfertigung tut sich ihm auf, angesichts dieser einen getöteten Sünderin. Frau Katharina, die zur gleichen Zeit eine größere Anzahl

⁵⁸ WA.B 10, Nr. 3937: Äpfel aus Pirna; a. a. O., Nr. 3967 und 3975 (an Lauterbach, 17. November 1543, 9. Februar und 12. März 1544): Borsdorfer Äpfel und spezielle rote: „genus illud pomorum rubicundorum, quale misisti cum pomis Borsdorffensibus“.

⁵⁹ WA.B 4, Nr. 1082 (an Lang, 4. Februar 1527).

⁶⁰ WA.B 4, Nr. 1120 (an Link, 5. Juli 1527).

⁶¹ WA.B 4, Nr. 1075, 1189, 1226 und 1264 (an Link, 23. Januar und 29. Dezember 1527, 25. Februar und 12. Mai 1528).

⁶² WA.TR 3, 3143 (1532).

⁶³ WA.TR 4, Nr. 4741 (1535): „das sich der gantze stam richtet nach dem kleinen tzeiglein und euglein, so es doch billicher were, das das tzeiglein nach dem stamme sich schickte“. Auch WA.TR 4, Nr. 4693 (1539) und WA.TR 5, Nr. 6239 (o. J.).

⁶⁴ WA.B 8, Nr. 3238 (s. Anm. 50).

⁶⁵ WA.TR 2, Nr. 1447 (1532); vgl. WA 50, 609, 19 f. (Von den Konziliis und Kirchen, 1539): „die unvlæssigen Gartner lassen die wasserreiser also uberhand nemen, das der alte rechte Baum schaden leiden oder verderben mus“.

⁶⁶ WA.TR 1, Nr. 1014 (1530): „Erucam videns varicolore et lente incedentem Diabolo comparabat“. Ebenso WA.TR 2, Nr. 1627 (1532); WA.TR 4, Nr. 4895 (1540) und WA.TR 5, Nr. 5434 (1542).

Mäuse im Garten gefangen und ertränkt hat, sieht die ganze Angelegenheit praktischer und behandelt ihn mit nachsichtigem Spott. Mäuse, sagt sie, sind auch noch zu etwas anderem gut: Sie machen Männer fleißig!⁶⁷

8. Ein wohlgebautes, eingerichtetes Haus

An- und Umbauten im Schwarzen Kloster sind immer wieder nötig.⁶⁸ Auch da ist Katharina die treibende Kraft. Eine der ersten Maßnahmen ist der Bau eines Kellers, der aber schlecht ausgeführt wird und im gleichen Jahr 1532 wieder einstürzt⁶⁹ und noch einmal gebaut werden muß. 1539 wird, auf Katharinas Initiative hin, ein schön gehauenes Portal aus Elbsandstein bestellt⁷⁰ und 1540 ein neuer Dachstock errichtet, mit Fenstergauben.⁷¹ 1541 beginnt man mit dem Umbau der Badestube.⁷² In diesen Jahren 1540 und 1541 wird die Wittenberger Stadtmauer renoviert und gründlich befestigt, wodurch auch das an der Mauer gelegene Schwarze Kloster ziemlich beeinträchtigt wird. Luther schreibt daher einen sehr zornigen Brief an den Zeugmeister Friedrich von der Grüne, in dem er alle Schäden auflistet und Abhilfe oder sogar die Wiederherstellung fordert.⁷³ Überhaupt traut er den Hofbeamten so ziemlich jede Veruntreuung zu; dringend benötigtes Bauholz zum Beispiel (für eine Scheune in Zülsdorf, auch dies ein Auftrag Katharinas, Luther in die Feder diktiert), war zugesagt und avisiert worden – und dann plötzlich nicht mehr vorhanden. Luther argwöhnt, daß da irgendjemand die Baumstämme auf Eigennutz verkauft hat.⁷⁴

In den Briefen erscheinen auch Aufträge für Möbel, so für den schon erwähnten Schrank oder eine Truhe, „ein reinlich kaste ... für leynen gerete

⁶⁷ WA.TR 4, Nr. 4412 (1539): „Meuse ... machen vleißige haußveter“.

⁶⁸ Luthers Hausrechnung (s. Anm. 16) weist die Umbauten alle nach.

⁶⁹ WA.TR 1, Nr. 1092 und WA.TR 2, Nr. 1722 (1532); in der Hausrechnung (s. Anm. 16) steht: „Der grosse keller sampt dem schaden“.

⁷⁰ WA.B 8, Nr. 3412 (an Lauterbach, 26. November 1539); Luther schreibt dazu an den Pfarrer und Superattendent in Pirna nach einem in Latein gehaltenen Teil über die Krankenkommunion einen Zusatz auf deutsch: „Die gehauene Haustür will Käte so weit haben, als dies Maß ist. Die Länge oder Höhe werden die Meister selbs wissen zu rechnen. Der andern Tür darf sie keine. Wollets bestellen, das Beste ihr künnt“.

⁷¹ WA.B 9, Nr. 3511 (an seine Frau, 10. Juli 1540): „die fenster ym newen dache ... zwischen beiden feurmeuren, und oben ym first keines ... und drey kleine, mit auffgerichten zigelstein“.

⁷² WA.B 9, Nr. 3672 (an Lauterbach, 25. September 1541): Luther bestellt Elbsandsteinplatten. Die Badestube wird in der Hausrechnung (s. Anm. 68) genannt („Badstublin mit Wanne“) und WA.TR 3, Nr. 3742 (1538), war also bereits eingerichtet.

⁷³ WA.B 9, Nr. 3697 (1541?); der Ton ist sehr scharf, mit teilweise ehrenrührigen Unterstellungen: „zu ewrem verfluchten baw, damit yhr meinem ... Herrn seinen beutel reumet“ und endet mit unverhohlener Drohung: Es seien auch schon andere Tyrannen in der Hölle gelandet!

⁷⁴ WA.B 9, Nr. 3703 (an Spalatin, 12. Januar 1542): „Moveret enim suspitionem, quod et hic et ubique expior, quam maligne et fraudulenter (ne dicam furaciter) pro more suo mihi redant, quae optimus princeps et candide et largiter donat“. Zum selben Thema auch WA.B 10, Nr. 3769 und 3786, auch Nr. 3834 (an Spalatin, 13. Juli und 27. August 1542, 4. Januar 1543): Spalatin scheint eingeschritten zu sein, Katharina kam zu ihrem Bauholz.

drein zu legen“, ohne Eisenbeschläge (und bitte ohne Holzwurm!)⁷⁵ oder Stoff⁷⁶ und ganze Gewänder. Unter den frühesten Aufträgen war die Bestellung einer neuen Matratze⁷⁷ und eine von Werkzeug⁷⁸. An all dem ist das Entstehen des wohlgeordneten und gut geführten Haushaltes abzulesen, der dann ab etwa 1530 auch in den Tischreden greifbar wird. Von 1532 an werden die Haushaltsnachrichten in den Briefen wieder weniger, wird auch nicht mehr jede Kindesbewegung während der Schwangerschaften Katharinas besprochen: Offenbar ist eine gewisse Gewöhnung eingetreten. Nachrichten über die Vorgänge im Lutherhaus gibt es dennoch reichlich in den Tischreden.

9. Der große Reformator – zu Hause

Leicht ist das Zusammenleben mit Luther bestimmt nicht. Er pflegt alles zu kommentieren, oft ein wenig besserwisserisch (er kann durchaus seiner Frau erklären, wie man am besten ein Kind entwöhnt⁷⁹) und manchmal bekommt er Anfälle unpassender Aktivität: Es gibt da die Anekdote, daß er unbedingt seine zerrissenen Hosen selbst flicken will und als erstbestes Material dafür eine neue Hose seines Sohnes verwendet. Auf Katharinas Vorhaltungen hin bemerkt er nur „Ein großer flicker mus viel flickleders haben“.⁸⁰

Aber auch für ihn ist vieles gewöhnungsbedürftig. Nicht nur, daß nun jemand sein Leben teilt (es gibt da das hübsche Bonmot von den Zöpfen im Bett: „Sieh, denckt einer, ein weil warestu allein, ytz selb ander. Im bett wenn einer sich umsicht, sieht ein bar zepff, quae prius non vidit [= die er zuvor nicht sah]“⁸¹), sondern ganz profane Dinge: Katharinas Schweinchen haben Freigang!⁸² Von Kindsbewegungen in der Schwangerschaft und von tropfenden und schreienden Kleinkindern, die vom Vater gehütet werden sollen, ganz zu schweigen. Neu ist auch, daß Geburtstage gefeiert werden: Es gibt ein Martinsgelage 1532, nun, da seit dem 9. November 1531 auch ein Martinchen auf der Welt ist.⁸³

Unverändert geblieben ist das völlige Desinteresse an persönlichen Bequemlichkeiten. Kleidung zum Beispiel ist ihm wie auch schon bisher gleichgültig. Er bekommt ein rotes Festgewand vom Kurfürsten geschenkt und reagiert zuerst

⁷⁵ WA.B 8, Nr. 3298 (an Zwilling, 10. Februar 1539).

⁷⁶ WA.B 4, Nr. 1066 (an Agricola, 1. Januar 1527) und 1183 (an Nikolaus Hausmann, 14. Dezember 1527); des weiteren WA.B 10, Nr. 3784 (an Lauterbach, 27. August 1542): ein Pelz.

⁷⁷ WA.B 4, Nr. 961 (an Zwilling, 2. Januar 1526).

⁷⁸ WA.B 4, Nr. 1065 (an Link, 1. Januar 1527): Bohrer und Schrauben.

⁷⁹ WA.B 5, Nr. 1582 (an seine Frau, 5. Juni 1530): Es geht um das Lenchen.

⁸⁰ WA.TR 4, Nr. 4531 (1539) und auch Nr. 3956 (1538) (Zitat s. Anm. 84).

⁸¹ WA.TR 2, Nr. 1656 (1532).

⁸² WA.TR 5, Nr. 5349 (1540): „vidisset sues in sua area“.

⁸³ WA.B 6, Nr. 1972 (an Hausmann, 6. November 1532): „ad Martini sancti, ad Martini filii, ad Martini patris Natalitia celebranda“. Auch 1541 schickt Justus Jonas dafür zwei fette Gänse nach Wittenberg: WA.B 9, Nr. 3686 (an Jonas, 10. November 1541).

überhaupt nicht darauf. Dann, eindringlich vermahnt, schreibt er ihm zum Dank, er habe das gar nicht gebraucht, er habe mehr Kleider, als er je auftragen könne, und Festgewänder seien nichts für ernsthafte Prediger. Aber immerhin werde er nun also dem Kurfürsten zu Ehren wenigstens den schwarzen Samtrock tragen, obwohl der auch viel zu vornehm sei.⁸⁴ Auch über andere wertvolle Geschenke kann er sich nicht übermäßig freuen: „ist mir viel zu kostlich zu brauchen, mag ein schatz sein“, schreibt er fast unwirsch über einen ihm 1540 geschenkten kostbaren Becher⁸⁵ und erweckt den Eindruck, als sei ihm solch teurer Zuwachs eher lästig. Hatte Luther bisher Geschenke immer wieder auch weiterverschenkt (so zum Beispiel auch die damals gern gesammelten Goldmünzen⁸⁶), so muß er nun feststellen, daß Katharina sich dem widersetzt: 1526 hatten sie von Nikolaus Hausmann ein hübsches mit Weiden umflochtenes Glasgefäß erhalten, das er alsbald weiterverschenken, sie aber behalten will; muß man erwähnen, daß sie sich am Ende durchsetzte?⁸⁷

Immerhin schätzt er inzwischen gutes Essen,⁸⁸ bemäkelt einfallslos oder zu grob gekochtes und beschwert sich über gesundheitsschädigende Speisen: 1537 ist er längere Zeit in Schmalkalden zu den höchst wichtigen Verhandlungen dort; aber er hat ein Steinleiden und ist sehr empfindlich, das grobe Brot, das es da gibt, kann er nicht essen. Die Klage darüber füllt, neben den Verhandlungsergebnissen, die Briefe.⁸⁹ Als aber andererseits einmal das Gerücht umgeht, er habe sich abfällig über die Qualität eines Fasses fränkischen Weines geäußert, das ihm vom Markgrafen Georg von Ansbach geschenkt worden war, dementiert er diese Unterstellung sofort in einem ausführlichen

⁸⁴ WA.B 5, Nr. 1463 (an Kurfürst Johann, 17. August 1529): „Ich hab lange verzogen, E. k. f. g. [= Euer kurfürstliche Gnaden] zu danken für die geschenke und geschenke kleider und gewand. Aber ich wil E. k. f. g. untertheniglich bitten, E. k. f. g. wolle nicht glauben denen, so da mich dargeben, als hab ich mangel. Ich hab leider mehr, sonderlich von E. k. f. g., denn ich ym gewissen vertragen kan. Mir geburt auch, als eym prediger, nicht uberflus zu haben, begere es auch nicht. ... Dem nach, wie wol es zu viel were gewest an dem lebberfarben [= roten] tuch, Auff das ich aber E. k. f. g. dankbar sey, wil ich auch E. k. f. g. zu ehren, den schwartzen rock tragen, wie wol er mir doch ia zu köstlich ist, Und wo es nicht E. k. f. g. geschenke were, ich nymermehr solchen rock tragen kündt“. Ähnlich WA.B 10, Nr. 3784 (s. Anm. 76) über einen Pelz: „elegantius sane et pretiosius, quam pro persona et mea facultate“. Und WA.TR 4, Nr. 3956 (1538): „Ich hab tuch genug, mag mir aber kein hossen lassen machen. Ich hab dis baar hossen selber vier mal geflickt; wil sie noch ehe mehr flicken, ehe ich mir neu lass machen“.

⁸⁵ WA.B 9, Nr. 3536 (an Konrad Rehlinger, 17. September 1540). Ähnlich a. a. O., Nr. 3622 (an Fürst Georg von Anhalt, 25. Mai 1541) über eine silberne Kanne: „Es ist zu viel“. Melanchthon kann das viel artiger: er dankt ebenfalls für eine Silberkanne, „quod in mensa nos quotidie de egregiis tuis virtutibus admonet“ (CR 4, 187).

⁸⁶ WA.B 3, Nr. 952 (an Spalatin, 6. Dezember 1525): ein Portugaleser; WA.B 3, Nr. 578 (an dens., Januar 1523); WA.B 4, Nr. 1199 (Jonas an Luther, 3. Januar 1528) und 1202 (an Jonas, 6. Januar 1528): ein Silbertaler als Taufgeschenk für Hänschen; WA.B 10, Nr. 3990 (an Johannes Hontenus, 11. Mai 1544).

⁸⁷ WA.B 4, Nr. 988 (an Hausmann, 24. März 1526), 1009 (an Agricola, 11. Mai 1526) und 1016 (an Hausmann, 2. Juni 1526).

⁸⁸ WA.TR 3, Nr. 3187a (1532): „im ehstand neret man sich besser den draussen“.

⁸⁹ WA.B 8, Nr. 3136 (an Jonas, 14. Februar 1537).

Brief: im Gegenteil, er singe das Loblied auf diesen Wein!⁹⁰ Die Folge dieser Lobeshymne ist, daß ihm der Fürst gleich noch ein Faß zusendet.

10. Der Haushaltsplan: Gehälter, Einkünfte, Ausgaben

Es ist nun, wenn auch nicht gerade üppig, gemünztes Geld vorhanden, aus ganz unterschiedlichen Quellen: Die Kostgänger im Klosterhaushalt zahlen natürlich ihr Kostgeld in bar; dieses dürfte allerdings kaum die Ausgaben decken,⁹¹ zumal unter den Wohngenossen viele Familienmitglieder und Arme sind. Haupteinnahmequelle ist als erstes Luthers Gehalt, bis 1540 auf immerhin 400 Gulden erhöht.⁹² Dazu kommen noch Sondereinnahmen und Geschenke. Es sind nicht nur die Münzen, die gesammelt und untereinander getauscht werden, und auch nicht nur die üblichen Patengaben, sondern ordentliche Summen, zwanzig Gulden hier, fünfzig Taler dort, die als willkommene Geldgeschenke eintreffen.⁹³ 1534 gibt es einen größeren Zuwachs aus der Erbteilung mit Bruder und Schwägern: Hans Luther hat ein Vermögen von 1250 Gulden hinterlassen, das unter die fünf Familien seiner Kinder aufgeteilt für jede 250 Gulden erbringt.⁹⁴ Immerhin kann Luther 1535/36 Katharina 50 Gulden versprechen, wenn sie es schafft, neben all ihrer sonstigen Tätigkeit sich auch noch einmal durch die gesamte Bibel zu lesen.⁹⁵ 1540 schickt er eine größere Summe Bargeldes aus Weimar an Katharina;⁹⁶ 1541, wie gesagt, kommen jährlich die 50 Gulden Kapitalzinsen dazu. 1542, in den Testamenten und in der Hausrechnung,⁹⁷ macht er geradezu Kassensturz, kommt dabei allerdings nicht etwa auf Barvermögen, sondern auf 300 Gulden Schulden, vor allem durch den Kauf des Brisger-Hauses. Von lukrativen, aber riskanten Geldgeschäften, wie es sie im Bergbau durchaus gab, hält sich Luther völlig zurück. Sein Vater hatte damit seinen Aufstieg geschafft, sein Bruder ist ganz darin eingebunden, Luther selbst aber weist einmal eine entsprechende Schenkung zurück: „Ich will kein kucks⁹⁸ haben! Es ist spielgelt, und es will nicht wudelln [= Gewinn abwerfen]“.⁹⁹

⁹⁰ WA.B 8, Nr. 3226 (s. Anm. 51): „cecini palinodiam et adhuc cano. Neque enim unquam bibi vinum meo corpori convenientius aut salubris ... eo uno me recreavi“.

⁹¹ *Oehmig* (s. Anm. 2), 106, kommt auf 10 bis 15 Gulden pro Person und Jahr.

⁹² WA.B 12, Nr. 4323 (s. Anm. 24).

⁹³ WA.B 11, Nr. 4179 (an Pastor und Rat zu Zwickau, 16. Dezember [?] 1545) und WA.B 12, Nr. 4297 (an König Christian III. von Dänemark, 26. November 1545): ein königliches Geschenk von 50 Talern; WA.TR 3, Nr. 3038b (1533): 20 Gulden von Albrecht von Mainz, s. dazu WA.B 4, Nr. 999 (an Johann Rühel, 20. April 1526).

⁹⁴ WA.B 7, Nr. 2127 (an Friedrich Myconius, 5. Juli 1534).

⁹⁵ WA.B 7, Nr. 2267 und 2270 (an Jonas, 28. Oktober und 10. November 1535).

⁹⁶ WA.B 9, Nr. 3511 (an seine Frau, 10. Juli 1540): 42 Taler.

⁹⁷ WA.B 9, Nr. 3699 mit Beilagen.

⁹⁸ Kuxe sind Bergwerksanteile.

⁹⁹ So WA.TR 5, Nr. 5675 (1544); ebenso WA.TR 5, Nr. 6374 (1536): „detrectavit donum electoris Saxoniae, der ihm tzwene kukeß wolt lassen tzuschreiben“; vgl. WA.TR 3, Nr. 3471 (1536).

11. Reich wird man so nicht

Purer Reichtum einfach als eine Anhäufung von Besitzgütern ist dem Reformator grundsätzlich suspekt, er werde in der Regel nicht durch ehrliche Arbeit, sondern auf illegale Weise erworben.¹⁰⁰ Luther ist weiterhin lieber großzügig und freigebig; seine Devise war und ist: Wer gibt, dem wird gegeben.¹⁰¹ Durch diese Großzügigkeit ist der Lutherhaushalt natürlich anfällig für Schnorrer. Bekannt ist die Geschichte von der Hochstaplerin Rosina, genannt „von Truchseß“, die einige Zeit im Schwarzen Kloster unterkam und die alle Bettlertricks beherrschte. Aber, sagt Luther dazu, Mildtätigkeit kann einen guten Menschen einfach nicht ruinieren: „ich kan nicht arm werden, laß mich immer teuschen. Gott bescheret wider.“¹⁰² Gutmütigkeit, Großzügigkeit und Freigebigkeit sollten aber dann doch nicht zu weit gehen, es muß nicht in Übervorteilung und Verlust enden. Selbstverständlich hat ein Handwerker oder ein Lieferant einen gerechten Anspruch auf pünktliche Bezahlung.¹⁰³ Genauso aber hat auch ein Prediger und Pfarrer einen Anspruch auf gerechten Lohn. Wird ihm der vorenthalten (und die geschäftstüchtige Welt tut das durchaus ganz gerne), dann hat er nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, darauf zu drängen und das Seine auch einzufordern.¹⁰⁴ Ein Prediger hat in der Kanzel auch einen sehr öffentlichen Ort, solche Forderungen

Dazu auch WA.B 10, Nr. 4034 (an Eva Schulz, 8. Oktober 1544); die Anteile waren ihm zu riskant. Luthers Haltung zum Bergbau ist etwas zwiespältig, er ist damit aufgewachsen und kennt die Vor- und auch die Nachteile, besonders in dieser Zeit, da die Mansfelder Grafen die Bergwerksteilhaber enteigneten. Vgl. *Rosemarie Knappe* (Hg.), *Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land*, Eisleben 2000.

¹⁰⁰ WA 20, 103,9 (Vorlesung über den Prediger Salomo, 1526: „Vil erbeit macht nicht reich“. Vgl. WA 30 I, 138,22 (Großer Katechismus, 1529); WA 36, 380,32 ff. (Predigt über Lk 21,25 ff., 8. Dezember 1532); WA 41, 305,31 ff.; 333,1 (Predigt über Röm 8,18 ff., 20. Juni 1535); WA 47, 357,28 ff. (Predigt über Mt 19,23 ff., 7. November 1537); WA 52, 431,34 (Hauspostille zu Lk 16,1 ff., 1544). Viel eher gilt: „dieb und schelk kriegen gelt“ (WA 34 II, 349,25 [Predigt am 22. Oktober 1531]). Vgl. WA 34 I, 351,3 (Predigt über Joh 16,16 ff., 30. April 1531); WA 41, 410,15 (Predigt über Eph 6,1 ff., 20. August 1535); WA 52, 558,38; 559,7 (Hauspostille zu Mt 5,6, 1544).

¹⁰¹ WA.TR 4, Nr. 5181 (1540): „Qui dat, illi dabitur. Das erhelte mein haus. Ich soll nicht ruhmen, aber ich weiß, was ich ein jar gebe in meinem haus. Doctor Pruck sagt: Wen mein herr [= der Kurfürst] im ein edelman gebe [= ihm das Gehalt eines Edelmannes, also etwa 1000 Gulden gäbe], er hielt im nichtt sein haus auß, und hatt nur 300 fl.! Aber Gott gibbt genug, ... und ich will auch geben. Liebe Ketthe, haben wir nymmer geldt, so müssen die becher hernach [= verkaufen wir halt die Becher]“. Ähnlich auch a. a. O., Nr. 5182 (1540): „Drumb macht gelt nicht reich, behelt auch nicht reich, sondern date et dabitur vobis“.

¹⁰² WA.TR 5, Nr. 6165 (1541); zum ganzen Vorgang s. WA.B 9, Nr. 3661 (an Jonas, 30. August 1541); WA.B 10, Nr. 3807 (an Lauterbach, 10. November 1542) und 3963 (an Johannes Göritz, 29. Januar 1544); vgl. auch *Julius Köstlin/Gustav Kawerau*, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, Elberfeld 1903, Bd. 2, 595.

¹⁰³ WA.B 8, Nr. 3312 (an Zwilling, 19. März 1539): „Denn ich selbs wol denken muss, das dem Tischer sein gelt not ist“.

¹⁰⁴ WA.TR 5, Nr. 6405 (o. J.): „mundus vult compelli; hilariter nihil dat, aut coactus aut superstitione largitur“.

nachhaltig publik zu machen. Von der Theologie wird man sicher nicht zu reich (dafür sind die Medizin und vor allem die Juristerei eher geeignet).¹⁰⁵ Im Gegenteil, es kommt nicht so selten vor, daß man im Pfarrdienst eher zusetzen muß.¹⁰⁶ Die kleinliche Knauserigkeit der Wittenberger Stadtverantwortlichen auch Luther persönlich gegenüber ist ihm schmerzlich bewußt: Er reibt sich seit 32 Jahren für sie auf, und sie legen ihm nur Steine in den Weg, bestreiten sein Braurecht und überbauen seinen Besitz.¹⁰⁷ 1544 bestätigt er auf Anfrage, daß eine Berufung auf eine Stelle mit zu geringer Besoldung ohne Belastung des Gewissens auch ausdrücklich deswegen abgelehnt werden darf.¹⁰⁸

12. Das Amt der Frauen

In allen Dingen der Haushaltsführung verläßt sich Luther völlig auf Katharina¹⁰⁹ und ist dabei auch ganz im Einklang mit seiner Vorstellung von der

¹⁰⁵ WA.TR 5, Nr. 5643 (o. J.): „Dat Galenus opes; fulvum dat Bartolus aurum, At nos theologi paupera turba sumus“; Nr. 5559 (1542): „Divitiae ist das allergeringste ding auff erden. ... Drumb gibet unser Herrgott gemeinglich divitias den groben eselln, den er sonst nichts gan [= gönnt]“. Geld und Predigtamt gehen nicht gut zusammen: „wer die erhe oder das geldt lib hat, der furet nicht das prediger ambt recht“ (WA 9, 602,31 [Predigt zu Gen 31, 10. März 1521]). So auch WA 10 III, 379,4 (Predigt über Mt 3, 2, 24. Oktober 1522); WA 14, 398,8 (Predigten über das 1. Buch Mose, 1523/24); WA 17 II, 6,21; 120,17 (Fastenpostille zu Röm 12, 1 ff. und Kol 3, 12 ff., 1525); WA 30 II, 614,13 (Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1530); WA 30 III, 521,16 (Von den Schleichern und Winkelpredigern, 1532); WA 32, 304,22; 346,12; 446,5 (Das 5., 6. und 7. Kapitel S. Matthäi gepredigt und ausgelegt, 1532); WA 36, 123,20 (Predigt über Joh 6, 1 ff., 10. März 1532); 536,6 (Predigt über 1 Kor 15, 15 ff., 6. Oktober 1532); WA 37, 129,22 (Predigt über Lk 16, 1 ff., 10. August 1533); WA 40 II, 157,2 (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, 1531); WA 45, 59,15 (Predigt am 29. März 1537); 193,29 (Predigt über Mt 18, 1 ff., 27. Oktober 1537); 583,6 (Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538); WA 52, 15,25 (Hauspostille zu Mt 21, 1 ff., 1544).

¹⁰⁶ WA 22, 117,22 ff. (Sommerpostille zu Mk 8, 1 ff., 1544): „Pfarrher oder Prediger ... mus sich in fahr und armut geben“; vgl. a. a. O., 116,17; 120,12; WA 52, 277,29 f. (Hauspostille zu Joh 10, 12 ff., 1544): „wir Prediger sollen doch nicht mehr ... haben denn hüll und füll“ [= Kleidung und Nahrung]; WA 59, 318,105 f. (Predigt über Joh 10, 12 ff., 19. April 1534).

¹⁰⁷ WA.TR 5, Nr. 6436 (1543): „odium Wittebergensium in se, quibus 32 annos gratis serviisset, et principis stipendium apud illos annuatim consumeret; noch hetten sie ihm das breuen verboten, lassen ihm seinen erkaufften acker mit frembden bau einnemen und dartzu trotzen [= mit Rechtsmitteln zurückweisen]“; vgl. die bewegte Klage in der Hausrechnung (s. Anm. 16). Es gibt aber bereits in den Katechismuspredigten von 1528 Klagen über Probleme mit Bauarbeitern: „Ehe ich zw wittenberg wolt bawen, ich wolt ehe aus 4 stecken aus dem wald ein domunculam kleben“ (WA 30 I, 39,15 f.). Er habe die Bauarbeiter bezahlt, und die hätten nicht gearbeitet: „de furibus loquor, die faul erbeiten et lassen sich bitten, man kans yhn nicht tewer gnug bezalen“ (a. a. O., 39,13 ff.).

¹⁰⁸ WA.B 12, Nr. 4294 (Antwort auf Hieronymus Steiger, 6. Februar 1544): „Si quisquam vocaretur ad officium ... An sine peccato conscientiae hanc vocationem ... detrectare aut deserere possit, quia ei tanta merces recusetur, quanta sibi videtur sufficere? [Luther am Rande:] Potest“.

¹⁰⁹ WA.TR 4, Nr. 5181 (1540). S. dazu: *Hellmut Zschoch*, Katharina Luther als Frau der Reformation, in: *Luther 72* (2001), 137–157. Unter der Überschrift „Luthers Sorgerin“ (143) wird dort die obige These bestätigt.

Rollenverteilung der Geschlechter: Haushaltsführung, findet er, ist den Frauen angeboren und angemessen.¹¹⁰ Da sind sie gut, das ist ihr Amt. Wenn die Hausfrau ausfällt, geht alles drunter und drüber¹¹¹ – wie denn auch im Lutherhaushalt geschehen: Anfang Februar 1540 hat Katharina eine Fehlgeburt¹¹² und liegt über einen Monat sehr krank darnieder. Als sie wieder aufrecht sitzen kann, muß sie streng durchgreifen und beseitigt die eingetretenen Mißstände auch sofort.¹¹³ Aber auch sie kann liederliches Gesinde nicht verhindern.¹¹⁴

13. Arbeit, Lohn und Geldeswert

Luther weiß, daß andere Haushalte nicht so gut versorgt, und auch nicht so wohlgeordnet und durchorganisiert sind. Aus Beschwerdebriefen und aus eigener Anschauung kennt er die Mißstände in einigen Pfarrbezirken,¹¹⁵ in denen aus Eigennutz oder Gleichgültigkeit verbriefte Rechte und Abgaben nicht bezahlt oder geliefert werden, und wenn, dann in schlechter Qualität. „Ich habhs mit meiner blutsawren arbeit ... erworben“, verteidigt sich der Bauer in Luthers Predigtbeispiel von 1529¹¹⁶ und verweigert dem Pfarrer den geforderten Scheffel Korn. Die zuständige Obrigkeit ist daran keineswegs unschuldig,

¹¹⁰ WA.TR 1, Nr. 12 (1531), 1046 (o. J.), 1054 (o. J.): „feminam creatam ad oeconomiam“. Ebenso WA.TR 4, Nr. 4408 (1539) und 4783 (1538). Vergleichbares auch durchgängig in den Schriften: „Ein hausmutter sol des hauses warten“ (WA 37, 121,34 f. [Predigt über Mk 8, 1 ff., 27. Juli 1533]); vgl. WA 7, 549,5 (Das Magnificat ... ausgelegt, 1521); WA 10 I 1, 413,12 (Kirchenpostille zu Lk 2, 33 ff., 1522); WA 12, 346,3 (Epistel S. Petri ... ausgelegt, 1523); WA 15, 47,8 (An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands, 1524); WA 24, 116,27 (Über das 1. Buch Mose, 1527); WA 46, 489,27 (Predigt über Lk 18, 9 ff., 1. September 1538) und noch viel öfters – es ist ein beliebtes Predigtthema.

¹¹¹ WA.TR 2, Nr. 1431 (1532): „Ubi non est mulier, ibi ingemiscit aeger, quia est nata ad ministrandum“; Nr. 1658 (1532): „wenn man ... das Weibervolk, nicht hätte, so fiele die Haushaltung und Alles, was dazu gehöret, läge darnieder“; WA.TR 3, Nr. 3611 (1537): „Die fraw muß selber sein die magkt, Wil sie schaffen im hause racht“. Und nach einer Reihe von Geschichten über Küchenunfälle (nicht im eigenen Haushalt, deshalb geradezu wohligh geschildert) WA.TR 3, Nr. 3635 (1537): „Eß ist ein gemarterter mann, des weib und magdt in der kuchen nichts weyß“.

¹¹² WA.B 9, Nr. 3446 (von Kurfürst Johann Friedrich, 20. Februar 1540), Anm. 2 (Mitteilungen Kaspar Crucigers und Melanchthons) und WA.TR 4, Nr. 4885 (1540).

¹¹³ WA.B 9, Nr. 3455 (an Jonas, Johannes Bugenhagen, Cruciger und Melanchthon, 19. März 1540): „Ketha mea ... residens in sede maiestatis inanis totius suae oeconomicae rursus discat irasci et obiurgare peneque male precari famulae negligenti, incommodanti, inobedienti“.

¹¹⁴ WA.B 11, Nr. 4139 (an seine Frau, 28. Juli 1545): In Wittenberg gehts drunter und drüber, und eine Magd Luthers macht, wie damals die Rosine von Truchseß, schamlos mit.

¹¹⁵ So aus seiner Visitationszeit von 1535 die Beschwerdebriefe mehrerer Pfarrer aus der Herrschaft Baruth, WA.B 12, Nr. 4254–4257 (22./23. Mai 1535).

¹¹⁶ WA 28, 730,12 f. (Predigten über das 5. Buch Mose, 1529); vgl. a. a. O., 751,31. Ähnlich WA 24, 286,7; 634,23 (Über das 1. Buch Mose, 1527); WA 28, 188,22 (Predigt über Joh 17, 22 f., 24. Oktober 1528); WA 31 I, 434,1 (Der 147. Psalm ... ausgelegt, 1532); WA 32, 467,28; 471,17 (Predigt über Mt 6, 33 f., Druck 1532); WA 33, 658,28 (Predigt über Joh 8, 34 ff., 9. Dezember 1531); WA 34 II, 373,5 (Predigt über Eph 6, 10 ff., 29. Oktober 1531); WA 51, 11,37 (Predigt über Ps 8, 6. August 1545); 416,30 (An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, 1540).

im Gegenteil, oft genug steht die Habgier des Fürsten hinter der Hartherzigkeit der Bauern. Die entsprechende Klage durchzieht Luthers gesamtes Werk: „das sie armen pfarrern und predigern nicht allein nichts geben noch helfen, sondern noch dazu nemen und plagen wo sie können“, schreibt er 1532 über Adel, Bürger und Bauern.¹¹⁷ Luther bezieht in solchen Streitfällen eindeutige Position für die gerechte Forderung, mehrfach setzt er sich für die Betroffenen ein und mahnt nicht etwa zur Geduld oder zum Hinnehmen, sondern zur Beharrlichkeit. Er weiß sehr wohl, wie der Dienst an einer Gemeinde auch rein materiell zu bewerten ist. Eine Pfarrstelle in einer dörflichen Gemeinde wird 1531 mit 60 Gulden dotiert; wenn 70 angeboten werden, gilt sie als üppig.¹¹⁸ 1540 aber gelten 65 Gulden bereits als knapp und aufstockungsbedürftig.¹¹⁹

¹¹⁷ WA 32, 323,22 (Predigt über Mt 5,7, Druck 1532). Ähnliche Bemerkungen in ähnlichem Zusammenhang finden wir an vielen Stellen aus allen Zeiten: WA 6, 440,16 (An den christlichen Adel ..., 1520); WA 7, 313,28 (Grund und Ursach ..., 1521); WA 10 II, 150,4 (Wider den falsch genannten geistlichen Stand ..., 1522); WA 22, 117,8 (Sommerpostille zu Mk 8,1ff., 1544); WA 30 II, 329,24 (Vermahnung an die Geistlichen, 1530); WA 31 I, 199,24 (Der 82. Psalm ausgelegt, 1532); WA 32, 430,9; 438,11 (Predigten über Mt 6,16ff., Druck 1532); WA 36, 132,9 (Predigt am 10. März 1532); 233,9 (Predigt über Lk 18,9ff., 11. August 1532); WA 37, 121,31 (Predigt über Mk 8,1ff., 27. Juli 1533); 612,27 (Predigt über Mt 21,1ff.), 29. November 1534); WA 38, 188,17 (Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533); WA 40 II, 548,7 (Vorlesung über Ps 45, 1532/33); WA 41, 298,15 (Predigt über Lk 16,19ff., 6. Juni 1535); WA 44, 350,37 (Genesis-Vorlesung, 1535–1545); WA 45, 703,26 (Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538); WA 46, 177,32 (Predigt am 17. Februar 1538); 719,26 (Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis, 1537); WA 47, 37,2; 213,23; 230,30 (Predigten über Joh 3 und 4, 1538–1540); 461,38 (Predigt über Mt 23,14, 1538); 835,12 (Predigt über Lk 1,43ff., 2. Juli 1539); 864,15 (Predigt über Lk 2,14, 25. Dezember 1539); WA 49, 566,27; 567,24 (Predigt über Gal 6,1ff., 21. September 1544); 612,34 (Predigt über Lk 14,1ff., 5. Oktober 1544); WA 51, 353,24; 370,17 (An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, 1540); 486,29 (Wider Hans Worst, 1541); WA 52, 532,10 (Hauspostille zu Mt 22,15ff., 1544); WA.DB II II, 362,14f. (Vorrede auf den Propheten Maleachi, 1532).

¹¹⁸ WA.B 6, Nr. 1767 (an den Rat zu Göttingen, 11. Januar 1531) und 1798 (an Cyriakus Gericke, 28. März 1531). Für einen durchschnittlichen Bürgerhaushalt kann man mit etwa einem Dutzend Personen rechnen; Pfarrfamilien sind eher noch größer: WA 22, 129,3 (Sommerpostille zu Mk 8,1ff., 1544): „eines armen Christen ..., der dazu das Haus vol Kinder hat“; WA 7, 251,4 (Ein Sermon gepredigt am Obersten, 1521); WA 14, 53,20 (Predigt über 1Petr 2,13ff., 1. Februar 1523); WA 31 I, 439,3f. (Der 147. Psalm ... ausgelegt, 1532); WA 51, 416,29 (An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, 1540); WA 6, 440,16: „mancher armer pfaff, mit weib unnd kind ubirladenn“; WA 7, 674,4 (Auf das ... Buch Bock Emsers Antwort, 1521); WA 52, 601,21 (Hauspostille zu Mt 2,13ff., 1544). Eine Zusammenstellung verschiedener Besoldungen und Alimentationen ist WA.B 9, Nr. 3442 (10. Februar 1540), vom Stadtrat von Belgern verfaßt. Dort ist auf einer Beilage „Pfarrers Einkommen ... taxirt auf lxx fl Darunter 13 ½ fl 3 ½ gr gelt zyns, Das ander ist korn, gerste haffer und tetzem [der Zehnte] auff etlichen eckern an der Elben, und muß der pfarrer mit vñler uncost solchs alles auffn dorffern bei entzlen metzzchen und scheffeln eynmhanen, und wunder unnutzr wortt von den groben paurn horen“. Auch der Rat von Mühlhausen legt seinem Brief einen „Zettel“ bei, auf dem die gesamte Alimentation genau notiert ist: WA.B 10, Nr. 4012 (24. Juli 1544). Zum ganzen s. *Christel Köhle-Hetzinger*, Pfarrvolk und Pfarrersleut, in: *Martin Greiffenhagen* (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus*, Stuttgart 1984, 247–276, bes. 258–262.

¹¹⁹ WA.B 9, Nr. 3521 (von Justus Menius, vor 10. August 1540), trotz dazukommenden Alimentationen zu wenig für eine neunköpfige Familie. Es gibt aber noch weitaus schlechter dotierte

Wenzel Link bekommt als Erster Prediger an der Spitalkirche zum Heiligen Geist in Nürnberg 200 Gulden im Jahr, was als sehr großzügig auffällt.¹²⁰

Zur Einschätzung von Geld und Geldeswert hat Luther als Bezugswerte die in Sachsen üblichen Gehälter: Er weiß, schließlich hat er oft genug darüber verhandelt, was an Schulen¹²¹ und an der Universität verdient wird, daß zum Beispiel 1520 ein junger Universitätsdozent für Hebräisch ein Jahresgehalt von 52 Gulden bezieht,¹²² ein erfahrener älterer bereits 100 Gulden.¹²³ 1526 wird Melanchthons Gehalt auf 200 Gulden erhöht, was diesem ein bißchen peinlich ist: Er muß dazu überredet werden, die Erhöhung anzunehmen.¹²⁴ Johannes Forster, der Hebraist, bekommt in Tübingen 1538 ebenfalls 200 Gulden im Jahr, und dem ist das gar nicht peinlich.¹²⁵ Ein Chorsänger bekommt eine Jahresgabe von 10 Gulden,¹²⁶ der Universitätsmusikmeister aber 100 Gulden.¹²⁷ Magdalena Staupitz bezieht als Leiterin der Mädchenschule in Grimma ein Jahresgehalt von 12 Gulden, erhält aber dazu noch freie Wohnung und weitere unregelmäßige Zuwendungen.¹²⁸ Sowohl Chorist als auch Mädchenschulmeisterin gelten aber nicht als Haupteinkunftsquelle für einen Familienhaushalt, sondern als Zuverdienst. Luthers Großhaushalt verfügte darüber hinaus noch über ein gewisses Volumen: er muß mit 550 Gulden Haushaltskosten pro Jahr rechnen.¹²⁹ Das Ganze wird noch genauer aufgeschlüsselt: „Auff die haushaltung Doctoris Martini ist jerlich gangen 300 fl. [= Gulden] vor fleisch,

Pfarrstellen, vgl. WA.B 10, Nr. 3915 (von Nikolaus Baserinus, 25. September 1543) und 3918 (an Kurfürst Johann Friedrich, 30. September 1543). Schwierig ist dabei, daß der Pfarrer seine Alimentation selbst einfordern muß, und die Bauern ihre Abgaben natürlich ungern und in schlechter Qualität liefern.

¹²⁰ WA.B 8, Nr. 3351, Beilage (Melanchthon an Link, 11. Juni 1539): „Significabis ..., quantum sit stipendium, quod modo tibi datur Norimbergae“.

¹²¹ WA.B 12, Nr. 4270 (Beschuß über Besoldungserhöhung, 21. März 1539).

¹²² WA.B 2, Nr. 257 (an Spalatin, 24. Februar 1520) über den Ingolstädter Hebraisten Werner Einhorn.

¹²³ WA.B 2, Nr. 278 (an Spalatin, 16. April 1520) und Nr. 282 (an Wolfgang Capito, 30. April 1520) über Matthäus Adrianus, der nach Wittenberg berufen wurde. Unverändert mit 100 Gulden dotiert war die Stelle auch 1543: WA.B 10, Nr. 3943 (an Kurfürst Johann Friedrich, 3. Dezember 1543). Von solchen Summen sind die jeweiligen Haushalte zu unterhalten, wobei üblicherweise noch regelmäßige Alimentationen und gelegentliche Sonderzuwendungen dazukommen. WA.TR 3, Nr. 2819b (1532): Ein italienischer Jurist – offenbar der Inbegriff eines in Geld schwimmenden Berufsstandes – hat aufs Jahr 400 Gulden, ein deutscher kaum 100, weswegen der mehr Fälle vor Gericht bringen muß, um auch Sitzungsgelder zu bekommen.

¹²⁴ WA.B 4, Nr. 979 (an Kurfürst Johann, 9. Februar 1526).

¹²⁵ WA.B 8, Nr. 3271 (an Johannes Forster, 11. November 1539).

¹²⁶ WA.B 1, Nr. 190 (an Spalatin, August 1519), Anm. 1; WA.B 12, Nr. 4300 (Vergleich über die Kirchen und Schulen, 16. Februar 1546): Die zwei Chorsänger in der Schloßkirche von Mansfeld sollen je 32 Gulden bekommen, dafür aber auch täglich zwei Stunden in der Schule helfen; Chorbuben erhalten 8 Gulden.

¹²⁷ WA.B 9, Nr. 3582 (Universität Wittenberg an Kurfürst Johann Friedrich, 20. März 1541).

¹²⁸ WA.B 3, Nr. 600 (an Spalatin, 10. April 1523), und ein Häuschen als Wohnung: WA.B 6, Nr. 1841 (an Kurfürst Johann, 3. Juli 1531) und 1846 (von Kurfürst Johann, 14. Juli 1531) bestätigt.

¹²⁹ WA.TR 3, Nr. 2835 (1532).

200 fl. vor bier, 50 fl. vor brodt“.¹³⁰ Luther selber berechnet mit einer gewissen Verwunderung den persönlichen Jahresbedarf eines Individuums auf 31 Gulden.¹³¹ Problematisch sind überhöhte und instabile Preise und Engpässe in der allgemeinen Vorratslage, wie 1539 beobachtet: In ganz Torgau, immerhin der Residenzstadt eines Kurfürsten, gibt es in öffentlichen und privaten Haushalten zusammengerechnet nur noch 1900 Scheffel Roggen und Weizen.¹³² Die weltliche Obrigkeit ist aufgefordert, Abhilfe zu schaffen und vor allem Wucher und Spekulation zu verhindern.

14. Das ethische Problem: Ist Geld nun gut oder böse?

Martin Luther und Wirtschaft: Der Reformator beschäftigt sich mit Gartenarbeit und Haushaltskosten, mit Brotpreisen, Handwerkslohn, Botengeld, Pfarrerbesoldung und Dienstbezügen, mit ganz alltäglichen Dingen. Und er macht keinen Unterschied zwischen kleinen und großen Themen: Rechtes Tun oder Betrug, Wachsen oder Vergehen – der Einbruch des Bösen in die wohlgeordnete Welt, die gleiche Auseinandersetzung steckt in allem. Wir hören, daß die bunten, schädlichen Raupen zum Vergleich mit dem Teufel reizen, und lernen, daß das Werden und Wachsen der Natur Gottes liebende Hand widerspiegelt. „Unser Herr Gott gonnet uns wol zu essen und zu trincken und frolich zu sein. Darumb hat er so vil dings geschaffen“.¹³³ Man gewinnt den Eindruck, all dies sei einfach Teil der gesamten Einbindung jedes Aspektes des Lebens aller, nicht nur der Menschen, in ein Grundthema: Ob Beruf oder Haushalt, ob Kinder aufziehen oder Bäume pflanzen, alles Leben und alles, was dazu gehört, steht gleichermaßen unter Gottes Schutz. Abendmahl und Abendessen, Gemeindeaufbau und Bauholz, es gibt bei Luther tatsächlich keinen Orientierungswechsel zwischen profan und heilig, zwischen weltlich und geistlich. So ist die Mischung der Themen vor allem in den Briefen zwar weiterhin irritierend, aber durchaus nachvollziehbar.

Wie aber sind Ergebnisse zu beurteilen? Erfolg, Erlös, Gewinn, gar Reichtum – ist es nicht unchristlich, unfromm, dem Heil abträglich, sich um Geld,

¹³⁰ WA.TR 5, Nr. 5650 (o. J.).

¹³¹ WA.TR 2, Nr. 2570 (1532) und WA.TR 3, Nr. 3258 (1532): „Ich hette nicht gemeinet, das auff einen menschen ßo viel gehen solt“.

¹³² WA.TR 4, Nr. 4505 (1539): „de magna hinc inde fame in omnibus terris et regionibus ... Et legebat in tota civitate Torgensi publico et privato victui tantum restare 1900 modios siliginis et tritici: Gott helff uns! Es ist gar ubel hauß halten“; ähnlich auch a. a. O., Nr. 4545. Dazu auch in Briefen WA.B 8, Nr. 3314 und 3317 (an Melanchthon, 26. März und 4. April 1539) und ganz deutlich a. a. O., Nr. 3319 (9. April 1539) an den Kurfürsten, der gegen etwaige Brotspekulanten vorgehen soll.

¹³³ WA.TR 1, Nr. 1090 (o. J.); Aurifaber berichtet: „Da Weintrauben, Nüsse, Pfersingen etc. auf den Tisch nach der Mahlzeit gesetzt werden und Alle mit Lust davon aßen, sprach er [= Luther]: ... Gott ... fo[r]dert anders nichts von uns, denn daß wir erkennen, daß es seine Güter sind und ihr mit Danksagung genießen“.

Besitz und Rechte (um die eigenen!) zu kümmern? Müßte nicht eigentlich Luther seine erfolgreiche, tüchtige Katharina eher bremsen, als sie auch noch zu unterstützen und anzufeuern? Ist da nicht sündiger Eigennutz im Spiel? Darf denn ein Christ sich um seine Nahrung sorgen, darf er sagen „Was sollen wir essen, was sollen wir trinken?“ Muß er nicht, der Bergpredigt eingedenk (vgl. Mt 6, 31. 26), darauf vertrauen, daß der himmlische Vater ihn doch nährt? Oder konkret: Darf ein Pfarrer seinen Alimentationszehnten nachdrücklich und qualitätsbewußt einfordern? Muß er denn nicht eher dankbar annehmen, was man ihm in Güte zukommen läßt?¹³⁴ Ganz zu schweigen von den großen Gewissensproblemen, die ein aufrichtig gläubiger christlicher Kaufmann und Bankier haben muß, wenn er aus seinen Geschäften Gewinn zieht. Wie sieht es andererseits mit Mißerfolg aus, mit Verlust und Not, und auch mit Betrug: Wenn mich jemand übervorteilt oder mir einen gerechten Anteil vorenthält – darf ich mich wehren?

15. Das gerechte Maß und der gerechte Lohn

Luther kennt die Argumentation und setzt sich damit auseinander: Geld und Gott passen nicht zueinander. „Entweder du must Got lieben und das gelt hasen oder must Got hasen und das gelt lieben“,¹³⁵ schreibt er 1526 und führt das Problem noch weiter aus. 1530 heißt es dann: „Du must kein eigen gelt noch gut haben, sonst kanstu Got nicht dienen“.¹³⁶ Diese Einschätzung ist einer der ersten und auch bestimmenden Eindrücke, die man aus Luthers gesamtem Werk gewinnt. Die Differenzierung aber beginnt sofort: „gelt, gut ... sint ... gutte dinck von got selber geschaffen und geben“,¹³⁷ und weiter: „nicht sun-

¹³⁴ Wie Luther auch ausführt, so WA 32, 389,36 ff. (Predigt über Mt 5, 38 ff., Druck 1532): „Wenn man nu fraget, ob ein Christ auch rechten odder sich wehren sol etc. so antwort schlecht und sage Nein, Denn ein Christ jst ein solche person odder mensch, so mit solchem welt wesen und recht nichts zuschaffen hat“.

¹³⁵ So WA 10 I 2, 374,1 (Sommerpostille zu Mt 6, 24 ff., 1526). Vergleichbare Bemerkungen durchziehen Luthers gesamtes Werk, z. B. WA 29, 603,36 (Predigt über Mt 22, 15 ff., 31. Oktober 1529): „Got fraget nicht noch gut und gelde“; WA 32, 441,5 ff. (Predigt über Mt 6, 19 ff., Druck 1532): „ein Christen ... sol nicht fur gelt sorgen noch samlen, sondern allein an Gott mit dem hertzen hangen“; WA 12, 665,16 (Predigt über Mt 6, 24, 13. September 1523): „gelt ist der menschen aptgot“; WA 30 I, 133,23 (Großer Katechismus, 1529): „Mammon, das ist gelt ..., darauff er alle sein hertz setzet“; WA 52, 476,25.29 (Hauspostille zu Mt 6, 24 ff., 1544): „des Mammons diener ... Das gelt lösen ist jm nöttiger“; WA 19, 385,16 (Der Prophet Habakuk ausgelegt, 1526): „Ihe mehr des gelds wird, ihe grösser der geitz wird“; WA 51, 55,30 f.: „Ein geitzwanst ... macht sein gelt zu gott“; WA 30 II, 327,29 (Vermahnung an die Geistlichen, 1530): „gelts kan man nimer gnug kriegen“.

¹³⁶ WA 30 II, 327,17 f. (s. Anm. 135). Es geht um die Auslegung des siebten Gebotes, in dem Eigenbesitz vorausgesetzt und ausdrücklich auch zugelassen wird. Beim Dienst seien nur Geiz und übertriebene Sorge abträglich; deshalb sei dann am besten die Ehefrau für Wirtschaftsdinge zuständig: „welche sorge wol ein weib dem Pfarher entnemen kan, das sie sorget und lesst ihn schlechts Gott dienen“ (a. a. O., Z. 31 f.).

¹³⁷ So WA 7, 580,30 (Das Magnificat ... ausgelegt, 1521); diese Formulierung findet sich ebenfalls durchgehend und in den gleichen Schriften und Predigten wie die vorhergehende: WA 10 I

de ist, das ein Christ ... wird ein kauffman ..., Und drückt sonderlich aus das gelt geben, das genge und gebe ist“.¹³⁸ Luthers Lösung ist eindeutig: Es ist in der Wirtschaft genauso wie in allen Bereichen menschlichen Lebens. Hast du ein Amt, so erfülle es mit Fleiß und Geschick. Nimm deine Arbeit in Angriff und erledige sie gut. Die Sorge, ob daraus dann auch ein Erfolg wird, kannst du getrost Gott überlassen.¹³⁹ Das gilt im Kleinen, wie im Großen, im eigenen Garten wie in der Finanzverwaltung eines ganzen Fürstentums. Das alles entscheidende Kriterium ist das rechte Maß. Wenn sich alle an die Regeln halten, wenn eine pflichtbewußte Obrigkeit für gesicherte, gerechte Rechtsverhältnisse sorgt, und wenn jeder die Balance zwischen Gemein- und Eigennutz achtet, dann herrschen allgemein Frieden und Wohlstand, und keiner muß sich wirklich um Wirtschaftsprobleme kümmern. Wird aber die Harmonie gestört, dann kommt es zu Ungerechtigkeit und Unfrieden, und diese sind sehr wohl Themen, mit denen sich ein Christ, und allen voran ein Reformator, zu befassen hat.¹⁴⁰

2, 375,33; 377,27 (Sommerpostille zu Mt 6, 24 ff., 1526); WA 12, 105,16 (Das 7. Kapitel S. Pauli zu den Korinthern, 1523); WA 16, 451,8; 457,11 (Predigt über Ex 20, 5, 1. Oktober 1525); WA 20, 516,28 (Predigt über Mt 22, 34 ff., 30. September 1526); WA 21, 342,25 (Sommerpostille zu 1 Petr 2, 11 ff., 1544); WA 24, 115,25; 181,28; 586,29 (Über das 1. Buch Mose, 1527); WA 28, 732,31; 733,33; 751,29 (Predigten über das 5. Buch Mose, 1529); WA 30 I, 155,25 (Großer Katechismus, 1529); WA 30 II, 133,20 (Vom Kriege wider die Türken, 1528); WA 31 I, 90,18 (Auslegung des 118. Psalms, 1530); WA 32, 229,13 (Predigt über Lk 21, 25 ff., 4. Dezember 1530); 310,9; 403,34; 419,4; 458,1 (Predigten über Mt 5–7, Druck 1532); WA 33, 320,24 (Predigt über Joh 7, 1 ff., 20. Mai 1531); WA 36, 178,8 (Predigt über Joh 14, 23 ff., 19. Mai 1532); 192,28 (Predigt über Lk 6, 36 ff., 23. Juni 1532); 210,15 (Predigt über Lk 1, 39 ff., 2. Juli 1532); 358,29 (Predigt über 1 Tim 1, 5 ff., 24. November 1532); WA 37, 528,7 (Predigt über Lk 10, 23 ff., 30. August 1534); WA 41, 674,7 (Predigt über Ps 4, 17. September 1536); WA 45, 151,36; 157,29 (Predigten über Mt 22, 34 ff., 30. September und 2. Oktober 1537); 237,26 (Predigt über Ps 8, 1. November 1537); WA 47, 358,6 (Predigt über Mt 19, 23 ff., 7. November 1537); WA 49, 281,29 (Predigt über Lk 2, 9 ff., 25. Dezember 1543); 691,9 (Predigt über Röm 12, 17 ff., 25. Januar 1545); WA 52, 369,6 (Hauspostille zu Lk 16, 19 ff., 1544).

¹³⁸ WA 24, 407,13 ff. (Über das 1. Buch Mose, 1527).

¹³⁹ So WA 15, 369,18–24 (Der 127. Psalm ausgelegt, 1524): „wiltu dich feyn still und wol erneeren und recht haushalten, ... Nym eyn erbeyt fur dich, das du zu schaffen habst. ... Darnach sorge du nicht, wie du erneeret werdest und wie solche erbeyt deyn haus bawe und halte, gib das alles Gott heym und las yhn sorgen und bawen, traw yhm das selbige, Er wird dyr feyn und reychlich furlegen, was deyne erbeyt finden soll und dyr bringen“. Oder WA 32, 472,26–28 (Predigt über Mt 6, 34, Druck 1532): „das einer mit vleis und trewen seines ampts wartet und sorget, wie er das ausrichte Gotte zu gefallen und jn lesset sorgen, wie es wol gerate, dem bescheret er reichlich“. Das „thue dein Ampt, was dir befohlen ist, mit vleis und trewen“ (WA 28, 649,30 [Predigten über das 5. Buch Mose, 1529] durchzieht Luthers gesamte Lehre, mit biblischem Fundament: „Faule hand verarmet, Aber die vleyssigen hende bringen reichthum“ (Spr 10, 4) (WA 15, 367,10 [s. o.])).

¹⁴⁰ Sehr klar und deutlich kommt diese Sicht der Dinge zum Beispiel in den Katechismuspredigten von 1528 zur Sprache, so in der Predigt vom 15. Dezember über die vierte Bitte des Vaterunsers „Unser täglich Brot gib uns heute“, WA 30 I, 103,14 f. 17–21: „Cum hanc orationem petis, verte oculos ad omnia, quae impedire possunt, quo minus proveniat panis ... Oras itaque contra diabolum et mundum, die das korn kunnen verhindern ... Ideo rogamus etiam pro temporali pace contra bellum ... Item oras pro magistratu, victu et pace, sine qua kanstu

Es gibt Situationen und Ereignisse, die Störungen bringen, ohne jedes menschliche Zutun – Unwetter, Mißernte, Epidemie. Aber es gibt durchaus auch aktives Verschulden. Wucher, Betrug, Eigennutz, Geiz kommen vor, seit Menschen mit Menschen handeln. Mit solchen Themen befaßt sich Luther gründlich.¹⁴¹ Und seine Haltung ist eindeutig. Nicht der Besitz des Geldes, sondern die Einstellung dazu ist entscheidend: „Gelt ... haben ist nicht sunde, allein das du es nicht lassest deinen herrn sein“.¹⁴² Desgleichen liegt nicht im Geld-Haben, sondern im Geld-Behalten, also im Nicht-Geben für den bedürftigen Nächsten, der Unterschied zwischen gut und böse: „wo meyn nehster darff [= bedürftig ist] und ich yhm nicht gebe das ich wol habe, so halt ich ym das seyne mit unrecht auff“.¹⁴³

Die theologische Einordnung ist da ganz klar: Harmonie ist göttlich; der Teufel aber ist, wie sein Name „diabolus“ schon sagt, derjenige, in dessen Natur es liegt, Harmonie zu stören.¹⁴⁴ Gottgegeben ist daher auch das funktionierende fruchtbare Wirtschaftsgeschehen; wer dazu beiträgt, erfüllt Gottes Willen, wer es stört, sündigt. Also darf – muß – selbst der frömmste Pfarrer sich um seine Finanzen kümmern und auf gerechtem Lohn bestehen, schon allein deshalb, weil er so potentielle Betrüger vor Sünde bewahrt. In der gleichen Predigt, in der er zuerst ausführt, daß ein Christ nicht rechten oder gar sich mit Gewalt wehren darf, fährt Luther fort: „Aber eine welt person sol sich mit dem rechten schutzen und verteidingen, wo er kan widder gewalt und frevel“.¹⁴⁵ Eigenes Geld oder Gut sind auch nicht sündlich, im Gegenteil: Das siebte Gebot, das das Stehlen verbietet, geht von zulässigem Eigenbesitz geradezu aus. Auch der Kaufmann darf seinen angemessenen Gewinn haben:

nicht essen“. Der Themenbereich des Gebetes geht bis hin zur Abwehr von Falschmünzern („Munczefelscher“: a. a. O., Z. 33). Oder in der Predigt über das 7. Gebot am 7. Dezember, WA 30 I, 78,10–12: „Treibstu deinen handel recht et non furaris, audi deum, qui dicit: du solt reich et selig werden. Si econtra, wird er dir alls zu stieben [= zerstreuen]“. Vgl. WA 32, 455,17; 457,34 (Predigt über Mt 6, 24, Druck 1532); WA 34 I, 320,28 (Predigt über Joh 20, 19 ff., 16. April 1531); WA 37, 133,20 (Predigt über Lk 18, 9 ff., 24. August 1533); WA 52, 268,34; 327,8 f.; 691,2 (Hauspostille zu Joh 20, 19 ff.; Joh 3, 16 ff.; Lk 1, 46 ff., 1544).

¹⁴¹ So 1520 in den Sermonen vom Wucher (WA 6, 3–8.36–60); 1524 in der Schrift „Von Kaufhandlung und Wucher“ (WA 15, 293–322) und zusammenfassend noch 1540 in einem Sendschreiben „An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung“ (WA 51, 331–424). Vgl. dazu auch Dieter (s. Anm. 3); Pawlas, Luther zu Geld und Zins (s. Anm. 3).

¹⁴² So in einer Predigt über Mt 6, 24 von der falschen und der rechten Sorge (WA 32, 455,17 [Druck 1532]). Vgl. a. a. O. 457,34; WA 19, 299,30 (Der 112. Psalm Davids gepredigt, 1526); WA 30 I, 138,22; 167,11 (Großer Katechismus, 1529); WA 34 I, 320,28 (s. Anm. 140); WA 37, 133,20 (Predigt über Lk 18, 9 ff., 24. August 1533); WA 52, 268,34; 691,2 (s. Anm. 140).

¹⁴³ So WA 10 III, 291,28 f. (Sermon von dem unrechten Mammon, 1522). Im gleichen Sinne in der Hauspostille von 1544 zu Lk 16, 19 ff.: „Kein handel ist so klein und gering, gehest du treulich mit umb, das du rechte wahr umb ein rechten pfenning andern widerfaren lest, so ist es ein almusen. Widerumb ibernimst du die leut oder bezalest jn jren pfennig nicht wol, so ists ein diebstal“ (WA 52, 372,27–30).

¹⁴⁴ WA 52, 422,12 (Hauspostille zu Mt 7, 15 ff., 1544): „alles, was Gott geordnet hat, das muß er [= der Teufel] wurmstechen [= verderben], in der haußhaltung und weltlichem Regiment“.

¹⁴⁵ WA 32, 394,2–4 (Predigt über Mt 5, 38 ff., Druck 1532).

„Nu ists aber billich und recht, ... das seyne kost bezalet, seyne muhe, erbeyt und fahr belonet werde. Mus doch eyn acker knecht futter und lohn von seyner erbeyt haben. Wer kan umb sonst dienen odder erbeytten? So spricht das Euangelion ‚Eyn erbeytter ist seynes lohns werd‘ [Lk 10, 7]¹⁴⁶. Es geht hier nicht um das Sammeln von irdischen Schätzen, sondern um den gerechten Lohn – die Spatzen unter dem Himmel kriegen ihr Futter, aber kein Arbeiter im Weinberg muß auf seinen ihm zustehenden gerechten Anteil verzichten.

Dr. Beatrice Frank, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Hölderlinstraße 17, 72074 Tübingen; E-Mail: frankbeatrice@web.de

¹⁴⁶ WA 15, 296,6–10 (Von Kaufshandlung und Wucher, 1524). Vgl. auch WA 30 I, 39,13 (Predigt über das fünfte bis siebte Gebot, 18. September 1528): „Qui redlich arbeitet, dem kan man nicht gnug geben“; WA 19, 241,32 (Der Prophet Jona ausgelegt, 1526); 656,14 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526); WA 29, 551,2 (Predigt über Mt 6, 24 ff., 5. September 1529); WA 30 II, 312,33 (Vermahnung an die Geistlichen, 1530); WA 37, 195,21 (Predigt über Mt 22, 15 ff., 16. November 1533); WA 49, 722,1 (Predigt über 1 Petr 2, 11 ff., 26. April 1545). S. weiterhin WA 7, 565,13 (Das Magnificat ... ausgelegt, 1521): „Ein iglicher wirt lohn emphahen nach seiner arbeit‘ [1 Kor 3, 8], ... nit nach einisz andern erbeit“; WA 16, 259,36; 321,27 (Predigten über Ex 13, 1 ff.; 17, 1 ff., 25. Mai und 2. Juli 1525); WA 17 II, 150,2 (Fastenpostille zu 2 Kor 11, 19 ff., 1525); WA 30 II, 340,29 (Vermahnung an die Geistlichen, 1530); WA 32, 314,7; WA 37, 275,14 (Predigt am 1. Februar 1534); 556,23 (Predigt über Lk 5, 1 ff., 22. Oktober 1534); WA 47, 370,19 (Predigt über Mt 20, 1 ff., 12. Dezember 1537); WA 49, 481,27f. (Predigt über Lk 3, 1 ff., 24. Juni 1544); WA 51, 387,32 (An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, 1540); WA 52, 136,16 (Hauspostille zu Mt 20, 1 ff., 1544).

... dann ist nicht einfach alles gut!

Was nach der Vergebung noch kommt?¹

Von Reinhard Brandt

1.

„... dann ist nicht einfach alles gut!“²

Gesetzt den Fall, jemand hat etwas angestellt: schlimm oder ganz schlimm, im Alltagsgeschehen oder wirklich justiziabel; durch das, was er getan oder gesagt hat; oder gerade durch das, was er unterlassen hat, aber eigentlich hätte tun sollen; jedenfalls: einer hat Schuld auf sich geladen!

Und gesetzt den Fall, ein solcher jemand ist einsichtig: Er sieht und versteht, was er getan hat, auch was er verursacht hat; er erkennt an, daß er schuldig geworden ist. Und es reut ihn wirklich, es tut ihm leid. Er bereut, was er getan hat, er bereut seine Schuld. Und mehr noch: Er gibt das auch zu!

Und dann noch gesetzt den Fall, daß jener jemand sieht und versteht, daß es nicht nur um den anderen geht und nicht nur um ihn selber: nicht nur um das Selbst- und das Weltverhältnis des Menschen, sondern um sein Selbstverhältnis in der Tiefe, sein Gottesverhältnis: *Dieses* ist tangiert durch die Verletzung des Welt- und des Selbstverhältnisses!

Und auch noch gesetzt den Fall, jener Mensch bittet um Vergebung: Er bittet jenen, all jene um Vergebung, denen er Unrecht getan hat; und, stellvertretend vielleicht, jedenfalls in der Tiefe seiner Existenz bittet er Gott um Vergebung. Und ihm wird die Vergebung zugesprochen, im Namen Gottes!

All dies angenommen, den Fall gesetzt: Dann ist alles gut! Die Schuld ist vergeben, die Sünde getilgt, die Vergebung ist zugesprochen, der Zuspruch der Gnade gilt! Er gilt ohne Bedingungen, ohne Einschränkungen oder Vorbehalte! Der Mensch ist gerecht und der Fall fertig: „gerecht und fertig“. Mit einem solchen Wortspiel mag man illustrieren, was „Rechtfertigung“ nach evangelischem Verständnis bedeutet. Gott setzt den Menschen neu zu sich ins Verhältnis, die Gnade heilt den Menschen von innen heraus, der Mensch ist zu seiner Freiheit befreit.³

Dann ist alles gut!

Und zugleich ist, selbst diesen Fall gesetzt, noch nicht alles wieder gut! Zumindest in vielen Fällen nicht!

¹ Vortrag bei der Tagung der Luther-Gesellschaft: „Lebenskrise und Gegenglück. Anfechtungen bei Luther und heute“, 6.–8. Juni 2008 auf der Wartburg. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten.

² Zum Kontext und zum Verständnis dieses gekürzten Zitats s. u. Anm. 7.

³ Vgl. u. a. *Reinhard Brandt*, Die ermöglichte Freiheit. Sprachkritische Rekonstruktion der Lehre vom unfreien Willen, Hannover 1992.

Es gibt zwar keine „Reste“ der Sünde, denn diese ist durch die Vergebung ausgeräumt, ganz und gar, restlos. Aber es gibt *Folgen* der Sünde, Konsequenzen aus den Taten, mit denen wir schuldig geworden sind. Folgen, Konsequenzen:

- Das betrifft auf der einen Seite den inneren Prozeß: Nach dem Zuspruch der Vergebung, nach einer Lebenswende, mit der Erfahrung von Gegenglück ist jener jemand, bin „ich“, ein anderer – aber trotzdem bringen wir uns mit, unsere Prägungen, unsere Geschichte, die alten Muster. Auch wenn die Wende lebensbestimmend ist, so bleibt es ein intensiver, langer innerer Prozeß, wie diese Wende das Leben bestimmt.
- Dazu die Folgen für die äußeren Verhältnisse: Jemand wurde geschädigt, die gute Ordnung wurde verletzt, der Schaden ist nach Möglichkeit wieder gut zu machen; oder er läßt sich nicht wieder gutmachen; oder es soll jedenfalls künftig kein neuer Schaden entstehen.

Und damit müssen wir jeweils umgehen, uns dazu verhalten, uns diesen Folgen stellen.

2.

Was als „Fall“ konstruiert ist, muß an Beispielen vorgestellt und identifiziert werden. Solche Beispiele sind zugleich nötig und gefährlich, denn es könnten meine Beispiele oder – nolens, volens – die des Lesers sein. Daher seien auch die folgenden Beispiele eher allgemein gehalten, indem nicht zuletzt auf Belege aus der Literatur zurückgegriffen wird.

Als *erstes Beispiel* zwei Nachbarn mit einer fast geschäftlichen Verabredung. „Gut“, sagt der eine, „ich könnte ihr Vorhaben blockieren durch meinen Einspruch, aber ich tue es nicht. Ich verstehe ihr Anliegen, aber sie müssen auch meines verstehen. Ich verlange im Gegenzug, daß ich an den weiteren Verfahrensschritten teilnehmen werde.“ Der Nachbar sichert das zu, mündlich und sogar schriftlich. Doch beim nächsten Treffen stellt sich heraus, daß alle weiteren Schritte bereits eingeleitet, alle Entscheidungen schon gefallen sind; und jene Zusage habe er „vergessen“, erklärt der Nachbar. Der Betrogene tobt vor Wut, der andere ist zunehmend betroffen, merkt vielleicht wirklich erst jetzt, was er angerichtet hat. Dann entschuldigt er sich, in aller Form. Was bleibt dem Betroffenen am Ende übrig? Die Fakten sind geschaffen, nicht mehr zu verändern, es muß irgendwie weitergehen; zähneknirschend akzeptiert er die Entschuldigung.

Dies ist nicht der konstruierte Idealfall, aber deutlich wird: Mit der Entschuldigung, selbst mit der akzeptierten Entschuldigung ist noch lange nicht alles gut! Das Vertrauen ist zerstört, der Betrogene wird das nächste „gezielt kalkulierte Vergessen“ sorgsam einkalkulieren. Dies ist das Szenario, aus dem jahrzehntelanges Mißtrauen erwächst, eine Feindschaft über Generationen, bis ins dritte und vierte Glied.

Zweites Beispiel: die Geschichte vom Gerücht und der Gans! Einer aus dem Dorf verbreitet ein Gerücht über den Huberbauern, egal was, aber mit interes-

sant-delikaten Ausschmückungen, geschäfts- und rufschädigend. Dann tut es dem Verleumder leid; mag sein, jemand hat ihm ins Gewissen geredet. Er geht zu seinem Kontrahenten und entschuldigt sich. Der Bauer hört ihm schweigend zu und entgegnet: „Ich gebe dir eine Aufgabe, die mußt du erfüllen.“ Und jener folgt, als der Bauer zum Gänsestall geht, einer Gans den Kragen umdreht und anfängt, sie zu rupfen; dabei laufen sie über den Hof in die Felder. „So, nun sammle alle Federn wieder auf!“, verlangt der Bauer von seinem Schädiger, doch diesem bleibt nur hilflos die Einsicht: „Das ist unmöglich, der Wind hat sie in alle Richtungen getragen!“

Dann ist nicht einfach alles gut! Ein Gerücht kann man nicht zurückholen, die Tat hat uneinholbare Folgen! Zu Recht gehört diese Geschichte zum religionspädagogischen Standardrepertoire, ein Anwendungsfall für das 8. Gebot: „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden.“

Drittes Beispiel: Noch kein Seitensprung, aber das Begehren nach dem 9. Gebot „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib!“ Angenommen, das tut ein „er“, verheiratet, vielleicht im verflixten siebten Jahr: Er begehrt! Die Arbeitskollegin ist es, attraktiv und intelligent, sie wäre es doch, die Erfüllung der Träume. Jener „er“ beichtet, dem Pfarrer vielleicht und seiner eigenen Frau, und die vergeben ihm, denn es ist ja „nichts passiert“. Auch er selbst ist allerbesten Willens, denn er liebt seine Frau und will einen Neuanfang machen. Und doch ist nicht alles gut, er kann das Begehren nicht einfach zähmen, die Gedanken nicht ausblenden. Das Gefühl, etwas im Leben zu versäumen, seine Lebenslust und Lebensgier kann er nicht einfach ablegen.

Es sind tief sitzende Lebensprägungen, die ein solcher „er“ oder (in einer umgekehrten Konstellation) eine solche „sie“ mitbringt, auch wenn er, wenn sie befreit neu anfangen will. Wie wehrt man sich gegen sich selber? Gegen die eigenen Lebensmöglichkeiten, den eigenen Schatten? Wie wehrt man sich gegen die Frage, ob man was verpaßt? Oder sollte man sich besser nicht wehren, nicht verdrängen? Jedenfalls: Auch mit einer Lebenswende ist längst noch nicht alles gut, selbst wenn romantische Erzählungen von einer Bekehrung dies manchmal suggerieren.

Das *vierte Beispiel* verlangt die direkte Anrede und Frage: Wo kaufen Sie Ihren Kaffee? Oder den Tee? Die Schokolade? Alles im Eine-Welt-Laden? Das Gemüse an der Regionaltheke? Und wie verreisen Sie? Vernünftig mit dem Zug oder mit dem Auto mit schlechterer Öko-Bilanz? Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist keiner von Ihnen persönlich einer der Verursacher der schreienden Ungerechtigkeit im Welthandel und bei der Ausbeutung der begrenzten Ressourcen in unserer Welt. Aber wir alle sind Profiteure, mehr oder minder stillschweigend. Seit der frühen Neuzeit und die ganze Kolonialzeit hindurch sind wir in Europa Globalisierungsgewinner und erst allerjüngst an einzelnen, wenigen Stellen Globalisierungsverlierer.

Und wenn wir alle Buße tun und unsere Konsumgewohnheiten ändern wollten, dann ist längst noch nicht alles wieder gut. Die Strukturen des

Welthandels sind, wie sie sind – und keine Früchte der Ausbeutung zu essen, wie es einst Elisabeth an der Tafel ihres Schwagers auf der Wartburg tat,⁴ würde heute dazu führen, daß die Ausgebeuteten noch weniger zum Leben hätten.

Fünftes Beispiel, „Abbitte“, ein Roman von Ian McEwan und der Film dazu:⁵ England, 1935, eine sommerliche Idylle. Die 13jährige Briony beobachtet Cecilia, ihre ältere Schwester, und Robbie, den Sohn der Haushälterin, erst vom Fenster aus, dann in der Bibliothek, als die beiden ihre Leidenschaft füreinander entdecken. Bei Briony, selbst in Robbie verknallt, führt das zu einem großen Mißverständnis, als sei Robbie ein unberechenbarer Triebtäter. Als solchen beschuldigt sie ihn, als am Abend ihre ebenfalls halbwüchsige Cousine im Garten sexuell belästigt wird: völlig zu Unrecht die Anschuldigung (wie sich später zeigt), aber mit verheerenden Folgen! Robbie wird in Handschellen abgeführt und verurteilt, im Weltkrieg dient er als Soldat in der britischen Armee; das war die Alternative zum Gefängnis. Erst in einer späten Szene wird gezeigt, wie Briony ihre Schwester und Robbie wieder trifft: Briony bittet um Vergebung, leistet Abbitte.

Solch eine Abbitte ist, wäre ein erster Schritt der Wiedergutmachung! Aber auch damit ist noch längst nicht alles wieder gut. Auch im Roman und im Film geht die Geschichte noch weiter, sind die Folgen unbeherrschbar.

Sechstes Beispiel: der Fall Paul Schreiber.⁶ Noch komplexer ist diese Geschichte, das einzelne, konkret schuldhafte Verhalten kann man kaum ausmachen: die Überforderung durch den Vater vielleicht und die Konkurrenz und die Nachstellungen durch den Bruder, die Überforderung im Beruf, die Enttäuschung, keine eigenen Kinder zu haben; aber insgesamt eine Verstrickung, ein Geflecht aus Schuld und Scham, Versäumnissen und Folgen, aus Disziplin und Überforderung und Krankheit – ein Geflecht, das sich nicht mehr entwirren läßt.

Alle diese Beispiele sind nicht sortenrein, nicht der dogmatisch konstruierte Idealfall, der am Anfang betrachtet wurde. Doch mögen sie gerade in ihrer Vielschichtigkeit dazu helfen, eigene Erfahrungen zu identifizieren, und zwar weltliche und geistliche Erfahrungen, weltliche Erfahrungen im geistlichen Kontext: Wenn die Vergebung zugesprochen ist, die Gnade gilt, ein Mensch sich „bekehrt“ hat, wenn einer im Leben eine Wende erfahren hat: Dann ist noch nicht alles wieder gut. Es bleiben Folgen, mit denen wir umgehen müssen, und zwar nicht zuletzt in christlicher Verantwortung.

⁴ Vgl. Die *Legenda aurea* des *Jacobus de Voragine*. Aus dem Lateinischen übersetzt von *Richard Benz*, Heidelberg ¹⁰1984, 878. Zur Auslegung vgl. *Klaus Reblin/Wolfgang Teichert*, *Gottescou rage*. Geschichten vom ganz anderen Leben der Heiligen, Stuttgart 1981, 106–108.

⁵ *Ian McEwan*, *Atonement*, London 2001; dt.: *Abbitte*, aus dem Englischen von *Bernhard Robben*, Zürich 2002; der Film (Regie: *Joe Wright*) Großbritannien 2007.

⁶ *Klaas Huizing*, *In Schreibers Garten*, München 2008. – Bei der Tagung gab es am Vorabend eine Autorenlesung aus diesem Roman.

3.

An einer Stelle, für evangelische Leserinnen und Leser vielleicht überraschend, thematisiert die Pastoral und die Dogmatik der römisch-katholischen Kirche diese Frage, wie mit den Folgen der Sünde umgegangen werden kann, gerade dann, wenn die Schuld vergeben ist.

Besonders eindrücklich ist eine Besinnung von Karl Rahner auf die Strukturen menschlicher Existenz:

„Der Mensch ist ein vielschichtiges Wesen. Was er aus der Mitte seiner personalen Freiheit, aus dem innersten ‚Kern‘ seiner Person heraus entscheidet und handelt, das bildet sich in [alle] Dimensionen seines Wesens ein ... Wenn daher die innerste Mitte des personalen Zentrums durch die Gnade Gottes umgewandelt wird ..., wenn der Mensch sich also an der innersten und tiefsten Stelle seines Wesens zu Gott ‚bekehrt‘, dann ist damit noch nicht immer und einfach alles wieder gut. [Es kann vielmehr] *auch* sein, daß diese innerliche Umwandlung des Menschen gewissermaßen wie ein glühender Kern in der Mitte der Person gegeben ist, aber nicht einfach und mit einem Schlag all die Erstarrungen, Krusten und Rückstände der früheren Individualgeschichte auflöst. Auch die Geschichte des Heiles ist wirklich Geschichte, d. h. sie ist ein Prozeß, der Zeit braucht, bei dem nicht alles auf einmal geschieht. [Wenn wir bereuen und wirklich die Umkehr geschenkt erhalten,] dann muß damit nicht einfach alles erledigt sein. Diese Gnade der Umkehr will ja das ganze Wesen des Menschen in sich hinein aufnehmen, bis hinein in seine Leibhaftigkeit, bis in die unbewußten Regungen der Nerven, bis in die untergründigen Antriebe, damit alles geheilt und geheiligt werde ... Eine solche Umwandlung der ganzen Unermeßlichkeit des Menschen kann also noch eine lange schmerzliche Geschichte bedeuten ...

Diese durch Schuld bedingten Wirklichkeiten unseres eigenen geschichtlich sich formenden Daseins ... nennen wir Christen ‚zeitliche Sündenstrafen‘. Sie sind ‚zeitlich‘, weil sie in einem zeitlichen Entwicklungsprozeß ausgelitten und so überwunden werden können. Sie sind Strafen, weil sie Folge der Sünde und ein Gericht für sie in einem sind. ... Der Widerspruch zwischen dem in ihm [sc. im Menschen], was frei ist, und dem, was er von Gott her sein soll und auch unaufhebbar ist, ein Widerspruch, der das Wesen der aus der schuldigen Tat erfolgenden Zuständigkeit des Menschen ausmacht, ist notwendig leidenschaftend, ist der leidenschaftende Protest der gottgestifteten Wirklichkeit gegen die falsche Entscheidung des Menschen. ... Die Sünde gebiert so in gewissem Sinn ihre eigene Strafe.“

Damit werde – so Rahner – keineswegs „geleugnet, daß diese zeitlichen Sündenstrafen von Gott verhängt seien“. Denn die Welt, mit der der Mensch durch seine Schuld in Widerspruch kommt, ist die von Gott geschaffene konkrete Welt. Je nach Situation, in der wir den Widerspruch erleben, wirkt die Schuld anders: „In der Konkretheit, in der diese Situation der schuldigen Tat von Gott, nicht von uns bestimmt wird, kommt Gottes freie Verfügung über die Sündenstrafe eindeutig zur Geltung. Diese Sündenstrafe als Reaktion der außerpersonalen ... Wirklichkeit auf die Schuld ist somit auch eine ‚von außen‘ verhängte Strafe, obwohl sie eben von der Schuld des Menschen selbst hervorgerufen wurde.“⁷

⁷ Karl Rahner, Über den Ablass, in: StZ 80 (1954/55), Bd. 156, 343–355. Abgedruckt mit anderer Einleitung: Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 472–487; zitiert nach diesem Abdruck, 473–476.

In einer Analyse der Strukturen menschlicher Existenz rekonstruiert Karl Rahner die Erfahrung, daß mit der Bekehrung „noch nicht immer und einfach alles wieder gut“ ist. Nach der Vergebung kommt zumindest noch ein innerer, auch geistlicher Prozeß, eine Auseinandersetzung mit den eigenen Widerständen, ein Leiden an der Wirklichkeit, die Arbeit an und mit den zeitlichen Sündenstrafen.

Diese Überlegungen Rahners stammen aus seinem „Kleinen theologischen Traktat über den Ablass“. In diesem Aufsatz aus dem Jahr 1955 legt er erstmals eine Rekonstruktion der Ablasslehre vor, die unter dem Titel „neue Ablasslehre“ schulbildend geworden ist.

Das mag überraschend sein: Der Ablass nicht als historisches Thema, nicht das Mittelalter und Luthers Thesenanschlag von 1517, sondern der Ablass als ein Thema heute, aus gegenwärtigen Erfahrungen heraus entwickelt, aus der Frage heraus, was nach der Buße und der Vergebung noch bleibt und wie wir damit umgehen können. Denn in der Tat: Beim Ablass geht es präzise um diese Fragen, um den Umgang mit den zeitlichen Sündenstrafen.

Ich zitiere dazu die geltende Apostolische Konstitution „*Indulgentiarum Doctrina*“ aus dem Jahr 1967: Nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche ist ein Ablass (lat. *indulgentia*) „der Nachlaß zeitlicher Strafe vor Gott für Sünden, deren Schuld schon getilgt ist; ihn erlangt der entsprechend disponierte Gläubige unter bestimmten festgelegten Voraussetzungen durch die Hilfe der Kirche, die im Dienst an der Erlösung den Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen autoritativ verwaltet und zuwendet.“⁸

Im Hintergrund dieser Definition steht die Unterscheidung zwischen der *Sündenschuld*, der *ewigen* und der *zeitlichen Sündenstrafe*. Durch den Empfang des Bußsakraments wird die Schuld vergeben und die Strafe der ewigen Verdammnis getilgt. Es bleibt indes die zeitliche Sündenstrafe, für die – so die römisch-katholische Vorstellung – der bußfertige Mensch Genugtuung leisten muß.⁹ Diese zeitlichen Sündenstrafen werden erstens verstanden als Auflage der kirchlichen Bußdisziplin (also z. B. ein Jahr mit Fastengeboten) und zweitens als die Folgen der bösen Tat, wie sie sich aus dieser selbst ergeben (immanente Sündenfolgen), dieses zugleich aber drittens so, daß die Strafe vor Gott gilt (sie von Gott – als „vindikative Strafe“ – verhängt wurde) und vor Gott für sie Genugtuung erbracht werden muß. Diesen zeitlichen Sündenstrafen gilt der Ablass, sie werden unter bestimmten Bedingungen durch einen Ablass teilweise oder vollkommen nachgelassen.

⁸ Papst Paul VI., Apostolische Konstitution *Indulgentiarum Doctrina* [ID] über die Neuordnung des Ablasswesens (1. Januar 1967), in: AAS 59 (1967), 5–24. Deutsche Übersetzung nach: Handbuch der Ablässe. Normen und Gewährungen [= *Enchiridion Indulgentiarum*, 3. lat. Aufl.], Bonn 1989, 69–93. Die zitierte Bestimmung in ID-N 1; vgl. ID 8,I; vgl. ferner CIC 1983, can. 992.

⁹ Vgl. *Konzil von Trient*, Dekret über die Rechtfertigung; vom 13. Januar 1547, can. 30: DH 1580.

Der Ablass! Dabei melden sich natürlich zahlreiche Einwände und Vorbehalte, eine gewisse Überraschung zunächst, dazu vielleicht tief sitzende Resentiments. Und dann diese Definition, bei der eigentlich jeder Halbsatz eine Erklärung, eine geschichtliche Herleitung, eine kritische Bestandsaufnahme und Beurteilung bräuchte! – Diese habe ich jüngst an anderer Stelle vorgelegt; sie ist hier nicht zu leisten.¹⁰

Hier geht es dagegen um ein Anliegen und eine Frage, eine Aufgabe, die sich für die evangelische Kirche und Theologie genauso stellt wie für die römisch-katholische Kirche. Lehre und Praxis des Ablasses sind darauf nach meiner Überzeugung die falsche Antwort, aber die Frage und Aufgabe stellt sich in der evangelischen Kirche ganz parallel: Wie gehen wir evangelisch mit den „zeitlichen Sündenstrafen“ oder besser: mit den Folgen unserer Sünden um?

4.

Wie ist in evangelischer Seelsorge und Weltverantwortung mit den Folgen der Sünde umzugehen? Die Frage stellt sich für jeden evangelischen Christen als einzelnen, aber auch für die verfaßte evangelische Kirche als Frage an ihre Praxis und ihre Theologie.

Mit dieser Frage betreten wir keineswegs Neuland. Es gab und gibt sowohl systematisch als auch in der Praxis zahlreiche Motive und Momente, mit denen diese Fragen im Umfeld einer evangelischen Buße beantwortet werden.¹¹ Gleichwohl sind die Antworten nicht so geschlossen ausgearbeitet und zusammengefaßt wie in der römisch-katholischen Ablasslehre. Darin liegt auch eine Chance: nahe an den Phänomenen zu arbeiten! Daher folgen die Hinweise, wie evangelisch mit den Folgen der Sünde umzugehen sei, nicht einer strengen Gliederung, sondern bilden eine lockere Reihe:

1. Anerkennen, was geschehen ist, anerkennen, daß „ich“ schuldig geworden bin und daß es Folgen hat, was „ich“ getan habe! – Schon das ist ein wesentliches Moment, mit den Folgen der Sünde umzugehen: nicht verdrängen, nicht verschweigen, sondern anerkennen.

Das Forum, vor dem die Anerkennung ausgesprochen wird, kann ganz unterschiedlich sein. Drei Beispiele:

- Anerkennung der Schuld so, daß man sich zu ihr vor den unmittelbar Betroffenen bekennt, ferner vor den sonst beteiligten Personen aus dem Lebensumfeld. In jenem Buch und Film „Abbitte“ gibt es die Szene, in der die jüngere Schwester, Briony, im Gespräch mit Robbie und Cecilia ihre Schuld zugibt. Robbie verlangt von ihr, daß sie die wahre Geschichte aufschreibt

¹⁰ Reinhard Brandt, *Lasst ab vom Ablass! Ein evangelisches Plädoyer*, Göttingen 2008.

¹¹ Zum gesamten Prozeß der Vergebung und seinen Phasen vgl. u. a. Beate M. Weingardt, „... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Der Prozeß des Vergebens in Theorie und Empirie, Stuttgart 2003; *dies.*, Das verzeih ich dir nie! Kränkungen überwinden, Beziehungen erneuern, Wuppertal 2006.

und den Eltern mitteilt. Briony verspricht es und geht: Über die unmittelbar Betroffenen hinaus sind die Personen des Lebensumfelds das Forum, vor dem die Schuld anerkannt wird.

- Das Forum solcher Anerkennung muß keineswegs immer die Öffentlichkeit sein. So etwas generell zu fordern, wäre eine Hypermoralisierung, selbst bei Personen des öffentlichen Lebens. Manchmal aber ist genau die Öffentlichkeit als Forum gefordert! Bei der Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission 1996–1998 in Südafrika ist dies das Prinzip gewesen: Keine weiteren Folgen für politisch motivierte Verbrechen, die während der Zeit der Apartheid begangen wurden, aber es mußte vollständig benannt und öffentlich anerkannt werden, was gewesen ist und wer welchen Anteil daran hatte.¹²
- Das Forum der Anerkennung ist in einem eigenen Akt immer auch Gott. Auch bei der gemeinsamen Beichtfeier, wie sie gelegentlich im evangelischen Gottesdienst gehalten wird,¹³ ist dies eine eigene Frage, die zuvor des stillen Gedenkens und dann des öffentlichen „Ja“ bedarf: „Bekennst du, daß du gesündigt hast ...?“¹⁴

Wichtig ist, daß auch die Anerkennung der Schuld differenziert geschieht. Eine generelle Übernahme „Ich bin an allem schuld“ ist ebenso wenig hilfreich und zielführend wie die Abweisung der Schuld und die Projektion „Schuld sind ganz und gar die anderen und ich nicht“. Welche Anteile an jenem Geschehen „ich“ habe, wie dieses im Kontext der Lebensgeschichte vielleicht (oder vielleicht nur ansatzweise) zu verstehen ist, auch wenn die Schuld anerkannt und für sie Verantwortung übernommen wird: Dies ist differenziert in den Blick zu nehmen, weil es nur so fruchtbar wird für den psychischen Prozeß eines Neuanfangs.

2. Indem einer anerkennt, was er getan hat, meldet sich auch die Reue, sozusagen als emotionale Dimension: Er bereut, es reut ihn – dies als ein innerer Prozeß – und er bekennt sich zu dem, was er getan hat – dies nach außen, vor den verschiedenen Foren.

Solche emotionale Beteiligung unterscheidet die Reue von einer Entschuldigung. Auch mit der Bitte um Entschuldigung erkennt man an, was geschehen ist. Eine Entschuldigung ist zugleich schwerer als die Reue, weil ihr Forum die

¹² Vgl. u. v. a. http://de.wikipedia.org/wiki/Wahrheits-_und_Versöhnungskommission (8. Oktober 2008).

¹³ Die Einzelbeichte vor dem Seelsorger als spezifische Form, vor Gott und dem Beichtiger die Schuld zu bekennen, ist von den reformatorischen Kirchen zunächst weiter gepflegt worden und erst in der Zeit der Aufklärung in Abgang geraten. Verschiedene Versuche im 20. Jahrhundert, sie in der evangelischen Kirche wieder zu beleben, sind gescheitert; auch in der Pastoral der römisch-katholischen Kirche ist im 20. Jahrhundert ein Nachlassen der Beichtfrömmigkeit zu verzeichnen. Um so wichtiger ist, die Formen der Frömmigkeit zu pflegen, die es gleichwohl heute erlauben, Schuld vor dem Forum Gottes auszusprechen.

¹⁴ *Kirchenleitung der VELKD* (Hg.), *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, Bd. 3: Die Amtshandlungen, Teil 3: Die Beichte, Hannover [neu bearb. Ausg.] 1993, 28 u. ö.

unmittelbare Begegnung mit dem Betroffenen ist; und sie ist zugleich einfacher, weil man „Entschuldige!“ auch einfach so sagen kann, pflichtschuldigt zum Beispiel, eben ohne innere Beteiligung und Reue.

Man kann sich die Situation ausmalen, genau kalkuliert und ungereimt, vielleicht nur in der Distanz¹⁵ eines Reimes auszuhalten:

Erst haut er ihm ein Auge blau
dann sagt er einfach „Tschuldige“
verspricht der Welt den Himmel blau
dann sagt er einfach „Tschuldige“
bricht Worte kalkuliert genau
dann sagt er einfach „Tschuldige“
zwischen drin „vergißt“ er schlau
dann sagt er einfach „Tschuldige“
und insistiert man: Schau!
dann sagt er einfach „Tschuldige“

(Doch wer dabei sich nicht geniert,/und mit Verzeihung kalkuliert/auf besser Wetter spekuliert/der hat vielleicht sich doch geirrt!)

3. Solch eine Reue mit echter, emotionaler Beteiligung ist zugleich ein geistlicher Prozeß, ein innerer Prozeß der Läuterung, der geistlichen Reue und Buße, der „Pein“ (so der Begriff der Tradition); auch ein Prozeß der Veränderung, in dem alte Muster des Lebens verabschiedet werden, absterben; ein Prozeß der Abtötung durch das Leiden deshalb.¹⁶

Wie man sich solch einen Prozeß der Läuterung im Selbstverhältnis des Menschen, in der Arbeit an den alten Prägungen, an den inneren Widerständen vorstellen kann, auch so, daß man sich an der widerständigen Wirklichkeit, an Gottes Widerstand abarbeitet, das hat Karl Rahner mustergültig beschrieben.¹⁷ Auch wenn seine Argumentation später zu einer Rekonstruktion des Ablasses führt, der man widersprechen muß, entspricht seine Beschreibung des existentiellen Prozesses der Reifung eines bußfertigen Sünders ganz weitgehend dem, was unter „evangelischer Buße“ zu verstehen ist.

„Evangelische Buße“ ist das Stichwort, mit dem Luther diesen Prozeß kennzeichnet, und zwar ebenfalls als einen Prozeß im Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des Menschen; zudem als einen lebenslangen Prozeß, der nicht nach-

¹⁵ Wie die Begegnung mit Schuld und Leid mit emotionaler Gewalt – noch weit diesseits solcher Distanz – aufbrechen kann, schildert vor allem aus der Perspektive der Opfer *Karl Foitzik*, Ohne Haß keine Versöhnung? Impulse für ein kirchliches Handeln aus therapeutischer Erkenntnis, in: *Richard Riess* (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung. Stuttgart 1996, 180–189.

¹⁶ *Martin Luther*, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (Erläuterungen der Disputationsthesen über die Kraft der Ablässe, 1518): WA 1, (522) 525–628; deutsch W² 18,100–269; hier Resolutiones zu These 5: W² 18, 109–117; vgl. WA 1, 534–538.

¹⁷ S.o. bei Anm. 7.

gelassen, von dem nicht dispensiert werden kann,¹⁸ denn die geistliche Reue „hängt nicht von dem Willen eines Menschen, sondern von der Gnade und dem Geiste ab“.¹⁹

4. Die so verstandene Reue und Buße steht in einer verheißungsvollen Spannung: „Nun ist wahre, rechte Buße eigentlich nichts anderes als Reue und Leid oder das Erschrecken über die Sünde und doch zugleich der Glaube an das Evangelium und die Absolution, [nämlich] daß die Sünde vergeben und durch Christus Gnade erworben ist. Dieser Glaube tröstet wiederum das Herz und macht es zufrieden.“²⁰

Die Spannung von Reue und Glaube wird also als Evangelium erfahren:

- im Gottesverhältnis als die Gnade, mit der Gott mich annimmt;
- deshalb im Selbstverhältnis als das Abenteuer, daß ich mir selbst gegenüber gnädig sein kann;
- in den Beziehungen des Weltverhältnisses als Zuneigung, die mir zuteil wird;
- auch als der Ort, an dem ich leben kann, an dem ich mit meinen Bedürfnissen und Lebensmöglichkeiten Raum habe;
- und so zugleich als eine Befreiung von den Begrenzungen, in und an denen ich schuldig geworden bin – etwa weil Anspruch und Möglichkeit, Aufgabe und Kraft in einem Mißverhältnis standen.

Daß die Reue zugleich als Evangelium und Gnade, Befreiung und Öffnung eines Lebensraums erfahren wird, ist entscheidend für ein evangelisches Verständnis der Buße. Nur so wird die Buße nicht ihrerseits zu einer neuen Aufgabe, an der man in den alten Mustern und Prägungen erneut scheitert.

5. Unmittelbar auf und aus der Reue und dem Glauben folgt die Besserung: „Danach soll auch die Besserung folgen und daß man von den Sünden lasse; denn dies sollen die Früchte der Buße sein.“²¹ Dem Prozeß der Läuterung aus der Erfahrung der Gnade entsprechen „gute Früchte“ im Weltverhältnis, im Verhalten des Menschen.

Auch dies gehört zum Grundbestand evangelischer Buße: „Im übrigen haben wir schon oft bezeugt, daß die Buße gute Früchte schaffen muß; und was gute Früchte sind, lehren die Gebote, nämlich die, ... das Evangelium zu leh-

¹⁸ Vgl. *Martin Luther, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (Disputation zur Klärung der Kraft der Ablassse = 95 Thesen, 1517): WA 1, (229) 233–238, deutsch nach: *Wilfried Härle/Johannes Schilling/Günter Wartenberg* (Hg.), *Martin Luther: Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. 2, Leipzig 2006, 1–15. Hier These 4: „Daher bleibt Pein, solange Selbstverachtung (das ist wahre innere Buße) bleibt, nämlich bis zum Eintritt in das Himmelreich.“ (a. a. O., 3); in den *Resolutiones* (s. Anm. 16) zu These 4 (W² 18, 108; vgl. WA 1, 534,38–535,4) verbunden mit dem Hinweis auf These 1: „... wollte er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei“.

¹⁹ *Luther, Resolutiones* (s. Anm. 16) zu These 5: W² 18, 110; vgl. WA 1, 534 f.

²⁰ CA 12, in: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, bearb. von *Horst Georg Pöhlmann*, Gütersloh 2000 [= UG], 18; vgl. BSLK 66,15–67,7.

²¹ CA 12, in: UG (s. Anm. 20), 18; vgl. BSLK 67,7–9; unmittelbar im Anschluß an das vorige Zitat.

ren, den Eltern und der Obrigkeit zu gehorchen, den Beruf zu erfüllen, nicht zu töten, nicht zu hassen, sondern versöhnlich zu sein, den Bedürftigen so viel wie möglich zu schenken, ... das Fleisch zu zügeln, zu zähmen und zu züchtigen ...“²²

Wenn mit der Vergebung noch nicht alles wieder gut ist, dann folgt die stete Einübung in ein besseres Leben, und zwar einerseits in den alltäglichen Bezügen, in Beruf und Lebensumfeld; und andererseits bezogen auf die konkrete Schuld, für die Vergebung gesucht wurde.²³ In notwendiger Balance zu den Erfahrungen der Gnade und Befreiung ist wahre Buße,

- sich nicht zu wiederholen mit der Tat, der Haltung, durch die einer schuldig geworden bin: die Begierden, die sich auf vielerlei und ganz Unterschiedliches richten können, „zu zügeln, zu zähmen und zu züchtigen“;
- sich geduldig um das Vertrauen zu bemühen, das enttäuscht wurde und verlorengegangen ist: „versöhnlich zu sein“;
- sich in Stand (zwischen Eltern und Obrigkeit) und Beruf so zu bescheiden, daß meine Lebensmöglichkeiten nicht auf Kosten anderer gehen: „den Beruf zu erfüllen, nicht zu töten, nicht zu hassen“;
- dem Nächsten zu helfen um seiner selbst und seiner Not willen, gemessen an seiner Bedürftigkeit und an den eigenen Möglichkeiten: „den Bedürftigen so viel wie möglich zu schenken“ – bzw. ihm nach Möglichkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. (Insofern gehört auch das Engagement im Eine-Welt-Laden zu einer recht verstandenen evangelischen Buße.)²⁴

Wobei für alle diese Punkte gilt, daß solche wahre Buße dem Menschen nicht aus sich heraus wirklich verfügbar wäre. Sie ist vielmehr nur möglich als geschenkte Möglichkeit in dem Raum der Freiheit, den die Gnade eröffnet.

Die Gnade Gottes eröffnet diesen Raum – als eine Gnade, die nicht zuletzt so erfahren wird, daß Menschen „mich“ annehmen, daß „ich“ an- und aufgenommen bin durch einzelne, die mich aushalten und sich mir zuwenden,

²² ApolCA 12,174, in: UG (s. Anm. 20), 236; vgl. BSLK 290,7 ff. Vgl. *Luther*, 95 Thesen (s. Anm. 18), These 3: Das Jesuswort (Mt 4,17) „Tut Buße ...“ zielt „nicht nur auf eine innere Buße; ja, eine innere Buße ist keine, wenn sie nicht äußerlich vielfältige Marter des Fleisches schafft.“

²³ Eben dies, die Bewährung der Buße im Alltag und der Bezug auf die konkrete Tat und Schuld, wird bei den Bußwerken, mit denen traditionell die Gewährung von Ablass verbunden ist (Gebet, Fastenübungen, Almosen und Wallfahrten; vgl. die tridentinischen Kanones zur Buße, can. 13: DH 1713), nicht deutlich, und zwar auch dann nicht, wenn diese nicht als kompensatorische oder therapeutische, sondern als symbolische Werke verstanden werden. Vgl. dazu *Dorothea Sattler*, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992, 379. *Brandt*, Lasst ab (s. Anm. 10), 116–121.

²⁴ Vgl. Ottmar Fuchs, der im Zusammenhang mit dem Ablass von einer „Trauer- und Bußarbeit“ des Christen spricht: „nämlich wenigstens den Versuch einer Wiedergutmachung für diese Sündenfolgen der wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge auf den Ebenen zu leisten, wo ihm dies möglich ist! Beispielsweise im Gebet; dann in einer ganz anderen Freigebigkeit den Armen gegenüber; indem wir uns um klare Analysen dieser Zusammenhänge bemühen und sie nicht verdrängen; indem wir den Mund auftun und die entsprechenden Solidarisierungen mit anderen Initiativen in der Gesellschaft riskieren“: *Ottmar Fuchs*, Ablass – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung, in: *Diak.* 16 (1985), 111–117, 114.

durch eine Gemeinschaft, durch die *communio* der christlichen Gemeinde, in der „ich“ die Solidarität der Schuld und der Vergebung erfahre, in der für mich gebetet wird²⁵ – und in der es vielleicht sogar konkrete Hilfe bei der Wiedergutmachung gibt.

6. Zur Besserung gehört substantiell die Wiedergutmachung oder zumindest der Versuch der Wiedergutmachung im je konkreten Fall.

In den Fällen, in denen die Schuld justitiabel ist, gibt es eine Reihe von Wegen dazu:

- Die Begleichung des Vermögensschadens vor einem Urteil im Strafprozeß kann sich strafmindernd auswirken.
- In anderen Fällen folgt auf den Strafprozeß und ggf. eine Freiheitsstrafe (damit ist eben noch nicht alles wieder gut!) eine lange zivilrechtliche Auseinandersetzung um den materiellen Schaden.
- Schließlich gibt es die Möglichkeiten des Täter-Opfer-Ausgleichs. Doch auch dabei zeigt sich, wie schwierig der Umgang mit der Schuld und ihren Folgen ist, wie nötig zunächst eine Anerkennung dessen ist, was „ich“ getan habe, und wie wichtig schon eine Entschuldigung wäre.²⁶

In all den anderen Fällen, in denen die Schuld nicht justitiabel ist und nicht juristisch aufgearbeitet werden kann, stellt sich die Aufgabe bzw. die Frage der Wiedergutmachung ebenso. Wo es um materielle Schäden geht, kann manchmal Ausgleich geschaffen werden, manchmal ist auch dies schwierig. Noch schwieriger ist es, wenn Beziehungen, gesellschaftliche Anerkennung, Lebensläufe ge- und zerstört wurden:²⁷ Dann kann auch im konkreten Fall als Wiedergutmachung vielleicht nur das geschehen, was allgemein Impulse und Momente der Besserung sind: das alte Unrecht nicht wiederholen, sich neu um Vertrauen mühen, dem Geschädigten nach Möglichkeit helfen.

7. Viele der Beispiele führen zu einer weiteren Einsicht: Manchmal, oft, kann man bei allem guten Willen und bußfertigen Engagement nicht mehr gutmachen, was böse geworden ist.

²⁵ In diese Richtung legt *Rahner*, Kleiner theologischer Traktat (s. Anm. 7), 480–484, die Lehre vom „Schatz der Kirche“ aus: als Gemeinschaft der Heiligen, die über den Tod hinaus reicht; auf diese berufe sich die Kirche, wenn sie bei Gott Fürbitte für den einzelnen reuigen Sünder einlege. Lehramtlich (ID 8; s. Anm. 8) wird hingegen von der Zuteilung dieses „Schatzes“ gesprochen und die Rekonstruktion des Ablasses als Gebet oder Fürbitte abgelehnt.

²⁶ Vgl. u. a. die Beiträge in: „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ Mit Schuld leben, hg. von *Jürgen Ebach*, *Hans-Martin Gutmann*, *Magdalene L. Frettlöh* und *Michael Weinrich*, Gütersloh 2004; dazu die Rezension von *Reinhard Brandt* in: *Luther* 79 (2008), 66 f. S. ferner die Beiträge in: *Ralf Evers/Ulfrid Kleinert* (Hg.), Wenn keiner den ersten Stein wirft – mit Schuld und Vergebung leben. Anstöße und Analysen aus Recht, Psychologie und Theologie, Leipzig 2005.

²⁷ Selbst bei der – in Deutschland vergleichsweise zügigen und gründlichen – Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit galt und gilt die Aufmerksamkeit vor allem den Tätern und ihrer Entlarvung. Die Frage, was mit den Opfern ist, deren Lebensläufe auf Grund der Bespitzelung beschädigt, deren Persönlichkeit verbogen wurde, ist – trotz der Stasi-Opfer-Gesetze zur strafrechtlichen, verwaltungsrechtlichen und beruflichen Rehabilitierung – leider immer noch viel zu wenig in den Blick gekommen.

Bei den Folgen struktureller Sünde im Weltmaßstab ist dies evident, sowohl in der Asymmetrie des immer noch mehr globalisierten Welthandels als auch bei der Ausbeutung von Ressourcen, die irgendwann erschöpft sind, bei den Schäden, die wir bleibend an der Umwelt verursachen, und bei den unabsehbaren Folgen der Freisetzung von genmanipulierten Organismen. Da bleibt für den einzelnen neben dem kleinen, allenfalls kosmetischen und symbolischen Engagement nur, diese Folgen auszuhalten und – weit schlimmer, wenn man es nicht verdrängt – den Gedanken auszuhalten, daß Milliarden andere Menschen, daß schließlich die Kinder und Enkel, die nächsten Generationen „bis in tausend Glied“ diese Folgen werden aushalten müssen.

Doch auch bei Schuld in persönlicher Verantwortung und im persönlichen Umfeld gibt es das: Es ist manchmal nicht mehr zu heilen, was es an Brüchen und Verletzungen gibt. Dann bleibt nur, die Folgen von Sünde und Schuld auszuhalten, mit ihnen umzugehen, sie zu akzeptieren. Manchmal ist es so: Man kann nichts mehr tun, nichts bessern, man kann nur noch leiden daran, nichts mehr tun zu können. Dann bleibt nur, Trauerarbeit zu leisten, schlimmstenfalls bis an das Lebensende.²⁸

Wobei wichtig ist: Auch solche Trauerarbeit bleibt nicht bei der Vergangenheit stehen, sondern kann sich zu ihr verhalten, kann Gegenwart und Zukunft gestalten. Indem differenziert wird, was genau zu betrauern ist, muß die Trauerarbeit nicht in einer Depression enden, sondern bleibt ein aktiver Akt.

Am Schluß jenes Films „Abbitte“ gibt es eine bewegende Szene: Briony, die Jüngere, legt als gefeierte Schriftstellerin in hohem Alter einen letzten Roman vor. Als sie interviewt wird, bekennt sie, daß dies ihre Lebensgeschichte ist. Und sie berichtet im Roman über den Roman hinaus, daß Robbie in Frankreich an einer Blutvergiftung umgekommen und Cecilia bei einem Bombentreffer in London gestorben ist. Alles, der Versuch der Versöhnung, auch die Abbitte selbst, die Aussicht auf glückliche Jahre für die beiden: alles nur Fiktion. – Selbst dies mag noch eine Form der Trauerarbeit sein: den Opfern wenigstens in einem guten Gedanken die Fiktion des Glücks schenken.

Sprachanalytisch wird so etwas als ideative Redeweise charakterisiert: in Anerkennung der Wirklichkeit von einer Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit zu sprechen. Im christlichen Glauben geschieht solche Trauerarbeit im Gebet: Die Wirklichkeit wird anerkannt, doch indem man Gott bittet, wird ihr keine Letztgeltung zugestanden; und selbst durch das Gebet als Klage wird die Wirklichkeit transzendiert, bekommt ihren Ort bei Gott.

²⁸ Die Vorstellung indes, es könne über den Tod hinaus eine Läuterung des Menschen geben, eine Ausreifung der Person, ein Leiden an den Folgen der Sünde (mithin: es könne ein Purgatorium geben), wird von Luther sowohl aus biblischen Gründen wie in einer existentiellen Interpretation des Sterbeprozesses abgewiesen: „Die unvollkommene geistliche Gesundheit oder Liebe des Sterbenden bringt notwendig große Furcht mit sich; diese ist umso größer, je geringer jene ist. Diese Furcht und dieses Erschrecken sind für sich allein hinreichend ..., um Fegefeuerpein zu verursachen, da sie dem Schrecken der Verzweiflung äußerst nahe sind.“ (Luther, 95 Thesen [s. Anm. 18], Thesen 14–15.

Dem Gebet korrespondiert die christliche Hoffnung auf eine Zukunft bei Gott. Die Trauerarbeit mündet in die Hoffnung auf eine Versöhnung dereinst im Reich Gottes, eine Versöhnung, die die Sünde und ihre Folgen einbezieht: Eben deshalb gehört Gottes Gericht unverzichtbar zu dieser Hoffnung hinzu.

5.

Wie ist evangelisch mit den Folgen der Sünde umzugehen? Ich trete noch einmal einen Schritt zurück und will zu einem wechselseitigen Lernprozeß ermutigen.

Ohne die Vorstellung von einer Grundsünde aufzugeben, spricht die *römisch-katholische Tradition* besonders von den vielen einzelnen Sünden, von den Akten, durch die einer schuldig wird, alle in selbstverantwortlicher Entscheidung begangen, alle konkret und einzeln aufzuzählen, zu beichten und zu bereuen: Für sie ist Buße zu tun!

Diese Aufmerksamkeit für die individuelle Geschichte mit ihren Verfehlungen, Verletzungen und Brüchen, mit Sünde und Schuld ist ganz ähnlich wie der römisch-katholischen auch der *evangelischen Seelsorge* zu eigen. Die *evangelische Dogmatik* indes kann von dieser Aufmerksamkeit für die Akte der Sünde lernen: einen Zugewinn an Konkretion, auch im Blick auf die Folgen der Sünde.

Die Stärke der evangelischen Dogmatik ist demgegenüber, die Sünde als eine Macht zu verstehen, die den Menschen von Grund auf bestimmt und der man sich nicht einfach durch Willensentscheid entziehen kann.²⁹

Nimmt man dies beides ernst, dann steht der einzelne Akt in einem doppelten Bezugfeld:

- der Mensch ist Täter und muß Verantwortung für seine Tat übernehmen;
- und er erlebt sich zugleich als jemand, der nur begrenzt Verfügung hat über das, was ihn prägt und ihn bestimmt, sowohl im falschen und üblen Tun als auch beim Umgang mit dessen Folgen.

Erst wenn dies beides – die einzelne Tat, durch die einer schuldig wird, und die Macht der Sünde – in Rechnung gestellt wird, wird man den Lebensgeschichten in ihrer Konkretheit und Komplexität gerecht: Es gibt keine „reinen“ Beispiele, wie wir gesehen haben.

Dies gilt noch aus einem weiteren Grund: Als Christen sind wir nach evangelischem Verständnis³⁰ zugleich gerecht und Sünder, *simul iustus et peccator*:

²⁹ Zum Verhältnis zwischen Tatsünde und Grundsünde, liturgischem Bekennen und eigener Wahrnehmung, Zuspruch der Vergebung und Erkennen der Sünde (und dies alles nahe an den Phänomenen) vgl. u. a. *Wilfried Joest*, Schuld erkennen – Schuld bekennen, in: *Riess*, Abschied (s. Anm. 15), 14–25.

³⁰ Demgegenüber ist für die römisch-katholische Kirche die Formel „zugleich Gerechter und Sünder“ nicht annehmbar, da nach ihrer Lehre „in der Taufe all das, was wirklich Sünde ist, hinweggenommen“ wird und „die Konkupiszenz, die im Getauften bleibt, nicht eigentlich

- Gerecht sind wir, weil Gott uns gerecht macht um Christi willen und weil uns diese Gerechtigkeit zugesprochen wird im Wort der Vergebung.
- Sünder sind und bleiben wir, weil wir sind, die wir sind; und weil wir im Licht der Gnade um so mehr erkennen, wer und wie wir eigentlich sind, mit allem, was wir mitbringen, mit unseren Selbstrechtfertigungsstrategien zumal.

So lebt ein Christ in einem dauernden Transitus: zwischen dem, der er bei sich selbst ist samt allen Folgen, und dem, der er bei Gott ist in der Gerechtigkeit der Kinder Gottes. Zugleich lebt ein Christ in einem dauernden Progressus: nicht als seine eigene Entwicklung (da steht er immer am Anfang), aber so, daß Gott ihn immer mehr beansprucht und bestimmt, formt und heiligt.³¹

Auch aus diesem Grund sind alle die Beispiele nicht so „rein“ wie das abstrahierende Konstrukt, mit dem ich am Beginn meines Vortrags den Problembestand erläutert habe. Es gibt nicht die *eine* Entwicklung von dem Menschen, der sündigt und seine Sünde bereut, der Vergebung empfängt und sich den Folgen der Sünde stellt, der Wiedergutmachung leistet und sich läutert. Es wird vielmehr immer ein Prozeß „vor und zurück“ sein, auch mit neuen Verletzungen beim Versuch, alte zu heilen, mit neuen Brüchen im Leben trotz unverbrüchlicher Vergebung durch Gott. „Iustus et peccator“ ist nicht eine Unterscheidung zwischen vorher und nachher, sondern stets eine Unterscheidung an demselben Menschen.

Will hingegen jemand (nach römisch-katholischem Verständnis) Ablass erlangen, dann muß er u. a. zwei Forderungen erfüllen: Er muß vollständig alle seine Sünden gebeichtet haben; und er muß frei von jeder Anhänglichkeit an jegliche, auch läßliche, Sünde sein.³² Weil ein Christ jedoch gerecht und Sünder und alles zugleich (simul) ist, deshalb sind die eine wie die andere Forderung (nach evangelischem Verständnis) unerfüllbar.³³

Sünde ist“ – so im ökumenischen Dialog die Offizielle Antwort der katholischen Kirche (auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre) vom 25. Juni 1998; Präzisierungen, Ziffer 1, in: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan, Texte aus der VELKD 87/1999, 26.

³¹ Vgl. *Wilfried Joest*, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und in der neutestamentlichen Parainese, Göttingen 1951, 1968; zum Christ-Sein als Transitus 57–65, als Progressus 65–78.

³² Vgl. ID (s. Anm. 8), ID-N 7; CIC 1983, can. 960; vgl. ferner can. 988 mit can. 987 und can. 962 f.

³³ Vgl. CA 11, in: UG (s. Anm. 20), 17 (vgl. BSLK 66,6f.): „Von der Beichte wird so gelehrt, daß ... es in der Beichte nicht möglich ist, alle Missetaten und Sünden aufzuzählen, weil das nicht möglich ist ...“. Denn: „Die elende menschliche Natur steckt so tief in den Sünden, daß sie dieselben nicht alle sehen oder kennen kann, und sollten wir allein von denen absolviert werden, die wir aufzählen können, wäre uns wenig geholfen.“; CA 25, in: UG, 48 (vgl. BSLK 99,4f.).

6.

Damit bin ich am Schluß noch einmal bei einem kurzen und pauschalen Vergleich zu Lehre und Praxis des Ablasses in der römisch-katholischen Kirche und zu dem dort vorausgesetzten Konzept von zeitlichen Sündenstrafen.

Es zeigt sich: Auch nach evangelischem Verständnis hat die Sünde Folgen und auf die Vergebung folgt die Besserung: als Wiedergutmachung und als Läuterung. Doch dies kann nicht als Genugtuung,³⁴ nicht als Kompensationsleistung vor und für Gott³⁵ verstanden werden.

Was ein Mensch tut, indem er – wie skizziert: auf vielfältige Weise – mit den Folgen der Sünde umgeht, evangelische Buße übt, das betrifft sein Selbstverhältnis und es hilft anderen und ihm in seinem Weltverhältnis. Sein Gottesverhältnis ist davon zwar berührt (wie bei allem, was er ist und wie er handelt), aber nicht so, daß sein künftiges Heil und Geschick bei Gott abhängig wäre davon, was er tut. Heilsgewißheit ist deshalb nicht im Blick auf das eigene Tun und die eigene Disposition zu erreichen, sondern nur durch das Vertrauen darauf, daß die Gnade Gottes, die im Wort der Vergebung zugesprochen wird, gilt.

Vor allem aber: Von solch einem Prozeß der aktiven wie passiven Reue und Buße kann nicht nachgelassen werden:

- nicht davon, sich seinen Taten zu stellen,
- nicht vom inneren psychischen Prozeß,
- nicht von der Erfahrung einer widerständigen Wirklichkeit,
- nicht von den Versuchen, den Schaden auszugleichen,
- und nicht von der leidvollen Erfahrung, wie oft dies nicht möglich ist.

Der Ablass als Dispensierung von diesem Prozeß,³⁶ als Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen ist daher gerade nicht zielführend.³⁷

³⁴ Vgl. ApolCA 12,148–150, in: UG (s. Anm. 20), 230 f.; vgl. BSLK 284,31–285,16: „Wir gestehen zu, daß die Rache oder Strafe bei der Buße notwendig ist, nicht wie ein Verdienst oder Lösegeld, wie die Gegner sich die Genugtuung vorstellen, sondern die Rache ist formal in der Buße enthalten, das heißt, weil die Wiedergeburt selbst sich durch dauernde Abtötung des Alten vollzieht. ... Gewiß straft er [sc. Gott] in der Reue, wenn er in jenen Schrecknissen seinen Zorn aufzeigt. ... Die Reue ist also im eigentlicheren Sinn als die Genugtuung die Strafe.“

³⁵ Vgl. ApolCA 12,174, in: UG (s. Anm. 20), 236; vgl. BSLK 290,7 ff.: „nicht um der Kompensation der ewigen Strafe willen, sondern damit es nicht dem Teufel gehorche“.

³⁶ Als Kardinal hatte Joseph Ratzinger gefragt, ob „ein Papst von einem existentiellen Prozeß dispensieren“ könne, und die Frage – ganz im Sinne Luthers – verneint: „Natürlich nicht. Was eine innere Forderung menschlicher Existenz ist, kann nicht durch einen Rechtsakt überflüssig gemacht werden.“ Indes hatte er schon seinerzeit versäumt zu erklären, weshalb und in welcher Hinsicht es dann noch einen Ablass als Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen geben könne. S. *Joseph Kardinal Ratzinger, Portiunkula. Was Ablass bedeutet*, in: *ders.*, *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*. Freiburg i. Br. 1997, 91–100, 95.

³⁷ Dies ist eine Konsequenz, die von Karl Rahner und anderen Vertreterinnen und Vertretern der neuen Ablasslehre selbst gezogen wird: „Eine solche Nachlassung würde den Menschen nur der Möglichkeit berauben, sich wahrhaft im Leid durch alle Dimensionen seines Daseins hindurch zu vollenden.“ S. *Rahner*, *Kleiner theologischer Traktat* (s. Anm. 7), 479.

Statt dessen sind evangelisch die Möglichkeiten und Erfahrungen zu benennen, wie Gottes Gnade befreit zu einem Leben auch mit den Folgen der Sünde: auch dann, wenn noch nicht alles wieder gut ist.

Oder in guter evangelischer Tradition ausgedrückt: „Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‘ [Mt 4, 17], wollte er, daß das ganze Leben der Glaubenden Buße sei.“³⁸

Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg;
E-Mail: reinhard.brandt@elkb.de

³⁸ *Luther*, 95 Thesen (s. Anm. 18), These 1. Vgl. auch die in Anm. 18 zitierte These 4.

Die Bedeutung von Karl Holls Studie „Die Geschichte des Worts Beruf“

Von Andreas Pawlas

Immer wieder wird Karl Holls Studie „Die Geschichte des Worts Beruf“ als ein Schlüsseltext in der modernen Rezeption des lutherischen Berufsbegriffs bewertet.¹ Hier kann jedoch nicht der Ort sein, eine Art Wirkungsgeschichte dieses zunächst an der Preußischen Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrags nachzuzeichnen. An dieser Stelle sollen nur einige theologiegeschichtliche und dogmatische Aspekte aufgegriffen und vertieft werden.

Mit großer Sorgfalt wendet sich Holl in diesem Aufsatz zunächst der Situation zu, bevor Luther mit seinem Berufsbegriff die Szene betrat. Daß hier allerdings durch Luther Entscheidendes geschehen ist, ist keinesfalls erst von Holl neu entdeckt worden, sondern daran war im 19. Jahrhundert bereits etwa durch Albrecht Ritschl oder Christoph Ernst Luthardt erinnert worden – allerdings ohne die von Holl erzielte Resonanz.

So konnte Luthardt bereits 1867 betonen: „Es war eine That von der weitgreifendsten und segensreichsten Bedeutung, daß Luther den irdischen Beruf in seine Würde wieder einsetzte gegenüber der Verachtung, in welche er durch die römische Lehre von den Räten und heiligen Ständen gerathen war, und daß er dadurch die sittlichen Gedanken des christlichen Volks wieder zurechtstellte, welche durch die Ethik des Mönchthums so gründlich verwirrt und verkehrt worden waren“.²

Zu Recht schickt Holl deshalb voraus, daß dem „Mönchtum ... an der Herausbildung des heutigen Begriffs ein wesentlicher Anteil zufallen“ müsse (189). Doch ehe sich Holl damit genauer beschäftigt, geht er kurz auf das Urchristentum ein, namentlich auf Paulus und die von ihm jedem Christen zugestandene Berufung (griech. κλήσις) (189 f.). Er läßt dabei offen, ob Paulus in der bekannten Stelle 1Kor 7,20 bereits mit diesem „kühnen Gedanken“ auch eine „ebenso kühne Wortumprägung“ gewagt habe. Daß also „die Berufung des Christen ... auch die Lebensstellung, in der er sich befindet, mit ein[schließt], oder ob er einen schon vorhandenen, freilich dann sehr seltenen und höchstens

¹ Karl Holl, Die Geschichte des Worts Beruf, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3: Der Westen, Tübingen 1928, 189–219. Im folgenden verweisen alle Seitenzahlen im Text ohne weitere Angabe auf diesen Aufsatz. – Vgl. z. B. Paul Althaus, Grundriß der Ethik, Gütersloh ²1953, 79 ff.; Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich ¹1978, 183; Ernst Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen. Göttingen 1975, 196; Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 466 f.; Volker Stümke, Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007, 154 ff.

² Christoph Ernst Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, Leipzig 1867, 84 f.

volkstümlichen Sprachgebrauch aufnimmt: κλη̃σις = das, wovon einer seinen Namen trägt, also sein ‚Stand‘ oder sein ‚Beruf‘ in unserem Sinn“ (190).

Wenn Holl auch die letztere Deutung für wahrscheinlich hält, so meint er interessanterweise jedoch, daß diese Berufung eines Christenmenschen in seine Alltagswelt zunächst „ohne alle Wirkung“ blieb. Allerdings bedeutet diese eher nebensächliche Bemerkung gleichzeitig eine nachdrückliche doppelte Distanzierung: Denn er wendet sich damit einerseits gegen die von Franz Overbeck³ und besonders dann von Johannes Weiß⁴ betonte These, daß die gesamte erste Christenheit von glühender Naherwartung erfüllt gewesen sei, woraus letztlich nur „Weltverneinung“ in Arbeit und Beruf hätte folgen können.⁵

Gleichzeitig wendet Holl sich mit seiner Formulierung aber auch gegen die von Ritschl so stark betonte christliche „Weltbeherrschung“⁶. Ohne Zweifel mag dabei dessen Terminus „Weltbeherrschung“ zu stark gewesen sein. Dennoch wird man davon ausgehen müssen, daß sich die erste Christenheit im großen und ganzen ihren weltlichen Aufgaben zugewandt und sich in ihnen bewährt haben dürfte. Denn woher hätte das Christentum sonst seine Dynamik gewinnen können? Denn was die liturgische Kunst und bauliche Prachtentfaltung anbelangte, so gab es damals genügend konkurrierende Kulte, die sich in erheblich größerer Perfektion präsentieren konnten. Auch dürfte hier die Entdeckung des frühen Christentums als „Unterschicht-Phänomen“ oder gar als „Sklavenreligion“⁷ stark gegen die Sichtweise Holls sprechen.

Allerdings ist Holl dann wieder zuzustimmen, wenn er das weiterlaufende Wachstum des Christentums und namentlich seine Entwicklung zur Staatskirche als Bewegung identifiziert, die deshalb zum Bruch des Mönchtums mit dem „Kirchenchristentum“ führt, weil es angeblich „die Forderungen des Evangeliums auf ein dem bequemen Durchschnittsmenschen erschwingliches Maß herabgesetzt hatte“ (190 f.). Und genau dagegen stand das Mönchtum, das das Gebot Christi und vor allem das Gebot der Gottesliebe wieder ganz erfüllen und dabei das Göttliche „in ständiger Gegenwart vor der Seele“ stehen haben wollte. Deshalb habe das Mönchtum keinen anderen Weg als die „völlige Loslösung von der Welt“ gesehen. Eine solche Loslösung sei im Hinblick auf die berufliche Arbeit genauso geboten wie im Hinblick auf zwischenmenschliche Beziehungen (191). Holl referiert, wie hierzu die Lebensgeschichte des Antonius oder die bekannten Berufungsgeschichten von Gen 12,1 oder Lk 14,26 herangezogen wurden (191 f.).

³ Vgl. Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1903.

⁴ Vgl. Johannes Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Göttingen 1892.

⁵ Offenkundig wurde damit Ritschls damals populärer Ansatz „radikal eschatologisch“ derart in Frage gestellt und das eschatologische Moment derart betont, daß dadurch aus lutherischer Sicht massive Kritik provoziert wurde. Vgl. z. B. Alexander von Oettingen, *Lutherische Dogmatik II/2*, München 1902, 294.

⁶ Vgl. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, Bonn 1910, 578 f.

⁷ Vgl. z. B. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Christentum in der Gesellschaft. Grundlinien der Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Alte Kirche und Mittelalter*, Hamburg 1975, 45 f.

Am Ende habe das Mönchtum den urchristlichen Berufungsgedanken umgeprägt, indem es ihn für sich „beschlagnahmte“ (199). Allein der zum Erwerb der christlichen Vollkommenheit auf dem Wege der evangelischen Räte Berufene habe die wahre Berufung. Die allen Christen zugesprochene Berufung war damit zum Privileg eines Standes in der mittelalterlichen Gesellschaft geworden und hatte eine Deklassierung und Abwertung der weltlichen Berufe und Arbeit bewirkt. Sie war ein Ausdruck der Distanz zu allem Weltlichen, die noch Johannes Weiß als charakteristisch für die ganze erste Christenheit herausgestellt hatte.⁸

Wenn nun katholische Gegner Holls bestritten, daß das katholische Mittelalter den weltlichen Berufen und Arbeiten die ihnen gebührende Würde und Ehre zugunsten des Mönchtums entzogen habe,⁹ so betont Holl doch zu Recht, was dann auch die spätere Forschung bestätigt,¹⁰ daß zwar im Mönchtum „Arbeit als Handarbeit ... nicht nur gestattet, sondern gefordert“ war, jedoch nur zur „Vermeidung des Müßiggangs“ und in Beschränkung auf solche Verrichtungen mit „rein mechanische[m], die innere Sammlung nicht störende[n] Vollzug“ (191). Holl ist darin recht zu geben, daß das bestimmt keine ausreichende Würdigung weltlicher Berufe und Arbeiten bedeuten konnte.

Vollkommen konsequent mußte er sich bei einer solchen Abwertung der Arbeit und der Arbeitenden gegen Webers These wenden, daß das Mönchtum in dem Maße die weltlichen Berufsvorstellungen gefördert habe, wie es „in steigendem Maß wirtschaftliche und wissenschaftliche Aufgaben mit übernahm und dabei den religiös-asketischen Begriff der industria [des Eifers] auch auf diese Tätigkeit übertrug“ (200).¹¹ Allerdings tut Holl Weber hier etwas Unrecht. Denn er referiert nicht, daß Weber diesen Aspekt keinesfalls ausdrücklich betonen, wenn auch nicht „gleich Null“ schätzen mochte. Denn Weber schreibt sehr wohl, daß dem Mönchtum mit seiner industria das gerade fehlt, was „für den asketischen Protestantismus charakteristische Konzeption der *Bewährung* des eigenen Heils, der *certitudo salutis* [Heilsgewißheit] im Beruf [sei]: die psychischen *Prämien* also, welche diese Religiosität auf die ‚industria‘ setzte und welche dem Katholizismus notwendig fehlen mußten, da seine Heilmittel eben andere waren“.¹²

Trotz dieses etwas mißlungenen Seitenhiebs auf Weber ist am Ende wieder Holl zuzustimmen, wenn er betont, daß etwa Benedikt die Meisterschaft in

⁸ Vgl. Weiß (s. Anm. 4).

⁹ Vgl. Heinrich Pesch, Christliche Berufsidee und kapitalistischer Geist, in: StML 75 (1908), 523 ff.; Nikolaus Paulus, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, in: HJ 32 (1911), 725 ff.; ders., Zur Geschichte des Wortes Beruf, in: HJ 45 (1925), 308 ff.; ders., Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquino, in: ZKTh 50 (1926), 445 ff.

¹⁰ Vgl. z. B. Hildburg Geist, Arbeit. Die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther, in: LuJ 13 (1931), 83–113, 92.

¹¹ Holl bezieht sich auf Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg. von Johannes Winckelmann, Gütersloh 1991, 27–277, 95 f.

¹² A. a. O., 96.

Kunst und Gewerbe „beim Mönch als etwas die Seele Gefährdendes“ erscheine, das, „sobald sich ein Selbstbewußtsein darüber regt, mit Strenge unterdrückt werden muß“ (200). Und ebenso gelte für die Scholastik, daß letztlich trotz mancher Bemühungen um die weltlichen Berufe die Einsicht gelte: „die tätigen Stände haben einen *Dienst*, einen unentbehrlichen Dienst, einen von Gott angeordneten Dienst, aber keinen ‚*Beruf*‘ im wahren Sinne des Worts“ (203).

Nach dieser Analyse präsentiert Holl schließlich den Aspekt, durch den seine Studie vielfach in der Literatur Beachtung fand. Denn es sei die *deutsche Mystik*, durch die in der Berufsfrage einen entscheidender Schritt nach vorwärts getan wurde, denn sie kenne „zuvörderst einen *Ruf Gottes*, der ganz unabhängig von Mönchtum und Ordenseintritt an den Menschen ergeht“ (204). Denn aus der „Abscheidung von aller Kreatur schöpfte sie wiederum eine Kraft, zu wirken und dem Nächsten zu dienen“, und er zitiert sodann Seuse: „Willst du allen Kreaturen nütze sein, so kehre dich von allen Kreaturen“ (204). Und so verweist Holl auf Meister Eckhart und auf dessen Satz, daß man einem Bedürftigen zu dienen hätte und sei es, daß man gerade in höchster Verzückung wäre (204 f.). Allerdings kann diese Sentenz nicht als Beitrag zur Ausbildung des Berufs gelten, denn eine solche Hilfeleistung ist eben gerade nicht auf die alltägliche Arbeit hin ausgelegt, sondern auf einen besonderen Dienst der Nächstenliebe.

Gerade nicht aus dieser Bewegung spontaner Nächstenliebe, sondern aus der sodann von Holl auch belegten, vom Stand unabhängigen Beziehung zu Gott, komme die Mystik zu einer „neuen Schätzung der weltlichen Arbeit und der weltlichen Stände“. Man könne eben „Nesseln brechen und dabei doch mit Gott in Einigkeit stehen“. Und deshalb könne und solle man „auch in dem Stand *bleiben*, in den man von Gott gesetzt“ worden sei (205). Und so kann Holl dann bei Tauler schon im Kern das durchschimmern sehen, was durch Luther dann als zentrale christliche Lebensauffassung wieder entdeckt worden ist, nämlich daß auch das „Amt, in das einer gestellt ist, ... eine ‚Ladung‘, ein ‚Ruf‘ [sei], der an uns ergeht, so gut wie jener innere Ruf“ (205).

Holl ist also keinesfalls zuzustimmen, daß damit in der Mystik der Gedanke eines weltlichen Berufs, „d. h. der Gedanke, daß man auch in der Ausübung der weltlichen Arbeit das Höchste von Gottesnähe empfinden kann“ (206) zuerst *entdeckt* wurde. Vielmehr *bahnt sich* hier seine Entdeckung erst *an*, was an den Grenzen, die sich hier die Mystik selbst setzt, deutlich erkennbar ist. Die hebt dann Holl auch am Ende hervor, wenn er resümiert: Für alle Mystiker „blieb es dabei, daß Leiden besser ist als Wirken und daß man mit dem Nebenmenschen kein allzu enges Verhältnis schließen darf“ (206 f.).

Andererseits ist es in diesem Zusammenhang sicherlich nicht ohne Gewicht, daß man Luther gewisse Verbindungen zur Mystik zuschreiben kann,¹³

¹³ Vgl. z. B. Ernst Vogelsang, Luther und die Mystik, in: Luj 19 (1937), 32–54, 46: „Kein Mystiker hat wohl so ‚mystisch‘ von Gottes Gegenwart in der großen Welt der Natur und Geschichte wie in der kleinen Welt des menschlichen Herzens geredet wie Luther“.

so daß bei ihm möglicherweise diese Anbahnung oder „Vorbereitung“¹⁴ des reformatorischen Berufsbegriffes nicht unfruchtbar blieb.

Holl meint sodann mit Luther selbst belegen zu können, daß „zu seiner Zeit das Wort ‚Ruf‘ bereits allgemein im Sinn von Stand verwendet wurde“. Allerdings gehe dann das lateinische „vocatio“ allein auf Luther zurück (208 f.). Aber selbst die Verwendung in den Übersetzungen des Septembertestaments sieht Holl noch im „katholischen Sprachgebrauch“ verankert, der getragen war von dem Gedanken der scholastischen arbeitsteiligen Gesellschaftsordnung, nach der die einen für das Heil beteten, während die anderen für die Betenden arbeiteten.¹⁵

Und nach Holl galt dem Mönchtum – und den von Gott besonders in das Kloster, als Heilsort, als „locus salutis“¹⁶, gerufenen und geliebten Mönchen – selbst in der Ewigkeit eine „höhere Stufe der Seligkeit“ (212). Und was dann die Renaissance anbelangte, so habe sie zwar erkannt, daß etwa die Bergpredigt nicht nur den Aposteln galt, sondern allen, allerdings habe sie trotz aller Kritik am Mönchtum nicht die Kraft gehabt, dieses zu überwinden (213).¹⁷

Wenn Holl nun erst am Ende seines Aufsatzes auf Luther kommt, so formuliert er dort seine Meinung, daß Luther das, was das Wort „Beruf“ besage, an sich selbst durchlebt habe; und man sogar seine ganze innere Entwicklung „als ein Ringen mit diesem Begriff schildern“ könne (213). Über die Grundsätze seines Berufsgedankens sei Luther eigentlich seit der Leipziger Disputation von 1519 zur vollen Klarheit gelangt. Denn an dieser Stelle sei der Gedanke der scholastischen arbeitsteiligen Gesellschaftsordnung zerbrochen, und jeder Christ habe im Sinne des allgemeinen Priestertums¹⁸ das Recht und die Pflicht, sich im Gebet um sich und das Ganze zu kümmern (215). Jedoch habe Luther damals noch nicht das Mönchtum schlechtweg verurteilen können. Das sei erst bei seinem Wartburgaufenthalt geschehen (216). Luther verwerfe und verdamme seitdem¹⁹ alle Mönchsorden und Klöster. Denn dort wolle man doch wieder im Sinne des eigentlich mit Christus überwundenen „Gesetzes“

¹⁴ Vgl. Wolf (s. Anm. 1), 196.

¹⁵ Den „katholischen“ Sprachgebrauch bei Luther sieht Holl im Septembertestament bei der Übersetzung von κλησικ in Eph 1,18; 4,1. 4; Hebr 3,1; 2 Thess 1,11; 2 Petr 1,10 mit „Beruf“, dagegen Röm 11,29; Phil 3,14 mit „Beruffung“, während in der vorlutherischen Bibelübersetzung κλησικ in allen Fällen mit „ruffung“ wiedergegeben würde (209).

¹⁶ Vgl. Johannes Schilling, Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, Gütersloh 1997, 123.

¹⁷ Vgl. Bernd Moeller, Die Reformation als neues Mönchtum, in: ders. (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, 76–91, 79. Moeller weist hier darauf hin, daß vor Luther „der mönchische Sonderweg“ nur ein einziges Mal in Zweifel gezogen worden sei, und zwar von John Wyclif nach 1381. Der habe argumentiert, „die Bibel wisse von dieser Existenzform nichts, Mönchtum und Evangelium stünden in einem klaren Widerspruch zueinander“.

¹⁸ Hierzu stimmt Brunner (s. Anm. 1, 592) Holl nachdrücklich zu.

¹⁹ Systematisch beginnend in seiner Schrift „De votis monasticis“ (WA 8, [564] 573–669). Insofern sieht Gustaf Wingren, Art. Beruf, II. Historische und ethische Aspekte, in: TRE 5, Berlin/New York 1980, 657–671, hier den eigentlichen Beginn von Luthers Lehre vom Beruf

durch gesetzliche „Wege und Werke selig werden“, dabei sei uns doch durch das Evangelium „sonst kein Name gegeben, durch welchen wir selig werden sollen, außer diesem, der da heißt Jesus Christus“.²⁰

Es war dann eine Predigt in der Kirchenpostille vom Jahre 1522, in der Luther zum ersten Mal²¹ bewußt den Ausdruck Beruf als gleichbedeutend mit Stand, Amt oder Befehl verwendet hat (217),²² anstatt ihn wie bisher im Sinn von traditioneller Berufung in das Amt eines Mönches, einer Nonne oder eines Priesters zu fassen. Zwar habe er offenbar dabei einen zumindest andeutungsweise „im Volk geläufigen Ausdruck“ voraussetzen müssen und sich als Bibelübersetzer ihm angepaßt.²³ Er habe ihm dann aber doch eine bisher ungeahnte Triebkraft verliehen.

Holl kann damit präzisieren: „Die Pflichten, die ihm [= dem Christen] sein Stand auferlegt, sind der Befehl, den Gott selbst an ihn richtet“ (216). Und insgesamt kann Holl für Luthers Berufskonzept zusammenfassen: „Das Kleinste, an seinem Ort getan und im Bewußtsein, einen göttlichen Auftrag damit zu erfüllen, steht sittlich auf derselben Höhe, wie das, an seinen Wirkungen gemessen bedeutendste Werk“. Also sei „auch innerhalb der Welt, in der Erfüllung gegebener Pflichten das Höchste zu erreichen“ (215).

Trotzdem kann Luther danach auch noch den Begriff „Beruf“ im Sinne von Berufung verwenden²⁴ bzw. statt „Beruf“ auch „Ruf“ oder „Orden“ sagen (218). Und damit schimmert durch, daß für Luther der Beruf eben keinesfalls

²⁰ Vgl. WA 26, 504 Zu dieser damals erforderlichen Bekämpfung aller mönchischen „Werkerei“ durch Luther und sein Berufskonzept bemerkt *Wingren* (s. Anm. 19, 663) zu Recht: „Der Feind, den Paulus bekämpft, trägt im 16. Jh. neue Kleider: das ‚Gesetz‘ ist ein Teufel, der ständig die Garderobe wechselt.“

²¹ *Stümke* (s. Anm. 1), 167, spricht hier von einem „dritten und letzten Schritt“ in der Ausbildung von Luthers neuem Berufsverständnis nach dem ersten in der Schrift „Von den guten Werken“ von 1520 und dem zweiten in seinen Abgrenzungen in „De votis monasticis“ von 1521, wo er zuerst noch „ganz vom Gedanken der Glaubenszuversicht dominiert [sei], sodann aber vom „Glaubensgehorsam“.

²² Holl bezieht sich auf WA 10 I/1, 306 (Kirchenpostille zu Joh 21, 19 ff., 1522).

²³ Vgl. *H. Karl Fischer*, Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: *Max Weber, Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, hg. von *Johannes Winckelmann*, Gütersloh 1982, 11–26, 13, mit Bezug auf die Übersetzung von Sir 11, 20. Entsprechend argumentiert *Gustav Gundlach*, Art. Beruf, I. Berufsgedanke und Berufsethik, in: *StL*⁶ 1, Freiburg i. Br. 1957, 1087–1093, 1088, wenn er gegen Weber annimmt, daß Luther bei seiner Übersetzung von Sir 11, 20 ein religiös-ethisches Verständnis für den Begriff „Beruf“ habe voraussetzen müssen. Schon allein dadurch sei ausgeschlossen, daß der ethisch gefärbte Berufsbegriff eine Neuschöpfung der Reformation sei.

²⁴ Im Hinblick auf den nicht durchsystematisierten Sprachgebrauch Luthers ist auch zu erwähnen, daß einige Autoren meinen, bei ihm im Anschluß an die scholastische Tradition eine *vocatio spitiualis* und eine *vocatio externa* unterscheiden zu können (vgl. z. B. *Werner Conze*, Art. Beruf, in: *GGB* 1, Stuttgart 1972, 490–507, 493). Insofern habe also nach Luthers Auslegung von 1 Kor 7, 20 jeder Christ einen doppelten Beruf. Dabei werde der geistliche Beruf als *generalis vocatio* der *vocatio externa* übergeordnet. Und Luther habe nun diese Anschauung von der *duplex vocatio* als „*doctrina de vocatio*“ entfaltet (vgl. *Helmut Gatzert*, Art. Beruf, in: *EKL*³ 1, Göttingen 1986, 436–440, 437; *ders.*, Zur Ethik des Berufs in der industriellen Gesellschaft, in: *Heinz-Dietrich Wendland* (Hg.), *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*,

zu irgendeinem beliebigen „Job“ wird, sondern zurückgebunden bleibt an den „Orden“ des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Ein solcher Anklang mag an dieser Stelle erlaubt sein, denn so konnte Bernd Moeller mit Bezug auf Johannes Schilling²⁵ hervorheben, daß die ursprünglichen Reformation dem „Ernst der monastischen Existenzweise“ keinesfalls eine Absage erteilt habe, sondern ihn regelrecht in sich aufgenommen habe und damit „in ihren dynamischen Utopien ... ein neues Mönchtum“ gewesen sei.²⁶

Ein solcher Akzent wendet sich damit auch eindeutig gegen Martin Honeckers Auffassung, Holls These sei, daß erst die Reformation ein – säkulares – „Verständnis des weltlichen Berufs mit sich gebracht“ habe.²⁷ Wenn Honecker hier Holl richtig verstehen sollte, dann würde auf jeden Fall und abgesehen von manchen praktischen Einwendungen²⁸ ein produktiver Beitrag der lutherischen Berufsidee in der modernen Krise der Berufskultur entfallen. Denn wenn Beruf nur noch als Erwerbsmöglichkeit oder als totale Identifikation mit dem Betriebszweck zu verstehen sein sollte, dann erfolgt entweder eine „innere Emigration“ im Sinne des Job-Denkens oder eine mißbräuchliche Totalverneinung durch den Betrieb.

Dagegen besteht der produktive Beitrag der lutherischen Berufsidee in der Berücksichtigung einer Distanz zu *beidem* und damit einer gewissen Distanz zu allem Weltlichen, wie sie Luther immer wieder durch sein eindringliches Aufschauen auf Gottes Willen im „Orden“ des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen betonte.

Jedenfalls resümiert Holl am Ende völlig zu Recht, daß die Geschichte des Wortes „Beruf“ also eine „völlige Umdrehung seiner Bedeutung“ zeige: Während es zunächst hieß, *allein* das Mönchtum habe einen Beruf, so behauptete Luther umgekehrt, daß gerade das Mönchtum *keinen* Beruf habe. Denn der wahre Gottesberuf verwirkliche sich innerhalb der Welt und ihrer Arbeit. Damit habe Luther jedoch auf diese Weise die Forderung, die das Mönchtum in ganzem Ernst ursprünglich erhoben hatte – nämlich in jedem Moment des Lebens der Gegenwart Gottes bewußt zu sein und diese Forderung in ihrem Einfluß auf den Alltag ernst zu nehmen – in anderer Weise wieder erneuert. So ist dann Holl in *beidem* zuzustimmen: daß es nämlich im Grunde das Mönchtum

Göttingen 1969, 233–246, 235). Die Textbasis bildet jedoch allein eine Passage in WA 34 II und ist daher für eine solche spezielle Lehre von einem doppelten Beruf recht schmal.

²⁵ Vgl. Johannes Schilling, *Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation*, München 1990, 28.

²⁶ Vgl. Moeller (s. Anm. 17), 91 Und wenn etwa in Hessen nach der Homberger Ordnung die Universität, Schulen und der gemeine Kasten das Erbe der Klöster antreten sollten (vgl. Schilling, *Klöster* [s. Anm. 16], 204. 217 f. u. ö.), dann mag auch hier der „Ernst der monastischen Existenzweise“ genügend Widerhall gefunden haben.

²⁷ Vgl. Honecker (s. Anm. 1), 466 f.

²⁸ Vgl. hier z. B. vor allem das Argument, wie schwierig es in der gegenwärtigen Struktur der Berufsarbeit sei, in ihr immer den Bezug zur Nächstenliebe aufzuzeigen (s. Stümke [s. Anm. 1], 180).

selbst war, das Luther über das Mönchtum hinausgetrieben habe,²⁹ und daß Luther dann tatsächlich das Mönchtum im Hegelschen Sinne „aufgehoben“ und es gleichzeitig in seinem Berufsgedanken überboten habe (219).³⁰

Pastor Dr. Andreas Pawlas, Eichenweg 24, 25365 Klein Offenseth-Sparries-
hoop; E-Mail: andreas.pawlas@web.de

²⁹ Das betont *Moeller* (s. Anm. 17), 82, mit Bezug auf *Karl Holl*, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1932, 288–325, 300.

³⁰ Offenbar ist diese Hollsche Deutung von Luthers Berufsbegriff *Reinhard Frische*, Art. Berufung, c) systematisch-theologisch, in: *ELThG* 1, Wuppertal/Zürich 1992, 239, völlig unzugänglich. Nur so ist sein Resümee zur Frage des Berufs und der Berufung zu verstehen, wonach der Christ zwei Berufe habe, „den Kulturauftrag ... und den Missionsauftrag“.

Luther Nachrichten

- Mit einem Gottesdienst und einer Festversammlung in der Schloßkirche in Wittenberg ist am 21. September die *Dekade „Luther 2017 – 500 Jahre Reformation“* eröffnet worden. In seiner Festrede vor hochrangigen Gästen aus Politik, Gesellschaft und Kirche erklärte der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, mit der Person Martin Luthers sei eine Faszinationskraft verbunden, die Entdeckerfreude auslöse. Luthers Glaubenseinsicht, daß die Gnade Gottes ein Geschenk ist, könne auch heute „existentielle Kraft“ erschließen. Luthers Thema der Freiheit sei von unüberbietbarer Aktualität. Die Lutherdekade solle eine „Dekade der Freiheit“ sein. Die Reformationsdekade wird mit zahlreichen Veranstaltungen und Projekten auf das Jubiläum 2017 zu führen. Dabei wirken die evangelischen Kirchen, staatliche Institutionen, Städte und Gemeinden und Tourismusagenturen zusammen. Weitere Informationen unter www.luther2017.de.
- Pilgern auf den Spuren Martin Luthers: Dazu lädt der „*Lutherweg*“ ein, den die evangelischen Landeskirchen in Anhalt und der Provinz Sachsen in Zusammenarbeit mit regionalen Tourismusverbänden eingerichtet haben. Der 410 km lange Lutherweg verläuft zwischen Wittenberg und Eisleben und weiter nach Mansfeld. Dabei kann man sich von Wittenberg aus nördlich, über Dessau und Bernburg, oder südlich, über die Dübener Heide und Halle/Saale, nach Eisleben und Mansfeld begeben. In den am Wege liegenden Kirchen und anderen Stationen wird auf das Wirken Luthers am Ort aufmerksam gemacht, außerdem können vielfältige geistliche Angebote genutzt werden. Weitere Informationen unter www.lutherweg.de.
- Der 2005 gegründete Verein *Luther-Melanchthon-Denkmal* e. V. hat sich zum Ziel gesetzt, das 1883 von Johannes Schilling geschaffene Leipziger Denkmal der beiden Reformatoren wiederzuerichten. Die Skulptur wurde 1943 von den Nationalsozialisten zu Kriegszwecken eingeschmolzen. Kontaktinformationen sind unter www.luther-melanchthon-denkmal.de zu finden.
- Der von der Sparkasse Wittenberg gestiftete *Martin-Luther-Preis* wurde von der Luther-Gesellschaft am 19. September 2008 in einem Festakt in der Wittenberger Schloßkirche an die Heidelberger Privatdozentin Dr. Sibylle Rolf verliehen. Er zeichnet ihre Arbeit „Zum Herzen sprechen“ aus, in der sie den Gedanken der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi in Luthers Rechtfertigungslehre besonders im Blick auf die Konsequenzen für die Evangeliumspredigt bedacht hat. Die Preisträgerin wird in einem der nächsten Hefte der Zeitschrift LUTHER Einblick in ihre Ergebnisse geben.
- Die Mitgliederversammlung der *Luther-Gesellschaft* hat am 20. September 2008 den bisherigen *Vorstand* für fünf weitere Jahre im Amt bestätigt: Erster Präsident bleibt der Kieler Kirchenhistoriker Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Zweiter Präsident Dr. Reinhard Brandt, Dekan in Weißenburg/Franken. Ferner gehören dem Vorstand an: Prof. Dr. Albrecht Beutel, Dr. Michael Beyer, Dipl. Theol. Thorsten Engler (Schatzmeister), Prof. Dr. Helmar Junghans (Herausgeber des Lutherjahrbuchs), Prof. Dr. Dietrich Korsch, Pfarrer PD Dr. Uwe Rieske, Prof. Dr. Notger Slenczka und Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Schriftleiter von LUTHER).

Bücherschau

Das Neue Testament Deutsch, Vuittemberg. Faksimilenachdruck der Jubiläumsausgabe von 1972 der Übersetzung Martin Luthers des Neuen Testaments von 1522. Begleittext von Ingetraut Ludolphy, Leipzig: Edition Leipzig 2005, 444 S. – ISBN 3-361-00605-8.

Luthers Übersetzung des Neuen Testaments, die er auf der Wartburg in nur elf Wochen erstellt hatte, wurde sofort aufmerksam aufgenommen. Dieser wichtige Text mit Luthers Vorreden und mit seinen kräftigen positiven wie negativen Wertungen der neutestamentlichen Schriften wurde 1972, also 450 Jahre nach dem ersten Erscheinen, von Ingetraut Ludolphy aus zwei Exemplaren in Halle und Wittenberg zusammengestellt und mit einem Begleittext kommentiert. 1978 legte die Deutsche Bibelstiftung in Stuttgart eine weitere Auflage vor, der 1982 eine dritte in Leipzig folgte, dem VEB Leipzig, der auch die Edition von 1972 in Koproduktion mit dem Luther-Verlag in Witten/Ruhr erstellt hatte. 2005 folgte die oben genannte Ausgabe. Wir sehen daraus, auf welches Interesse diese Arbeit Luthers nach wie vor stößt.

Luther hatte sich bei seiner Übersetzung nicht, wie bis dahin üblich, auf die lateinische Fassung des Neuen Testaments gestützt, sondern die griechische Ausgabe, die Erasmus von Rotterdam wenige Jahre zuvor besorgt hatte, zugrundegelegt. Es ging dem Wittenberger darum, exakt, aber zugleich verständlich die Botschaft des Neuen Testaments unter die Menschen zu bringen. Das Buch erschien 1522 ohne Autorenangabe. Philipp Melanchthon, der dafür wohl die Anregung gegeben hatte, sah den Text zusammen mit Luther in Wittenberg durch, bevor er gedruckt wurde.

Die Bearbeiterin verweist darauf, daß Luther sich auf die Sprache der sächsischen Kanzlei stützte, aber daß er nicht etwa eine Kanzlei- und Büchersprache schrieb, sondern die Worte aufgriff, die die Leute alltäglich benutzten. Ein solcher Folioband war wertvoll und teuer und konnte nur von Vermögenden gekauft werden. Aber er konnte zugleich auch gut vorgelesen werden, denen nämlich, die des Lesens nicht kundig waren. Luther zählt nur 23 Schriften im Neuen Testament. Der Hebräerbrief, die Briefe des Jakobus und Judas sowie „Die Offenbarung Johannis“ werden als eine Art Anhang mit aufgenommen, aber nicht mitgezählt, also deutlich abgewertet. Luther begründete das in seinen Vorreden. Andererseits werden, wie bis dahin üblich, nur der Offenbarung Bilder beigegeben, nämlich 21 blattgroße Holzschnitte von Lukas Cranach „bzw. aus seiner Werkstatt“. Initialen kommen bei den einzelnen Schriften hinzu, so daß auch das Auge mit angesprochen wird. Wichtig ist, daß Luther am äußeren Rand Sacherläuterungen bot, so daß Menschen, die Verstehenshilfe suchten, hier fündig werden konnten. Angesichts der gerade begonnenen Luther-Dekade ist es gut, daß der erste Schritt zu seiner Übersetzung der gesamten Heiligen Schrift mit dieser Faksimile-Ausgabe dokumentiert wird.

Gerhard Müller

Athina Lexutt: **Luther**, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2008, 143 S. – ISBN 978-3-8252-3021-0 (UTB 3021).

In der neu eröffneten Reihe „UTB Profile“ ist ein Bändchen über Martin Luther

erschienen. Auf knappem Raum sucht Athina Lexutt, Professorin für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie der Universität Gießen, das theologische Profil des Reformators zu zeichnen.

Die „Einleitung“ erläutert, bei merkwürdig unhistorisch-unkritischer Sympathie für Luthers vorneuzeitlichen Theologiebegriff (9), das selbstgesteckte Ziel, „an den Lebensstationen des Reformators entlanggehend eine aus der Sache selbst resultierende Systematik zu entdecken“ (12).

Zehn Gegensatzpaare, die nur auf den ersten Blick an Gerhard Ebelings nach wie vor unentbehrliches Werk „Luther. Einführung in sein Denken“ (1964, 52006) erinnern, markieren den Weg. Er setzt mit der Besichtigung von Luthers Zeitalter („Himmel und Hölle“) sowie den „Wurzeln“ seines Denkens ein („Scholastik und Mystik“), um sodann zentrale Aspekte seiner Theologie zu umreißen. Ausgehend von Luthers biblischer Hermeneutik, werden nacheinander die sein Sünden- und Gnadenverständnis erschließende „reformatorische Entdeckung“, das von Luther skizzierte Gottesverhältnis des Menschen und seine Lehre von der Kirche bedacht. Den reformatorischen Freiheitsbegriff deutet die Vf. „als Ausdruck einer radikalen Christologie“ (92), um schließlich Luthers „Grundlegung der Ethik“ (104) zu skizzieren und dessen auf Gottesdienst, häusliche Frömmigkeit und christlichen Lebenstrost gerichtete „Alltagstheologie“ (119) kenntlich zu machen. Das kurze Schlußkapitel reflektiert noch einmal den Abstand der Zeiten („Damals und heute“) und erprobt einen akrobatischen „Blick auf Luther zurück nach vorn“ (129).

Man wird es L. kaum hoch genug anrechnen können, mit welcher Entsagung sie ihre kenntnisreiche „Liebe zu Luther“ (6) der Verlags-Vorgabe, „in einfachen Strichen“ ein Profil zu erstellen, adaptiert

hat. Selbst ein noch so überschaubar begabtes Gemüt wird nun die Komplexität kirchlicher Historiographie („fast jedes Ding in der Kirchengeschichte [hat] mindestens zwei Seiten“, 18), die strukturelle Krise des Alten Reiches („das Kaisertum ist nicht mehr das, was es einmal war“, 14) oder den existentiellen Ernst von Luthers Eschatologie („Es ist kein Jux um das Gericht“, 48) zu begreifen meinen und der Vf. seine Zustimmung gewiß nicht versagen, wenn sie am Ende auf die Frage „Was macht Luther so unglaublich faszinierend [...]?“ zur Antwort gibt: „Er hat einfach unglaublich gute Gedanken gehabt“ (129).

Albrecht Beutel

Sibylle Rolf: **Zum Herzen sprechen.** Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 432 S. – ISBN 978-3-374-02597-8 (Arbeiten zur systematischen Theologie 1).

Sibylle Rolfs Heidelberger Habilitationsschrift ist ein Buch, das in die Hand möglichst vieler gehört, die evangelisch predigen wollen. Das ist mehr als sich von den meisten akademischen Qualifikationsschriften sagen läßt. Die Systematische Theologin überschreitet souverän die Grenzen der Disziplinen, indem sie – ganz im Sinne Luthers – die Predigt, die nicht über die Rechtfertigung spricht, sondern die Rechtfertigung zuspricht, als Ziel und Anwendungsfall der theologischen Reflexion in den Blick nimmt.

R. untersucht den Begriff der Zurechnung (imputatio) bzw. des Zurechnens (imputare) und begibt sich damit dogmatisch ins Zentrum der Rechtfertigungstheologie. Dabei wird deutlich, daß die

Entgegensetzung von imputativer und effektiver Rechtfertigung, von Zurechnen und Gerechtmachen, das Verständnis des Reformators nicht trifft. Das kann hier nicht im einzelnen entfaltet werden, ist aber immer spannend zu lesen und an den Quellen nachzuvollziehen.

Da die Zurechnung sich nach Luthers Verständnis in der Gestalt des Zuspruchs ereignet (378 u. ö.), ist es zwingend, daß R. homiletisch nach der „konkret kommunizierten und kommunizierbaren“ Beziehung „zwischen Mensch und Christus“ (225) fragt und Dogmatik und Homiletik in ihrem inneren Zusammenhang wahrnimmt. Von Luthers Predigtweise aus, deren Grundbewegung sie geradezu lehrbuchmäßig charakterisiert (296 ff.), wird erkennbar, wie eine Predigt der Rechtfertigung und der imputatio, eigentlich eine imputierende Predigt, zustande kommen könnte. Wer zu Weihnachten zu predigen hat, wird dem schönen Abschnitt zur „Predigt der Engel“ (336 ff.) theologische Bildung und geistliche Stärkung entnehmen können – und das Evangelium als „Freude erweckende Rede“ (340 ff.) mag daraufhin mit neuer Kraft erklingen.

Die Bedeutsamkeit des Stichworts „Zurechnung“ (imputatio) entnimmt R. u. a. der berühmten Vorrede Luthers zu Band 1 seiner lateinischen Werke von 1545, in der der Reformator den Begriff als zentralen Punkt seiner theologischen Grundeinsicht festhält (33 ff.). Daß R. den sattsam erörterten Text einmal nicht unter der Frage nach Zeitpunkt und Charakter der „reformatorischen Wende“ Luthers wahrnimmt, sondern als Selbstzeugnis des alten Luther vom Inhalt der ihn bestimmenden Erkenntnis mit Vermächtnischarakter, erweist sich als weiterführender Ansatz. Man muß nicht so weit gehen wie Volker Leppin in seiner Lutherbiographie, der den Rückblick zur Gänze als autobiographische Rekonstruktion deutet und jeglichen Bezug auf ein reales Erleben skeptisch betrach-

tet, aber man wird doch ernstnehmen müssen, daß Luther 1545 mehr weiß als beim – wie auch immer beschaffenen – ersten Aufleuchten seiner theologischen Grundeinsicht. Freilich scheint es mir dann doch etwas kurz gegriffen, wenn R. wieder auf das Schema einer fest (ihrer Meinung nach auf 1518) zu datierenden „reformatorischen Wende“ zurückkommt und dogmatische Unterschiede in einen geschichtlichen Ablauf von vorher und nachher überträgt (dazu 176 ff. mit Anm. 610).

Noch einmal: Das Buch verleugnet seine Beheimatung in akademischen Diskursen nicht, aber es überschreitet den theologischen Elfenbeinturm in hoch erfreulicher Weise. Am Ende gleitet R. ohne Bruch aus der Sprache der Wissenschaft in die der Poesie und der Meditation. Daß die letzten Seiten der Arbeit sich gleichsam wie eine – für Theologinnen und Theologen geschriebene – ermutigende Andacht zur Theologie des rechtfertigenden Wortes lesen lassen, stellt aus meiner Sicht keinen Stilbruch dar, sondern ist die formale Konsequenz aus dem von R. zurückgelegten Denkweg. Von der Luther-Gesellschaft ist dieser bemerkenswerte Denkweg mit der Verleihung des Martin-Luther-Preises 2008 gewürdigt worden.

Hellmut Zschoch

Volker Stümke: Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 533 S. – ISBN 978-3-17-019970-5 (Theologie und Frieden 34).

„Verleih uns Frieden gnädiglich, Herr Gott, zu unsern Zeiten. Es ist doch ja kein andrer nicht, der für uns könnte streiten, denn du, unser Gott, alleine.“

(WA 35, 458,5–9): Martin Luther hat in diesem bekannten Gebet von 1529 nicht nur ein Verständnis von Frieden entwickelt, sondern es handelt sich um einen materialen Aspekt seiner Zwei-Reiche-Lehre. Die Wuppertaler Habilitationsschrift von Volker Stümke, die aus seiner Arbeit an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg erwachsen ist, spürt diesem Verständnis nach und macht es für die gegenwärtige ethische Diskussion über Friedens- und Kriegseinsätze fruchtbar.

St. beginnt mit der Grundlegung der politischen Ethik Martin Luthers. Er analysiert dazu Luthers Schriften unter verschiedenen Blickwinkeln: Luthers Verständnis der Person als anthropologischem Fundament der Ethik (77), die Verhältnisbestimmung der Person zu ihren Werken (96), die Entwicklung eines Amtsbegriffes aus der personaethischen Grundlage (122), der weitergeführt wird in die Berufslehre (154) und die Lehre vom weltlichen Regiment (196). Es folgen drei Gesprächsangebote an die moderne friedensethische Diskussion, „Anwendungsbereiche“ (273), in denen St. Luthers Stellung zum Soldatenberuf, zur Schutzfunktion der weltlichen Obrigkeit, zum Krieg und zum Frieden darstellt. Wichtig daran ist für den Außenstehenden die Erkenntnis, daß die Friedensforschung zum gegenwärtigen Zeitpunkt offen ist für das Gespräch mit theologischen Fachvertretern und kirchengeschichtliche Beiträge in der Diskussion durchaus Gehör finden (12). Dazu wirft St. einleitend einen Blick in die gegenwärtige Friedensforschung (14) und kennzeichnet seinen Begriff von „Ethik“, um sich in der Diskussion kommunikabel zu machen. Seine Arbeit leistet einen gründlich entfalteten und auf das Wesentliche konzentrierten historisch-theologischen Beitrag.

Volker Mantey

Rosemarie Knappe (Hg.): **Martin Luther und Eisleben**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, VIII, 454 S. – ISBN 978-3-374-02484-1 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 8).

Zweifelsohne hat sich die Reihe „Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt“ zu einer wichtigen Reihe der reformationsgeschichtlichen Forschung, insbesondere der zu Luther entwickelt. Eindrucksvoll belegt dies der vorliegende achte Band, dessen Titel zu eng gewählt ist, um den Inhalt angemessen wiederzugeben. Denn es erwarten den Leser nicht nur Beiträge zu „Martin Luther und Eisleben“, sondern auch zu Mansfeld. Insgesamt versammelt der Band achtzehn Aufsätze zu wirtschafts-, kirchen-, familien-, kunst-, archäologie- und lokalhistorischen Themen. Eine „Auswahlbibliographie zu Luthers Eltern und Kindheit“ rundet das Buch ab.

Michael Fessners Eröffnungsbeitrag widmet sich der Herkunft der Familie Luder und ihren wirtschaftlichen Aktionen im Bergwerks- und Hüttenwesen. Gründlich räumt er darin anhand archivalischer Quellen mit der immer wieder tradierten Vorstellung auf, Luther stamme aus ärmlichen Verhältnissen. Dieses Ergebnis wird durch die archäologischen Berichte von *Christian Matthes* zum Luthergeburthaus und von *Björn Schlenker* zum Mansfelder Elternhaus untermauert. Verschiedene Fundstücke, die bei Grabungen gesichert wurden, gehören in den Kontext eines gehobeneren Milieus.

Die Lebenswelt Martin Luthers in Eisleben wie in Mansfeld untersuchten *Gerlinde Schlenker* („Eisleben um 1500 – Streiflichter auf Martin Luthers Heimatstadt“), *Thomas Wäsche* („Die Struktur der Stadt Eisleben um 1483“), *Günter Vogler* („Eisleben und Nürnberg. Beziehungen zwischen zwei Wirtschaftspartnern“), *Hartmut Kühne* („Religiöse Mobilität in der Grafschaft Mansfeld am

Ausgang des Mittelalter“) und *Siegfried Bräuer* („Die Stadt Mansfeld in der Chronik des Cyriacus Spangenberg“). Zahlreiche Details aus der Geschichte der beiden für den Kupferhandel auf europäischer Ebene wichtigen Städte werden mitgeteilt, wie z. B. das reiche vorreformatorische religiöse Leben, die Handelsbeziehungen oder der wirtschaftliche Aufschwung durch den Kupferbergbau um 1500. Deutlich wird in diesen Beiträgen, daß der Quellenwert von Spangenberg's Mansfelder Chronik nicht hoch genug einzuschätzen ist.

Als eigenen Komplex könnte man das Thema Erinnerungskultur umschreiben, der leider in der Gliederung des Bandes nicht so deutlich benannt wird. Ein grundsätzlicher Beitrag oder eine entsprechende Einleitung wäre wünschenswert gewesen. Hierher gehören die Aufsätze von *Anne-marie Nesper* über Luthers Geburtshaus in Eisleben, *Andreas Stahl* zur Baugeschichte von Luthers Elternhaus in Mansfeld sowie *Volkmar Joestel* über Lutherlegenden und ihre Hintergründe. Luthers Geburtshaus in Eisleben wurde nach einem Brand 1693 als Erinnerungsort neu errichtet. Sowohl in Eisleben wie in Mansfeld gab es Versuche, Sammlungen anzulegen und entsprechend auszustellen. Allerdings wurden diese Interessen in Mansfeld erst Ende des 19. Jahrhunderts durch einen Verein vertreten. Weil sich um Martin Luther zahlreiche Legenden rankten – z. B. sein Vater sei ein Mörder gewesen oder Luther aus Flucht vor einer Heirat ins Kloster eingetreten –, ist die unterhaltsame wie informative Zusammenstellung Joestels erhellend.

Alexander Bartmuß untersucht Luthers Tischreden auf Aussagen zu Kindheit und Jugend. Dies ist für die kirchenhistorische Forschung ein Anstoß, da die Tischreden als Quellengattung schwierig sind und bisher zu wenig beachtet wurden. *Günther Wartenberg* betrachtet ausgewählte biographische Darstellungen Luthers bis zum 18. Jahrhundert. Dabei

stellt er ein zunehmendes Interesse an der Kindheit und einen Ausbau der Autorität des Reformators fest. Die Beiträge von *Christian Philipsen* und *Martin Treu* können eng zusammen gelesen werden. Während sich Philipsen mit dem historischen Hintergrund von Luthers Taufe beschäftigt, stellt Treu die Tauftheologie und -liturgie Luthers vor.

Schließlich bilden die Untersuchungen von *Anja Tietz*, *Irene Roch-Lemmer* und *Michael Rockmann* über den Kronenfriedhof in Eisleben bzw. seine Epitaphien eine Einheit. Die vorgestellten Gemälde des 16. Jahrhunderts stehen mit ihren Bildthemen für lutherische Memorialkultur unmittelbar nach der Reformation. Methodisch ausgesprochen anregend ist der Beitrag von Rockmann, der das Epitaph des Münzmeisters Antonius Koburger unter rechtsikonographischen Gesichtspunkten untersucht. Er kommt so zu einer Neuzuschreibung des Bildes. Den Band beschließen acht Farbtafeln, auf denen u. a. die besprochenen Epitaphien zu sehen sind.

Stefan Michel

Luthers Erfurter Kloster. Das Augustinerkloster im Spannungsfeld von monastischer Tradition und protestantischem Geist, hg. von Lothar Schmelz und Michael Ludscheidt, Erfurt: René Burkhardt 2005, 159 S., 66 Abb. – ISBN 3-937981-10-1.

Das ehemalige Augustinereremitenkloster in Erfurt verdient nicht nur als Profestkloster Martin Luthers, sondern auch wegen seiner verschiedenen Funktionen seit der Reformation Interesse. Der vorliegende, für einen weiteren Leserkreis bestimmte Band (ohne Fußnoten, aber mit Nachweisen im Text) enthält sechs Beiträge verschiedener Verfasser. *Heinrich Schleiff* und *Michael Sußmann* eröffnen ihn mit

einer Skizze der Baugeschichte von der Gründung bis heute, die zugleich eine knappe, aber anschauliche Beschreibung der Gebäude – vor allem der Kirche – und ihrer Ausstattung bietet. (Leider sind die beiden lateinischen Zitate [14, 16] fehlerhaft.) Der folgende Beitrag von *Josef Pilvousek* und *Klaus-Bernward Springer* (37–57) hätte eigentlich an den Anfang gehört. Er stellt die Entwicklung des Klosters vor dem Hintergrund der allgemeinen Ordensgeschichte und im Rahmen der Erfurter Stadtgeschichte dar. Problematisch ist dabei die Verbindung der Bettelorden mit der Entstehung des Geldwesens und geradezu falsch die Behauptung: „Betteln kann man nur, wenn der Geldverkehr üblich und verbreitet ist“ (38). In Wirklichkeit lebten die Mendikanten zunächst von geschenkten Naturalien; Franziskus hat seiner Gemeinschaft bekanntlich die Annahme von Geld strengstens verboten. Auch wenn Luther bettelte, trug er in seinem Bettelsack Lebensmittel heim (vgl. die S. 66 zitierte Tischrede). Die vielfältigen Beziehungen zwischen Stadt und Klöstern sowie die grundsätzliche Mobilität der Mendikanten werden differenziert geschildert. Ihr bedeutender Anteil am Bildungswesen ist ausführlich dargestellt und richtig aus ihren besonderen Aufgaben (Predigt, Seelsorge u.ä.) erklärt; jedes Kloster sollte sein eigenes Haus- oder Partikularstudium besitzen (48 fälschlich voneinander unterschieden). Abweichungen in den Lebensformen und in der ordensinternen Traditionsbildung hatten zweifellos auf die Spiritualität und die Theologie der einzelnen Bettelorden Einfluß. Ob die Augustinereremiten eine in besonderem Maße an Augustinus orientierte Theologie vertraten, ist freilich in der Forschung der letzten Jahrzehnte fraglich geworden, und daß Luther nicht durch seinen Orden (so 54), sondern durch selbständige Lektüre des Kirchenvaters zu dessen Theologie hingeführt worden ist, hat er selbst betont. Von einer „nomina-

listischen Theologie“ (51, 55) sollte man nicht sprechen, da der Nominalismus seinen Sitz in der Artistenfakultät hatte. Im übrigen bietet der Beitrag viele wichtige Informationen und Verständnishilfen. Das gilt auch von *Andreas Lindners* sorgfältiger, kenntnisreicher Nachzeichnung von Luthers Leben und Wirken in seinem Kloster und seinen spannungsvollen Beziehungen zum Erfurter Konvent bis in dessen Spätzeit (59–74).

Die drei folgenden Beiträge von *Michael Ludscheidt*, *Heino Falcke* (1973–1994 Propst zu Erfurt) sowie *Lothar Schmelz* und *Andreas Haerter* schildern – zum Teil in Überschneidung mit dem ersten, baugeschichtlichen Beitrag – die wechselvollen Geschehnisse der Gebäude und ihrer Verwendung von der Aufhebung des Klosters 1525 bis in die Gegenwart. 1561 errichtete der Rat der Stadt im Westflügel ein evangelisches Gymnasium, das bis 1820 bestand und 1821 durch das 1945 zerstörte Martinsstift (eine „Versorgungs- und Erziehungsanstalt“ [91]) ersetzt wurde. In einem anderen Teil des Klosters schuf der Rat 1669 ein evangelisches Waisenhaus, das hier bis 1951 Bestand hatte. In dem 1502–1516 separat erbauten Bibliotheksgebäude wurde 1647 die Bibliothek des Evangelischen Ministeriums, d.h. eine Amtsbibliothek für die lutherischen Pfarrer, untergebracht. Da sie im Zweiten Weltkrieg ausgelagert war, entging sie bei der vollständigen Zerstörung des Gebäudes der Vernichtung; seit 1983 befindet sie sich im ehemaligen Dormitorium des Klosters. Von 1736 bis 1805 war im Bibliotheksgebäude außerdem die Bücher- und Naturaliensammlung der Kaiserlichen Akademie Leopoldina aufgestellt. Schließlich diente das Kloster 1850 für einige Wochen als Tagungsort des Erfurter Unionsparlaments, dessen 314 Abgeordnete erfolglos über eine Lösung der nationalen Frage verhandelten. Nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs setzten langwie-

rige Bemühungen um den Wiederaufbau des Klosters und eine Neuordnung seiner Nutzung ein, die durch die Aufteilung der Besitzrechte unter Augustinergemeinde, Stadt Erfurt und die Stiftung Evangelisches Waisenhaus sehr erschwert waren. Ausführlich wird über die Baumaßnahmen und ihre Probleme, über partielle Nutzungen durch Tagungen und Konsultationen, eine 1960–1993 bestehende „Predigerschule“ (102–104) und die Schwestern der Communität Casteller Ring seit 1996/2000 (128 f.) sowie über weitere Planungen berichtet. Eindrucksvoll wird deutlich, wie an diesem bedeutenden historischen Ort über alle Umbrüche hinweg ein vielfältiges geistliches Leben stattgefunden hat.

Ulrich Köpf

Juha Mikkonen: **Luther and Calvin on Paul's Epistle to the Galatians. An Analysis and Comparison of Substantial Concepts in Luther's 1531/35 and Calvin's 1546/48 Commentaries on Galatians**, Åbo: Akademi University Press 2007, VIII, 308 S. – ISBN 978-951-765-404-3.

Luthers und Calvins Theologie miteinander zu vergleichen, ist keine neue Idee. Bereits im 16. Jahrhundert gab es viele Versuche, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Reformatoren herauszustellen. Kirchenpolitische Ereignisse wie die Unionsbestrebungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts oder die Leuenberger Konkordie 1973 haben das Interesse an diesem Thema wachgehalten. So ist es erstaunlich, daß die Kommentare der beiden Reformatoren zum Galaterbrief noch nie ausführlich gegenübergestellt wurden, zumal dieser Paulusbrief ja für die Rechtfertigungslehre der Reformatoren eine nicht zu unterschätzende Bedeutung besitzt.

An dieser Stelle setzt Juha Mikkonen mit seiner im finnischen Åbo eingereichten Dissertation ein. Ziel von M.s Untersuchung ist ein umfassender Vergleich der Kommentare. Vf. kündigt in der Einleitung (Kapitel 1) an, zunächst die theologischen Grundanschauungen („substantial concepts“) Luthers und Calvins getrennt aus dem jeweiligen Galaterkommentar herauszuarbeiten und sie dann in einem zweiten Schritt miteinander zu vergleichen.

Kapitel 2 ist noch zu den Vorarbeiten zu rechnen; hier wird eine lange historische Einordnung der beiden Quellen vorgenommen. Auf über 60 Seiten behandelt M. den zeitgeschichtlichen Kontext, den literarischen Stil und den methodischen Zugriff der Reformatoren sowie die Rezeption von vorangegangenen und zeitgenössischen Kommentatoren des Galaterbriefes. Auch Kapitel 3 dient noch der Hinführung zum eigentlichen Thema: Hier wird das Verhältnis von Luthers Galaterkommentar zu seinem früheren Entwurf von 1519 sowie zum Großen Katechismus erläutert. Für Calvins Auslegung greift Vf. auf die 1539 und 1543 erschienenen Ausgaben der *Institutio* zurück.

Erst mit Kapitel 4 setzt die eigentliche Analyse ein. M. widmet sich zunächst Luthers Kommentar von 1531/35. Unter den Überschriften „Justification“, „Work of the Holy Spirit“, „Law“, „Good Works“, „Scandal of the Cross and Suffering as a Christian“, „Ministry“ und „Other Concepts“ (Church, Doctrine of the Devil, Theology of Hope, Lord's Supper) werden Luthers theologische Grundanschauungen thematisch geordnet dargestellt. In Kapitel 5 steht Calvins Kommentar im Zentrum der Analyse. Die Überschriften sind im Wesentlichen dieselben, lediglich im letzten Abschnitt „Other Concepts“ finden sich Ergänzungen (Predestination, Human Depravity, Interpretation of Scripture).

Erst nach den getrennten Analysen der beiden Hauptquellen wagt sich Vf.

in Kapitel 6 an den im Titel des Buches angekündigten Vergleich. Entsprechend den obengenannten Themen inhaltlich gegliedert werden die Ergebnisse aus Kapitel 4 und 5 miteinander verglichen. Mit einer knappen Zusammenfassung des Ertrages schließt die Untersuchung in Kapitel 7 ab (244–248).

Insgesamt macht die Studie einen soliden Eindruck. M. gelingt es, durch intensive Quellenarbeit zu überzeugenden Ergebnissen zu kommen. Nicht ganz plausibel ist m.E. die Anordnung von Kapitel 3 vor Kapitel 4 und 5. Der Vergleich der drei genannten Lutherschriften gelingt nur, weil sich Vf. auf eine ausführliche Studie von Karin Bornkamm aus dem Jahr 1963 stützen kann. Da die theologischen Grundgedanken des Kommentars von 1531/35 jedoch erst im Folgekapitel herausgearbeitet werden, ist an dieser Stelle nichts Neues zu erwarten. Ähnliches läßt sich im Abschnitt zu Calvin beobachten: Vf. vergleicht in erster Linie die beiden Ausgaben der Institutio von 1539 und 1543 miteinander. Obwohl in der Überschrift angekündigt, wird eine Beziehung zum Galaterkommentar nicht hergestellt.

Wenn es um die engere theologiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Galaterkommentar geht, ist M. ein souveräner Umgang mit den Quellen und der Sekundärliteratur zu bescheinigen. Außerhalb dieses enggesteckten Rahmens nimmt Vf. die neuere Forschungsliteratur jedoch nur sehr lückenhaft wahr. Es ist auch fraglich, ob die bisherigen Vergleiche von Luthers und Calvins Theologie in vier Zeilen einfach beiseite geschoben werden können (3). Auf Literatur, die sich mit Calvins oder Luthers Schriftauslegung jenseits des Galaterkommentars beschäftigt, wird selten verwiesen, so daß wenig Innovatives über die Hermeneutik der beiden Reformatoren zu finden ist – der Vergleich beschränkt sich auf die üblichen theolo-

gischen Topoi. Insgesamt ist M. aber eine lesenswerte Arbeit gelungen. Die intensive Quellenarbeit und die daraus hergeleiteten Ergebnisse werden die weitere reformationsgeschichtliche Forschung bereichern.

Tobias Sarx

Wieland Kastning: **Morgenröte künftigen Lebens.** Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zur Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 458 S. – ISBN 978-3-525-56345-8 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 117).

Schon allein daß die vorliegende Göttinger Dissertation (betreut von Jörg Baur) zwei Untertitel aufweist, von denen der Verlag nur einen, den zweiten, auf den Umschlag gesetzt hat, läßt erkennen, daß der Autor es seinen Lesern nicht unbedingt einfach machen will. Auch der Gesamtaufriß des Buches erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Die drei großen inhaltlichen Blöcke werden durch Derivate des Verbs „wirken“ zusammengehalten: Zunächst wird „Geschichte als Ereignisgestalt der Wirkgegenwart Gottes“ grundgelegt. Es folgen Abschnitte über die „Wirklichkeit als Werk und Weltgegenwart Gottes“ und über die „Ereignung der Wirklichkeit als Geschichte zwischen Zorn und Gnade“. Dabei geht es zunächst um eine forschungsgeschichtlich reflektierte Einordnung der Thematik in das Lutherverständnis, dann um ihren Zusammenhang mit Schöpfung, Erlösung und Rechtfertigung und schließlich um Luthers Deutung seiner eigenen Zeit. Abschlußreflexionen benennen die systematisch-theologischen Konsequenzen. Dem ist insofern vorgearbeitet, als das gesam-

te Werk sich im Wechselspiel zwischen materialreicher Textinterpretation und systematisch-theologischer Reflexion bewegt, bei dem nicht immer ohne weiteres klar ist, wo Luther und wo sein Interpret spricht – K. beschreibt dieses Vorgehen als „denkendes Nachvollziehen“ von Luthers Theologie (98).

Der Einstieg über die Forschungsgeschichte im ersten Großkapitel endet in Reflexionen über gegenwärtiges und frühneuzeitliches Geschichtsverständnis. Als entscheidende Differenz wird hier die vorneuzeitliche Annahme von potentiell wiederholbaren Geschichten innerhalb eines Raum-Zeit-Kontinuums einerseits, die neuzeitliche Voraussetzung eines prinzipiell nicht wiederholbaren Gesamtzusammenhangs der einen Geschichte andererseits charakterisiert (81). K. gibt damit für die hermeneutische Reflexion von Geschichte einen wichtigen Anstoß: daß nämlich diese Differenz in sich vorthologisch, mithin auch der neuzeitliche Geschichtszugang einer theologischen Deutung zugänglich sei. Freilich wird man die Tragweite dieser Überlegung überdenken müssen, wenn man beachtet, daß Reinhart Koselleck, auf den K. sich hier wiederholt beruft, den neuzeitlichen Geschichtsbegriffs gerade auch als Substitut für den Gottesbegriff charakterisiert hat (s. 77 Anm. 242).

Für Luthers Umgang mit Geschichte ist nach K.s Deutung im zweiten Großkapitel die Differenz des Menschen zu Gott leitend, die zugleich in metaphysischer wie sündentheologischer Perspektive beschreibbar ist. Gottes Wirksamkeit erscheint für den Menschen als ambivalent, geprägt durch die „Realdialektik von Zorn und Gnade“ (108). Der Ort aber, an dem in allen Diskrepanzen die Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes wahrgenommen wird, ist der Glaube. Exemplarischer Entdeckungs- und Bewährungszusammenhang für dieses Spannungen integrierende Wirklichkeitsverständnis ist

im Horizont von Gesetz und Evangelium die Geschichte.

Das hat auch seine Bedeutung für Luthers Deutung seiner eigenen Gegenwart. So wird im folgenden Kapitel seine geschichtstheologische Deutung der Geschehnisse der Reformation dargelegt. In ihr begegnet sowohl eine besondere Signatur des Zorns im Blick auf den Antichrist und das Anrennen des Teufels als auch, durch die Offenbarung des Evangeliums, eine besondere Zeit der Gnade, die freilich in sich gefährdet bleibt. Gerade dies bestimmt dann auch die eschatologische Selbstverortung Luthers und seiner Botschaft, die K. zu Recht hervorhebt: Gott läßt „vor der Wiederkunft Christi das Evangelium noch einmal in bisher nie gekannter Klarheit als Ruf zur letzten Sammlung und Umkehr aufleuchten“ (386). Dezidiert wird hier nicht nur in historischer, sondern gerade in systematischer Perspektive Ernst mit Luthers apokalyptischem Zeit- und Selbstverständnis gemacht.

Im Blick auf K.s abschließende Bemühungen, Luther in das Gespräch der Gegenwart zu ziehen, entsteht der Eindruck, daß manche Möglichkeit auch dadurch eröffnet wird, daß der Gesprächspartner schon von vorneherein in dieser Absicht gezeichnet und somit seiner Widerständigkeit beraubt wird. So scheint es insbesondere fraglich, ob die Trennung zwischen Gegenwart und früherer Neuzeit durch den „Graben der Aufklärung“ so leicht als „scheinbar“ zu deuten ist, wie K. dies tut (395), ob nicht vielmehr die Brücke, die er über den Begriff eines von Luther in Gestalt des Epikureismus diagnostizierten Atheismus baut, eine scheinbare ist. Allein schon, daß solche Anfragen angestoßen werden, zeigt aber, daß dieses Buch zur theologischen Auseinandersetzung herausfordert und einlädt – mit Luthers Interpreten, aber auch mit Luther selbst.

Volker Leppin

Lucas Cranach 1553/2003. Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren, hg. von Andreas Tacke in Verbindung mit Stefan Rhein und Michael Wiemers, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 363 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3374024346 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 7).

Das Werk der Cranachs ist nicht einfach zu überblicken; die dafür maßgeblichen Werke sind um die Mitte des letzten Jahrhunderts erschienen. Ein aktuelles Werkverzeichnis in Kombination mit einer Quellenedition und der Einbettung der Kunstproduktion in den Kontext der Entstehungszeit fehlt, wie Herausgeber Andreas Tacke im Vorwort beklagt. Gerade deshalb wäre ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis hier nützlich gewesen.

Kaum ein deutscher Maler ist in Museen so präsent wie Cranach. Auffallend ist stets der enorme Qualitätsunterschied zwischen einzelnen Werken. Brillant gemalte und komplexe Bezüge offenbarende Gemälde stehen neben stilisierter Massenproduktion. Wurden die „schlechten“ Arbeiten früher häufig dem als minder begabt erachteten Sohn zugeschrieben, so sucht die Forschung nun nach neuen Antworten, um das disparate Werk zu ergründen. So ließ einerseits die Arbeitsteilung in der Wittenberger Werkstatt neben herausragenden Originalen auch mindere Repliken und Kopien entstehen. Doch ist auch der protestantische Umgang mit dem Bildmedium für die heterogene Stilistik verantwortlich. Weiterführender als eine akademische Händescheidung zwischen dem Älteren und dem Jüngeren Cranach ist daher die Frage nach der Funktion von Kunstwerken im reformatorischen Kontext.

Der Band versammelt in chronologischer Abfolge fünfzehn Aufsätze. Neudeutungen zu einzelnen Bildmo-

tiven, Gemälden oder Altären werden unternommen, der räumliche, geistesgeschichtliche und religiöse Kontext der Arbeiten aufgerollt. In aller Kürze können hier nur einige Beiträge besprochen werden: *Gerhard Weiland* (Der Fürst im Gebet – Das erste Porträt Friedrichs des Weisen ..., 43–74) rekonstruiert das 1507 entstandene Fürstenporträt als Teil eines umfassenden Ausstattungsprogramms für die (nach 1807 zerstörte) Nürnberger Dominikanerkirche. Dabei gelingt es ihm mitreißend, den Leser durch die Archivalien zu führen. So macht Kunstgeschichte Spaß! *Franz Matsche* („Nympha super ripam Danubii“. Cranachs Quellennymphen und ihr Vorbild, 159–203) stellt eine gelehrte Untersuchung über Cranachs weitverbreitete Nymphenbilder an. Dabei gelingt es nicht nur, ein (verlorenes) Vorbild sowohl für Cranachs Bildserien als auch für die gesamte oberitalienische Tradition am Hofe zu Buda zu rekonstruieren. Erhellend ist auch die daraus abgeleitete moralisierende Funktion des Sujets „Quellnymphe“ im höfischen Kontext. *Thomas Packeiser* schlägt für den Altar der Wittenberger Stadtkirche eine sehr weitgehende Neudeutung vor (Pathosformel einer ‚christlichen Stadt‘? Ausgleich und Heilsanspruch im Sakramentsretabel der Wittenberger Stadtpfarrkirche, 233–275). Laut der fundiert vorgetragenen These ist der 1546 fertiggestellte Altar geprägt vom Bezug auf die 1521 durch Karlstadt angeregten Unruhen in der Wittenberger Gemeinde. Die von *Michael Böhltz* vorgelegte Untersuchung (Der Weimarer Cranachaltar im Kontext von Religion und Geschichte: ein ernestinisches Denkmal der Reformation, 277–298) wertet nicht nur interessante Quellen zur Entstehung und Aufstellung aus, sondern begründet auch die ikonographischen Besonderheiten im Kontext der Fürstenmemoria.

Neben allgemein bekannten Hauptwerken der Malerfamilie Cranach wer-

den aber auch Miszellen bedacht, etwa die Frage nach Schnitzaltären aus der Cranachwerkstatt (*Andrea Thiele*: Das aus der Cranach-Werkstatt stammende Retabel von Kade ..., 99–120). Auch werden regionale Ausprägungen der Cranachrezeption erörtert (*Miriam Hübner*: Lucas Cranach d. Ä. und der Bildtypus ‚Gesetz und Gnade‘ in der dänischen Reformation, 343–358). Erfreulicherweise sind aber auch Aufsätze zu übergreifenden Themen abgedruckt. Gerade die Besonderheiten der Cranachschen Massenproduktion werden thematisiert, wobei Benjamins „Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ von 1936 etwas zu stark bemüht wird (*Sabine Fastert*: Die Serienbildnisse aus der Cranach-Werkstatt: Eine medienkritische Reflexion, 135–157). *Hanne Kolid Poulsen* gelingt es in ihrem kurzen Beitrag (*Between Convention, Likeness and Iconicity: Cranach's Portraits and Luther's Thoughts on Images*, 205–216), die Stilisierungstendenz im Spannungsfeld zwischen Humanismus und Reformation in den Kontext des Lutherschen Bildgebrauchs zu verorten. *Dieter Koepplin* (Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen mit der nicht millionenschweren Kaiserkrone in der Hand, 299–312) richtet seinen Blick auf die halbseidenen Machenschaften des Kunstmarkts. Der polemische (und daher amüsant zu lesende) Aufsatz widmet sich am Beispiel eines Schweizer Kunsthändlers der ins Kriminelle tendierenden Vermarktung von Cranachrepliken. Einen glücklichen Überblick über die Funktion von protestantischen Andachtsbildern liefert schließlich *Doreen Zerbe* (Bekenntnis und Memoria. Zur Funktion lutherischer Gedächtnisbilder in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien, 327–342).

Trotz der Vielzahl unterschiedlicher Ansätze vermag es auch diese Aufsatzsammlung nicht, die eingangs beklagte Lücke einer umfassenden Cranachmono-

graphie zu füllen. Der Leser muß schon einiges über den bedeutenden Maler der Reformationszeit wissen, um sich in die teils detaillierten bis spitzfindigen Einzelprobleme einzulesen. Auch wird mitunter die Kenntnis einzelner Cranachbilder vorausgesetzt, die leider nicht immer abgebildet werden. Durch den meist hohen wissenschaftlichen Anspruch liefern jedoch viele der Aufsätze Mosaiksteine, die dem Phänomen Cranach weiter auf die Spur zu kommen helfen.

Martin Steffens

Hubertus Lutterbach: **Das Täuferreich zu Münster**. Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs (1530–1535), Münster: Aschendorff 2008, 192 S. – ISBN 978-3-402-12743-8.

Es handelt sich um eine Kurzfassung der Dissertation des Autors zur mittelalterlichen Geschichte, die versucht, das Phänomen des Täuferreiches in Münster kulturgeschichtlich und religionsgeschichtlich zwischen Mittelalter und Moderne zu verorten. L. ist nicht nur Mediävist sondern auch katholischer Theologe, und der Darstellung kann seine katholisch geprägte Perspektive in Verbindung mit dem Ansatz bei der mittelalterlichen Geschichte deutlich abgespürt werden. So nimmt etwa die Darstellung der mittelalterlichen Vorgeschichte deutlich mehr Raum ein als die der (Vor-)Geschichte der radikalreformatorischen Täuferbewegung und der Rekatholisierung Münsters. Diese Schwerpunktsetzung ist jedoch auch aus dem konfessionsvergleichenden und entwicklungsgeschichtlichen Ansatz zu erklären.

Der erste Teil des Buches ist vor allem beschreibend angelegt. Im Interesse der Verortung des Täuferturns in der religi-

ösen Landschaft des damaligen Münster, stellt L. die Entwicklung vom katholischen über das evangelische hin zum täuferischen Münster dar. Die Leserin erhält so einen kurzen ereignisgeschichtlichen Überblick, der den Hintergrund für die entwicklungsgeschichtliche Perspektive im zweiten Teil bildet.

Vermittels einer „konfessionsvergleichende[n] Rekonstruktion des in Münster angesiedelten Täuferturns“ (147) beschäftigt sich der zweite Teil des Buches damit, ob das Täuferturn einen Durchbruch zur Moderne darstellt oder mittelalterlichen Deutezusammenhängen verhaftet bleibt. Die täuferische Theologie wird an zentralen Punkten beleuchtet und eingeordnet (Taufe, Schriftverständnis, Deutehoheit, Askese, Verständnis der Sakramentselemente, Bildersturm, Jerusalem-Ideal). L. kommt zu dem Schluß, daß „die Täufer die im neugläubigen Heiligungskonzept stark gemachte und von ihnen anfänglich aufgenommene Individualisierung, Verinnerlichung und Ethisierung von Heiligkeit nicht durchzuhalten vermochten“ (164). Die Ausbildung ihres theokratischen Gottesstaates ist letztlich nicht Zeichen eines Fortschrittes, sondern – in seiner Entsprechung zu den Vorstellungen Gregors von Tours – ein „Rückschritt in Richtung abendländisch-frühmittelalterlicher Denk- und Lebensgewohnheiten“ (165). Neuzeitliche Vereinnahmungen des Täuferreiches sind daher nach L. nicht sinnvoll. Anders als die durch endzeitliches Bewußtsein geprägten Lutheraner und Täufer öffnet in der Folgezeit die Rekatholisierung Münsters neue Gestaltungsmöglichkeiten.

Eine Stärke des Buches liegt in der Darstellung, wie in Münster um das Heilige gerungen wurde. In diesem Zusammenhang war mir besonders die Darstellung der Sakro-Topographie der Stadt (22f.) eindrücklich. Bezogen auf L.s entwicklungsgeschichtlichen Ansatz sind für mich noch Fragen offen geblieben. Die

Deutung als Fortschritt oder Rückschritt ist implizit mit einer Wertung verbunden, die offengelegt bzw. ausgeräumt werden müßte. Auch ist mir nicht ganz deutlich, wie L. zu der Auswahl von Kategorien wie „Verinnerlichung“ und „Individualisierung“ kommt, anhand deren „Fortschritt“ gemessen wird. Insgesamt jedoch ist das Büchlein gut zu lesen und eignet sich sowohl, um einen Überblick über das Thema zu bekommen, als auch, um einen neuen, deutlich katholisch-konfessionell geprägten Impuls in Bezug auf den entwicklungsgeschichtlichen Aspekt des Täuferreiches zu erhalten.

Frauke Wienecke

Matthias Pohl: **Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung.** Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617. Tübingen: Mohr Siebeck 2007, XIII, 589 S. – ISBN 978-3-16-149191-7 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 37).

Das Zeitalter der Reformation hat in der Profan- wie Kirchengeschichte stets besondere Aufmerksamkeit gefunden. Dabei lag ein besonderes Interesse in der Bearbeitung und Auswertung zeitgenössischer theologischer Quellen, vor allem der Reformatoren. Weniger hingegen wurden zeitgenössische Geschichtswerke herangezogen; bekannt sind am ehesten die Werke von Johannes Sleidan, Matthias Flacius, die Magdeburger Zenturien. Die 2005 von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin angenommene Dissertation von Matthias Pohl ermöglicht einen umfassenden Zugang zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation. Sie stellt sich die Aufgabe, typische Merkmale einer lutherisch bzw. konfessionell geprägten Kirchen- wie Universal-

geschichtsschreibung zu erheben, die Werke einer bestimmten Gattung zuzuordnen und ggf. Schlußfolgerungen auf Anfänge einer betont lutherischen Geschichtsdarstellung bzw. -betrachtung zu ermitteln. Theologische Fragestellungen treten auffallend zurück. Insofern dürfte die Lektüre des materialreichen und in seiner Darstellung ausführlichen Werkes Historiker wie Theologen gleichermaßen ansprechen und zu weiteren Forschungen veranlassen.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile, wobei der Teil B „Lutherische Geschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter“ der umfangreichste ist. Die knappe Einleitung benennt Problemstellungen, Forschungsstand, Quellen und Aufbau. So ergibt sich als Aufgabenstellung die bereits von Johannes Merz skizzierte Sicht, „das differenzierte Spektrum der Geschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter nicht nur an dessen Hauptwerken, sondern in seiner ganzen Vielfalt zu erforschen.“ (12) Dem wird der Vf. gerecht, indem er aus der Fülle der Quellen zur Kirchen- wie Universalgeschichtsschreibung eine repräsentative Auswahl trifft: Chroniken, chronologische Abhandlungen, akademische Reden, Vitensammlungen, Gesamt- oder Teildarstellungen, Heiligen- und Märtyrerbücher sowie – sehr knapp – Predigten. Zudem fehlen weder Beispiele aus der exegetischen Literatur noch Kommentare.

Der breit und vielschichtig angelegte Hauptteil repräsentiert die profunde und sorgfältig recherchierte Arbeit P.s mit den Quellen und ihrer bisherigen Berücksichtigung in der Forschung. Sieben Gesichtspunkte leiten die Gedanken: Wie wird im konfessionellen Zeitalter Geschichte gedacht, geschrieben und dargestellt? Sodann wird nach den Konturen des Luthergedächtnisses gefragt. Nach einer Differenzierung von Universal- und Kirchengeschichte können in zwei

weiteren umfangreichen Abschnitten die Quellen zu den je verschiedenen Gattungen vorgestellt und analysiert werden. Lutherische Geschichtskalender schlagen die Brücke zwischen Humanismus und Hagiographie, ehe in einem Diskurs über das „Ende der Geschichte“ auch die theologische Fragestellung berücksichtigt wird: Der Vf. untersucht Kommentare zur Offenbarung des Johannes.

Neben den genannten Werken von Sleidan, Flacius und den Magdeburger Zenturien werden auch Fortsetzungen des Euseb, Piatina, protestantisch gefärbte Märtyrerbücher, wie das von Ludwig Rabus, und lutherische Kaiserviten behandelt. Einen breiten Raum nehmen Werke ein, die P. unter der Überschrift zusammenfaßt „Vnd ist kein zweiffel / was ir Lehr gewesen seye“, ferner Kalender und Heiligenverzeichnisse. Allein die Vielfalt der Gattungen, ihre unterschiedliche Abzweckung und Themenstellung, reizt zur eigenen Lektüre und weiteren Bearbeitung. Hier liegt ein bisher kaum bekannter Schatz kirchengeschichtlicher Quellenarbeit, wobei nicht nur die Reichsgeschichte thematisiert wird, sondern oft genug auch regional- oder lokalgeschichtlich relevante Themen vorliegen. Die Untersuchungen des Vf.s ergeben, daß sich aus der Dogmengeschichte im Zeitalter der Reformation eine Kirchengeschichtsschreibung ergibt, die die Geschichte der wahren Lehre aufgreift und thematisiert – wie überhaupt die Frage nach den Wahrheitszeugen zu einem wichtigen Kennzeichen wird. Weiterhin fällt auf, daß sich Universal- und Kirchengeschichte thematisch trennen, wobei die Kirchengeschichte oft zu apokalyptischen Geschichtsdeutungen neigt. Allerdings ist ihr Anteil an der Polemik oder der bewußten Instrumentalisierung im konfessionellen Zeitalter auffallend gering.

Mit Flacius kommt ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: So beschreibt die Kir-

chengeschichte nicht nur den Verfall der Kirche, sondern zeigt zugleich mit der Reformation und ihren Vorläufern, z. B. Hus, die Rettungsgeschichte des Evangeliums. Sie möchte dem Leser den Weg zum Heil vermitteln, wie er sich aus der Heiligen Schrift ergibt und durch die Tradition oder die Herrschaft der Kirche verdunkelt wurde. Weitere Werke neigen zu einer mehr oder minder offenen Polemik gegenüber der katholischen Kirche und dem Papsttum, mit der überraschenden Ausnahme von Johannes Pappus, der sich wegen des biblischen Geschichtsschemas und möglicher Zahlenkombinationen zu einer Parteinahme für die Gegner entschließt. Das häufig aufgegriffene Thema der „Päpstin Johanna“ steht im Zusammenhang der moralischen Wertung des Papsttums (411 ff.). Eine konfessionelle Trennung vermißt der Vf. bei den Kalendarern und Heiligenviten, in denen mit wenigen markanten Ausnahmen unterschiedslos Personen beider Konfessionen berücksichtigt werden. Kirchengeschichtsschreibung dient der Information wie Unterhaltung, möchte Leser wie Hörer belehren über den Weg des Evangeliums, die wahre Lehre Jesu Christi, und mahnt vor den Irrwegen und dem Abfall vom Glauben. Als Lehrerin für das Leben beansprucht sie auch, im gelehrten Gespräch an den Universitäten gelesen und rezitiert zu werden. So weist sie auf den Ratschluß Gottes, lehrt den interessierten angehenden Pfarrer oder wird für ihn zum häuslichen Vademecum historischer Beispiele für seine Predigt wie Katechese. Zudem wird Geschichte auch in der Rolle einer Prophetin gesehen, die kühn auf das Kommen des Reformators Martin Luther zeigt. Darin dient Kirchengeschichtsschreibung bereits systematischen und apologetischen Themen der Dogmatik.

Überraschend knapp und kurz summieren die Ausführungen des dritten Teils die bisherigen Zusammenfassungen. Die Schlußfolgerung lautet u. a.: „Er-

stens hat sich Geschichtsschreibung als wichtiger identitätsstiftender Selbstbeschreibungsdiskurs erwiesen. Zweitens trifft dies aber nicht für die gesamte von Lutheranern verfaßte Geschichtsschreibung zu, weil sich differenzierte Möglichkeiten konfessioneller Überformung der Historiographie herausbildeten.“ (506) So sieht und wertet es P. als Profanhistoriker. Zwei Register und ein umfangreiches Literaturverzeichnis schließen das Werk ab.

Die Sicht eines nicht theologisch geprägten Autors ermöglicht auch Theologen einen überraschend klaren und wissenschaftlich profunde begründeten Zugang zu einer umfangreichen und bisher weniger berücksichtigten Quellschicht der Reformation. Dabei wäre es lohnenswert, das Lutherbild der Geschichtsschreibung ausführlicher herauszustellen und zu würdigen, aber nicht nur dies. Der Leser hätte sich im letzten Abschnitt einen Ausblick auf andere zeitgenössische Werke gewünscht. Es wären Vergleiche zur katholisch gefärbten Geschichtsschreibung ebenso zu berücksichtigen, wie z. B. zur Kirchengeschichtsschreibung in Siebenbürgen oder Ungarn. Hier liegt ein möglicher weiterer Bereich künftiger Arbeit.

Christian Tegtmeier

Martin Bucer: Schriften zu Kirchengütern und zum Basler Universitätsstreit (1538–1545), bearbeitet von Stephen E. Buckwalter, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 664 S. – ISBN 978-3-579-04892-5 (Martin Bucers Deutsche Schriften 12).

Die Bucer-Forschungsstelle an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hat einen neuen Band seiner Deutschen Schriften vorgelegt, dessen sachliche Achse die pseudonyme Publikation

„Von Kirchengütern“ aus dem Jahr 1540 bildet. Diese nicht nur ihres Umfangs wegen bedeutende Schrift ist eine monographisch zu nennende Abhandlung, die als umfassende Apologie des evangelischen Umgangs mit den Kirchengütern verstanden werden wollte und gleichzeitig ein kirchenpolitisches Programm entwarf, wie die geistlichen Fürsten des Reiches zur Einführung der Reformation hätten bewegt werden können.

Mit einer vergleichbaren Intensität hat sich kein anderer Reformator der komplexen theologischen, kirchenpolitischen und juristischen Problematik der Kirchengüterfrage gestellt. Bucer tut es in der ihm eigenen Weise: im Ton irenisch, argumentativ orientiert an der Heiligen Schrift und dem Zeugnis ausgewählter Kirchenväter und in permanenter Fühlung mit Konzilsbeschlüssen, dem *Corpus Iuris Canonici* sowie dem *Corpus Iuris Civilis*, wie die entsprechenden Register (602–610) eindrucksvoll belegen. Der große Horizont von Bucers Schrift ist die Aufrichtung des „Reiches Christi“. Die Brisanz des reformatorischen Umgangs mit den Kirchengütern um 1540 verdankt sich nicht nur dem (bis heute gelegentlich artikulierten) Vorwurf, die evangelischen Stände hätten sich an ihnen zur Konsolidierung ihrer Finanzen bereichert, sondern dem Umstand, daß das altgläubig besetzte Reichskammergericht Kirchengüterfragen keineswegs zu den *causae religionis* zählte, die die kaiserlichen Zusicherungen (1532, 1539) bis zu einer endgültigen Entscheidung der strittigen Religionsfrage auf einem Konzil auszusetzen versprochen. Bucer hingegen sah das Recht auf der Seite der Evangelischen und belegt es theologisch sowie eben auch aus den alten kaiserlichen und kirchlichen Rechtscorpora. Den mit den evangelischen Inhalten sympathisierenden Bischöfen zeigt er auf, wie sie ihren Stand als weltliche Fürsten des Reiches durchaus für sich (und ihre

Nachkommen) bewahren könnten, wenn sie nur ihre geistlichen Aufsichtsrechte an einen geeigneten Seelsorger abzutreten bereit wären.

Bucers große Publikation (285–494) ist eingebettet in eine Reihe von Gutachten und Stellungnahmen zur selben Frage, die 1538/39 und 1545 aus seiner Feder entstanden sind. Sie differieren in Stil, Länge und Anlaß, nicht aber inhaltlich. Die Edition ordnet sie kurz, aber sachgemäß in die Ära der kaiserlichen Religionsgesprächspolitik ein. Sie stellt auch Verbindungen zu früheren und späteren Publikationen Bucers (BDS 7 und 9,1) her, dessen unermüdliches kirchenpolitisches Engagement überaus beachtenswert ist.

Hilfreich ist die vom Bearbeiter erstellte Synopse zu den zwei bekannten Drucken des Werkes „Von Kirchengütern“. Erwähnenswert ist ferner, daß die Kommission zur Herausgabe von Bucers Schriften 2005 einige ihrer Editionsrichtlinien verändert hat, um die Fertigstellung des Vorhabens zu beschleunigen. Die Gliederungen in den jetzt eher knappen Einleitungen zu den Schriften sind übersichtlich. Für einzelne Aspekte, z. B. der Wirkungsgeschichte, ist aber das Studium des Anmerkungsapparates unerlässlich, wie etwa die Rezension von Bucers Schrift im literarischen Werk des altgläubigen Juristen Konrad Braun zeigt.

Angehängt an die Schriften zur Kirchengüterfrage sind in diesem Band kleine Schriften Bucers zum sogenannten Basler Universitätsstreit aus dem Jahre 1539. Dieser Streit, an welchem der Rat der Stadt und die zum Teil einander verfeindeten Professoren beteiligt waren, stellt eine Episode aus der Phase der sich unter evangelischen Vorzeichen konsolidierenden Universität dar. Durch die Personalunion von Lehrstuhl- und Pfarramtseinhabern an Baseler Hauptkirchen war auch die Geistlichkeit der Stadt betroffen. Eine Straßburger Delegation, zu der Bucer gehörte, war vom Rat um Vermittlung gebeten worden. Sie konn-

te aber die Spannungen zwischen einer seelsorgerlich-geistlichen Ausrichtung des Pfarramtes und seinen wissenschaftlich-theologischen Ansprüchen nicht ausgleichen.

Der Kommission zur Herausgabe der Deutschen Schriften Bucers und dem Bearbeiter Stephen E. Buckwalter ist ein sehr schöner Band gelungen, dem eine interessierte Leserschaft zu wünschen ist. Warum? Heutige Fragen nach einer ekklesiologischen Zielperspektive des ökumenischen Gespräches zwischen den Konfessionen, aber auch die Selbstvergewisserung eines Protestantismus auf seine Wurzeln in der Alten Kirche sowie die immer wieder in Fortbildungskursen oder individuell zu reflektierende Frage des akademischen Selbstverständnisses des evangelischen Pfarrers in Bezug auf seine Tätigkeit in einer Gemeinde können durch das Studium gerade dieser Bucer-Schriften eine beträchtliche historische Vertiefung erfahren und so über manche Aufgeregtheiten unserer Zeit hinweghelfen.

Georg Kuhaup

Reinhard Brandt: Lasst ab vom Ablass. Ein evangelisches Plädoyer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 297 S. – ISBN 978-3-525-61910-0.

Laßt ab vom Ablass! Mit diesem programmatischen Plädoyer rüttelt der Theologe Reinhard Brandt, Dekan in Weissenburg/Franken und Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft, die in ökumenischer Konsenshoffnung verträumte evangelische Christenheit in einer Studie auf, die theologisch un bequem und voll von interkonfessionellem Zündstoff ist. Bestechend ehrlich, methodisch vielseitig und im besten Sinne perspektivisch nähert sich der Vf.

aus evangelisch-lutherischer Sicht einer altbekannten, aber vielfach obsolet geglaubten Lehre der römisch-katholischen Kirche: dem Ablass.

Daß der Ablass nicht nur ein kirchengeschichtliches Phänomen darstellt, an dem sich Luthers Frömmigkeitspraktische und bußtheologische Kritik entzündete und das durch die 95 Disputationsthesen sowie ihre „Resolutiones“ 1517/18 zum Ausgangspunkt der Reformation avancierte, sondern nach wie vor im römisch-katholischen Kirchenrecht fest verankert und in der Bußpraxis weit verbreitet ist, führt die Studie eindrücklich vor Augen. Hierbei erinnert sie an die Apostolische Konstitution „*Indulgentiarum doctrina*“ (ID) von 1967 und an die für das Millenniumsjahr 2000 verkündete Bulle „*Incarnationis mysterium*“ (IM), welche die Grundlagen für Analyse und Interpretation der gegenwärtigen kirchenamtlichen Ablasslehre darstellen. Nach ihr wird ein Ablass als „der Nachlaß zeitlicher Strafe vor Gott für Sünden, deren Schuld schon getilgt ist“, definiert. Diesen „erlangt der entsprechend disponierte Gläubige unter bestimmten festgelegten Voraussetzungen durch die Hilfe der Kirche, die im Dienst an der Erlösung den Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen autoritativ verwaltet und zuwendet“ (19, Zitat aus ID). Näherhin lehrt die römisch-katholische Kirche, daß die Sündenschuld durch den Empfang der Gnade im Bußsakrament vergeben und die ewige Sündenstrafe getilgt werde. Für die zeitlichen Sündenstrafen aber, die als „Auflagen der kirchlichen Bußdisziplin“ wie als „üble Tatfolgen“ (20) verstanden werden und mit denen sich B. ausführlich in einem eigenen Kapitel (59–89) auseinandersetzt, müsse Genugtuung geleistet werden. Hiervon erleichtere oder befreie der Ablass, wenn drei Bedingungen erfüllt seien: die „sakramentale Beichte, eucharistische Kommunion und Gebet“

(20, Zitat aus ID). Auch können nach römischer Lehre Ablass den Verstorbenen fürbittweise zugewendet werden.

Die von B. in lesenswerten historischen und systematischen Zugängen mehrdimensional entfaltete heutige römisch-katholische Ablass-theorie, die systematisch in den Lehren von der Buße und der Heiligung wurzelt, setzt er von Beginn seiner Untersuchung an mit der lutherischen Rechtfertigungslehre als „konstruktiver Funktion für alles theologische Denken“ (30) kritisch in Beziehung (26–31). Während nach katholischer Auffassung mittels der Genugtuung als menschlicher Leistung „die völlige Gemeinschaft des Sünders mit Gott steht und fällt“, tritt an ihre Stelle nach evangelischer Lehre die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als Gnadengeschehen (30). Diese und weitere an der Ablass-theorie gewonnenen katholisch-lutherische Lehrgegensätze greift der Vf. auf und kontrastiert sie mit dem in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) von 1998 behaupteten „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ (vgl. GER 13, 14, 40). Überhaupt betont B., daß der Ablass den „Test- und Anwendungsfall, das Lackmuspapier“, bildet, an dem sich die Tragfähigkeit ökumenischer Verständigung zeige (5).

Weil es in der Ablass-lehre und -praxis folglich elementar um „Grundfragen des christlichen Glaubens und Lebens“ (5) geht, die vom Verständnis der Sünde über die menschliche Mitwirkung am Heil bis hin zur Frage, „ob und wie Heilsgewissheit zu gewinnen ist“ (41), reichen, kommt der Studie fundamentaltheologische Bedeutung zu, die bereits im Aufbau deutlich wird. So gliedert sich das Buch in Anlehnung an die oben bereits zitierte Ablassdefinition von ID in zwei Hauptteile, in denen der erste um den „Ablass im Gottesverhältnis des Menschen“ (41) mit den Kapiteln Sündenverständnis (42–58), Sündenstrafen (59–89), „Genugtuung

und Verdienst“ (90–121), „Purgatorium“ (122–149) und „Heilsgewissheit“ (150–178) handelt. Im zweiten Hauptteil wendet sich der Vf. sodann dem „Ablass im Handeln der Kirche“ (179–183) zu, indem er den „Schatz der Kirche“ (184–208), „den Modus der Ablassgewährung“ (209–243) und die „Vollmacht der Kirche, Ablass zu gewähren“ (244–274), kritisch reflektiert. Methodisch werden in den Kapiteln die mittelalterliche Lehrentwicklung und die hiergegen vorgebrachten Einwände und Neansätze der Reformation – vornehmlich Luthers – skizziert, sodann eine systematische Darstellung und Kritik der von Karl Rahner entworfenen „neuen Ablasslehre“ (35 f.) entfaltet und die Analyse und Auseinandersetzung mit der heutigen kirchenamtlichen Lehre aus evangelisch-lutherischer Perspektive vorgenommen. Aufgrund seiner argumentativen, um die christliche Wahrheit ringenden Ausführungen gelangt B. zu der bereits zitierten Erkenntnis, daß aus reformatorisch-rechtfertigungstheologischer Sicht der römisch-katholischen Kirche nur zugerufen werden kann: „Laßt ab vom Ablass!“ Man darf gespannt sein, wie die römisch-katholische Theologie und das Lehramt auf diesen diskussionswürdigen Entwurf evangelischer Ablasskritik reagieren.

Christopher Spehr

Richtigstellung: In meiner Rezension des Kommentars zu Luthers Schrift „*Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana*“ aus der Feder von Reinhold Rieger (Luther 3/2008, 190 f.) habe ich zu Unrecht geschrieben, die frühneuhochdeutsche Fassung sei nicht mit abgedruckt. Ich bedaure diesen Irrtum.

Christoph Burger

Kurzanzeigen

Johannes Schilling (Hg.): **Luther zum Vergnügen.** „Wir sollen Menschen und nicht Gott sein“, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 155 S., 15 Abb. – ISBN 978-3-15-018579-7. – Luther fügt sich ein in die Reclamreihe einer Blütenlese „zum Vergnügen“, nicht nur mit derbem Humor (59: „Die den Zölibat befürworten, sollten auch das Scheißen verboten haben.“), sondern auch mit inbrünstiger Frömmigkeit (29: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da reicht von der Erde bis an den Himmel.“) und zuweilen überraschenden Lebensweisheiten (31: „Man dient Gott auch durch Nichtstun, ja durch nichts mehr als Nichtstun.“). Das Vergnügen an Luther befördert Johannes Schilling durch seine kenntnisreiche Auswahl und die Einteilung in thematische Kapitel. Ein

Büchlein für Lutherliebhaberinnen und -liebhaber und für solche, die es werden sollen – und dank der Textnachweise auch zum Einstieg ins Weiterlesen geeignet.

Volkmar Joestel (Hg.): **Luthers Schatzkammer.** Kostbarkeiten im Lutherhaus Wittenberg, Döbel: Verlag Janos Stekovics 2008, 192 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-89923-196-0. – Vom Herausgeber kundig kommentiert, stellt der Band materielle Schätze des Lutherhauses vor. Die meist großformatigen Farbaufnahmen vergegenwärtigen nicht nur die schönsten und wertvollsten Sammlungsstücke, sondern auch die religiösen und politischen Zusammenhänge ihrer Entstehung. Ein gediegener Bildband zum Stöbern und Verschenken.

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, 48167 Münster

Prof. Dr. Christoph P. M. Burger, Vrije Universiteit, Fac. der Godgeleerdheid,

De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam

Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liststraße 24/1, 72074 Tübingen

Pfarrer Dr. Georg Kuhaupt, Rudolf-Bultmann-Straße 4, 35039 Marburg

Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena

Pfarrer Dr. Volker Mantey, Obergasse 1, 34286 Spangenberg

Dr. Stefan Michel, Lutherstraße 18, 07743 Jena

Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen

Dr. Tobias Sarx, Glammbergweg 13, 35039 Marburg

Dr. Christopher Spehr, Seminar für Kirchengeschichte II, Ev.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster

Dr. Martin Steffens, Richardstraße 61, 12055 Berlin

Pfarrer Christian Tegtmeier, Alte Dorfstraße 4, 38723 Kirchberg

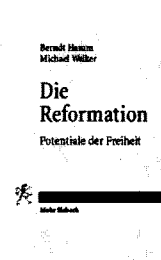
Pfarrerinnen z. A. Frauke Wienecke, Landringhauser Weg 5, 45549 Sprockhövel

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

Neu bei Mohr Siebeck



**2008. XI, 569
Seiten. ISBN 978-
3-16-149229-7
Broschur € 39,-;
ISBN 978-3-16-
149791-9 Leinen
€ 79,-**



**2008.
VII, 133 Seiten.
ISBN 978-3-16-
149782-7
fadengeheftete
Broschur € 17,-**

Maßgeschneiderte
Informationen:
www.mohr.de

Calvin Handbuch
Herausgegeben von
Herman J. Selderhuis

Die Calvinforschung erlebt derzeit ein erneutes Aufblühen weltweit. Der 500. Geburtstag Calvins, der im Jahr 2009 gefeiert wird, hat der Forschungsarbeit neue Impulse gegeben. Mit dem vorliegenden Handbuch soll die Forschung unterstützt und stimuliert werden. Die Beiträger möchten damit neben den Fachgelehrten auch jenen eine verlässliche Information bieten, die sich nicht wissenschaftlich oder von Berufs wegen mit Calvin beschäftigen. Auf der Grundlage jüngster Forschungsergebnisse bietet ein internationales Team von anerkannten Wissenschaftlern eine umfangreiche Übersicht über die Biographie, Theologie und Wirkungsgeschichte Calvins. Dies macht das Werk zu einem bisher einzigartigen Handbuch der Calvinforschung.

Der Band erscheint zugleich in englischer Sprache bei Eerdmans, in italienischer Sprache bei Claudiana und in niederländischer Sprache bei Kok.

**Berndt Hamm /
Michael Welker
Die Reformation
Potentiale der Freiheit**

Thema des vorliegenden Buches sind Ursprung, Charakter, Wirkungen und Zukunftspotentiale der Reformation. Ein Kirchenhistoriker und ein Systematischer Theologe stellen in programmatischen Beiträgen die damaligen und bis heute unverbrauchten Wirkkräfte der Reformation vor Augen. Dabei kommen historisch vor allem das spannungsreiche Verhältnis der Reformation zum Mittelalter und die Relevanz der ›95 Thesen‹ Luthers für die Einheit der Reformation in den Blick. Die Bedeutung der Reformation für die Gegenwart wird auf die Frage zugespißt, wie sich die reformatorische Zentralstellung von Glaube, Gnade, Christus und Bibel in moderne pluralistische Lebenszusammenhänge übersetzen lässt.

*Bitte fordern Sie unseren
aktuellen Gesamtkatalog an.*



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

Wieland Kastning
Morgenröte künftigen Lebens

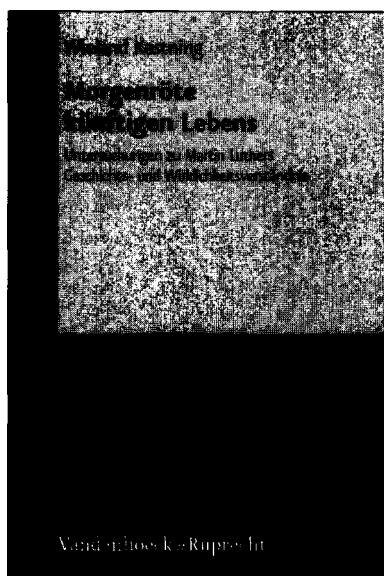
Das reformatorische Evangelium als
 Neubestimmung der Geschichte.
 Untersuchungen zu Martin Luthers
 Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis

Forschungen zur systematischen und ökumenischen
 Theologie, Band 117.

2008. 458 Seiten, gebunden

€ 79,90 D

ISBN 978-3-525-56345-8



Ob sich die Reformation identitätsstiftend auf das Christentum der Gegenwart und sein Wirklichkeitsverständnis auswirkt? Unter Rückgriff auf das Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis Luthers zieht Kastning interessante Schlüsse.

Anhand der Analyse des Geschichts- und Wirklichkeitsverständnisses Martin Luthers stellt Wieland Kastning die Frage nach der wirklichkeiterschließenden Potenz des reformatorischen Christentums für die späte Moderne. Im Ansatz folgt er dabei Jörg Baur, der davon überzeugt ist, dass sich das reformatorische Christentum in Fortführung der »Sache« Luthers auch auf der Schwelle des 21. Jahrhunderts in die Gegenwart identitätsstiftend einbringen wird. Den Darstellungen der reformatorischen Einsichten im Kontext ihres historischen Entdeckungszusammenhangs schließt Kastning Überlegungen zu ihrer Bedeutung für das religiöse Verstehen in der Gegenwart an.

Vandenhoeck & Ruprecht

Irene Dingel (Hg.)

**Die Debatte um die Witten-
berger Abendmahlslehre und
Christologie (1570–1574)**

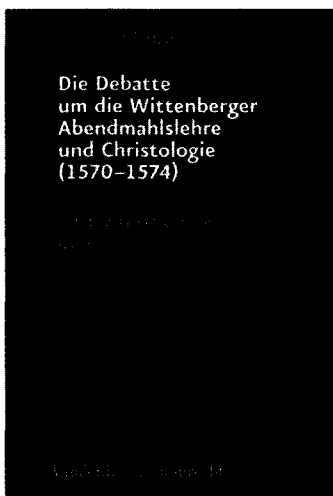
Herausgegeben im Auftrag der Akademie
der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.
Controversia et Confessio, Band 8.

2008. IX, 1190 Seiten mit 15 Abb., Leinen

€ 169,- D

bei Abnahme der Reihe: € 152,10 D

ISBN 978-3-525-56200-0



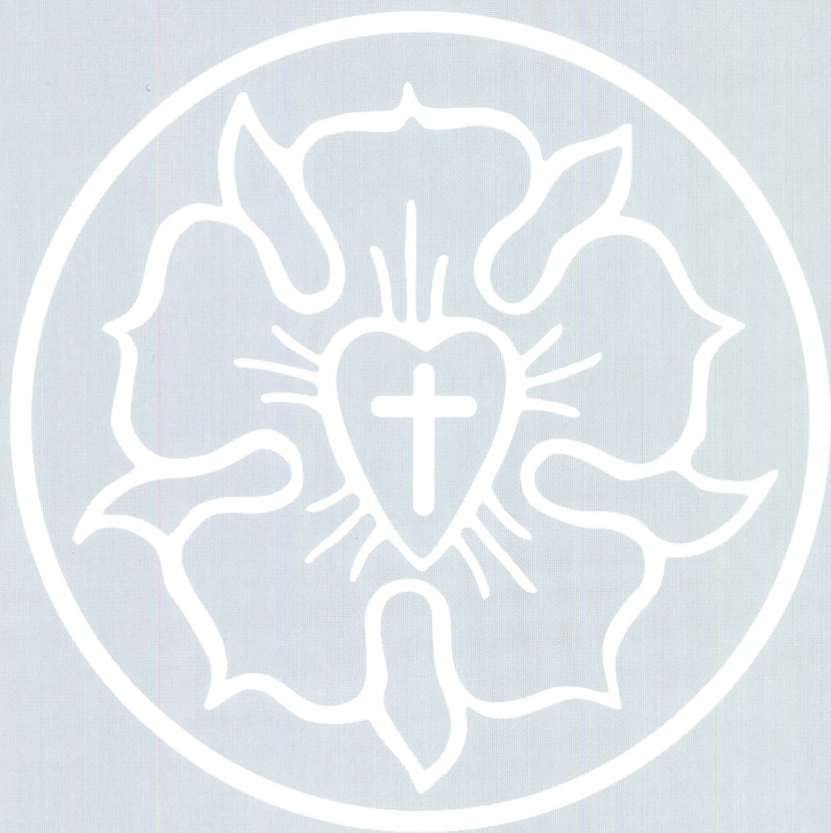
Der Band 8 der Reihe »Controversia et Confessio« thematisiert die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie, welche zwischen 1570/71 und 1574 in öffentlichen Drucken ausgetragen wurde. Er legt erstmals eine repräsentative Auswahl der in diesem Kontext erschienenen Texte vor. Die hier gebotenen Stücke stellen entscheidende Meilensteine und Schnittstellen auf dem Weg zu einer theologisch-konfessionellen Lehrbildung dar. Diese gewann im Zuge öffentlich ausgetragener Kontroversen Konturen und wurde zugleich durch die historischen Rahmenbedingungen in Politik und Gesellschaft entscheidend beeinflusst.

Der Band bietet sowohl die Drucke der Wittenberger Fakultät als auch die Stellungnahmen ihrer niedersächsischen und württembergischen Gegner. Die deutsche Übersetzung des Wittenberger Katechismus (1571), die auf kurfürstliche Intervention nie gedruckt wurde, ist hier erstmals in kritischer Edition zugänglich.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2009



Vandenhoeck & Ruprecht

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

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9a/b,
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: -278.
E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	81
	Luther – für heute neu entdeckt	
Michael Beyer (Bearb.)	Pfingstgeschehen und Kirchengeschichte oder Die geistliche Trunkenheit der Christen	82
	Aufsätze	
Dietrich Korsch	Die Wahrheit der Reformation und ihre Wahrnehmungen	85
Bernd Jochen Hilberath	Martin Luther – ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis?.....	99
Reinhard Brandt	„Konsubstantiation“ bei Luther – in systematischer Zuordnung	118
	Seminarbericht	
Alexander Bartmuß	„Wahrnehmungen der Reformation“. Seminar der Luther- Gesellschaft vom 19. bis 21. September 2008 in Wittenberg	121
	Bücherschau	124

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

„Wahrnehmungen der Reformation“ stehen im Zentrum des vorliegenden Hefts. So war 2008 das Wittenberger Herbstseminar der Luther-Gesellschaft überschrieben, von dem *Alexander Bartmuß* berichtet. Parallel zur Eröffnung der Dekade „Luther 2017 – 500 Jahre Reformation“ ging es dabei nicht zuletzt um die Frage, was denn 2017 zu feiern sein wird. Zwei Wahrnehmungen sind nun nachzulesen: *Dietrich Korsch* schlägt den Bogen von der Wahrnehmung zur Wahrheit der Reformation: Kann sie im historischen Gedenken vergegenwärtigt werden? *Bernd Jochen Hilberath* fragt aus der Perspektive neuerer römisch-katholischer Theologie, ob die von Luther ausgelöste Reformbewegung auch heute noch zur Kirchenspaltung führen müßte, und gibt damit Impulse für eine überkonfessionelle Wahrnehmung des Reformationsjubiläums. Daß dieses nicht auf die Person und die Theologie Luthers verengt werden darf, sondern die Weite der Wirkungen des Reformators im Protestantismus und über diesen hinaus in den Blick nehmen muß, machen beide Beiträge in je eigener Weise deutlich.

Luthers eigene Wahrnehmung der Kirche und ihrer Geschichte im Lichte des Wirkens des Gottesgeistes vergegenwärtigt *Michael Beyer* in seiner Bearbeitung eines Abschnitts aus der Genesisvorlesung. Und *Reinhard Brandt* versucht in seinem kleinen Beitrag, ein Spezialproblem der Abendmahlslehre zu verdeutlichen: Ob es nämlich angemessen ist, für Luthers Verständnis der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Verhältnis zu den Mahlelementen von „Konsubstantiation“ zu sprechen.

Auch in diesem Heft präsentieren die Hinweise der *Bücherschau* eine Fülle weiterer Wahrnehmungen Luthers und seiner Wirkungen.

Hellmut Zschoch

Pfingstgeschehen und Kirchengeschichte oder Die geistliche Trunkenheit der Christen

Aus Luthers Auslegung des Jakobssegens (Gen 49,11): „Juda wird sein Füllen an den Weinstock binden und den Sohn seiner Eselin an den edlen Reben“

Bearbeitet von Michael Beyer

Luther hat sich im akademischen Lehrbetrieb der Wittenberger Theologischen Fakultät zwischen 1535 und 1545 vor allem der Auslegung des 1. Buches Mose gewidmet. Der Umfang dieser monumental Genes-Vorlesung beläuft sich innerhalb der Weimarer Ausgabe auf drei Bände, wobei sich die Auslegung von Gen 49,11 aus dem Jakobssegens allein über 20 Seiten erstreckt.¹ Hierbei handelt es sich um einen der zahlreichen ekklesiologischen Texte Luthers, die über die gesamte Vorlesung verteilt sind.² Luther sah die Kirche als Volk des dreieinigen Gottes zu allen Zeiten unter seiner Verheißung auf dem Weg. So ist es nicht verwunderlich, wenn er ihre Geschichte mit der Geschichte der Erzväter des alten Bundes in engen Zusammenhang brachte. Insbesondere für solche Passagen wie den Jakobssegens mit ihren bereits im Neuen Testament christologisch gedeuteten Verheißungen bot sich die allegorische Auslegung als hermeneutisches Verfahren an. Grundsätzlich stand für Luther die Bibelauslegung nach dem einfachen Wortsinn im Vordergrund. Abgesehen davon, daß nach Luthers Verständnis der Heiligen Schrift auch dieser Literalsinn vom Heiligen Geist eingestiftet ist und sich darum in seiner Fülle einem ungeistlichen Verstehen nicht vollkommen erschließen kann, waren gerade die prophetischen Inhalte der Schrift selbst die Träger einer Hermeneutik der Verheißung. Alles, was dem alten Volk Gottes im Spannungsfeld von Verheißung und Glaubensgehorsam widerfuhr, mußte also auf die Geschichte der Kirche Jesu Christi zu beziehen sein. Luther erhielt auf diese Weise auch ein biblisches Deutungsmuster für die spannungsreichen Ereignisse in der Kirche seiner eigenen Zeit und überlieferte innerhalb der großen Genesis-Vorlesung selbst eine kritische Geschichte der Kirche.

In diesem Text nimmt Luther wie auch sonst nicht selten auf eine im Mittelalter höchst einflußreiche Überlieferungsform der Kirchengeschichte, die Heiligenlegenden, Bezug. Das steht nicht im Widerspruch zu seiner strikten Ablehnung der Heiligenverehrung. Luther hielt solche Geschichten, auch wenn sie Elemente des Wunderbaren enthielten, dann für die Erbauung der christlichen Gemeinde für geeignet, wenn durch sie – wie in unserem Fall – ein klares Glaubensbekenntnis vorlag.

Textvorlage für die Auswahl und Übersetzung: WA 44, 761,31–762,13 und 762,20–763,7.

¹ WA 42–44; 44, 759,14–779,4. Vgl. zur Theologie und insbesondere zur Ekklesiologie dieser Vorlesung *Ulrich Asendorf*, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545)*, FSÖTh 87, Göttingen 1998.

² Vgl. den Seminarbericht vom Internationalen Lutherforschungskongreß in Kopenhagen 2002: *Volker Mantey*, *Ekklesiologische Texte aus Luthers Genesisvorlesung 1535–1545 / Seminarleiter: Michael Beyer*, in: *LuJ* 71 (2004), 246–248.

[761,13] Folgendermaßen verstehe ich diese Bibelstelle: In Christus und zur Zeit Christi müssen wir trunken werden durch die Früchte seines Hauses [vgl. Ps 36, 9], d. h. wir sollen durch das Hören des Wortes den Heiligen Geist empfangen und so zu anderen Menschen werden. Ein trunkener Mensch gibt sich ganz anders als einer, der nüchtern ist und hungrig: Der eine lacht und freut sich, jubelt, singt und jauchzt, der andere ist verärgert, traurig und klagt.

Wegen dieser Früchte freut sich Jakob; er freut sich für sich selbst wie für alle seine Nachkommen und sagt: *Er wird sein Füllen an den Weinstock binden* ...; Jakob sagt es, als wollte er sagen: So wird sie sein, die Herrschaft Christi, das Reich des Sohnes von Gott und der Jungfrau Maria:³ Christus wird nicht durch Gesetz und Schwert – das Werkzeug des Gesetzes – regieren und so die Menschen traurig, mager und matt machen und sie verzweifeln lassen, sondern er wird seine Untertanen mit seinen Gütern trunken machen, wird sie aufheitern: Ganz andere Leute werden das sein! Vollkommen verwandelt! Nicht mit Spreu wird er sie abspeisen, sondern mit den besten Weintrauben nähren, so daß sie toll und voll werden. Ihre Trunkenheit wird aber eine geistliche Trunkenheit sein, so daß sie von den übrigen Leuten wahrgenommen und beurteilt würden wie seinerzeit die Apostel zu Pfingsten: vermeintlich betrunken von süßem Wein [vgl. Apg 2, 13].

Handeln sie denn nicht völlig unbesonnen, der Petrus und die anderen Apostel, als sie aufstehen und lehren, obwohl dafür keine Erlaubnis der zuständigen geistlichen oder weltlichen Behörde vorliegt? Aber sie sind voll des Heiligen Geistes, sind Getriebene, müssen einfach rasen, durch die Gassen von Jerusalem, und Christus predigen, den Gekreuzigten, dessen Name beim ganzen Volk nicht gelitten war. Ja die Apostel werfen dem Volk vor, ungerechterweise Gewalt und Grausamkeit an dem Gerechten geübt zu haben, als sie Christus kreuzigten. Überhaupt keine Ehrfurcht haben die Apostel vor den Priestern und Ältesten und fürchten ihre Gewalt nicht. Und dann, als sie bestraft und verhöhnt werden und es ihnen verboten wird, überhaupt noch den Namen Jesu in den Mund zu nehmen, da gehen sie fröhlich von der Behörde weg, weil sie würdig gewesen waren, um Christi Namen willen Leid auf sich zu nehmen. [...]

[762,20] Danach aber fallen sie auf gleiche Weise in das römische Imperium ein und stellen den Götzendienst der Römer, Griechen und Ägypter an den Pranger. Dabei geben sie sich so, als wären sie die Herren der ganzen Welt. Sie treten vor Könige und Fürsten und predigen ihnen drohenden Untergang, es sei denn, die Herrscher schenken der Lehre vom gekreuzigten und auferstandenen Christus Gehör. Die Christen brauchen sich nicht wundern, wenn man sie deshalb kurzerhand totschißt!⁴ Sie spotten über die Majestät und Macht des römischen Reiches und aller anderen Völker. Und nicht nur Män-

³ Luther versteht das hebräische „schiloh“ aus Gen 49, 10 als Bezeichnung für Christus als Gottes und Marien Sohn; vgl. WA 44, 757, 13 f.

⁴ Einer von vielen deutschen Einschüben innerhalb des lateinischen Textes: „Da schlecht man sie auch gar redlich tot über“; WA 44, 762, 24 f.

ner wie die Apostel und ihre Schüler, nein, auch Frauen sind dabei. Und sie alle entwickeln ein solches Selbstvertrauen, daß sie keine Strafe fürchten, sind so stolz und trotzig, daß sie sich nicht sorgen, auch wenn man sie verbrennt und ersäuft. Sind sie nicht toll und voll? Was steckt dahinter, daß diese höchst bedauernswerten, ärmlichen Menschen, diese Fischer, ja sogar Ehefrauen und junge Mädchen den Kampf aufnehmen mit einer so starken Herrschaft wie sie damals das Römische Reich darstellte, ausgestattet mit Reichtümern und Gütern aller Art? Da konnte die Vernunft nur sagen: Irre, völlig irre! Auch weise Leute schüttelten nur die Köpfe: Von Furien sind die gejagt! Was sie treibt, das ist Raserei! Toll und töricht sind sie, vom Teufel besessen.

Berichtet wird von Anastasia, einer Jungfrau: Als ein Richter sie mit dem Tod bedrohte, habe sie geantwortet, nichts Schlechtes getan zu haben. Und auf den Vorwurf der Verachtung der Götzenbilder, die sie zertreten und verbrannt hatte, lachte sie den Richter aus und behauptete, ihre Götter mit großer Ehrerbietung behandelt zu haben. Denn sie hätte sie durch Feuer gereinigt und sie befreit aus ihrer Umgebung aus Mäusen, Spinnweben und Staub. Einige von ihnen hätte sie gekocht und an die Armen verteilt. Nur zu!, sagte sie, gebt mir auch eure römischen Götter. Ich will mich über sie lustig machen, ebenso wie über die Götter meines Vaters. Denn wenn sie Götter sind, wie ihr angebt, sollen sie sich doch selbst verteidigen gegen eine schwache Frau. Das meint, einen Esel trunken machen!

Das ist sie, die Trunkenheit des Glaubens und der Verheißungen des Heiligen Geistes, den Gott in reicher Fülle ausgegossen hat zur Zeit des Messias, wie es Paulus auslegt [vgl. Tit 3, 4–6]; ein Geist, der gepredigt hat und ausgestreut, daß sie alle durch den Heiligen Geist angefüllt wurden, Tod und Teufel verachteten und alles Übel überwand.

Dr. Michael Beyer, Kirchweg 14, 04668 Großbothen;
E-Mail: MichaelBeyer@t-online.de

Die Wahrheit der Reformation und ihre Wahrnehmungen

Von Dietrich Korsch

Welchen Sinn haben historische Ereignisse? Welche Bedeutung kommt ihnen zu im Lauf der Geschichte? Diese Fragen stellen sich regelmäßig dann, wenn die Aufmerksamkeit der Erinnerung durch die Rhythmen des Kalenders auf einen Punkt in der Geschichte gebündelt wird. Dann beginnt eine rege Sammlungs- und Präsentationstätigkeit, dann artikulieren sich Vorschläge und Bedenken zum Umgang mit jenem Ereignis. Und solche Zeiten des Eingedenkens werfen ebenso regelmäßig ihre Schatten voraus – auf den Fortschritt des Kalenders kann man sich verlassen. Dabei erzeugen sich hübsche Resonanzen, denen sich auch unsere Tagung verdankt, haben doch die Planungen für das 500. Reformationsjubiläum 2017 schon zehn Jahre zuvor begonnen.

Der Frage nach der Art und Weise der Aneignung von Geschichte in rückblickender historischer Wahrnehmung sind meine ersten Überlegungen gewidmet. Es wird sich dann aber zeigen, daß, nach diesen Kriterien geurteilt, von einer Wahrheit der Reformation noch gar nicht die Rede sein kann. Darum werde ich mich in einem zweiten Gedankengang um eine Bestimmung dessen bemühen, was denn Wahrheit der Reformation heißen könnte. Dabei wird sich ein höchst aufschlußreicher Zusammenhang ergeben zwischen der Wahrheit selbst und ihren Wahrnehmungen: Die reformatorische Wahrheit vollendet sich erst in ihren Wahrnehmungen. Auf der Basis dieser Einsicht will ich Ihnen drittens einige typische Wahrnehmungen der Reformation vor Augen führen, die sich als Umgang mit dem von der Reformation gestellten Problem verstehen lassen. Schließlich wird, viertens, nach Bedingungen der gegenwärtigen und künftigen Wahrnehmung der Reformation gefragt werden.

1. Die Reformation und ihre geschichtliche Wahrnehmung

Die Aufmerksamkeit der Erinnerung auf ein bestimmtes Ereignis der Geschichte zu lenken, setzt als erstes voraus, sich über das zu verständigen, was denn dieses Ereignis sein soll. In der Geschichte des Reformationsgedenkens, wir werden das noch genauer hören, hat sich der 31. Oktober 1517, das Datum des Briefes Luthers an den Mainzer Kurfürsten, Kardinal Albrecht von Brandenburg, der die 95 Thesen zum Ablass begleitete (und wahrscheinlich doch auch der Tag der örtlichen Veröffentlichung der Ablassthesen hier in Wittenberg), als Gedenktag durchgesetzt. Eine solche, erinnerungsdynamisch unerläßliche, Fixierung auf einen Tag ist nun aber alles andere als selbstverständlich. Denn es steht eine sehr komplizierte Reduktion historischer Komplexität dahinter, der ich jetzt gar nicht im einzelnen nachgehen will. Und sie kann

Versuche motivieren, mit einer historischen Kritik dieser Zuspitzung zugleich das historische Ereignis zu delegitimieren: Hat der Thesenanschlag nicht stattgefunden, fällt auch das Reformationsfest dahin.

Doch es bedarf gar nicht dieses symbolpolitischen Kampfes um das Datum. Sehr viel eleganter ist die herkunftsgeschichtliche Einordnung und damit Nivellierung der Reformation zu einem Teilmoment religiöser Reformbestrebungen im Ausgang des Spätmittelalters. Es läßt sich ja mit guten Gründen und vielen Belegen zeigen, wie viele Momente etwa der Theologie Luthers in der deutschen Mystik vorbereitet waren oder welche Einsichten ihm bereits durch Staupitz vermittelt wurden. Das läßt sich so weit treiben, daß man zu fragen beginnt: Was hat denn die Reformation nun an Neuem gebracht? Ist es überhaupt gerechtfertigt, die Reformation dann als einen Ereigniszusammenhang von religiöser Bewandtnis auszuzeichnen und in der Erinnerung zu feiern? Im Blick von der Vorgeschichte der Reformation her läßt sich historisch jede Behauptung des Neuen relativieren.

Dasselbe Verfahren funktioniert nun auch, spiegelverkehrt, für die Nachgeschichte der Reformation. Die berühmt-berüchtigten Debatten über die Reformation und die Neuzeit sind der klassische Ausdruck der Uneindeutigkeit solcher Folgeerzählungen der Reformation. Natürlich gibt es Elemente in der Reformation, denen man im Blick auf die Neuzeit eine retardierende Wirkung wird zumessen wollen, etwa die mangelnde Unterscheidung zwischen der religiösen und der historischen Autorität des Gotteswortes in der Heiligen Schrift. Man kann aber auch die Ansätze zur allgemeinen Gewissensfreiheit in der Befreiung des Gewissens durch den Glauben grundgelegt finden. Was wiederum unter Rückgriff auf eine allgemein verbreitete stoische Tradition bestritten werden kann – und so fort.

Gewiß, es sind für die historische Untersuchung nicht alle Katzen grau, und selbstverständlich gibt es in der Forschung gute und schlechte, treffende und fehlerhafte Argumentationen. Das Gedenken aber verlangt nach Eindeutigkeit, mindestens nach der Eindeutigkeit einer Richtung, an der man sich orientieren kann. Nun ist es unbenommen, solche Eindeutigkeiten auch durch historische Konstruktionen herzustellen. Und es steht ebenso zu erwarten, daß solche Konstruktionen auch von denen, die sich erinnern möchten, geteilt und affirmiert werden. Aber die Zustimmung wird doch nur genau so weit reichen, wie die konfessionelle oder weltanschauliche Gestimmtheit sich erstreckt. Jede historische Konstruktion eines solchen Erinnerungsfokus steht selbst sofort im Feuer der Kontroverse, bekämpft und bestritten von denen, die mit anderen Optionen für die Gegenwart versehen gerade diesen Rückgriff auf die Geschichte verweigern wollen. Die symbolische Politik der Erinnerung bedient sich der Geschichte, ist aber selbst alles andere als ein bloß geschichtlich-relatives Unternehmen. Eindeutigkeiten werden gesucht und verworfen – und die Gefahr ist nicht auszuschalten, daß die Erinnerungspolitik nur eine Verstärkung der Vormeinungen und Weltanschauungsoptionen zur Folge hat. Von einer Wahrheit der Reformation jedenfalls kann man in diesem Zusammenhang überhaupt nicht reden.

Soll aber davon die Rede sein, muß die Frage anders angesetzt werden. Dann muß nämlich die Frage nach der Wahrheit selbst thematisiert werden. Wenn es einen Weg von der Vielfalt der Geschichte zur Einfalt der Wahrheit nicht geben kann – kann es dann vielleicht ein Bedenken der Wahrheit geben, das eine Aussicht auf die Geschichte erlaubt? Ja, und das ist genau dann der Fall, wenn die Wahrheit Gottes erkannt wird. So daß man sagen kann (und das ist die These, um die es im folgenden gehen soll): Die Wahrheit der Reformation hängt von der Wahrheit Gottes und ihrer Wahrnehmung ab.

2. Die Wahrheit der Reformation und die Wahrheit Gottes

2.1. Gott und die Wahrheit

Nach Wahrheit fragen – das ist eine ganz eigentümliche Bewegung. Es ist eine Bewegung, in der das Bewußtsein lebendig ist, daß es mit dem Fragen einmal zu Ende kommen muß. Daß wir im Prozeß des Fragens begriffen sind, das ist ja unaufhörlich der Fall. Stets geht es darum, was der Fall ist in unserer Welt. Oder welches das Verhalten ist, das der Situation und uns selbst und den Anforderungen der Allgemeinheit entspricht. Oder wie das, was unsere Sinne ergreift, zu bewerten ist. Von einem solchen Prozeß aber können wir nur sprechen, wenn es tatsächlich die Aussicht gibt, irgendwie zu einem Urteil zu kommen, das jedenfalls für jetzt trägt. Mag sein, daß das Urteil später genauer gefaßt werden könnte oder vielleicht im Licht besserer Einsicht revidiert werden muß. Wie kommt es nun, daß wir es erwarten, zu wahren Urteilen zu kommen – auch dann, wenn der gesamte Zusammenhang aller möglichen Urteile noch gar nicht ausgeschöpft ist? Daß wir Treffendes zu sagen vermögen, Verbindlichkeit fürs Handeln in Anspruch nehmen, uns dem Genuß des Schönen überlassen können, auch wenn es immer noch einmal die Möglichkeit weiteren Urteilens gibt? Das muß damit zusammenhängen, daß wir von der Existenz der Wahrheit überzeugt sind. Nicht so, als könnten wir sie als solche thematisieren oder an sich selbst erfassen (die entsprechenden Versuche der Philosophie sind darum auch immer aporetisch geblieben). Wohl aber so, daß wir in allem, was ist, das mögliche Anwesen der Wahrheit unterstellen können; daß sie sich finden läßt, wenn wir sie suchen – und zwar gerade in den Gegebenheiten der Welt.

Nach Wahrheit fragen – das setzt also ein doppeltes Verhältnis voraus. Einerseits wissen wir, daß wir zu wahren Aussagen, Urteilen, Bewertungen immer nur unterwegs sein können. Daß der Prozeß der Wahrheitssuche in diesem Sinne unabgeschlossen und unabschließbar ist. Daß wir selbst insofern noch nicht in der Wahrheit sind. Auf der anderen Seite wissen wir aber auch, daß uns schon als Suchende nach der Wahrheit die Wahrheit selbst umfassen hält, so daß wir uns ihres Anwesens immer aufs Neue gewiß werden können. Eine eigentümliche Dialektik von Anwesen und Verborgenheit, die sich uns im Fragen nach Wahrheit auftut, ja uns in sie selbst hineinzieht.

Mit der Frage nach Gott verhält es sich nun, genau besehen, auf eine ganz eigentümliche Weise anders. Im Prozeß der Wahrheitssuche und des Wahrheitsfindens ist ja die Wahrheit immer schon eine regulative Idee, die unser Suchen und Finden leitet. Denn die Wahrheit ist bereits in den wahren Aussagen, Urteilen, Bewertungen enthalten. Eben das kann man so von Gott nicht sagen. Wie sollte er selbst in den Dingen der Welt, welche wir auch nehmen, präsent sein? Das ist schon darum ein undenkbarer Gedanke, weil man zunächst einmal Gott selbst erkannt haben müßte, um dann (möglicherweise!) erkennen zu können, wie und auf welche Weise er in Weltlichem anwesend ist. Jeder Schluß, der von der Welt aus auf Gott gezogen würde, setzte Gott also unter Bedingungen, die eine reine und klare Gotteserkenntnis vollends unmöglich machen. Darum kann auch Gott nicht, wie die Wahrheit, als eine regulative Idee gedacht werden, die unseren gesamten Weltumgang orientiert, weil sie in der Welt und hinter der Welt als wirksam gedacht werden könnte.

Die Frage nach Gott ist nicht von der Art, als könne man sich Gott im Modus des Fragens schrittweise annähern. Die Frage nach Gott muß vielmehr als Frage danach verstanden werden, wie sich Gott selbst uns zu erkennen gibt. Sie beschreibt kein Schlußverfahren, sie ist ein Ruf oder eine Bitte. Wenn Gott sich zu erkennen gibt, dann nur so, daß er, jenseits unseres Weltverhaltens auf der Suche nach Wahrheit, sich selbst unmittelbar eindrucklich macht. Gotteserkenntnis ist im strengen Sinne Gottesbegegnung.

Sie weist darum eine eigene Art von Dialektik auf. Auf der einen Seite vertieft sie die Negativität des Nicht-Erkennens ins Unendliche. Wenn Gott weltlich unerkennbar ist, dann ist damit für die Gotteserkenntnis unsere herkömmliche Erkenntnishaltung, mit der wir uns der Welt bemächtigen, als unzureichend dargetan. Denn wir gehen dabei ja von dem Gegensatz aus, der zwischen uns als Subjekten und den Objekten, auf die sich unser Erkenntnisbemühen richtet, gegeben ist. Diese ganze Erkenntniscompetenz, der wir doch überall immer so viel zutrauen (und: zutrauen müssen!) wird der Kritik unterworfen. Sie ist eben nicht die einzige und schon gar nicht die hinreichende Erkenntnishaltung.

Auf der anderen Seite vertieft sich, ebenso unendlich, die Positivität des Erkennens in der Gotteserkenntnis. Denn in dem Charakter der Begegnung realisiert sich, daß sich das Dasein Gottes jeder Erzwingung entzieht und ganz aus sich kommt, daß Gott nicht ein unpersönlicher Grund ist, der allem zu Grunde liegt, sondern Person, die kommt und sich zeigt. Und darum auch uns als Erkennenden in der reinen Individualität des Erkennens begegnet, ja jeden und jede von uns in dieser Individualität als Individuum auszeichnet. Eine allgemeine Gotteserkenntnis kann es daher nicht geben. Eben in dem Zusammenkommen von göttlicher Kontingenz des Begegnens und menschlicher Individualität des Erkennens baut sich aber die Gotteserkenntnis auf vor bzw. außer allem Umgang, den wir mit der Welt haben. Gotteserkenntnis ist die Erfüllung des Erkennens, weil sie allem Welterkennen erst den Grund legt, sofern sie einen jeden Menschen erst zu dem Individuum werden läßt, als das er sich im Welterkennen kennt.

Damit gewinnt die Gotteserkenntnis eine erhebliche Bedeutung für das Verständnis von Wahrheit überhaupt und im allgemeinen Sinne. Erstens zeigt sich, daß die Dialektik der Gotteserkenntnis die Dialektik der Wahrheitserkenntnis steigert und präzisiert. Auch bei der Suche nach der Wahrheit gibt es ja ein Entzogensein der Wahrheit (darum muß man nach ihr fragen) und ein Anwesen der Wahrheit, das nicht einfach in einzelnen wahren Erkenntnissen aufgeht. Dieses Muster wird durch die Dialektik von Verborgensein und Begegnen in der Gotteserkenntnis radikalisiert. Zweitens wird deutlich, daß die Individualität des Erkennens der entscheidende Modus des Wahrheitserkennens überhaupt ist. Was Wahrheit zu sein beansprucht, muß sich an der Einsicht jedes einzelnen Menschen bewähren (oder bewähren können). Es gibt keine privilegierten Einsichten, Wahrheit ist grundsätzlich für alle da. Drittens läßt sich festhalten, daß aus der Welterkenntnis keine menschliche Selbsterkenntnis zu gewinnen ist. So, wie wir mit der Welt umgehen, sind wir uns schon immer selbst vorausgesetzt. Durch unseren erkennenden oder handelnden Umgang mit der Welt erzeugen wir uns nicht selbst, ja verändern wir uns selbst nicht einmal (sondern nur unsere Lebensbedingungen). Viertens heißt das alles, daß wir die Welterkenntnis als eine abgeleitete Form der Selbsterkenntnis haben, die in der Gotteserkenntnis wurzelt.

2.2. Der Weg zur Wahrheit Gottes

Nachdem wir uns diese Unterschiede und Zusammenhänge zwischen der Wahrheit und Gott klargemacht haben, müssen wir jetzt fragen, wie denn solche Gotteserkenntnis zustande kommt – oder wie wir als Menschen dazu kommen, Gott zu erkennen. Die erste Frage, die sich da stellt, lautet: Wenn es sich denn so verhält, daß die Gotteserkenntnis die strikte Negation unserer Welterkenntnis einschließt – woher wissen wir denn dann von einer Gotteserkenntnis, wenn wir doch in der Welt leben? Oder, anders gesagt: Woher wissen wir denn, daß sich Gott nicht als Verlängerung oder Erweiterung unserer Welterkenntnis verstehen läßt? Woher kommt diese eigentümliche Negation unseres natürlichen Erkenntnisvermögens, von der die Rede war? Und die Antwort lautet: In der Tat nicht aus uns selbst. Denn jede Erkenntniskritik, die ja durchaus auch als Versuch einer solchen Differenzbestimmung angesehen werden und eine solche Negation fordern könnte, wäre doch nur von uns selbst ins Werk gesetzt und täte gerade nicht, was sie zu tun vorgibt. Die Negation unserer welthaften Erkenntnishaltung muß also auch als von Gott kommend verstanden werden.

Damit taucht aber die Frage auf: Wie? Wie kommen wir denn hinter uns selbst zurück? Nun zunächst einmal so, daß wir verstehen: Was wir selbst sind, was unser Ich ausmacht, das ist nicht einfach da, sondern das muß bestimmt werden, von uns selbst bestimmt werden. Eine solche Selbstbestimmung aber setzt ein Bewußtsein davon voraus, unter welchen Umständen sie sich vollzieht. Selbstbestimmung ist immer die Aufnahme von Bestimmung durch etwas und das Verwandeln in Bestimmung zu etwas. „Bestimmung

durch ...“ widerfährt uns in der Form von Sprache – daß wir uns nämlich eingebunden erfahren in Zusammenhänge von sprachlich artikuliertem Sinn, an dem wir teilhaben, zu dem wir Stellung nehmen, im Verhältnis zu dem wir uns selbst verstehen. In diesem Zusammenhang der Sprache, durch die wir uns angesprochen finden, vollzieht sich unsere Selbstbestimmung. Und Selbstbestimmung hat immer die Form, sich zu etwas zu bestimmen (und damit anderes als für die Selbstbestimmung maßgeblich auszuschließen) – hat also eine negative und eine positive Seite. Durch Gott angeredet werden, das ist dann als Bestimmung zur Selbstbestimmung zu verstehen. Nämlich die abstrakte, unmittelbare Beziehung zu sich selbst zu lassen und sich auf Gott hin zu bestimmen. Gotteserkenntnis vollzieht sich mithin als eine Form der Selbstbestimmung in Antwort auf die Anrede durch Gott.

Nun liegt die nächste Frage schon längst in der Luft: Wie geschieht das alles denn überhaupt – uns Wesen, die wir doch in der empirischen Welt leben, menschliche Sprache kennen, aber doch (hoffentlich) nirgendwo übersinnliche Wahrnehmungen haben oder beanspruchen müßten, um von einem Angeredetsein durch Gott sprechen zu können? Mit der Antwort auf diese Frage treten wir ein in den Sprachzusammenhang, an dem Martin Luther die Eigenart der Gotteserkenntnis, ja: der Wahrheit Gottes, als Anfang aller unserer Wahrheitserkenntnis aufgegangen ist – das Sprachgeschehen der Buße.

Bei der Buße geht es ja um eine grundsätzliche Neubestimmung des Menschenlebens vor Gott. Darum hatte ja auch schon Jesus seine Verkündigung des Evangeliums mit dem Ruf zur Buße eingeleitet. Und die Alte Kirche hatte ausführlich und kontrovers darüber diskutiert, ob es nach der anfänglichen Buße bei Eintritt in das Gottesverhältnis, das durch das Evangelium dargeboten wird, eine zweite Buße geben könne – und diese Frage mit Recht positiv entschieden. Im Bußsakrament, wie es Luther in einer ausgearbeiteten Form kennenlernte, geschah die Neuorientierung des Menschen an Gott durch die Reue über die eigene Schuld, das Bekenntnis zur eigenen Sünde, die Lossprechung durch den Priester und die angestrebte Wiedergutmachung der Schuld, die die subjektive Besserung des losgesprochenen Schuldigen beabsichtigte.

Aus diesem, durch die Vermittlung der Vergebung durch die Kirche un deutlich gewordenen (und durch den Ablass vollends verzerrten), Vorgang griff nun Luther (z. B. in seinem Sermon über die Buße 1519) die zwei Kernelemente heraus: das Schuldbekenntnis und die Sündenvergebung. Diese beiden Sprachvorgänge lehrte er strikt und radikal zu verstehen: Das Schuldbekenntnis geschieht vor Gott und ist ein umfassendes Bekenntnis des eigenen Sünderseins. Darum kommt es auf die Tiefe des seelischen Empfindens darin auch nicht an. Denn es ist Gottes Anspruch, ihn anzuerkennen, den der Sünder in der Gestalt seiner bösen Gedanken, Worte und Werke verraten hat. Die Sündenvergebung geschieht von Gott her als eine umfassende Rechtfertigung. Und die geht über alle kirchliche Einbindung und Rückbindung hinaus; sie kann darum auch gar nicht durch gute Werke komplettiert oder auch nur veranschaulicht werden. Denn sie ist Gottes Anrede, in der er den Menschen anerkennt.

Im Sakrament der Buße haben wir also ein menschliches Sprachhandeln – das Schuldbekenntnis des Sünders und die Lossprechung durch den Priester –, in dem (nicht zufällig: in einem religiös ausgezeichneten Kontext!) menschliche Rede als auf die Selbstbestimmung des Menschen vor Gott durchgreifend verstanden und erfahren wird. Und dieses Sprachhandeln hat genau die zwei Seiten, die wir vorher analysiert haben: Es ist das Bekenntnis zur reinen Negativität seiner selbst, das der Mensch ablegt – und die Aufnahme reiner Positivität, die von Gott her gilt. In den in menschlichen Worten artikulierten Sprachvollzügen wird eine unbedingte Bestimmung des Menschen oder eine Bestimmung des Menschen am Unbedingten vollzogen.

Wenn wir das so sagen, dann fällt die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Schuldbekenntnis und Sündenvergebung. Und wir sehen: Es steht nichts mehr dazwischen, was eine den Menschen bestimmende Funktion ausüben könnte. Es „gibt“ nichts in diesem Übergang als diesen Übergang selbst. Der Name für diesen Übergang aber ist: Glaube. Glaube ist darum kein *Vermögen* zu irgend etwas. Eher läßt er sich beschreiben als die Einheit eines Lassens oder Ver-Lassens, nämlich eines *Sich-Verlassens* (im Abschied von sich selbst) und seines *Sich-Verlassens* (in der Annahme der göttlichen Vergebung). Wir sehen es jetzt genau: Es ist gerade und ausschließlich diese Bewegung des Glaubens, in der sich die Erkenntnis Gottes und damit die Wahrheit Gottes vollzieht. Glaube ist Gotteserkenntnis, Gottes Wahrheit ist im Glauben wirklich.

Warum ist das so? Warum kann man sich auf Gottes Wort, das die Vergeltung zuspricht, wirklich verlassen? Darum, weil in diesem Wort nichts anderes zu seiner Wirkung gelangt als die Geschichte Jesu Christi, die die Geschichte seines Todes am Kreuz und seiner Auferweckung von den Toten ist. Die Geschichte einer Gottverlassenheit im Lebensende, dem Sünder gleichgestaltet, und einer Gottesgemeinschaft in ewigem Leben, völlig anerkannt und gerechtfertigt. Die Seinsweisen der Geschichte Jesu Christi sind es, die in der Erkenntnis Gottes im Glauben zur menschlichen Selbstbestimmung werden. Das Sprachgeschehen der Buße zehrt exakt und nur davon; nur als Verkündigung Jesu Christi ist das Menschenwort, das gesprochen und gehört wird, das Gotteswort, das das Menschenleben durchdringt und bestimmt.

2.3. Die Wahrheit Gottes im Glauben

Wie sehr von diesen Überlegungen her sich klassische Kategorien der Theologie Luthers erschließen, darauf möchte ich jetzt den Blick lenken. Da ist zum ersten die Rede vom Wort Gottes in Gesetz und Evangelium. „Die Seele“, also der innere Mensch, schreibt Luther in der Freiheitsschrift, „die Seele hat kein anderes Ding, weder im Himmel noch auf der Erde, worin sie lebt, fromm, frei und Christ ist als das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt.“¹ „Fragst du

¹ Dieses und die folgenden Zitate nach „Insel-Luther“ (IL): *Martin Luther*, Ausgewählte Schriften, 6 Bde., hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a.M. 1982 u.ö., hier IL 1, 240.

aber: Was ist denn das Wort Gottes, das so große Gabe gibt, und wie soll ich es gebrauchen?, dann lautet die Antwort: Es ist nichts anderes als die von Christus geschehene Predigt, wie sie das Evangelium enthält. Die soll dazu da sein und ist dazu getan, daß du deinen Gott zu dir reden hörst, wie all dein Leben und deine Werke nichts vor Gott sind, sondern du mit allem, was in dir ist, ewig verderben müßtest. Wenn du das recht glaubst, wie du es schuldig bist, dann mußt du an dir selbst verzweifeln Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus allem deinem Verderben, herauskommen möchtest, deshalb setzt er dir seinen lieben Sohn Jesus Christus vor und läßt dir durch sein lebendiges tröstliches Wort sagen: Du sollst dich in ihn mit festem Glauben ergeben und frisch auf ihn vertrauen. Dann sollen dir um dieses Glaubens willen alle deine Sünden vergeben, soll all dein Verderben überwunden sein, und du sollst gerecht, wahrhaftig, befriedet, fromm und alle Gebote sollen erfüllt sein, du sollst von allen Dingen frei sein.² Glauben heißt eben, im Anblick Christi, diesen Übergang von Sünde zu Vergebung, von tiefster Negativität zu reiner Positivität an sich geschehen lassen und auf diese Weise selbst dabei sein – unterwegs zum Leben.

Der Glaube, der dem Wort folgt, ist sodann die Anerkennung Gottes als des einen Gegenübers menschlichen Lebens, der seinerseits den Menschen anerkennt und zu Ehren bringt. Noch einmal aus der Freiheitsschrift: „Wer dem anderen glaubt, der glaubt ihm darum, weil er ihn für einen frommen, wahrhaftigen Mann achtet, was die größte Ehre ist, die ein Mensch dem andern tun kann So auch wenn die Seele Gottes Wort fest glaubt, dann hält sie ihn für wahrhaftig, fromm und gerecht. Damit tut sie ihm die allergrößte Ehre, die sie ihm tun kann; denn da gibt sie ihm recht, da läßt sie ihm Recht. Da ehrt sie seinen Namen und läßt mit sich handeln wie er will, denn sie zweifelt nicht daran, daß er fromm, wahrhaftig in allen seinen Worten ist. . . . Wenn dann Gott sieht, daß ihm die Seele die Wahrheit gibt [!] und ihn so durch ihren Glauben ehrt, dann ehrt er sie auch und hält sie für fromm und wahrhaftig, und sie ist durch diesen Glauben auch fromm und wahrhaftig. Denn daß man Gott die Wahrheit und Frommheit gibt, das ist Recht und Wahrheit und macht [ge]recht und wahrhaftig, weil es wahr und recht ist, daß Gott die Wahrheit gegeben wird.“³ Sie sehen, wie eng Glaube, Wahrheit und Gerechtigkeit zusammenhängen, ja: ineinander übergehen.

Daß Gott die Wahrheit gegeben wird, indem der Glaube die Art und Weise ist, den Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit zu durchlaufen, das hat dann mit Gott selbst zu tun. Der Glaube glaubt Gott als die Wahrheit, die den Menschen gerecht, also zum wahren Menschen macht. Einen Ihnen allen bekannten Beleg für diesen Zusammenhang will ich Ihnen nicht vorenthalten: „Ein ungewöhnlich brennendes Verlangen hatte mich gepackt, Paulus im Römerbrief zu verstehen; aber nicht Kaltherzigkeit hatte mir bis dahin im Wege gestanden, sondern ein einziges Wort, das ist ersten Kapitel steht: ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin

² IL 1, 241f.

³ IL 1, 245.

offenbart.‘ (Röm 1, 17) Denn ich haßte diese Vokabel ‚Gerechtigkeit Gottes‘, die ich durch die übliche Verwendung bei allen Lehrern gelehrt war philosophisch zu verstehen von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit, mittels derer Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. ... Bis ich, dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich: ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren Da zeigte mir sofort die ganze Schrift ein anderes Gesicht. Ich durchlief dann die Schrift nach dem Gedächtnis und sammelte entsprechende Vokabeln: z. B. Werk Gottes, das heißt: was Gott in uns wirkt; Kraft Gottes, durch die er uns kräftig macht; Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht; Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes.⁴ Worauf es mir ankommt bei diesem Zitat aus Luthers Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften aus dem Jahr 1545, ist dies: Daß Gottes schaffende Gerechtigkeit Gottes ganzes Wesen ist. Gott hat seine Gottheit gerade darin, daß er diese Gerechtigkeit schafft – und sie vollendet sich, wie wir sahen, im menschlichen Glauben.

Darum darf nun auch ein letzter Hinweis auf eine weitere berühmte Stelle nicht fehlen – und Sie hören die Korrespondenzen zu den soeben verlesenen unschwer heraus: „Der Glaube gibt Gott die Ehre, und Größeres kann man Gott nicht geben. Gott die Ehre geben, das heißt ihm glauben, heißt ihn für wahrhaftig halten, für weise, gerecht, barmherzig, allmächtig, alles in allem: Gott die Ehre geben, heißt ihn als den Urheber und Geber alles Guten anerkennen. Das bringt die Vernunft nicht fertig, aber der Glaube. Der Glaube vollendet die Gottheit, und daß ich so sage, er ist der Schöpfer der Gottheit, nicht im An-Sich-Sein (substantia) Gottes, sondern in uns. Denn ohne Glaube verliert Gott in uns seine Ehre, seine Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit etc. Alles in allem, Gott hat keine Majestät und Gottheit, wo nicht der Glaube ist.“⁵ Damit kommt der Gedankengang an sein Ende – und auf seine Spitze: Gottes Wahrheit liegt in seiner Wahrnehmung, nämlich im Glauben. Es gibt gar keine Wahrheit Gottes ohne diese, jenseits dieser Wahrnehmung. Die Wahrheit Gottes ist im Glauben. Diese Einsicht wird uns nun weiter leiten.

2.4. Die Reformation und die Wahrheits-Geschichte

Ob von der Wahrheit aus ein Weg in die Geschichte möglich ist, hatten wir am Anfang überlegt. Im Blick auf das soeben erzielte Ergebnis muß man sagen: Ja.

⁴ IL 1, 22 f.

⁵ Vorlesung über den Galaterbrief 1531/1535: WA 40 I, 360, 20–28; Übersetzung unter Rekurs auf Hermann Kleinknecht (Hg.), Luthers Galaterbriefauslegung von 1531, Göttingen 1980, 139.

Und zwar ganz spezifisch von der Wahrheit Gottes her. Das gilt in dreifacher Hinsicht.

Erstens: Gottes Wahrheit verwirklicht sich im Glauben. Das ist die grundlegende Einsicht. Wenn die Wahrheit Gottes ganz und gar von Gott kommt, dann ist ihr Eintreten ein geschichtlicher Akt *par excellence*, weil diese Wahrheit eben nicht als eine immer vorhandene schon vorliegt und weil sie durch nichts und niemanden erschlossen und erzwungen werden kann.

Zweitens: Gottes Wahrheit macht den Menschen wahr, bringt ihn zu recht, stiftet sein wahres Wesen. Das ist, auf die Anthropologie hin gesehen, der Grund aller Geschichtlichkeit: Daß wir als Menschen werden, was wir noch nicht sind, und darin verwirklichen, was unser Wesen ist. Was sonst könnte man mit dem Ausdruck Geschichte in einem emphatischen Sinne verbinden?

Drittens: Diese Konzeption der Wahrheit Gottes ist nun selbst geschichtlich, ein Moment in der allgemeinen Weltgeschichte. Sie ist, auch als Theorie der Wahrheit, eben nicht zu allen Zeiten der Geschichte verfügbar gewesen. Jesus Christus ist der geschichtliche Grund, auf den sie zurückgeht. Die Reformation ist die geschichtliche Epoche, die eine in dieser Weise unerreichte Klarheit im Blick auf diesen Grund erlangt hat.

Damit aber werden wir aufmerksam auf ein ganz besonderes Phänomen in der Geschichte: daß es nämlich so etwas wie eine Geschichte der Wahrheit selbst gibt. So sehr die Frage nach der Wahrheit mit dem ersten Anflug menschlichen Denkens da ist, so sehr unterscheiden sich doch auch Zeiten und Epochen darin, wie und auf welchem Niveau von dem Anspruch auf Wahrheit Gebrauch gemacht wurde. Und in dieser Geschichte der Wahrheit nimmt die Reformation einen eigenen Platz ein. Indem sie das Wesen des Christentums darin erkannt hat, daß die Wahrheit Gottes (und also: Gott selbst) sich im Glauben verwirklicht, daß die Wahrheit sich also in der Wahrnehmung vollendet, hat sie einen neuen Markstein für eine Konzeption von Wahrheit überhaupt gesetzt. Denn wenn die Erfahrung des Glaubens überhaupt einmal gemacht worden ist, dann kann man von ihr nicht mehr lassen. Dann muß in der Wahrnehmung tatsächlich die Wahrheit ganz da sein. Dann muß aber auch zwischen der Wahrheit Gottes, die in der menschlichen Wahrnehmung des Glaubens da ist, und den Wahrheitseinsichten, die im Umgang mit der Welt in Natur und Geschichte gemacht werden, eine genaue Unterscheidung stattfinden. Wenn man das so betrachtet, dann kann man sagen: Mit ihrer Wahrheit ist die Reformation ein wahrheitsgeschichtliches Ereignis.

Allerdings darf nun auch das immense Risiko nicht verschwiegen werden, das damit in die Welt gekommen ist. Es muß vielmehr mit aller Macht betont und unterstrichen werden. Denn wenn die Wahrheit Gottes sich in der Wahrnehmung des Glaubens erfüllt, dann hängt die Wahrheit von dieser Wahrnehmung ab. Die Wahrheit der Reformation stellt sich somit selbst immer wieder auf die geschichtliche Probe. Aus diesem Gesichtspunkt läßt sich, wie ich nun im Vorübergehen zeigen möchte, eine Typologie der Wahrnehmung

gen der Reformation in der Geschichte entwickeln, aus der die Umstrittenheit der Reformation verständlich wird.

3. Die Wahrheit der Reformation in ihren Wahrnehmungen

Daß mit der Reformation eine neue Phase religiöser Kontroversen beginnt, kann nicht bestritten werden. Es geht eben nicht um eine Ausgrenzung oder eine Selbstbehauptung einer religiösen Sondergruppe, sondern um das Verständnis der Wahrheit des Christentums – und das in der beschriebenen Risikospannung der Einheit von Wahrheit und Wahrnehmung Gottes.

Wenn man sich das so klarmacht, dann kann der erste Typ der Wahrnehmung der Reformation nicht überraschen, der dann auch sogleich, mit dem Anfang der Reformation selbst, aufgekommen ist. Er läßt sich in die These fassen: Reformation ist unzulässiger Subjektivismus in Sachen der Religion. Das ist die klassische katholische Wahrnehmung, die sich in verschiedenen Ausprägungen findet. Sachlich kann man sie schon 1518 im Augsburger Verhör Luthers durch Cajetan und 1519 in der Leipziger Disputation mit Eck finden. Subjektivismus, das ist der Standardvorwurf geworden und geblieben – von den massiven Lutherpolemiken im 16. Jahrhundert (Cochläus) bis zur aggressiven Lutherkritik zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Grisar, Denifle), ja sogar in die verständnisvollen katholischen Lutherbiographien in der Mitte des 20. Jahrhunderts hinein, bei Lortz und Manns. Die Wahrheit Gottes nicht dem Glauben ausliefern zu wollen, damit aber auch die Wahrheit Gottes anders zu verstehen (und sie z. B. von der Weltwahrheit nicht gründlich zu scheiden) – das sind die weitreichenden Differenzen im Verständnis der Wahrheit, die hinter dem Vorwurf des Subjektivismus stecken.

Ironischerweise, möchte man sagen, hat die reformatorische Orthodoxie alter und neuer Zeit auf diesen Vorwurf so reagiert, daß sie ihrerseits die wahrheitsgeschichtliche Errungenschaft der Reformation in Frage gestellt hat. Nicht, daß das katholische Wahrheitsverständnis affirmiert worden wäre. Vielmehr sollte gegen den Verdacht subjektiver Willkür im Glauben der Aspekt stark gemacht werden, daß der Glaube doch nichts anderes ist als eben die Erscheinung und Durchsetzung der Wahrheit Gottes selbst. Das kann einmal dadurch geschehen, daß die Kraft des Wortes Gottes betont wird – mit der Folge für die kirchliche Verkündigung, daß sie sich selbst als Auswirkung dieser Kraft versteht (und entsprechende Ansprüche erheben zu können meint). Das geht weiter in die Behauptung der göttlichen Ursächlichkeit der Heiligen Schrift, die ja eben um ihrer überzeugenden, den Glauben weckenden Macht willen dieses Prädikat zugesprochen bekommt. Und das reicht hinein bis in die moderne konservative Formulierung von „Bibel und Bekenntnis“. Eine ironische Weise freilich, dem Subjektivismus-Vorwurf zu begegnen, denn sie verdunkelt den Sinn des Glaubens, daß er nämlich unmittelbare Gottesbegegnung ist, die den Menschen in sich selbst unterscheidet und damit in die

Wahrheit seines Lebens vor Gott bringt. Nur als in dieser Weise subjektivitätsgründend ist der Glaube die Wahrheit Gottes.

Man kann, wenn man sich diese Kontroverse deutlich macht, gut verstehen, wieso Ernst Troeltsch von einer solchen Debattenlage Abstand zu nehmen trachtete. Allerdings nun auch mit einer eigenen Wertung. Indem er sich klar auf die Seite des – aus seiner Sicht: die Moderne präludierenden – Subjektivismus schlägt, markiert er die religiöse Begründung des Glaubens aus dem Wort Gottes als mittelalterlichen Autoritarismus. Das ist nun ersichtlicher Weise eine geistesgeschichtliche Wahrnehmung der Reformation, die von einer Wahrheit der Reformation nicht reden kann; allerdings holt dann Troeltsch, und das sieht er als präzise denkender Theologe und Kulturphilosoph ganz genau, die Frage nach der Begründung seiner geistesgeschichtlichen Präferenz auch wieder ein. Und für die Antwort auf die Frage nach der Auszeichnung des Individuellen benötigt er dann doch wieder eine religiöse Metaphysik, die sich über ihren weltgeschichtlichen Status gar nicht ohne den Erwerb der Wahrheit der Reformation Gewißheit verschaffen kann. Kurzum: Die religiöse Wahrheitsfrage auf sich beruhen zu lassen und sich bei einer geistesgeschichtlichen Einordnung der Reformation aufzuhalten, kann am Ende nicht gelingen.

Der systematisch denkenden Lutherforschung des 20. Jahrhunderts ist eine weiterführende Wahrnehmung gelungen. Sie verbindet sich mit den Namen Karl Holl und Gerhard Ebeling. Und das Leitwort ihrer Deutung lautet, auch wenn es dann unterschiedlich ausgelegt wurde: Gewissen. Das Gewissen, ob man es stärker ethisch faßt wie Holl oder existential wie Ebeling, stellt auf jeden Fall die Instanz dar, an der sich das Menschsein des Menschen entscheidet. Der Begriff des Gewissens nimmt so eine Konzentration auf das Sich-Verstehen vor, auf das Sich-Bestimmen, würde ich noch lieber sagen. Er versucht damit, auch die religiöse Frage nach der Wahrheit Gottes zu präzisieren. Er hält fest, daß sich diese Wahrheit eben nicht über Vermittlungen der theoretischen Welterkenntnis oder der praktischen Selbsterkenntnis erreichen läßt. Das Gewissen als Urteilsinstanz lehrt auch erkennen, daß es sich bei der Frage nach dem Wesen des Menschen im Glauben um einen Vorgang der Selbstbestimmung in Gestalt einer Unterscheidung handelt. Erörtert werden muß nun freilich noch, wie sich diese anthropologische Auslegung mit der Geschichte verbindet, in der ja diese Sicht auf den Menschen als geschichtliches Wesen verantwortet werden muß. Dieser Aspekt soll uns zum Schluß noch kurz beschäftigen.

4. Die Wahrnehmung der Reformation als Weg in die Wahrheit Gottes

Die Reformation als ein geistesgeschichtliches Ereignis wahrzunehmen, ist nicht nur unvermeidlich, es ist auch notwendig, denn sie gehört in unsere Geschichte. Daß dabei die hier vorgestellten Wahrnehmungsmuster auftauchen,

ist ebenso unvermeidlich, aber auch, nach dem Ausgeführten, nachvollziehbar. Die Wahrheit der Reformation – und damit auch der treffende Sinn ihrer geschichtlichen Wirklichkeit – aber erschließt sich nur von der religiösen Zentralidee her, nämlich dem Wissen davon, daß sich die Wahrheit Gottes selbst in der Wahrnehmung des Glaubens vollendet.

Daß die Wahrheit in der Geschichte zur Geltung kommt, diese Vermutung steht auch hinter den erinnerungspolitischen Konstruktionen von historischen Gedenktagen. Man will ja gerade in der Geschichte etwas finden, was über die Geschichte hinaus Menschen ihres Lebens vergewissert. In den Erinnerungen wird eine religiöse Wahrheit gesucht.

Die religiöse Wahrheit der Reformation eröffnet, wie wir gesehen haben, ein neues Kapitel in der Geschichte der Wahrheit überhaupt. Denn sie lehrt die Unerläßlichkeit, eine doppelte Unterscheidung vorzunehmen. Einmal die Unterscheidung zwischen der Selbsterkenntnis und der Welterkenntnis. Wenn es eine wirklich kompetente Sicherung der Autonomie des erkennenden Subjekts geben soll, dann muß sie auf einem Wege vorgenommen werden, die es von den Ergebnissen möglicher Einsicht in die Zusammenhänge der Welt unterscheidet. Daher braucht das Subjekt einen Grund, der ihm so vorausgesetzt ist, daß es, sich selbst bestimmend, in ihn einkehrt. Die zweite Unterscheidung präzisiert diese erste: Es ist nämlich im Subjekt selbst noch einmal zu differenzieren zwischen dem unvermeidlichen und unmittelbaren Bei-Sich-Anfangen und der Einkehr in den Grund, die sich nur durch die Negation der Kompetenz des Bei-Sich-Anfangens vollenden kann. Ganz einfach gesagt: Das kompetente Subjekt bekommt seine erkenntnistheoretische und praktische Selbständigkeit erst durch die ihm von Gott erschlossene Wahrheit im Glauben.

Eben diese Anforderungen sind grundlegend für ein modernes Wahrheitsverständnis überhaupt: die Unterscheidung von Selbst und Welt und die Unterscheidung im Selbst zwischen Unmittelbarkeit und Gegründetsein. In der ersten Unterscheidung kommt die reformatorische Grundeinsicht mit der modernen Subjektphilosophie überein – gegen die verschiedenen Spielarten des Naturalismus, der den Menschen allein aus der gegenständlichen Natur erklären möchte. Mit der zweiten Unterscheidung tritt die reformatorische Einsicht in die Konkurrenz von Religionen und Weltanschauungen ein: was der wahre Grund für die Wahrheit in der eigenen Wahrnehmung sein kann. Man kann daher sagen, daß die aus der Reformation folgende Kontur der Wahrheitsgeschichte strukturell gute Möglichkeiten bietet, die Wahrheit der Reformation auch geistesgeschichtlich verständlich zu machen.

Viel wichtiger aber ist der andere, der existentielle Faktor: Daß die Wahrheit der Reformation zur eigenen Lebenswahrheit wird, indem Gottes Wahrheit in der Wahrnehmung des Glaubens wirklich wird. Damit das geschieht, dazu braucht es keine geistesgeschichtlichen Plausibilisierungen. Daß das geschieht, wie es mit der Vollendung der Geschichte Jesu Christi geschehen und wie es in der Reformation zu klarem Bewußtsein gekommen ist, das ergibt sich aus

der Geschichtlichkeit der Wahrheit Gottes selbst. So wie Gottes Wesen seine schaffende Gerechtigkeit ist, so schafft er in der Geschichte seine Wahrheit in der Wahrheit des Glaubens. Darum wird das Gedenken der Reformation dort richtig vollzogen, wo es ein Erwarten der Wahrheit Gottes im Glauben ist. Auf diese Wahrnehmung zielt die Wahrheit der Reformation.

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg;
E-Mail: korsch@staff.uni-marburg.de

Martin Luther – ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis?

Von Bernd Jochen Hilberath

Das mir gestellte Thema und der von mir gewählte Titel meines Vortrags erfordern einige einschränkende Vorbemerkungen. Angefragt wurde, ob ich die heutige katholische Wahrnehmung der lutherischen Reformation darlegen wolle. Nun bin ich kein Spezialist in Sachen Luther und der Reformation, jedenfalls soweit es die historische Forschung betrifft.¹ Freilich ist es aufschlußreich, die einschlägige Fachdiskussion zur Kenntnis zu nehmen und auf ihre Relevanz hin zu prüfen (1.). Meine spezifische Fragestellung lautet nicht „Was wäre damals auch möglich gewesen – hätte die Kirchenspaltung verhindert werden können?“, sondern: „Würde eine Reformbewegung mit diesen theologischen Grundanliegen auch heute zu einer Spaltung führen?“ Im Blick auf das Tagungsthema – Wahrnehmungen der Reformation – ergeben sich dann Antwortmöglichkeiten zwischen den Positionen „die Spaltung war schließlich unausweichlich und die Trennung ist bis heute gerechtfertigt“ und „die Spaltung war unter in den damaligen Konstellationen schließlich unausweichlich, kann heute aber als überwunden gelten“.

Was will ich also zu dieser Tagung beitragen? Ich frage nach dem theologischen Grundanliegen Luthers, das die römische Seite zum Ausschluß veranlaßte. Dabei beziehe ich mich auf lutherische Darstellungen Luthers in der heutigen Theologie; konkret auf die Beiträge im ersten Band des „Herms-Projekts“², auf Oswald Bayers Nachzeichnung der Theologie Martin Luthers³ sowie auf die amtlichen Dokumente „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“⁴ und „Ökumene nach evangelisch-lutherischem

¹ Zum Verhältnis von historischer und systematischer Forschung vgl. *Volker Leppin*, Von der Renaissance zur neuen Nüchternheit? Lutherforschung im 20. Jahrhundert, in: *Luther* 75 (2004), 69–80.

² *Eilert Herms / Lubomir Žak* (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008. – Die Kennzeichnung „Herms-Projekt“ will einerseits die Verdienste des Tübinger Kollegen um dieses Forschungsprojekt hervorheben; zum anderen sehe ich in diesem Bemühen ein Gegenstück zu dem Ansatz von *Heinrich Fries / Karl Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, QD 100, Freiburg i.Br. 1983, von Herms seinerzeit als „Rahner-Plan“ kritisiert: *Eilert Herms*, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984; zur unverminderten Aktualität der Fries-Rahner-Thesen: *Bernd Jochen Hilberath*, Einigung der Kirchen – (noch) eine reale Möglichkeit? *Karl Rahners Vermächtnis für die ökumenische Bewegung*, in: *ThQ* 185 (2005), 255–267.

³ *Oswald Bayer*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003.

⁴ Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, EKD-Text 69, 2001.

Verständnis“.⁵ Mir scheint, daß unabhängig davon, wann und wo der reformatorische Durchbruch bzw. der Beginn der Reformation festgemacht werden, relativ unabhängig davon, wo und wie Grunddifferenzen bestimmt werden, die Nagelprobe für unsere Fragestellung in der Ekklesiologie erfolgt. Nicht zuletzt die Diskussionen um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) haben deutlich gemacht, daß sich der „Konsens in Grundwahrheiten“ an den ekklesiologischen Konsequenzen nicht nur bewähren, sondern allererst erweisen muß. „Das Thema ‚Kirche‘ ist *das* ‚wehtuende‘ Thema zwischen Katholiken und Lutheranern, es ist nicht nur eines unter mehreren, sondern dasjenige, an dem herauskommt, was alle festgestellte Übereinstimmung in anderen Fragen letztlich und wirklich wert ist.“⁶ Also nehme ich zur Kenntnis, wie heutige lutherische Theologie das Kirchenverständnis Luthers rezipiert und referiert (2.), und ich konstatiere, welche Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie daraus resultieren (3.). Die globale Frage, was dies für die Wahrnehmung der Reformation heute bedeutet, schränke ich ein auf die im Titel formulierte Fragestellung, ob Dr. Martin Luther heute vom päpstlichen Lehramt die Lehrerlaubnis entzogen werden müßte (4.).

Die Frage der Lehrerlaubnis erfordert freilich eine weitere differenzierende Vorbemerkung: Der Grund für den Entzug des Nihil obstat kann im Lebenswandel oder in der Lehre gesehen werden. Ich denke, die Zeiten sind vorbei, daß das reformatorische Anliegen durch die Disqualifizierung der Persönlichkeit(en) erledigt wurde. Freilich zeigen Vorgänge der jüngeren Vergangenheit, daß Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen auf beiden bzw. allen Seiten den Fortgang, ja vielleicht sogar den Ausgang eines Verfahrens beeinflussen können, zumal in unserer Welt der medialen Kommunikation. Damit behaupte ich, daß nicht jeder Entzug der Lehrerlaubnis in pastoraler Hinsicht klug und vor allem aus theologischer Perspektive gerechtfertigt ist. Nicht genuin theologische Faktoren spielen eine nicht leicht zu identifizierende Rolle. Was Luther damals erfahren mußte, könnte ihm auch heute passieren, daß er nämlich „genötigt ist, sich auf einen Konflikt einzulassen zwischen klarer theologischer Einsicht und einer kirchlichen Institution, die von ihm Widerruf ohne überzeugende Gründe und ohne Stütze durch einen allgemeinen theologischen Konsens fordert“⁷ (und sei es nur deshalb, weil ein vatikanischer Mitarbeiter seine theologische Position zum Kriterium machen darf). Somit kann es hier nicht um Spekulationen darüber gehen, wie ein Papst (oder schon der kuriale Mitarbeiter) auf Luther heute reagieren würde. Als katholischer Theologe stelle ich mir die Frage, ob ich an Luthers bzw. an lutherischer Ekklesiologie heute etwas finde, was ich als „grundsätzlich nicht mit der katholischen Lehre vereinbar“ bezeichnen müßte. Freilich, ich bin nur ein Theologe unter vielen, und in unserer Kirche herrscht eine stärkere Tren-

⁵ Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, TVELKD 123, 2004.

⁶ Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz ³2004, 227.

⁷ A. a. O., 127.

nung zwischen Kirchenleitung/Lehramt auf der einen und wissenschaftlicher Theologie auf der anderen Seite.⁸ Und noch einmal eine andere Frage ist es, wie das gläubige Volk wahrnimmt und denkt.⁹ Anliegen der katholischen ökumenischen Theologie ist es jedenfalls zu unterscheiden zwischen dem, was *römisch-katholisch gilt*, und dem, was ein *römisch-katholischer Theologe als katholisch erachten kann*, z. B. daß „die damals von Luther erstmals erlebte Spannung zwischen Glaubensgewissheit und Kirchengemeinschaft heute geradezu als konstitutiv für bewusst gelebte Glaubensexistenz erachtet wird und werden muss“.¹⁰

1. Anregungen aus der jüngeren historischen Forschung

Was bedeutet die Reformation historisch? Setzt sie eine Zäsur in unserer abendländischen Geschichte, bzw. fällt sie mit einer solchen zusammen? Wendet sich Luther gegen den spätmittelalterlichen Katholizismus oder repräsentiert er eine Strömung desselben? Ist Luther der theologische Descartes? Oder „ist uns die Reformation abhanden gekommen?“¹¹ War die Reformation reformativ oder innovativ?¹² Nicht nur die Geschichtswissenschaft, auch die Kirchengeschichtsschreibung diskutiert die Epocheneinteilung neu, wie z. B. auch die Diskussion um die Neuausgabe der Ökumenischen Kirchengeschichte zeigt.¹³ Kann die Alternative „kontinuierlicher Wandel – revolutionärer Umbruch“ überstiegen werden? Berndt Hamm unterscheidet schließlich vier Kategorien reformatorischer Innovation: Umbruch, Verstärkung, kontinuierliche Veränderung ohne gravierende Verstärkung, Fortsetzung des spätmittelalterlichen Wandels. Eine seiner uns hier interessierenden Thesen lautet, daß Luthers Theologie einerseits eine fast logische Fortsetzung und zugleich andererseits doch einen kontingenten qualitativen Sprung darstelle. Generalisiert und komplex formuliert landen wir bei dem „zweifach integrativen In-

⁸ Vgl. Rolf Decot, Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht, in: Rainer Vinke (Hg.), *Lutherforschung im 20. Jahrhundert*, Mainz 2004, 213–233.

⁹ In einschlägigen nach dem Zweiten Vatikanum erstellten Forschungsberichten und Bilanzen (zu „Lutherjahren“ etwa) weisen katholische Forscher regelmäßig auf entsprechende Diskrepanzen hin; vgl. z. B. das Themenheft „Luther damals und heute“ der Zeitschrift *Conc(D)* 12 (1976) sowie Beiträge in: Hans Friedrich Geißer u. a. (Hg.), *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg 1982; Udo Hahn/ Marlies Mügge (Hg.), *Martin Luther – Vorbild im Glauben*, Neukirchen-Vluyn 1996.

¹⁰ Pesch (s. Anm. 6), 129.

¹¹ So fragt der Frühneuzeit-Historiker Heinz Schilling, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt einer Temps des Réformes?*, in: Bernd Moeller (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, SVRG 199, Gütersloh 1998, 13–34.

¹² Vgl. die Forschungsfrage von Berndt Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: ZHF (2000), 481–497.

¹³ Vgl. die Rezension von Andreas Holzem und Hans Reinhard Seeliger, in: ThQ 187 (2007), 152–154.

novationsmodell des in den Umbruch integrierten langfristigen Wandels und des in langfristigen Wandel integrierten Umbruchs“.¹⁴

Ich kann, wie gesagt, an dieser Forschung mich nicht beteiligen. Ich frage und muß dabei auf dem Feld der Hypothesen bleiben; ich kann mich jedoch mit gutem intersubjektivem Grund der Einschätzung meines Tübinger Kollegen Andreas Holzem anschließen: „Die Reformation wurzelt daher nicht allein in spätmittelalterlichen Mißständen, wie man lange geglaubt hat, sondern auch in den produktiven Um- und Aufbrüchen des 14. und 15. Jahrhunderts – theologisch, religiös, politisch und gesellschaftlich – und setzt sie ihrerseits eigenständig fort.“¹⁵ Als systematischer Theologe nehme ich die folgenden Anregungen auf:

(1) Reformation als eine Zäsur oder einen Bruch zu werten, resultierte häufig – und zwar nicht nur auf einer Seite! – aus einem konfessionellen Anliegen, aus der Sorge um die eigene Identität „historische Konstruktionen ... in die identitätskonkrete Memoria von Gruppen [einzubinden]“.¹⁶ Unsere aktuelle Debatte um die „Ökumene der Profile“ könnte daraus lernen!

(2) Die Reformation ist nicht die Antithese zum spätmittelalterlichen Katholizismus. Zunächst einmal gilt es, die spätmittelalterliche Frömmigkeit und Theologie in ihrer Vielfalt wahrzunehmen. „Menschen zwischen 1350 und 1600 ... haben keinen Sensus für das Heraufziehen der Neuzeit in einer ‚Zeit der Reformen‘. Sie erfahren vielmehr einen tief greifenden Wandel ihrer Lebenswelt ‚zwischen Gott und Teufel‘ (H. Oberman) ... Ambivalenz allenthalben: Die Einheit des christlichen Westens unter Kaiser und Papst gliedert sich auf in das entstehende Europa der Nationen. Die Kirche bricht im großen Schisma in drei Papstboedienzen auseinander, erfährt aber die produktive Kraft der Theologen. Die Kritik am Klerus und an den Orden ist allgemein, aber die Reformanstrengungen inspirieren den Wandel der Religiosität. Das Lebensgefühl schwankt zwischen dem großen Projekt einer ‚Renaissance‘ der Antike (im Gefühl der Wiedergeburt entsteht gleichzeitig die Idee eines ‚finsternen Mittelalters‘) und der bedrängenden Angst vor der Unzulänglichkeit des eigenen Lebens (im Horizont enormer Anstrengungen, sich Heil und Rettung zu erarbeiten oder in neuer Form an deren Umsonst-Geschenktsein zu glauben).“¹⁷

(3) Sodann kann die Frage lauten: Weshalb führt die reformatorische Erneuerungsbewegung zur Spaltung? Wieso kann sie in der Catholica keinen Platz finden bzw. weshalb muß sie sich in der weiten Catholica plazieren, wes-

¹⁴ Hamm (s. Anm. 12), 150–155. Vgl. auch Wilhelm Damberg, Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung von Joseph Lortz, in: HJ 117 (1997), 168–180.

¹⁵ Andreas Holzem, unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript.

¹⁶ So ders., Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Helmut Neuhaus (Hg.), Die Frühe Neuzeit als Epoche, HZ.B 9, München 2009 (im Druck).

¹⁷ Ders., Vorlesungsmanuskript (s. Anm. 15).

halb konnte/wollte die Romana Catholica ihr nicht folgen? Warum wurde aus dem Nebeneinander konkurrierender Gemeinschaften eine Antithese? Thomas Lentes urteilt: „Insofern bricht die reformatorische Bewegung nicht mit den spezifischen Koordinaten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; vielmehr zieht sie einlinig jenen Strang aus, der das Innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjekts – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt.“¹⁸ Damit schließen wir an die bereits zitierte Einschätzung Otto Hermann Peschs an, daß Luther „genötigt ist, sich auf einen Konflikt einzulassen zwischen klarer theologischer Einsicht und einer kirchlichen Institution, die von ihm Widerruf ohne überzeugende Gründe und ohne Stütze durch einen allgemeinen theologischen Konsens fordert“.¹⁹

2. Luthers Kirchenverständnis in heutiger Präsentation

Wie Christoph Schwöbel neuerdings wiederum festhält, finden wir bei Luther eher eine „minimalistische“ Ekklesiologie.²⁰ Wie paßt dies zu der Behauptung, daß das Kirchenverständnis den entscheidenden Testfall darstelle? Nun: Minimalistisch muß die Ekklesiologie geradezu und genau in dem Sinn sein, als sie nicht in sich steht, sondern in einem theologischen Zusammenhang, sei dieser nun stärker trinitarisch, christologisch oder pneumatologisch gezeichnet. „Kirche lebt nicht aus sich selbst – Kirche lebt nicht für sich selbst“ lautet mein zentraler ekklesiologischer Grundsatz; das Wesen der Kirche kann nicht aus sich heraus bestimmt werden, und Gott sei Dank ist die Ekklesiologie nicht mehr die alleinige Domäne der Kanonistik, was sie bis weit in die Neuzeit hinein war. Das Kirchenverständnis trennt oder eint vielmehr deshalb, weil die es bestimmenden theologischen Grundlinien geteilt oder eben nicht geteilt werden. Nach Oswald Bayer ist selbst „die reformatorische Rechtfertigungslehre ... nur die allgemeine Ausweitung der spezifisch reformatorischen Promissio- und Sakramentslehre“²¹. Dieses neue Verständnis der Promissio erweise seine Tragfähigkeit also primär „in der Neugestaltung des Sakramentsverständnisses und damit des Kirchen- (und vor allem Priester- und Häresie-) begriffs“.²² Quelle dieses neuen Verständnisses ist das unverstellte Schriftzeugnis. Nach Bayer stellt sich „das heutige Bild der römisch-katholischen Kirche und ihres Schriftverständnisses ... [zwar] differenzierter dar.

¹⁸ Thomas Lentes, „Andacht“ und „Gebärde“. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen / Craig Koslofsky (Hg.), Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600, VMPIG 145, Göttingen 1998, 29–67, hier 65.

¹⁹ Pesch (s. Anm. 6), 127.

²⁰ Vgl. Christoph Schwöbel, Grundlinien des Verständnisses der Kirche nach *Lumen gentium*. Eine lutherische Lektüre, in: Herms / Žak (s. Anm. 2), 503–544, hier 541.

²¹ Bayer (s. Anm. 3), 51.

²² Ebd.

Dennoch kann nicht gesagt werden, daß Luthers Anliegen vom Gang der Geschichte überholt worden wäre.²³ Als Beleg dient dem Tübinger Kollegen die Rede von „mehreren Bezeugungsinstanzen“ in der GER, die nach Auffassung unserer Schwesterfakultät dazu führt, daß „die Normativität der Schrift für die römisch-katholische Seite ... nie als kritische Instanz gegen alle anderen zur Geltung gebracht werden könnte“.²⁴

Welche Konsequenzen zeitigt die reformatorische Grunderkenntnis in der Ekklesiologie? Wie wird dort das fundamentale Anliegen gewahrt? Dies versuche ich aus prominenten Darstellungen zu erheben, wobei ich die Frage nach dem „eigentlich Trennenden“ in der Ekklesiologie immer schon mitverfolge.

2.1. Creatura verbi

Was „gottlob ein Kind von sieben Jahren“ weiß,²⁵ kann auch ein katholisches Kommunionkind wissen: Die Kirche ist die Gemeinschaft von Gläubigen (Christen), die sich um Jesus Christus versammelt. Wenn dieses Kind dann aufmerksam im Religionsunterricht zuhört, wird ihm auch einleuchten, daß die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente wesentlich zum Christ- und Kirchesein gehören. Falls dieses Kind Theologie studiert, wird es sich fragen, wie sich die Kriterien „reine Verkündigung des Evangeliums“ und „evangeliumsgemäße Verwaltung“ (oder sagen wir besser: Feier) zu den Kriterien verhalten, die Kardinal Robert Bellarmin für Jahrhunderte als (fürwahr!) *römisch-katholisches* Gegenstück formuliert hat. Da ist eine gewisse Nähe zu finden zwischen „pure docetur“ und dem „Bekenntnis desselben christlichen Glaubens“, zwischen „der Reichung der Sakrament lauts des Evangelii“ und dem „Verbundensein durch die Teilhabe an denselben Sakramenten“.²⁶ Freilich, die Adjektive bzw. Adverbien markieren die Differenz: hier die Reinheit, Unverfälschtheit, Authentizität, also die Orientierung am Ursprung, dort die Verbundenheit in Demselben, also synchrone bzw. strukturelle Identität. Ganz offensichtlich wird die Differenz durch ein drittes Kriterium, das Bellarmin anführt: das Stehen „unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten, besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Pontifex“. Plakativ formuliert stehen sich gegenüber: die Gläubigen unter dem einen Hirten und die Gläubigen unter dem einen Stellvertreter.

Weder die Institution („Heilsanstalt“) noch der Wille von Menschen („kollegialistischer Verein“) macht die Kirche aus. Was sie konstituiert, ist das Wort: „Ubi est verbum, ibi est Ecclesia.“ – Wo das Wort ist, da ist die Kirche.²⁷

²³ A. a. O., 78.

²⁴ Ebd.

²⁵ Schmalkaldische Artikel, III. Teil: Von der Kirchen: BSLK 459.

²⁶ Vgl. CA 7 mit Robert Bellarmin, *Controversiarum de conciliis* III,2, in: *ders., Opera*, hg. von Justin Fèvre, Bd. 2, Paris 1870, Nachdr. Frankfurt a. M. 1965, 317.

²⁷ WA 39 II, 176, 8 f. (Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus, 1542; Bayer [s. Anm. 3], 232).

Oswald Bayer erläutert: „Im ‚Wort‘ ist alles enthalten, was Kirche zur Kirche macht: die *Predigt* des Evangeliums, dessen sichtbare und fühlbare Gestalt im *Sakrament* und mit dem Evangelium der *Heilige Geist*, dessen Amt im Heiligmachen besteht. Der im Wort gegebene Heilige Geist ist es, der einen Menschen zum Christen und eine Versammlung zur Kirche macht.“ Alles Weitere „ist nichts anderes als eine Entfaltung dieses Grund-Satzes“.²⁸

Auch wer nicht wie Bellarmin vollmundig ein drittes Kriterium aufstellt, kann fragen, wo denn das Amt bleibt, das doch – auch für ein Kind von sieben Jahren – zumindest aus dem äußeren Erscheinungsbild von Kirche, ihrer Gestalt, nicht auszublenden ist. Gewiß, „das Wort hängt nicht am Amt, sondern das Amt hängt am berufenden Wort“.²⁹ Dieses Prinzip ist ebenso zustimmungsfähig wie die Folgerung: „Das Wort ist also nie Besitz der Kirche“. Die Differenz bricht da auf, wo wir im Bayerschen Satz weiter lesen: „oder ihr irgendwie ein- und nachgeordnet“.³⁰ Das ist in Luthers Augen der Fall, da sich der Papst über die Schrift stellt; das ist einer der zentralen, wenn nicht der zentrale Einwand gegen das römisch-katholische Schrift- und Kirchenverständnis bis heute. Bayer findet die Unterbelichtung des Wortes auch in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gegeben, insofern dort „Sakrament“ zum Leitbegriff gewählt wird. Ist Kirche katholischerseits also eher „*creatura sacramenti*“? Und worin bestünde dann die Differenz?

Bleiben wir zunächst noch im Bereich des lutherischen Selbstverständnisses! Kennzeichen der Kirche sind also Predigt, Taufe und Herrenmahl. Ihnen sind weitere *notae* nach- und untergeordnet: Beichte und Absolution, Ämter, Gebet und Gotteslob, Kreuz und Leiden. Hinzu kommen noch das rechte Verständnis der Ehe und die öffentliche Lebensführung überhaupt. Dabei nimmt der ekklesiologische Stellenwert ab, denn nur die ersten drei Merkzeichen sind „Wesens- und Konstitutionsmerkmale“.³¹ Außerdem ist die Orthodoxie in der Orthopraxis nicht eindeutig festzustellen. Dennoch darf die Bedeutung der weiteren Merkmale als Erkennungszeichen, z. B. einer christlich gelebten Ehe in unserer Gesellschaft, nicht unterschätzt werden. Und andererseits wären mit einer Übereinstimmung hinsichtlich der konstituierenden Merkmale die Fragen noch nicht gelöst, woran „Reinheit“ und „Evangeliumsgemäßheit“ zu erkennen sind. Eine erste und fundamentale reformatorische Antwort wird lauten: In jedem Fall heißt das Orientierung an der Heiligen Schrift und nicht am „einzigen Stellvertreter Christi auf Erden“! Denn – und mit Oswald Bayer noch genereller formuliert – „die congregatio [kann] keineswegs als Voraussetzung des Wortes angesehen werden“, das sei „die römisch-katholische Lösung“ der Verhältnisbestimmung von Wort und Gemeinschaft der Gläubenden.³² Genau dies begegnet dem katholischen Theologen gegenwärtig als

²⁸ Bayer (s. Anm. 3), 233.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ A. a. O., 238.

³² A. a. O., 236, Anm. 23.

ein Kernsatz, in unserem Themenbereich als der Kernsatz lutherischer Ekklesiologie: Das Offenbarungsgeschehen, das den Glauben konstituiert, konstituiert auch die Kirche. Ob hier noch eine Grunddifferenz vorliegt, müssen wir sehen.

2.2. Heiliger Geist und Kirche

Aus voller Überzeugung kann ich der pneumatologischen Fundierung der Ekklesiologie durch die Auslegung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses zustimmen: „Der Heilige Geist kommt zu diesen *notae ecclesiae* nicht etwa additiv hinzu, sondern ist in ihnen am Werk.“³³ In der Alten Kirche wurden auch Credo-Formulierungen verwendet, die unterscheiden zwischen „wir glauben *an* Gott“ und „wir glauben die Kirche“. Das bedeutet(e) keineswegs, daß das, was Kirche ausmacht, nicht mehr wesentlich als Glaubensgegenstand zu sehen sei.³⁴ Vielmehr geht es innerhalb des Glaubens darum zu unterscheiden zwischen dem Glauben, der allein dem dreieinen Gott gilt und zukommt („wir glauben *an*“), und der Kirche, die wir glauben, indem wir an Gott den Heiligen Geist glauben, der in der Kirche, der einen Taufe zur Vergebung der Sünden, in der Gemeinschaft *des* Heiligen und *der* Heiligen,³⁵ in der Auferstehung der Toten und der Vollendung der Schöpfung wirkt. Für mich ist dieses Mißverstehen ein Paradebeispiel dafür, daß unterschiedlich akzentuierte Anliegen das Wahrnehmen gemeinsamer Intentionen verdecken können.

2.3. Das ordinationsgebundene Amt in der Kirche

Als katholischer Theologe beobachte ich eine innerlutherische Auseinandersetzung um das Verhältnis von CA 5 und CA 14. Sehe ich richtig, daß diejenigen, die in CA 5 ein allgemeines Wortamt und eben nicht bzw. noch nicht das ordinationsgebundene Amt angesprochen hören, ein besonderes Interesse daran haben, die Distanz zum römisch-katholischen Amtsverständnis, die Grunddifferenz zwischen Pfarramt und Priesteramt herauszustellen?³⁶ Die Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Lumen Gentium* (LG) 10, daß sich das gemeinsame und das amtliche Priestertum dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach unterscheiden, ist da als wenig hilfreich empfunden worden. Selbst wenn gezeigt werden kann, daß es sich nicht um einen Grad- und einen Wesensunterschied handelt (das wäre ein „nicht nur – sondern auch“),

³³ A. a. O., 238.

³⁴ Luther selbst zitiert ohne „an“: vgl. a. a. O., 252 f.; s. auch Wilfried Härle, *Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lehre*, in: *Herms/Žak* (s. Anm. 2), 482–502, hier 491 (ein Teilaspekt des Glaubens „an“ die Kirche).

³⁵ Auch die Beachtung dieser beiden Aspekte ist Frucht historischer Forschung. Und auch hier muß es keinen ökumenischen Dissens geben, wie die selbstverständliche Formulierung bei Härle, a. a. O., 486 zeigt.

³⁶ Vgl. Bayer (s. Anm. 3), 248.

sondern um die Ablehnung eines bloßen Gradunterschiedes („kein bloßer Gradunterschied, sondern einer des Wesens“), so trifft diese auch philologisch abgesicherte Interpretation³⁷ auf Mißtrauen. Dies rührt einmal daher, daß „Wesen“ ein höchst mißverständlicher Begriff ist und daß das konkrete Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche immer wieder einmal den Eindruck erweckt, es gäbe doch auch noch einen Gradunterschied.

Die entscheidende Rückfrage eines katholischen Theologen lautet: Ist die nach Bayer „einfach“ zu begründende „Besonderheit des kirchlichen Amtes als der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ eine soziologische oder eine theologische? Noch zugespitzter formuliert: Ist die theologische Begründung die, daß es keinen theologischen Unterschied gibt? Was heißt es, daß das besondere Pfarramt „nur eine besondere – freilich die wichtigste – Konkretion dieser fundamentalen Institution [des allen Getauften gegebenen Wortamtes] darstellt“?³⁸

2.4. Versuch einer Zusammenfassung:

Was lutherischer Ekklesiologie heute wichtig ist³⁹

„Nach evangelisch-lutherischer Lehre trägt die Kirche ihren Ursprung nicht in sich selbst“, vielmehr wird die „Gewißheit von der Wahrheit des Evangeliums in Menschen geschaffen“. Als „creatura Evangelii“ ist Kirche somit „Raum der Kommunikation und der Bezeugung der Wahrheit“.⁴⁰ Kirche wird durch Wort und Sakrament konstituiert, und zwar als Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist also auch nach lutherischem Verständnis keine Addition von je für sich glaubenden Individuen, sondern eine Gemeinschaft; diese freilich – das wird gegenüber römisch-katholischen Positionen akzentuiert – ist durch Wort und Sakrament, oder noch dezidierter: durch das Wort in Predigt und Sakrament, konstituiert. Wilfried Härle bringt dies in gewisser Weise repräsentativ als Fundamentalunterscheidung zur Sprache: Kirche ist solange „der irdische Ort der Wahrheit“, als „sie sich im Licht der Gnade Gottes (*lumen gratiae*) auf richtige Weise von dem das menschliche Werk ermöglichenden Werk des dreieinigen Gottes unterscheidet und kraft dieser Unterscheidung auf nichts anderes aus ist, als darauf, durch ihr eigenes Handeln dem Werk Gottes als dem Grund und Gegenstand ihres Glaubens zu entsprechen.“⁴¹ Diese Fundamentalunterscheidung ist auch das Fundamen-

³⁷ Vgl. meinen Rückblick auf die Diskussion und die Bekräftigung meiner früheren These in: Bernd Jochen Hilberath, Thesen zum Verhältnis von Gemeinsamem Priestertum und dem durch Ordination übertragenen priesterlichen Dienst, in: Christoph Böttigheimer / Hubert Filser (Hg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung. FS Peter Neuner, Regensburg 2006, 181–194.

³⁸ Bayer (s. Anm. 3), 251.

³⁹ Ich orientiere mich hier und im folgenden Abschnitt 3 überwiegend an den Ausführungen der Kollegen Härle (s. Anm. 34) und Schwöbel (s. Anm. 20).

⁴⁰ Härle, a. a. O., 485.

⁴¹ A. a. O., 487f.

talkriterium „für die *Kennzeichen*“, die *notae ecclesiae*, und „Leitlinie für die Ordnung, die sich die Glaubensgemeinschaft – exemplarisch und zentral als Ordnung des *ministerium verbi* (nach CA 14) – zu geben hat“.⁴²

Weiter ist lutherischer Theologie eine angemessene Unterscheidung und Bestimmung der Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche wichtig. Was Härle dazu ausführt, kann ich als ekklesiologisches „Gemeingut“ annehmen, zumal ich die Unterscheidung in *Lumen Gentium* 8 zwischen der irdischen Kirche und der mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche nicht als Unterscheidung zwischen einer *ecclesia militans* und einer *ecclesia triumphans* lesen kann.⁴³ Vielmehr ist mit dieser sprachlich offenbar irritierenden Redeweise letztlich die Unterscheidung zwischen dem „äußeren Zeichen“ und der „inneren Gnade“ gemeint. Ist nicht zumindest dieser Aspekt der Rede von der Kirche als „(gewisses: *veluti* [LG 1]) Sakrament“ konsensfähig?

Weiter: Wenn diese „komplexe Wirklichkeit“ von „sichtbarer Versammlung und geistlicher Gemeinschaft“ (LG 8) eine konkrete Erscheinungsform der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, darstellt, hat dann nicht auch die römisch-katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil den Kirchenbegriff Kardinal Bellarmins durch einen differenzierenden Begriff abgelöst? Könnte sie zumindest dem zustimmen, daß die vier klassischen *notae* von der *verborgenen* Kirche gelten? Ökumenisch spannend wird es dann, wenn die Unterscheidung zwischen einer evangeliumsgemäßen und einer evangeliumswidrigen Kirche mittels der äußeren *notae* erfolgen soll. Denn, so Härle richtig, „ihre Überprüfung [erfordert] hermeneutischen Aufwand“.⁴⁴ Und spätestens hier bricht die Differenz – *die* Grunddifferenz? – auf. Nach lutherischer Lehre „kann – wenn eine Kirche nicht ihren Ursprung und ihr Wesen verleugnen will – nur anhand der im biblischen Kanon bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem menschengewordenen Wort Gottes geprüft und erkannt werden, was ‚pure‘ und ‚recte‘ ist“.⁴⁵ Was aber, um das Problem gleich auf den Punkt zu bringen, wenn nach katholischer Auffassung die Bibel „ein Buch der Kirche“ ist?⁴⁶ Steht dann nicht doch „die Kirche“ über der Schrift? Und wer ist dann „die Kirche“?

Hier fügt sich eine zweite fundamentale Akzentsetzung an: So wenig nach lutherischem Verständnis die Kirche über dem Wort steht, so wenig kann das Kirchenrecht „die *Gewissen* der Menschen regieren oder bestimmen wollen“.⁴⁷

⁴² Ebd.

⁴³ Dagegen a. a. O., 488, Anm. 16.

⁴⁴ A. a. O., 495.

⁴⁵ Ebd. (Satzbau von mir umgestellt).

⁴⁶ Vgl. jüngst die Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Position Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. in dessen *Jesus*-Buch. Das Problem der „kanonischen“ bzw. „kirchlichen“ Exegese ist seit längerem auf der innerkatholischen Tagesordnung; vgl. *Joseph Ratzinger* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg i. Br. 1989.

⁴⁷ Härle (s. Anm. 34), 502.

3. Die Herausforderung der lutherischen Ekklesiologie

3.1 Seitens der lutherischen Theologie

Die Ekklesiologie ist „minimalistisch“, weil sie relativ bzw. relational sein muß. Kirche lebt nicht aus sich selbst, und Kirche lebt nicht für sich selbst! Fundamental-theologisch bedeutet dies in der Tat, daß Kirche „sich im Licht der Gnade Gottes (*lumen gratiae*) auf richtige Weise von dem das menschliche Werk ermöglichenden Werk des dreieinigen Gottes unterscheidet und kraft dieser Unterscheidung auf nichts anderes aus ist, als darauf, durch ihr eigenes Handeln dem Werk Gottes als dem Grund und Gegenstand ihres Glaubens zu entsprechen“.⁴⁸ Folgerichtig lautet die Grundanfrage lutherischer Theologie an die römisch-katholische Ekklesiologie, ob sie in der Theorie diese Unterscheidung wahrte, ob sie sie so wahrte, daß sie von daher eventuell abweichende Praxis kritisieren kann. Deshalb wird zu Recht das Verhältnis von Offenbarungskonstitution und Kirchenkonstitution angefragt. Daß Kirche immer hinter ihrem Auftrag, ihrer Berufung und Sendung zurückbleibt, bestreitet auch der katholische Christ nicht. Könnte es aber sein, daß die Theorie nicht so klar, so pure et recte konstruiert ist, daß diese Grundunterscheidung unterlaufen wird? Sind nicht Dokumente wie „Dominus Iesus“⁴⁹ und die „Antworten zu einigen ekklesiologischen Fragen“⁵⁰ ein Beleg dafür? Wirksam sind diese nachkonziliaren Äußerungen in jedem Fall. Sie lassen z. B. zunehmend übersehen,⁵¹ daß das Konzil selbst in dem „subsistit“⁵² eindeutig eine „Öffnungsklausel“⁵³ sieht, daß die Konzilsväter nicht festlegen wollten, was Kirche und was eine kirchliche Gemeinschaft ist, und daß sie keineswegs pauschal nur die Orthodoxen Kirchen als Kirchen und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen als bloße „kirchliche Gemeinschaften“ einstufen. Christoph Schwöbel gibt dem „subsistit in“ von der Formel „*creatura verbi divini*“ her eine gegenläufige Bedeutungsrichtung: Die konkret erfahrbare Kirche subsistiert in der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*.⁵⁴ So bleibt der Bedeutungsgehalt von Subsistenz als konkreter Verwirklichungsform erhalten, es ist zugleich jedoch von vornherein der Raum für andere Subsistenzen eröffnet.

⁴⁸ A. a. O., 487 f.

⁴⁹ Vgl. meine diesbezügliche Position in: Michael J. Rainer (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster 2001, 79–84 und 286–302 (mit Robert Leicht).

⁵⁰ Vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, Problematische Verengungen. Das neue Dokument der Glaubenskongregation über die Kirche, in: HerKorr 61 (2007), 389–393.

⁵¹ So auch Härle (s. Anm. 34), 484 f.

⁵² Lumen Gentium 8: „Haec [sc. unica Christi] Ecclesia, ... *subsistit in* Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata“. – Diese Kirche [= die eine Kirche Christi] ... *ist verwirklicht* in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.

⁵³ Wolfgang Thönissen, Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 104.

⁵⁴ Schwöbel (s. Anm. 20), 520, Anm. 7.

Im übrigen hat Schwöbel mit großer Empathie die Ekklesiologie von Lumen Gentium nachgedacht und kommentiert. Während er bei der Vorstellung der biblischen Bilder in LG 7 solche für den Geist und die Kommunikation vermißt, notiert er zu LG 9, daß „die sakramental-partizipatorische Vorstellung des Leibes Christi durch die personal-kommunale Vorstellung des Volkes Gottes expliziert [wird]“.⁵⁵ Schon hier sei angemerkt, daß sich solche Passagen und vor allem die Denkformen Schwöbels in großer Nähe zu dem bewegen, was wir in der Kommunikativen Theologie erarbeiten. Das gilt gerade auch für die Rede von der „relativen Sakramentalität“ der Kirche.⁵⁶

Spannungsreicher wird es, wenn zur Kirchenkonstitution die Offenbarungskonstitution mit in den Blick genommen wird.⁵⁷ Im Textcorpus des Konzils gibt es z. T. erhebliche Spannungen; Max Seckler spricht sogar von einem „kontradiktorischen Pluralismus“.⁵⁸ Jedenfalls hat Schwöbel das „Kernproblem“ bezüglich der Kirchenkonstitution genauso markiert, wie dies auch katholische Theologen sehen; es besteht in dem Verhältnis der ersten drei Kapitel von LG zueinander, genauer: in dem Verhältnis der dominierenden Ekklesiologien der beiden ersten und des dritten Kapitels, von dem ja Hans Küng sagt, daß Ottaviani über Bea gesiegt habe.⁵⁹ Offenbar ist es dem Konzil noch nicht gelungen, eine kohärente Ekklesiologie zu entwerfen, in der „Lebensgrund, Lebensgestalt und Lebensordnung“⁶⁰ in ein stimmiges Verhältnis gebracht sind.

Im übrigen halte ich die Differenzierung zwischen Grund, Gestalt und Ordnung für weiterführend gegenüber der gelegentlich fast dualistisch gebrauchten Unterscheidung zwischen Grund und Gestalt. Sie könnte jedenfalls der römisch-katholischen Seite helfen, ihr Anliegen, daß es in der Gestalt Entsprechungen zum Grund geben muß, ebenso Rechnung tragen (weil dies ja lutherischerseits gar nicht bestritten werden muß) wie dem reformatorischen Anliegen, daß es nicht nur eine authentische, legitime Ordnung der Kirche geben muß, ja gar nicht kann.

Damit ist schon wieder so etwas wie ein möglicherweise gemeinsamer Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen wir die „fünf Fragebereiche“, die Schwöbel am Ende markiert, plazieren können.⁶¹ Ihm zufolge sind folgende Punkte klärungsbedürftig:

⁵⁵ A. a. O., 523.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 523 f.

⁵⁷ Da ich mich hier auf die Ekklesiologie konzentriere, setze ich meine Diskussion mit Eilert Herms über das Offenbarungsverständnis an dieser Stelle nicht fort, setze also seine Ausführungen voraus.

⁵⁸ Max Seckler, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre, in: *ders.*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 99–109, hier 109: „Kompromiß des unvermittelten kontradiktorischen Pluralismus“.

⁵⁹ Vgl. dazu meinen Kommentar zum Ökumenismusdekret in: *Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 69–223.

⁶⁰ *Schwöbel* (s. Anm. 20), 541.

⁶¹ A. a. O., 542–544.

(1) das Verhältnis von Wort und Sakrament, von Gegenwart Jesu Christi in den Sakramenten und in der *praedicatio evangelii* (Evangeliumsverkündigung), von Sakrament und Glaube;

(2) das Verhältnis der Konstitution des Glaubens und der Konstitution der Kirche, und darin insbesondere die Bedeutung des Amtes;

(3) das Verhältnis von Infallibilität des Glaubens und Infallibilität des Lehramtes;

(4) das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie, und hier insbesondere die Frage, wieweit das Wirken des Geistes nicht nur auf die Auslegung der Offenbarung, sondern auf deren Geschehen selbst bezogen ist;

(5) schließlich und fundamental: das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Werk.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der letzte Punkt als die ersten vier umfassend in den Mittelpunkt des theologisch-ökumenischen Interesses zu rücken ist.

3.2. Seitens der Kirchenleitungen

Wie schon angedeutet, besteht auf katholischer Seite kein solch enges Verhältnis von Lehramt und Theologie. Zutreffender als auf katholischer Seite können also die beiden hier zu berücksichtigenden Texte als von Theologinnen und Theologen erarbeitete Texte der Kirchenleitung apostrophiert werden. Die Anfragen an das römisch-katholische Kirchenverständnis sind schärfer zugespitzt als in den bislang herangezogenen Theologentexten.

In dem EKD-Text 69 von 2001 „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ geht es um „ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“. Das läßt einen katholischen Theologen schon stutzig werden: Inwiefern können Kirchen in Gemeinschaft stehen, wenn sie verschiedenen Bekenntnisses sind? Was ist dann mit Bekenntnis gemeint? Das Credo? Die Bekenntnisschriften und vergleichbare Dokumente? Was ist dann die Basis? Das „geordnete Miteinander“ soll ja sicher ein theologisch geordnetes Miteinander bedeuten! Auf dem Boden der Leuenberger Ekklesiologie findet sich die Antwort: Es ist das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung, das ein Miteinander, eine Kirchengemeinschaft ermöglicht. Erneut fragt der Katholik zurück: In welchem Verhältnis stehen dazu die theologischen Klärungen, die ja in den Jahrzehnten seit der Verabschiedung der Leuenberger Konkordie gefunden wurden? Ist, genereller formuliert, das Verhältnis von Grund und Gestalt schon hinreichend bestimmt? Ist es eher das Verhältnis von Lebensgrund und Lebensordnung, aber noch nicht das von Lebensgrund, Lebensgestalt und Lebensordnung? Andererseits unterscheidet der Text selbst schon zwischen Grund (I.1) und Gestalt und Ordnung (I.2). Und in bezug auf das ordinationsgebundene Amt wird gesagt, daß es zur Gestalt der Kirche gehört, aber verschieden geordnet sein kann und diese Ausgestaltung wandelbar ist (I.2.1.). Außerdem wird festgehalten, daß „die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten“ (II.1.).

Doch halt! In diesem Abschnitt soll es ja um die evangelisch-lutherischen Anfragen an die katholische Ekklesiologie gehen. Allerdings kann das knappe Aufzeigen des Hintergrunds zur Erfassung der Intentionen helfen.

In Kapitel III., Abschnitt 2.3, wird das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche in kritischer bzw. als kritische Distanz beschrieben: Die Vorstellungen von der sichtbaren Einheit der Kirche sind nicht kompatibel. Was ist zu tun? „Vorrangig muß geklärt werden, wie sich die evangelische und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergewärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten ... Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, daß für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann.“ Und dann folgt eine protestantische Verweigerung des nihil obstat, muß doch evangelischerseits in vier Punkten der römisch-katholischen Lehre „widersprochen“ werden: „Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes‘ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts“.

Wie sieht dann „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“ aus? Ausgehend von der Identifikation des Glaubensgrundes mit dem Grund der Kirche ergeben sich drei Gesichtspunkte zu „Auftrag und Gestalt der Kirche“ (2.3):

Da sich „die Feststellung des Vorhandenseins von Glauben jedem menschlichen Urteil entzieht ... ist es für die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche notwendig und hinreichend, dass ein Mensch christlich getauft und seiner Zugehörigkeit zur Kirche nicht durch Kirchenaustritt abgesagt hat“. Der Auftrag zur Bezeugung des Evangeliums „ist jedem Christenmenschen und der Kirche als ganzer gleichursprünglich mit ihrem Dasein gegeben (CA 5)“. Von daher müssen sich „Gestalt und Ordnung“ bestimmen. Und schließlich heißt es – und Katholiken werden das mit besonders sensiblen Ohren hören: „Diesem Auftrag entspricht die kirchliche Ordnung nur dann, wenn sie sowohl das an die Ordination gebundene Lehr- und Verkündigungsamt als auch die Mitverantwortung aller Glaubenden für die Verkündigung des Evangeliums in ihrer je eigenen, aber aufeinander verwiesenen Bedeutung zur Geltung bringt und regelt. Die Notwendigkeit, die Berufung in das kirchliche Verkündigungsamt durch Ordination zu regeln (CA 14), leitet sich daraus ab, dass das von Gott eingesetzte Amt der Verkündigung (CA 5) nicht nur allen Christenmenschen, sondern auch der Kirche als ganzer übertragen ist.“

Für die Einheit der Kirche sind nun die Bestimmungen ausreichend, die in CA 7 festgehalten sind – „samt ihren Implikationen“ (3.1.d), was hier nicht weiter erläutert wird. So ergibt sich als Ziel der Ökumene diesseits der Einheit, die nur Gott bewirken kann, und jenseits einer organisatorischen Einheit „die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft auf der Basis und unter der Voraussetzung der von Gott gewirkten ‚wahren Einigkeit‘ der Kirche, die im gemeinsamen schriftgemäßen Verständnis des Evangeliums gegeben ist“ (3.2.a).

Für das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ist dann wohl Absatz (f) relevant, wonach „die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft ... dort ausgeschlossen [ist], wo das gemeinsame Verständnis des Evangeliums nicht als gegeben anerkannt werden kann, weil gemäß der offiziellen Lehre oder dem Recht der Kirche derjenige Umgang mit Evangelium und Sakrament nicht vorliegt, der als notwendige Bedingung für das Zustandekommen des Glaubens verlangt ist“. Ein wenig überraschend wird am Ende (3.3) als „Sinn ökumenischer Gespräche“ angegeben, „zu klären, ob zwischen den beteiligten Kirchen das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums gegeben ist“. Überraschend deshalb, weil mit dem Hinweis auf Leuenberg jedenfalls nach katholischer Wahrnehmung ein wenig suggeriert wird, als sei die Feststellung des gemeinsamen Verständnisses ein Stück auch eine positive Unterstellung. Dies mag auch eine Reaktion auf den Eindruck sein, der umgekehrt von der römisch-katholischen Kirche erweckt werden kann, daß nämlich Kirchengemeinschaft das Ergebnis am Ende eines Marathons von Lehrgesprächen sei.

Wie auch immer, ein genereller zeitdiagnostischer Eindruck bleibt: „Dominus Iesus“ hatte die Türe zugeschlagen, jetzt bleibt man selbstbewußt auch draußen stehen. Kein Nihil obstat für die römisch-katholische Ekklesiologie und ihre Vorstellung vom Ziel der Ökumene!

4. Martin Luther – ein katholischer Theologe heute?

„Wäre ein Papst, der Luther rehabilitiert, noch katholisch?“ titelt die Neue Züricher Zeitung Jan-Heiner Tücks Artikel, der auf das „schöne Gerücht“ der Times reagiert, der Papst wolle Luther rehabilitieren.⁶² Ich setze fort: Wäre ich noch ein katholischer Theologe, wenn ich Luther als einen solchen bezeichnete? Die mehr problemanzeigende als problemlösende Alternative „Ketzer oder Heiliger“ fungierte bei einem früheren Luther-Jubiläum als Aufhänger.⁶³ Ernsthaft wurde über Martin Luther als „Vater im Glauben“ diskutiert.⁶⁴

Könnte das nicht auf einen einseitigen Zugriff hinauslaufen? Zumal, wenn gar behauptet wird, das Zweite Vatikanische Konzil habe alle entscheidenden Anliegen des Reformators aufgegriffen. Hier stimme ich doch mit Christoph Schwöbel überein, daß hinsichtlich der offiziellen Lehre einiger Klärungsbedarf besteht; und ich füge hinzu: Es fehlt noch vieles in der strukturellen und rechtlichen Umsetzung. Aber weiter: Muß nicht auch die Frage gestellt werden, ob die römisch-katholische Kirche von den lutherischen Kirchen heute ein nihil obstat

⁶² NZZ vom 12. März 2008.

⁶³ Vgl. Hans Friedrich Geißer u. a. (Hg.), *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg 1982.

⁶⁴ Vgl. Rolf Decot (Hg.), *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers*. FS Peter Manns, Wiesbaden 1988.

bekommt? Zumindest in den vier Punkten des zitierten Dokuments nicht. Freilich muß evangelischerseits ein Widerspruch noch kein Anathema sein!

Es geht also nicht ohne Auseinandersetzung in der Sache, denn es geht um die Wahrheit, um die Wahrheit des Evangeliums! Wenn es zutrifft, daß die Reformation nicht einfach „ein großes Missverständnis“⁶⁵ darstellt, wenn die These, Luther bekämpfe im spätmittelalterlichen Katholizismus gar nicht den bzw. einen authentischen Katholizismus, sich als unzureichend erwiesen hat, wie sollen wir Luthers Reformation heute theologisch interpretieren?

Ist Dr. Martin Luther ein katholischer Theologe, dem es damals so erging wie Vertretern der Nouvelle Théologie während der beiden Weltkriege, wie Teilhard de Chardin, Karl Rahner vor dem und Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Jacques Dupuis, Roger Haight oder Tissa Balasurya nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil? Reagieren Vertreter der Kurie nicht dann am schärfsten, wenn es um ekklesiologische Fragen geht? Hatte Luther nur das Pech, daß daraus eine „andere“ Kirche, in seinen Augen freilich eine authentische Ausprägung der *una sancta* wurde?

Luther „ging es primär um (Reform der) Theologie – und auf dieser Grundlage um Reform der Kirche“, konstatiert Pesch und fährt fort: „Erst durch die gegenteilige Einschaltung des kirchlichen Amtes wurde das Thema ‚Kirche und Amt‘ in die damit vorher nicht belastete Debatte hineingebracht und Luther vor die Frage nach Konsequenzen hinsichtlich des Zusammenhangs von ‚Kirche‘ und ‚Heil‘ gestellt, das heißt: vor die Frage nach dem letzten Grund der *Gewißheit* des Heils.“⁶⁶

Die Kritik richtete und richtet sich ja nicht nur an die Strukturen, welche den Vorgang der Selbstvergegenwärtigung Gottes verdunkeln. Da könnten wir uns ja noch in folgender Feststellung wieder finden: „Die Strukturen der Kirche sind die Ironie dessen, was diese meinen.“ Der Satz stammt vom leider zu früh verstorbenen Aachener Bischof Klaus Hemmerle!

Die Kritik richtet sich ja auch gegen die dahinterstehende Theologie bzw. offizielle Lehre. Vieles, was in dem Band von Herms und Žak⁶⁷ zu lesen ist, finden Sie auch in Problemexpositionen katholischer Theologen. Christoph Schwöbel hat seine Analyse zu *Lumen Gentium* ohne Bezugnahme auf unseren Konzilskommentar⁶⁸ geschrieben (freilich nach entsprechender Lektüre und vielleicht nicht ganz unbeeinflusst durch gemeinsame Lehrveranstaltungen); würde man beide Werke synoptisch lesen, kämen Überschneidungen und gemeinsame Anliegen vor unsere Augen.

Freilich: Sind die Kollegen damit katholisch geworden, oder wir evangelisch? Keineswegs. Es taucht jedoch die Möglichkeit auf, daß wir theologische

⁶⁵ Diese Interpretation liest Tück (s. Anm. 52) aus der theologischen Aufarbeitung der Lehrurteilungen des 16. Jahrhunderts heraus: „Allerdings dürfte es zu kurz greifen, die Einheit der Kirchen allein durch interpretatorische Kunstgriffe erzeugen zu wollen.“ Wer will das??

⁶⁶ Pesch (s. Anm. 6), 115; zum Konflikt Lehramt – Theologie s. 118 ff.

⁶⁷ S. Anm. 2.

⁶⁸ S. Anm. 59.

Einsichten teilen, daß wir Differenzen nicht als kirchentrennend einschätzen lernen. Das hängt auch von den jeweiligen Gesprächspartnern ab. Gewiß, letztlich sollte „Rom“ das nihil obstat aussprechen. Aber lebt nicht die Ökumene auch davon, in dem Dialog von Gottesvolk, wissenschaftlicher Theologie und synodal-bischöflichem Lehramt auf den *sensus fidelium* und die wissenschaftliche Theologie zu schauen?

Zur Sache der Theologie: In der Auseinandersetzung mit Joseph Lortz insistiert Otto Hermann Pesch darauf, daß man damals nur den „ganzen Luther“ ablehnen konnte. Indes könne man heute „auch ohne die ‚Paradoxalität‘ des zugleich ‚katholischen‘ und ‚häretischen‘ Luther [diesen] den *ganzen* Luther sein lassen, ihn als solchen gelten lassen, ihn für eine ‚katholische Möglichkeit‘ halten und doch zugleich fähig bleiben, ihn auch zu kritisieren“.⁶⁹ Das könnte auf eine Empfehlung gegenüber dem (römischen) Lehramt hinauslaufen, die man diesem auch gern vor- und nachkonziliar gegeben hätte: Laßt die Theologen und Theologinnen erst einmal ausdiskutieren. Ja, laut Pesch gibt es gar Häresien, welche die Kirche „in ihren Reihen toleriert und faktisch tolerieren muss“, so daß die Frage entsteht, „welche Häresien um des Glaubens willen kirchentrennend sind und sein müssen und welche nicht“.⁷⁰ Dabei ist eine zugleich historische wie systematische, zum Teil weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite genügend wahrgenommene Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung, nämlich die „Wandelbarkeit“ kirchlicher Lehre, die auch für dogmatisierte Lehrsätze gilt. Mit Pesch auf den Punkt gebracht: „Heute kann also als katholisch akzeptiert werden, was damals in aller Form kirchenamtlich als unkatholisch verurteilt wurde.“⁷¹ An einem reformatorischen Spitzensatz exemplifiziert: „Luthers ‚*simul*‘ ist also der klare Fall einer ‚Neuheit‘ in Luthers Theologie, damals als häretisch angesehen, heute als rechtgläubig nicht beanstandet, zumindest *nicht mehr* als häretisch.“⁷² Die Diskussion um die GER und die römische „Mängelliste“ zeigen zumindest, daß zwischen Theologie und Lehramt zu differenzieren ist, und zumindest innerkatholisch ist es höchst ärgerlich, wenn nichtrepräsentative Theologen den größten Einfluß auf offizielle Lehrschreiben ausüben dürfen.

Luther ist kein römisch-katholischer, aber wohl ein katholischer Theologe, dessen Anfragen „selbst auf dem dornigen Felde der Ekklesiologie“⁷³ noch heute relevant sind. Und da sich in der Ekklesiologie die theologischen Grundentscheidungen zu bewähren haben, gilt: „Spätestens seit Luther weiß

⁶⁹ Otto Hermann Pesch, Der „lutherische“ Luther – eine katholische Möglichkeit? Versuch einer Verständigung über „historische Lutherforschung“ und „systematische Lutherdeutung“, in: Peter Manns / Harding Meyer (Hg.), Ökumenische Erschließung Martin Luthers, Paderborn 1983, 44–66, hier 49.

⁷⁰ A. a. O., 51.

⁷¹ A. a. O., 55.

⁷² A. a. O., 56.

⁷³ A. a. O., 57.

man ausdrücklich und sozusagen ‚existentiell‘, was man nie bestritten, ‚theoretisch‘ sogar immer gewußt hat: daß man zwar nur *in* der Kirche und sogar nur *durch* die Kirche Christ ist, aber nicht zu ihren *Bedingungen*.“⁷⁴

Nach Pesch ist „Luthers Vermächtnis und Auftrag“ und zwar „heute für beide Kirchen“ in dem gemeinsamen Wort der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi“ wie nie zuvor und danach „mit solcher Deutlichkeit und Selbstverständlichkeit an die innerkirchliche, in diesem Punkt besonders die katholische Adresse gesagt worden.“⁷⁵ Unter anderem und in unserem Kontext besonders wichtig sind folgende Stichworte: „Priorität des Wortes Gottes im Leben, Lehren und Dienen der Kirche; ständige Erneuerung der Kirche vom Wort Gottes her; Verschiedenheit der Gebräuche, Ordnungen und theologischen Denkformen bei Einheit im Notwendigen.“⁷⁶

Ich schließe mich dem die eigene theologische Argumentation „abschließenden“, im Blick auf die offizielle Ökumene freilich unabgeschlossenen Urteil Peschs an: „Entgegen einer gängigen Vorausvermutung, dass an der Kirchenfrage jeglicher katholisch-lutherische Konsens wie an einer elektronisch verschlossenen Stahltür abprallt, ist das Gespräch mit Luther über Wesen, Auftrag und Amt der Kirche absolut offen.“⁷⁷

Pesch sieht Möglichkeiten, im theologischen Gespräch auch folgende „harte Nüsse“ zu knacken: das Verhältnis von Pfarrer- und Bischofsamt, das Amt des Papstes, die Bedeutung der Konzilien. Diese drei Komplexe hängen nicht nur untereinander zusammen, sie tun es deshalb, weil sich an ihnen nochmals das Verhältnis von Grund, Gestalt und Ordnung als Kernproblem manifestiert. Die aktuelle Akzentuierung einer „Ökumene der Profile“ auf beiden Seiten schafft kein günstiges Klima für einen theologischen Klärungsprozeß. Jüngere vatikanische Erklärungen, eher aus der Glaubenskongregation als aus dem Einheitsrat, verstärken in der evangelischen Reaktion eine Tendenz, die Pesch so charakterisiert: „Von daher erklärt sich die bis heute geradezu pathetisch hervorgehobene Instrumentalisierung aller Kirchenordnung im Dienst von Wort und Sakrament und demgemäß die Betonung ihrer jederzeitigen Veränderbarkeit im lutherischen Kirchenwesen.“ Demgegenüber sieht die katholische Theologie „Kirchenordnung nicht nur als Ausdruck des Willens Christi, sondern selber als ein Stück ‚institutioneller Verkündigung‘. Ausgedrückt in dem viel umstrittenen Gedanken der ‚Repräsentation‘ Christi.“⁷⁸

Meiner Einsicht nach geht es letztlich um die Frage, wie die „vermittelte Unmittelbarkeit“ der Gottesbeziehung unverstellt gewahrt werden kann. Ist die Gestalt oder ist die Ordnung der römisch-katholischen Kirche so, daß hier

⁷⁴ A. a. O., 61.

⁷⁵ Otto Hermann Pesch, Erträge des Luther-Jahres für die katholische systematische Theologie, in: Peter Manns (Hg.), Zur Bilanz des Lutherjahres, Stuttgart 1986, 81–146, hier 136.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Pesch, Hinführung (s. Anm. 6), 254.

⁷⁸ A. a. O., 263.

ernsthafte Zweifel angebracht sind? Läßt sich, zumindest zugespitzt, im Ernst behaupten, die Lutheraner glaubten an die Offenbarung, die Katholiken an die Tradition, die Lutheraner bezögen sich auf die Bibel, die Katholiken auf das Lehramt? In der katholischen Theologie, auch in unserer Kommunikativen Theologie, gibt es längst andere Modelle für die Zuordnung der loci theologici, der „Bezeugungsinstanzen“.⁷⁹ Auf der anderen Seite wäre es hilfreich, wenn wichtige Unterscheidungen in der Frage des ordinationsgebundenen Amtes als theologische Fragen artikuliert werden. Die Unterscheidung zwischen Ordination und Beauftragung kann nicht von daher begründet werden, ob der Dienst der Predigt und der Reichung des Abendmahls durch jemanden vorgenommen wird, der ohne theologisches Examen ist und diesen Dienst nur räumlich und zeitlich begrenzt wahrnimmt. Wenn es theologisch zutrifft, daß zu diesem Amt ordiniert wird, dann ist auch zu ordinieren!

Das sollte geklärt werden, wenn wir daneben auch mit Pesch fragen können und damit gewiß auf lutherischer Seite viel Zustimmung finden: „Müssen wir uns gegenseitig verurteilen, obwohl wir gerade *nicht* eine konvergierende Formulierung erreichen können bzw. eine konvergierende Praxis?“⁸⁰

Wer heute noch Luther als Häretiker bezeichnet, muß sich von lutherischer Seite dasselbe Urteil zuziehen. Mit Wilfried Härle hoffe ich, daß Luther nicht als „Heiliger“ der römischen Kirche vereinnahmt wird. Aber ihn „Lehrer der Kirche“ zu nennen – warum nicht?

Noch ist es ein – weiter? – Weg von dem Konzept der Einheit, dokumentiert in fester Gestalt und Ordnung, auf der einen Seite und dem Konzept der Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen auf der anderen Seite hin zu einer wechselseitigen Anerkennung als authentische Gestalten („Subsistenzen“) der einen Kirche des dreieinigen Gottes. Angesichts der Weltlage, der Herausforderungen unserer Gesellschaft und der existentiellen Fragen unserer Mitmenschen („Warum darf ich wie sein?“) ist freilich ernsthaft zu fragen, ob die Distanz zu diesem Ziel nicht verkürzt werden muß, ob wir nicht manches Gepäckstück am Wegrand liegen lassen sollten!

Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Institut für Ökumenische Forschung,
Liebermeisterstraße 18, 72076 Tübingen; E-Mail: jochen.hilberath@gmx.de

⁷⁹ Vgl. *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens, Wien / Berlin 2006.

⁸⁰ Pesch, Erträge (s. Anm. 75), 144.

„Konsubstantiation“ bei Luther – in systematischer Zuordnung

Von Reinhard Brandt

Auf verschiedene Weise wurde und wird von der Theologie versucht, die (leibliche) Gegenwart Christi im Abendmahl zu deuten. Neben der bekannten, vom 4. Laterankonzil 1215 dogmatisierten und bis heute in der römisch-katholischen Kirche herrschenden Transsubstantiationslehre gibt es das Deutemuster der Konsubstantiation.

Transsubstantiation heißt: Brot und Wein werden im Abendmahl durch die Konsekration durch den Priester „gewandelt“, ihre Substanzen verwandeln sich in die Substanzen „Leib Christ“ und „Blut Christi“, behalten aber zugleich die Akzidentien (Aussehen, Geschmack ...) von Brot und Wein.

Konsubstantiation heißt: Während der Konsekration vollzieht sich keine Wandlung und keine Vernichtung der Substanzen von Brot und Wein, sondern die Substanzen von „Leib Christ“ und „Blut Christi“ treten zu jenen von Brot und Wein hinzu.

Die prominentesten Vertreter der Konsubstantiationslehre waren Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. Gleichwohl wurde im Konzil von Trient anathematisiert, wer sagt, „im hochheiligen Sakrament der Eucharistie verbliebe zusammen mit dem Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi die Substanz des Brotes und des Weins“.¹

Auffällig und interessant sind unterschiedliche Äußerungen in der Literatur, ob *Luther* die Konsubstantiation gelehrt habe:

- „Die Vorstellung der Konsubstantiation wurde von Anhängern Luthers im Gegensatz zur Lehre von der Transsubstantiation entwickelt.“² „Luther neigte zu der in der Schule Ockhams bevorzugten alternativen Beschreibung des Wandlungsvorgangs als Konsubstantiation“.³
- „The doctrine of consubstantiation ... is erroneously identified as the eucharistic doctrine of Martin Luther, who defined his doctrine as the sacramental union.“⁴ „Luther hat nicht nur die Transsubstantiationslehre als unbiblisch abgelehnt, sondern sich auch des Theorems der Konsubstantiation nicht bedient – jedenfalls nicht in dessen ursprünglicher Form, sondern von ihm nur den ersten Anstoß für seine Kritik an der m[ittel]a[lterlichen]

¹ Dekret über das Sakrament der Eucharistie (1551), Kanon 2; DH 1652.

² *Wikipedia (deutsch)*, Art. Konsubstantiation, <http://de.wikipedia.org/wiki/Konsubstantiation> [15. 11. 2008]. Falsch daran ist schon allein dies, daß die Konsubstantiation schon im Mittelalter gelehrt und nicht erst von Anhängern Luthers entwickelt wurde.

³ *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 329.

⁴ *Wikipedia (englisch)*, Art. Consubstantiation, <http://en.wikipedia.org/wiki/Consubstantiation> [15. 11. 2008].

Abendmahlslehre erfahren Daher ist es unzutreffend, Luthers Abendmahlslehre als Konsubstantiationslehre zu bezeichnen.“⁵

Die auf den ersten Blick stark divergierenden Äußerungen verlangen neben einem fundierten historischen Urteil eine systematische Zuordnung. Der differenzierte Befund läßt sich systematisch am ehesten so zusammenfassen:

1. Unstrittig ist, daß Luther die Realpräsenz gelehrt hat: die wirkliche und leibliche Gegenwart von Leib und Blut Christi nach seiner menschlichen und göttlichen Natur, wenn wir im Heiligen Abendmahl das Brot essen und den Wein trinken.

2. An der Transsubstantiationslehre kritisiert Luther, daß sie ein philosophisches (aristotelisches) Modell von Substanz und Akzidenz zur Deutung der Realpräsenz darstellt. Die verpflichtende Geltung eines philosophischen Deutungsmusters ist abzulehnen.⁶

3. Zur Ausformulierung seiner Kritik nutzt er neben den biblischen Argumenten (es gibt keinen biblischen Beleg für die Transsubstantiation) jenes andere Deutemodell: ohne eine Wandlung die Konsubstantiation der Substanzen von Brot und Wein, Leib und Blut Christi zu denken.

4. Streng genommen ist jedoch auch die Konsubstantiationslehre ein (substantiontologisches) Modell zur Deutung des Miteinanders von Brot/Wein und Leib/Blut Christi – und verfällt daher derselben Kritik wie die Transsubstantiationslehre.

5. In der weiteren Präzisierung seines Denkens führt Luther an, die Gegenwart Christi sei nicht *circumscriptive* oder *localiter*, also nicht irgendwie räumlich umschreibbar, sondern *definitive* zu fassen: So kann Christus im Sakrament „ym brod sein“ und ist es, obwohl da zugleich „brod vnd wein ist / vnd doch brod vnd wein fur sich selbs bleiben vnuerwandelt vnd vnuerendert.“⁷

6. Dazu stellt Luther ein anderes Deutemodell vor, das sprachphilosophische Modell der *Synekdoche*: Man zeigt auf den Beutel und sagt „Das sind hundert gu(e)lden / da gehet das zeigen vnd das wo(e)rtlin ‚das‘ auff den beutel / Aber weil der beutel vnd gu(e)lden etlicher masse ein wesen sind / als ein klumpe / so trifft zu gleich auch die gu(e)lden.“⁸ Nach dieser Weise wird beim Abendmahl mit den Worten „Das ist mein Leib“ aufs Brot gedeutet, denn es ist nun „fleischsbrod odder leibs brod“ und der Wein „Blutswain“,⁹ die

7. mit Leib und Blut Christi eine sakramentale Einheit (*unio sacramentalis*) bilden, eine „Sacramentliche Einickeit“¹⁰: Wie sich in Christus menschliche

⁵ Johann Anselm Steiger, Art. Konsubstantiation. RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 1639 f.

⁶ Vgl. v. a. ASm III,7; BSLK 450,13–452,7.

⁷ Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528); StA 4, 89,20.25; vgl. 87,22 ff.; WA 26, 329.

⁸ A. a. O., StA 4, 185,4; WA 26, 444.

⁹ A. a. O., StA 4, 186,21; WA 26, 445.

¹⁰ A. a. O., StA 4, 183,7; WA 26, 442.

und göttliche Natur zur Einheit in einer Person verbinden, so muß man auch vom Sakrament reden.¹¹

8. Wenn man so will, ist dies im Ergebnis so etwas ähnliches wie „Konsubstantiation“, nur eben ohne die Voraussetzungen des (ontologischen) Substanz-Begriffs und gespeist aus der Christologie und nicht aus der aristotelischen Philosophie.

9. Melanchthon allerdings hat Luthers Vorbehalte gegenüber einer Substanzontologie – der Begriff ist ahistorisch, aber zur systematischen Profilierung nützlich – nicht in diesem Maß geteilt. Bei ihm kann man eher eine Konsubstantiationslehre annehmen, auch wenn er selbst (1559) in anderer Begrifflichkeit von einer „consociatio cum corpore Christi“ (Vereinigung mit dem Leib Christi) schreibt.¹²

10. In den frühen Bekenntnisschriften wird ohne all diese Differenzierungen die Realpräsenz so gelehrt, daß Christi wahrer Leib und Blut „unter der Gestalt“ von Brot und Wein im Abendmahl gegenwärtig sei (CA 10 in der deutschen Fassung) und mit ihnen („cum pane et vino“) empfangen werde (ApolCA 10),¹³ ähnlich in der Epitome.¹⁴ Später wurde dies in der Formel zusammengefaßt, Christus sei „in, mit und unter“ Brot und Wein präsent.

Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg;
E-Mail: reinhard.brandt@elkb.de

¹¹ A. a. O., StA 4, 182,15; WA 26, 442.

¹² Philipp Melanchthon: Abendmahlsgutachten für Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz (1559).

¹³ CA 10, BSLK 64, 4; ApolCA 10, BSLK 248, 2; vgl. die Wittenberger Konkordie von 1536: BSLK 65, 29.

¹⁴ FC Epit. 7, Affirmativa 1, BSLK 797, 34.

„Wahrnehmungen der Reformation“

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. September 2008 in Wittenberg

Von Alexander Bartmuß

Das Lutherseminar stand ganz unter den Vorzeichen des großen Reformationsjubiläums 2017, ebenso wie die gleichzeitige Eröffnung der „Lutherdekade“ der EKD in Wittenberg. Die achte Verleihung des Martin-Luther-Preises für den akademischen Nachwuchs in der Schloßkirche mit dem Festvortrag des Heidelberger Systematischen Theologen Wilfried Härle und die Eröffnung einer Jubiläumsausstellung über alle Stipendiaten und Preisträger der Luthergesellschaft durch die Sparkasse Wittenberg gaben dem Seminar einen festlichen Rahmen. Bis auf wenige Ausnahmen waren alle bisherigen Preisträger und Stipendiaten anwesend.

Im Mittelpunkt der Seminarbeiträge sollte die Frage stehen: Was ist die Wahrheit der Reformation? Jeder der fünf Referenten näherte sich diesem Thema auf seine eigene (fach)spezifische Weise.

Dietrich Korsch (Marburg) setzte als erster Referent den Akzent auf eine eher metaphysische Diskussion über die Art und Weise, wie Wahrheit zu erkennen und zu finden ist.¹ Über die Frage nach Gott und dessen Wahrheit führte der Referent zu der Frage nach der reformatorischen Wahrheit. Die Erwartung der Wahrnehmung der Wahrheit Gottes im Glauben sei die Wahrheit der Reformation. Reformationsjubiläen sollten die Frage nach Gott stellen und den Glauben unter Beachtung des geistesgeschichtlichen Rahmens bewußtmachen.

Christoph Landmesser (Tübingen) wählte als zentralen Begriff seines Vortrags die „Claritas Scripturae“, die Klarheit der Schrift, und verband damit die Frage nach der Bedeutung reformatorischer Hermeneutik für die gegenwärtige Schriftauslegung. Die Bibel sei für den Christen unabdingbar. Im Streit um ihre Auslegung stehe das christliche Selbstverständnis auf dem Spiel. Durch die Reformation wurde es den Christen möglich, selbst mit der Heiligen Schrift umzugehen. In ihr seien das Heil und der Weg für die Christen klar und deutlich vorhanden, so Landmesser. Für die gegenwärtige Schriftauslegung im Raum der Kirche und der dort angesiedelten Theologie stehen der Anspruch und die Frage nach der Wahrheit der Schrift im Mittelpunkt. Der humanistische Ansatz „Studium der alten Sprachen“ und „zurück zu den Quellen“ rücke die biblischen Texte in ihrer geschichtlichen Gestalt in den Blick. Die Reformatoren folgten dem humanistischen, besonders dem bibelhumanistischen Ansatz und stellten heraus, daß in der Heiligen Schrift selbst der Wille Gottes zu finden sei. Diese Ansicht verengte die Orthodoxie zur

¹ S. in diesem Heft S. 85–98.

Lehre der Verbalinspiration. Von dieser Lehre rückte die Aufklärung ab, da sie vermeintliche Widersprüche in der Heiligen Schrift erkannte, die mit der Verbalinspiration unvereinbar zu sein schienen. Die Bibelkritik wurde zur Kunst der Unterscheidung. So führte die historische Kritik zu einer Differenz zwischen biblischer Theologie und Dogmatik. Alles Menschliche sei von dem Göttlichen zu trennen. Also müsse auch die Dogmatik aus der Heiligen Schrift entfernt werden. Über die Ansätze von David Friedrich Strauß, der religionsgeschichtlichen Schule mit Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset und Ernst Troeltsch sowie schließlich über Rudolf Bultmann führte der Referent zu den Ansätzen der gegenwärtigen Schriftauslegung. Diese stelle fest, daß ein objektiver Textsinn nicht zugänglich sei, sondern jeder subjektiv anders mit den Texten umgehe und daher auch anders interpretiere. Dem stellte Landmesser die *Claritas Scripturae* gegenüber. So sei für Luther die Heilige Schrift das Wort Gottes. Keine Autorität könne über ihre Auslegung entscheiden außer der Schrift selbst, da sie ganz und gar klar sei. Luther unterscheide dabei zwischen der äußeren und inneren Klarheit der Schrift. So erkenne nur der die äußere Klarheit, der auch die innere Klarheit durch den Heiligen Geist erkannt habe. Der Referent stellte am Ende seiner Ausführungen heraus, daß die Semantik der biblischen Texte bestimmbar sei, was für alle Schriftauslegung gelte. Die Klarheit der Schrift werde erst in der Tiefensemantik deutlich. Diese herauszuarbeiten sei die Aufgabe der historisch kritischen Methode.

Der katholische Theologe *Bernd Jochen Hilberath* (Tübingen) stellte in seinem Vortrag die Frage, ob Luther ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis gewesen sei.² In seinem Fazit formulierte er mit Otto Hermann Pesch, daß heute als katholisch akzeptiert werden könne, was früher verworfen wurde. Insofern sei Luther durchaus ein katholischer Theologe.

Notger Slenczka (Berlin) zeigte in seinem Vortrag die Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis des Staates und der öffentlichen Ordnung an Texten von Martin Luther, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek und Samuel Pufendorf auf.³ Dabei kam er zu dem Schluß, daß Luthers Schriften zur Obrigkeit keine eigentliche Staatstheorie seien, sondern die Kirche und die Bewahrung der Verkündigung des Evangeliums in ihr zum Inhalt haben. Die reformatorischen Grundeinsichten bilden den Ursprung der Verbindung von religiöser Neutralität und Förderung der vielfältigen Pflege religiöser Überzeugungen. Diese Grundeinsichten bestimmen die Gegenwart noch immer.

Johannes Schilling (Kiel) beschloß die Reihe der wissenschaftlichen Vorträge. Er betrachtete die vergangenen Reformationsjubiläen im Blick auf das kommende Reformationsjubiläum 2017. Er stellte diese Betrachtung unter die Fragen: Was ist geschehen? Was ist in der Vergangenheit rezipiert worden? Wie ist es im Blick auf 2017 umzusetzen? Seit Beginn der 17. Jahrhunderts gebe

² S. in diesem Heft, S. 99–117.

³ Der Vortrag soll im folgenden Heft von LUTHER veröffentlicht werden, so daß hier ein kurzer Hinweis genügen mag.

es Bemühungen, das mit dem Augsburger Religionsfrieden abgeschlossene Reformationsgeschehen im Gedächtnis zu begehen. 1617 ließ Johann Georg I. von Sachsen auf Anregung von Leipziger Theologen am 31. Oktober ein Reformationsfest feiern. Das Fest wurde durch die Veröffentlichung von graphisch-textlichen Blättern und durch Schriften begleitet. Im Mittelpunkt stand die Erinnerung an die Wiederentdeckung des Evangeliums in starker Abgrenzung zum Katholizismus. Luther und Melanchthon wurden als zusammengehörig dargestellt und gedacht. 1717 wurden erstmals reichsweite Feierlichkeiten geplant. Im Blick auf den wiedererstarkten Katholizismus trat die evangelische Kirche als ganze in den Vordergrund. Luther stand nicht mehr an erster Stelle. Das Reformationsgeschehen wurde als heilsgeschichtliches Geschehen interpretiert. 1817 sei eine deutliche politische Inanspruchnahme Luthers und der Reformation angesichts der aktuellen politischen Lage zu spüren. Dieses träfe sowohl auf die Obrigkeit wie auch auf einzelne gesellschaftliche Gruppen zu. Die Reformation sei als Beginn einer fortdauernden Glaubens- und Gewissensfreiheit angesehen worden, antikatholische Polemik habe gefehlt. Bei der 1817 eingeführten Union sei man dieser Meinung gefolgt und der Überzeugung gewesen, die Religion zur Vollendung führen zu können. 1917 gab es angesichts des Sterbens auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges und der Not der Bevölkerung keine zentrale Feier. Jedoch fand eine große literarische Würdigung des Reformationsgeschehens statt, bei der besonders die Interpretation Luthers als deutscher Held hervorgetreten sei. Ganz anders wurde Luther im Zuge der Feierlichkeiten 1967 in der DDR als Führer einer frühbürgerlichen Revolution interpretiert. Dieses Bild wurde zu den Lutherfeiern des Jahres 1983 in der DDR wieder zurückgedrängt. Ein Reformationsjubiläum im Blick auf 2017 könne nur angemessen begangen werden, wenn ein Konsens über die Bedeutung der Reformation hergestellt werde. Die Reformation sei ein Ereignis von epochaler weltgeschichtlicher Bedeutung. Durch sie fand eine Neubestimmung des christlichen Lebens statt. Durch die Einsicht, daß politische Systeme keinen Einfluß auf den Glauben der Menschen haben sollen, sei die Grundlage für die moderne Glaubens- und Gewissensfreiheit geschaffen worden. Der Protestantismus spiele in der westlichen Kultur eine große Rolle; dennoch müsse das Jubiläum 2017 ökumenisch begangen werden.

Der abschließenden Diskussion folgte der Besuch einer beeindruckenden Licht-, Feuer- und Theaterinszenierung mit dem Titel „Aufbruch zur Freiheit – Luther kommt nach Wittenberg“. Das Seminar endete am Sonntag mit dem Besuch der Festgottesdienste in Schloß- oder Stadtkirche.

Was ist nun die Wahrheit der Reformation? Eine abschließende Antwort auf diese Frage hat das Seminar nicht gegeben. Deutlich wurde aber: Gefeiert werden kann der von Zwängen und Ungewißheit befreite Glaube. Gefeiert werden kann die Gewißheit, daß nur der von Gott geschenkte Glaube das Heil in sich birgt.

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

Luthers Lieder. Ein feste Burg, hg. von Reinhard Marwick und mit einer Einführung von Inge Mager. Mit Illustrationen von Egbert Herfurth, Leipzig: Faber & Faber 2008, 144 S. – ISBN 978-3-86730-070-4.

Nach den Liedern Paul Gerhardts (2007) hat der Leipziger Verlag Faber & Faber in einer gemeinsamen Ausgabe mit edition chrismon Frankfurt a.M. nun auch Luthers Lieder in besonderer Ausstattung herausgegeben – der Band ist ein Schmuckstück, so wie man das von diesem Verlag gewohnt ist. Seine Besonderheit machen die Illustrationen *Egbert Herfurths* aus. Der bedeutende Buchgestalter und -illustrator (* 1944), der bisher mehr als 200 Bücher illustriert hat (vgl. etwa *Karneval der Bücher. Ein Egbert-Herfurth-Bilder-Buch*, Leipzig 2004), hat zahlreiche witzige und tiefsinnige, anspielungsreiche und vergnügliche, gelungene Einfälle zu Luthers Liedern ins Bild gesetzt, Türklin- geln für die Personen der Trinität zum Lied „Gott der Vater wohn uns bei“ etwa (79), eine brennende Lutherrose für das Lied auf die Brüsseler Märtyrer (65), eine Mondsichelmadonna zu „Sie ist mir wert, die liebe Magd“ (111) oder betende Hände zu „Vater unser im Himmelreich“ (116). Daß die beiden Tafeln des Dekalogs nicht jeweils fünf Gebote umfassen (so leider 58), hätte man ihm erklären können (und sollen). Die Textfassungen der Lieder entsprechen, wie man dem Vorwort von *Reinhard Marwick* entnehmen kann, „im Wesentlichen ... der von Markus Jenny besorgten Übertragung“ (8), d.h. dessen Ausgabe Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern, Zürich 1983.

Neben den Illustrationen ist die Einführung von *Inge Mager* das neue Haupt-

stück des Buches. Auf fünfzehn Seiten handelt sie unter dem Titel „Dass Christus unser Lob und Gesang sei. Martin Luthers impulsgebender Beitrag zum evangelischen Kirchengesang“ in ebenso knapper wie verständlicher Form von Entstehung, Drucklegung und Gattungen (Psalmlieder, Hymnenübertragungen, Leisenerweiterungen, Katechismuslieder, Schrifflieder, Kinderlieder, vorlagenfreie Lieder und liturgische Gesänge) der Lieder Luthers. Alles ist kundig und wohlgeordnet; unter dem Text stellt sich der wissenschaftlich geübte Leser die nicht vorhandenen Anmerkungen vor und kann gewiß sein, daß sie im Falle ihres Vorhandenseins funktionierten.

Das Textcorpus umfaßt die fünf Gesangbuchvorreden Luthers (zum Wittenberger Chorgesangbuch 1524, zum Gemeindegesangbuch 1529, die Vorrede auf alle guten Gesangbücher 1538 sowie die zu den Begräbnisliedern 1542 und zum Bapstschen Gesangbuch 1545) und – mit Ausnahme des „Te deum laudamus“ (WA 35, 458 f.) – alle (35) Lieder Luthers in alphabetischer Reihenfolge. Den Liedern sind die Melodien beigegeben, diese, wenn ich recht sehe, nach der Ausgabe Jennys. Ein paar Literaturhinweise hätten den Charakter des Buches nicht beeinträchtigt, wohl aber Interesse am Weiterlesen hervorbringen können.

Dieses Buch kann und wird Luthers Liedern und damit seiner Theologie neue Freundinnen und Freunde gewinnen. Und warum sollte es nicht auch *ein* Weg sein, über die ästhetische Wahrnehmung eines bibliophil gestalteten Buches zum Kern der reformatorischen Theologie zu gelangen? Luther selbst hat in der Vorrede zum Bapstschen Gesangbuch erklärt: „Darum tun die Drucker sehr wohl daran, daß sie

gute Lieder fleißig drucken und mit allerlei Zierde den Leuten angenehm machen, damit sie zu solcher Freude des Glaubens gereizt werden und gerne singen“ (37; WA 35, 477,13–15). Das hat seinerzeit nicht nur Valentin Bapst, das haben jetzt auch die Fabers in Leipzig getan.

Johannes Schilling

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

Der Titelbegriff „Messopfertheologie“ irritiert. Luthers vehemente Ablehnung des Meßopfers im Altarsakrament der römisch-katholischen Kirche kennen wir zu gut, als daß wir glauben könnten, er habe dennoch insgeheim eine Lehre vom Meßopfer vertreten. Was ist dann aber von einer „Messopfertheologie“ Luthers zu halten, und was sind deren „Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption“?

Die Arbeit, in Erlangen 2001 als Dissertation angenommen, bietet im ersten Teil (5–164), der die „Voraussetzungen“ behandelt, zunächst grundsätzliche „Vorüberlegungen“ zum rituellen Opfergedanken und zum Verhältnis von rituellem Meßopfer und Kreuzesopfer. Das rituelle Opfer liefert mit der Vierer-Relation von Opfer-Aktant, -Gabe, -Adressat und -Begünstigtem Kategorien, mit denen später Luthers reformatorische Abendmahlslehre beurteilt wird. Außerdem werden in diesem ersten Hauptteil zwei historische „Konkretionen des Messopfergedankens“ vorgestellt. Zum einen werden mit Bezug auf die neuere liturgiewissenschaftliche Diskussion altkirchliche Modelle der Eucharistiefeyer referiert. Diese Modelle waren jedoch

Luther unbekannt. Was hingegen die ihm bekannten Kirchenväter, vor allem Augustin, zum Thema zu sagen haben, wird, abgesehen von einigen punktuellen Bezugnahmen, beiseite gelassen (vgl. 61, Anm. 101). Für die mittelalterliche Entwicklung wird das starke Interesse an der „somatischen Realpräsenz Christi“ hervorgehoben, das sich in der religiös überaus gewichtigen Bestimmung des Canon missae als einer priesterlichen Opferhandlung auswirkt. Ferner werden vier Merkmale der spätmittelalterlichen Meßfrömmigkeit vorgestellt: die Allegorisierung der Messe, die quantifizierende Aufzählung der Meßfrüchte, die ihrerseits – wohlgemerkt – für den Kommunikanten die Sündenvergebung im Beichtsakrament voraussetzen, ferner die Individualisierung der Messe in Gestalt der Privat- und Votivmessen und die Visualisierung der Messe vor allem durch die Elevation. Schließlich wird am Beispiel der „ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe“ (hg. Franz Rudolf Reichert, 1967) das spätmittelalterliche Verständnis des Canon missae als einer Opferhandlung illustriert, deren Geschehensrichtung zu Gott hin verläuft und die Kommunion nicht mit einschließt.

Der Hauptteil (165–418) über „Genese und Gestalt von Luthers Messopfertheologie“ berücksichtigt zwar die frühen Randbemerkungen zu Augustin, die erste Psalmenvorlesung sowie die Römerbriefvorlesung. Doch wirklich ertragreich für Luthers reformatorische Auffassung vom Herrenmahl erweist sich erst seine Hebräerbriefvorlesung (1517/18); denn in der Exegese von Hebr 9, 15–17 gewinnt Luther mit dem Begriff „testamentum“ als göttlicher Heilszuwendung in einer Art „Vermachtnis“ ein Interpretationsmittel, mit dem er ab 1520 die ganze Abendmahls-handlung einschließlich Kommunion im polemischen Gegensatz zur Meßopferhandlung neu deuten kann. Über drei Schriften der Jahre 1518 bis 1520, die

zu diesem Ziel hinführen, kommt S. zu den drei Texten, in denen Luther 1520/21 definitiv sein reformatorisches Abendmahlsverständnis entfaltet hat. Die drei Schriften werden eingehend analysiert, vor allem die beiden Zwillingsschriften der Wartburg-Zeit „De abroganda missa privata“ und „Vom Mißbrauch der Messe“. Hingegen werden die beiden Schriften der praktischen Gottesreform – „Formula missae et communionis“ (1523) und „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ (1526) – nicht ausgewertet.

Für die Zeit nach 1522 beschränkt sich S. auf zwei Schriften, die noch einmal die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Tradition aufnehmen: „Vom Greuel der Stillmesse“ (1525) und „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ (1530). Die Interpretation dieser zweiten Schrift schafft Klarheit gegenüber dem Versuch in der neueren ökumenischen Diskussion, bei Luther hier eine Konvergenz der zwei entgegengesetzten sakraments theologischen Ansichten zu entdecken. Denn genau betrachtet bleibt Luther dabei, daß die Geschehensrichtung des Abendmahls den Glaubenden zum Adressaten hat, der nur dankbarer Empfänger der Heilsgabe sein kann. Das begründet zugleich den Appell Luthers, aus Dank, gedeutet als Lobopfer gegenüber Gott, gern zum Abendmahl zu gehen. Der Dank des Lobopfers, so deutlich er im Gottesdienst zur Sprache kommen soll, beeinflusst jedoch nicht die besondere Geschehensrichtung des Sakraments.

So bleibt die Arbeit auf Luthers Auseinandersetzung mit der römischen Tradition konzentriert. Der Diskurs mit den Abendmahlschriften Karlstadts von 1524 und mit denen Zwinglis ab 1526 wird nicht behandelt. Statt dessen befaßt sich die Arbeit im dritten Teil (419–698) mit der Rezeption von Luthers „Messopfertheologie“. Etwa zur Hälfte gilt dieser Teil der Wittenberger Meßreform wäh-

rend Luthers Aufenthalt auf der Wartburg, wobei die Wittenberger Diskussion der Meßfrage bei den Anhängern Luthers dessen unterschiedlichen Einfluß verrät. Zur Sprache kommt auch, wie Luther selbst damals dazu ermahnte, in verantwortbarer Weise seine „Messtheorie“ in eine „Messreform“ umzusetzen, zunächst noch von der Wartburg aus in „Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ (1522), dann sofort nach seiner Rückkehr nach Wittenberg in seinen acht Invocavit-Predigten; beide Texte werden auffälligerweise nach LStA und nicht nach WA zitiert. Die andere Hälfte dieses Teils führt anhand einer breiten Auswahl von Flugschriften vor allem der Jahre 1522/23 vor Augen, wie Luthers Abendmahlstheologie der Jahre 1520/21 außerhalb Wittenbergs rezipiert worden ist, zwar mit unterschiedlichen Akzenten, jedoch überwiegend mit Luthers reformatorischem Ansatz.

Der Autor macht in reichem Maße kritischen Gebrauch von der Sekundärliteratur. Hervorzuheben ist sein systematisch-theologisches Interesse, mit dem er zeigen will, welche Akzentuierungen eines nicht rituellen Opferbegriffs mit dem reformatorischen Abendmahlsverständnis verknüpft sind. Trotz der übersichtlichen Disposition erschweren eine terminologische Überfrachtung und das beharrliche Festhalten am Begriff „Messopfer“ die Lektüre und das Verständnis der verhandelten Sache. Denn die Kategorien der rituellen, sakralrechtlich gebundenen Opferhandlung (s. 1. Teil) passen nicht mehr zu Luthers neuem Sakramentsverständnis, das keine sakralrechtliche Bindung zuläßt. Am Ende kann man sich fragen, ob mit dem uneingeschränkt verwendeten Begriff „Messopfertheologie“ dem Verständnis von Luthers Abendmahlslehre gedient ist.

Reinhard Schwarz

Gerhard Rödding: **Luther und Calvin.** Briefe, die nie geschrieben wurden, Neukirchen-Vluyn: Ausaat-Verlag 2008, 142 S. – ISBN 978-3-7615-5649-8.

Bis heute gibt es im protestantischen Kontext lutherisch und reformiert geprägte Gemeinden, auch wenn die jeweiligen historischen Hintergründe der konfessionellen Unterschiede im Alltagsbewußtsein zuweilen verblaßt sind. Im Umkreis des Calvin-Jubiläums legt nun der früher als Schuldezernent in der Westfälischen Kirche und in der Landesanstalt für Rundfunk in Düsseldorf tätige Landeskirchenrat und Rundfunkdirektor eine „Konfessions- und Kirchenkunde“ vor, deren „pädagogisch fruchtbares Moment“ (im Sinne von Friedrich Copei) in der Darstellung der Entstehung und Ausprägung dieser unterschiedlichen Kirchen- und Frömmigkeitstypen im Medium „Brief“ besteht. Auch wenn der vorliegende, auf die Jahre zwischen 1533 und 1546 fokussierte faszinierende Briefwechsel zwischen Martin Luther und Johannes Calvin so nie stattgefunden hat, auch wenn beide sich – bei mannigfachen Berührungspunkten im einzelnen – persönlich nie begegnet sind: Gerade das Medium „Brief“ läßt vor allem auch „das Biographische“, die Darstellung der unterschiedlichen Charaktere und „Temperamente“ der Hauptbeteiligten auch mit ihrer Auswirkung auf die jeweiligen Kirchentümer zu: „Es sind eben nicht nur tiefschürfende theologische Gedanken, die Reformierte und Lutheraner Jahrhunderte lang getrennt haben, sondern auch geschichtliche Entwicklungen, deren Prägung durch unterschiedliche Persönlichkeiten auf der Hand liegt“ (10). In diesen fingierten Briefen wird „das Dogmatische“ (Bilder und Bildersturm! Der Gottesstaat in Genf! Die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl! Gottes Ehre und Allmacht – die Prädestination! Von Gottesdienst und Liturgie), ohne

„das Fachwissenschaftliche“ preiszugeben, „verflüssigt“, werden unterschiedliche Positionen miteinander ins Gespräch gebracht, wird Theologisches auch in Gemeindepädagogisches übersetzt und damit auch ein Weg des Buches in die konkrete Gemeindearbeit hinein angedeutet. Dialog statt positionelle Selbstbehauptung, unterschiedliche Traditionen des Gottesdienstes und der Frömmigkeit als „Reichtum“ und nicht als etwas zu „Entsorgendes“ (140): Das ist der rote Faden, der R.s informatives und zugleich unterhaltendes Buch durchzieht. Ich empfehle es gerne weiter!

Karl Dienst

Berndt Hamm / Michael Welker: **Die Reformation.** Potentiale der Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, VI, 133 S. – ISBN 978-3-16-149782-7.

Der Kirchenhistoriker Berndt Hamm und der Systematische Theologe Michael Welker, beide Erlangen, haben ein kleines Buch vorgelegt, in dem jeder von ihnen mit zwei Beiträgen zu zentralen Themen es unternimmt, die Reformation als Ganzes zu charakterisieren – H. mehr in ihrer historischen Situation, W. in ihrer Gegenwartsbedeutung.

H.s erster Beitrag „Die Emergenz der Reformation“ (1–27) wendet den Emergenz-Begriff auf die Einschätzung der Reformation an. Infolge der Forschungen Heiko Obermans sind die Verflechtungen der Reformation mit dem ausgehenden Mittelalter stärker bewußt geworden. Handelt es sich bei ihr lediglich um „Entfaltungen und schubhafte Verstärkungen mittelalterlicher Tendenzen“, nicht aber um „innovative Sprünge und Brüche“ (4) – so derzeit pointiert Volker Leppin? Die Konfrontationssituation der Reformation, die unübersehbar ist, wäre dann

so zu erklären, daß sowohl die Reformation als auch ihre Gegner jeweils gegenläufige Tendenzen des Spätmittelalters selektiv aufnehmen (5). Demgegenüber entfaltet H. einen Begriff von Emergenz, anschaulich ausgehend von dem Bild eines allmählich aus dem Wasser auftauchenden Nilpferdes, das sowohl allmählichen Übergang als auch plötzliche Veränderung der Situation enthält (3): Unter der Oberfläche war schon da, was dann in Erscheinung tritt; mit dem In-Erscheinung-Treten hat sich aber die Situation grundlegend gewandelt. Das Bild wird anhand einiger Beispiele begrifflich erläutert, von denen einige hier genannt werden sollen.

Luthers Gnadenlehre kann gesehen werden als die konsequente Fortsetzung einer Linie spätmittelalterlicher Theologie, welche die Gnade zu maximalisieren und die vom Menschen geforderte Eigenbeteiligung, seine Reue, zu minimalisieren trachtet. Was bei Luther bleibt, ist allein die Gnade der Barmherzigkeit – und der „Glauben, der sich diese Barmherzigkeit schenken läßt“ (11). – Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ als Begleitschreiben seines Briefes an Leo X. ist provoziert durch das Eintreffen der Bannandrohungbulle, läßt sich aber nicht daraus ableiten und schafft eine neue Gesamtsituation (19–23). Zwinglis Freiheitsverständnis hat seine Herkunft bei Duns Scotus, nimmt aber dann doch andere Wege: Gott bleibt in Ungebundenheit gegenüber der Kreatur (23). Die Teile einer neuen Gesamtsituation lassen sich zwar wohl auf das Frühere zurückführen, das Ganze indes nicht (17).

Letztlich handelt es sich bei dieser Variante des Emergenzmodells um einen stückweisen Verzicht auf ein Erklärenwollen. Dieser darf aber, so H. in Kritik an Michel Foucault, nicht so weit gehen, daß die Geschichte in einzelne unverbundene Atome zerlegt wird. Es geht hier – so

wären H.s Überlegungen weiterzudenken – um den Anteil menschlicher Spontaneität am Fortlauf der Geschichte. Das Emergenzmodell läßt sich darum nicht in gleicher Weise auf die Geschichte wie etwa auf die Biologie anwenden (vgl. auch die „Chaosforschung“), wiewohl man auch dort damit zu tun, hat, daß „unerklärliche“ Sprünge auftreten (15–17. 25–27).

In seinem zweiten Aufsatz, „Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt. Das Freiheitspotential der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517“ (29–66), setzt H. die Anwendung dieser theoretischen Überlegungen fort. Zugleich nimmt er ein Thema auf, dem er sich schon früher profiliert gewidmet hat: Gibt es ein Gemeinsames der Reformation, und wenn ja: Worin besteht es? H. zeigt dies gerade in der Auslegung der 95 Ablassthesen auf und verleiht dem Ereignis des 31. Oktober 1517, der zu einem ausgestanzten Jubiläumsdatum geworden ist, eine neue Frische. Übrigens hält er trotz der Bedenken, die neulich von Volker Lepin wieder vorgetragen worden sind, an der Historizität des Thesenanschlags fest (30–34. 40). Der Ablass, „scheinbar ein kirchlicher und theologischer Nebenschauplatz ...[,] stand im Zentrum der damaligen Frömmigkeitspraxis, und in ihm liefen wie in einer Drehscheibe fast alle elementaren Problemlinien der Kirche zusammen“ (45). Luthers Kritik brachte darum einen Systemumsturz mit sich, angefangen damit, daß gemäß These 36 die wahre Reue – welche den Glauben voraussetzt – auch ohne den Papst und seinen Ablass Befreiung von Schuld und Strafe erhält (37 ff.). An den Ablassthesen, ihren Begleitumständen und ihren unmittelbaren Folgen lassen sich damit die wesentlichen Gemeinsamkeiten der Reformation aufweisen, wie es H. in fünf Punkten tut: „I. Fülle des Heils und völlige Freiheit von Schuld und Strafe im Glauben“, sodann „II. „Keine genugtuenden und verdienstvollen Wer-

ke des Menschen“, keine verdienstvollen Leistungen, welche „die Lohnqualität der himmlischen Seligkeit erhöhen“ (49; hier wird man indes fragen müssen, wie es damit bestellt ist, daß es nach Luther sehr wohl Lohn gibt, der aufgrund einer Verknüpfung der Folge, nicht aber des Verdienstes, aus den Werken hervorgeht, die Gott zuvor schon bereitet hat: WA 18, 693f.). Es folgt „III. Kein Fegefeuer und kein Ablass, sondern bedingungslose Vergebung Gottes“: Hier wiederholt H. seine These aus dem ersten Aufsatz vom „Sprung vom Minimum“ – der menschlichen Eigenbeteiligung – „zum Nichts“ (53; dabei sollte allerdings nicht übersehen werden, daß es bei einem dialogischen Verhältnis von Gott und Mensch bleibt. Was auf der menschlichen Seite verlangt wird – und es wird etwas verlangt – ist nicht ein Nichts, sondern eben „Glauben, der sich diese Barmherzigkeit schenken läßt“). „IV. Die Menschenwürde“ – genauer: die Würde des Gläubigen – „der Freiheit aus Glauben – eine Freiheit von kirchlicher Hierarchie“, „V. Gute Werke nicht als Heilsvorsorge, sondern als Früchte einer evangelischen Buße“: Auf der einen Seite kommt es zu einer „destruierenden Entheiligung“ von Einrichtungen, die eine falsche Sicherheit verheißen, auf der anderen Seite zu einer aufbauenden Heiligung des normalen Lebens.

Die Berufung auf die Bibel, das Einfordern der Treue zum Evangelium als Maßstab und nicht der Treue zu Luther machten Luther zum Urheber eines weiteren Charakteristikums der Reformation: ihrer Vielfalt. Diese schließt aber eine klare Abgrenzbarkeit nach außen mit ein, welche andererseits „ein Aufeinanderzugehen in eine Ökumene der Zukunft hinein“ nicht ausschließt (66).

H. hat mit diesen zwei Aufsätzen Kabinettstücke vorgelegt, reife, wohlabgewogene Zusammenfassungen seiner bisherigen Arbeit auf kleinem Raum, die sich

nicht zuletzt durch ihre schlichte und präzise Sprache auszeichnen.

Die Beiträge von W., „Die Botschaft der Reformation – heute“ (67–90) und „Sola scriptura. Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen“ (91–120) richten sich auf die Gegenwartsbedeutung der reformatorischen Theologie, im ersten Aufsatz gebündelt auf die sola-Formeln – die Bibel, Christus, die Gnade, der Glaube allein –, wobei W. darauf hinweist, daß sie mittlerweile auch außerhalb der Reformationskirchen ihre Fruchtbarkeit erweisen. Der zweite Aufsatz versucht nachzuweisen, daß die Bibel als Kanon in der ihr eigentümlichen Struktur durchaus vereinbar sei mit dem modernen Pluralismus. Hier wäre der Begriff „Pluralismus“ allerdings klarer zu handhaben, als W. es tut: Meint man mit „Pluralismus“ den Sachverhalt, daß eine Anzahl von Überzeugungen gegeben ist, welche das Dasein und die Weltsicht prägen, die sich nicht miteinander vereinbaren lassen, dann schließt die Bejahung dieses Sachverhaltes die Autorität der Schrift m.E. aus. Meint man lediglich eine Pluriformität, eine Komplexität, die unter weltlichen Bedingungen sich nicht vollständig erschließt – und darauf will W. offenbar hinaus (z.B. 114) –, dann kann dies dem reformatorischen Schriftprinzip durchaus entsprechen.

Sven Grosse

Harald Weinacht (Hg.): **Melanchthon und Luther.** Merkmale einer Kirchenreform. Martin Luthers Lebensbeschreibung durch Philipp Melanchthon, Zürich: TVZ 2008, 199 S. – ISBN 978-3-290-17504-7.

Dieses Buch ist als solches eine gesellschaftliche Fehlleistung von Autor und Verlag. Da hat ein offenkundig engagier-

ter und belesener Pfarrer Freude an der Geschichte und produziert 199 Seiten, denen der Verlag einen Umschlag und eine ISBN gibt und einen Umschlagtitel, der im Buch selbst nicht vorkommt. Der Inhalt ist ein Konglomerat von Texten und Meinungen, mit denen Kirchengemeinden, die offenbar als Adressaten gedacht sind, kaum recht etwas werden anfangen können. Für die Forschung und für die akademische Lehre ist der Band unnötig und unbrauchbar; wissenschaftliche Bibliotheken sollten das Geld daher ebenso sparen wie private Käufer.

Die Seiten enthalten in einer textkritisch wertlosen Ausgabe Melanchthons *Historia D. Martini Lutheri* nach einer Ausgabe von 1555 samt einer deutschen Übersetzung, dazu die Kommentierung einzelner Stellen, Dokumente, Bemerkungen zur Editionsgeschichte, ein Nachwort sowie ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister. Diese Beigaben werden mal nach der einen, mal nach einer anderen Ausgabe abgedruckt; warum gerade diese und nicht andere benutzt werden, ist nicht erkennbar. Leider ist das alles nutzlose Arbeit gewesen.

An diesem Buch kann man sehen, warum wir Textausgaben von Liebhabern, die ihr Handwerk nicht verstehen, nicht brauchen können. Der Autor kann nicht gut genug Latein. Das Abschreiben der lateinischen Texte wie die Übersetzungen sind fehlerhaft, so daß man sich weder auf den Text noch auf die Übersetzung verlassen kann. Der Autor hat keine Ahnung davon, wie man einen Text ediert; er kennt sich in der Bibliographie des 16. Jahrhunderts nicht aus; er hat die wissenschaftliche Literatur selektiv wahrgenommen, aber den Stand der Forschung kennt er nicht. Merke: Die Edition von (alten) Texten ist keine geeignete Freizeitbeschäftigung für betagtere Geschichtsfreunde, sondern ein hartes, anspruchsvolles Geschäft für aktive Berufstätige.

Was eigentlich muß man alles *nicht* beherrschen, um sich anheischig zu machen, ein Buch zu publizieren? Mangelnde Selbsteinschätzung hätte in diesem Fall freilich unbedingt vom Verlag korrigiert werden können und müssen, der diese Datei mit unmaßgeblichen Meinungen zu Geschichte und Gegenwart und unausgegorenen Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Glaube niemals zu einem Buch hätte machen dürfen. Vorschlag zur Güte: Bei Rückgabe der Ware Geld zurück. Wo TVZ drauf steht, muß auch TVZ drin sein.

Johannes Schilling

Philipp Melanchthon: **Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum**, hg. und eingeleitet von Günter Frank, unter Mitarbeit von Michael Beyer, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2008, 271 S. – ISBN 978-3-7728-2372-5 (Editionen zur Frühen Neuzeit. Lateinisch-deutsche Quelleneditionen I).

Erfreulicherweise kommen zunehmend die originalen Quellen von Philipp Melanchthon in den Blick, so daß neben dem Briefwechsel immer mehr seiner Werke in zuverlässigen Editionen zugänglich werden. Nun hat Günter Frank eine zweisprachige Ausgabe von Melanchthons Ethik besorgt, welche die Reihe „Editionen zur Frühen Neuzeit“ eröffnet.

Dem Hauptteil ist eine wichtige Einleitung vorangestellt, die Melanchthons Ethik aus vier Blickwinkeln beleuchtet: Erstens wird die Bewertung Melanchthons als Ethiker der Reformation in einem kritischen Forschungsüberblick dargestellt, zweitens sein Werk in die Geschichte der Kommentierung von Aristoteles' Ethik nach dem Fall von Konstantinopel (1453) eingeordnet, sodann drittens

ein Überblick über die schwierige Texttradition von Melanchthons Ethik geboten, und abschließend werden wichtige inhaltliche und systematische Perspektiven eingebracht. Diese 25 einführenden Seiten geben sowohl Melanchthoninteressierten wie -spezialisten zentrale und wichtige Informationen zur Einordnung von Melanchthons Ethik und enthalten weiterführende Literaturhinweise in den Fußnoten. Vor dem Haupttext erleichtert ein zweisprachiges Inhaltsverzeichnis und am Ende des Buches ein Personenregister den Zugang zum Text.

Die Edition folgt der Ausgabe von 1550 und bietet – anders als der Buchtitel erwarten läßt – nur die ersten beiden Bücher von Melanchthons Ethik, „weil sie sozusagen zum durchgehenden Bestand der ethischen Schriften Melanchthons seit 1529 gehören“ (XXXIV). Varianten späterer, überarbeiteter Ausgaben werden nur geboten, wenn es sich um „inhaltlich relevante Änderungen“ (XV) handelt, dafür dann aber mit deutscher Übersetzung. So ist der Anmerkungsapparat sowohl in textkritischer Hinsicht wie auch im Blick auf die von Melanchthon verwendeten Quellen schlank gehalten. Durchgängig werden jedoch biblische Zitate mit ihren Fundorten kenntlich gemacht. Dem lateinischen Original auf den linken Seiten steht eine wirklich gut und flüssig lesbare Übersetzung gegenüber. Dabei wurden manchmal Fachbegriffe freier übersetzt, was der Lesbarkeit des deutschen Textes gute Dienste tut – Spezialisten können ja stets auf die lateinischen Termini zurückgreifen.

Der Herausgeber hat damit eine gut aufbereitete Edition mit ansprechender Übersetzung erstellt, die hoffentlich Melanchthon und seiner Ethik zu neuem Interesse verhilft.

Nicole Kuropka

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Heinz Scheible, **Band T 4,1** und **2**: Texte 859–1003a (Jan. – Juli 1530) und Texte 1004–1109 (Aug.– Dez. 1530), bearb. von Johanna Loehr, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2007, 796 S. – ISBN 978-3-7728-2021-2. **Band T 7** und **T 8**: Texte 1684–1979 (1536–1537) und Texte 1980–2335 (1538–1539), bearb. von Christine Mundhenk, Heidi Hein und Judith Steiniger, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2007, 613 und 701 S. – ISBN 978-3-7728-2368-8 und 978-3-7728-2440-1.

Nachdem bereits die Textbände des MBW T 1–3 (T 1: 1514–1522, T 2: 1523–1526 und T 3: 1527–1530) und T 5–6 (T 5: 1531–1533, T 6: 1534–1535) erschienen sind, liegen nun auch die Bände T 4,1+2 (1530), T 7 (1536–1537) und T 8 (1538–1539) vor. Sie folgen wiederum den von mir in Luther 76 (2005), 169 f., vorgestellten Kriterien, die die Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Brieftexte transparent machen. Auf der Basis der bereits zu den Briefen edierten Regestenbände sichern und begründen sie Daten und Adressanten sowie Absender der Briefe und die sogenannten, von anderen Autoren verfaßten, Fremdbriefe.

Inhaltlich erschließt zunächst der Band T 4, 1+2 die Melanchthonbriefe des Jahres 1530, in dem auf dem Reichstag in Augsburg sich die Protestanten durch die Religionsverhandlungen mit Kaiser Karl V. und den altgläubigen Reichsständen mit der von Melanchthon verfaßten CA als eigene religiöse Kraft reichspolitisch etablieren. Dem Briefcorpus dieses Bandes kommt sowohl religionspolitisch wie theologisch eine zentrale Rolle für die Geschichte der Reformation zu, zumal Melanchthon 1530 zum entscheidenden religionspolitischen Sprecher des Protestantismus wird, weil

Luther als reichsrechtlich Geächteter die Verhandlungen nur von der Veste Coburg aus verfolgen kann. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß im Briefwechsel Melanchthons von 1530 neben der Korrespondenz mit seinem sächsischen Landesherrn Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, einzelnen protestantischen und altgläubigen Theologen diejenige mit Luther einen zentralen Raum einnimmt. 27 Briefe schreibt Melanchthon in der Zeit von April bis September 1530 an Luther und dieser wiederum 32 Briefe an Melanchthon. Sie geben u. a. einen genauen Einblick in die Religionsverhandlungen auf dem Reichstag wie in den inneren Dialog beider Wittenberger über die *Confessio Augustana*. In einem Brief vom 11. Mai 1530 (Nr. 905) kündigt Melanchthon Luther die Übersendung des Entwurfes der CA bzw. der *apologia*, d. h. der Verteidigungsschrift der Protestanten, an, die jedoch in Wahrheit, wie Melanchthon ausführt, eine *confessio*, d. h. ein Bekenntnis, sei. Denn auch dem Kaiser bleibe keine Zeit, ausgedehnte Disputationen anzuhören. Anspielend auf die rhetorischen Kategorien des Nützens und der Angemessenheit einer Rede fügt Melanchthon hinzu: „Ego tamen ea dixi, quae arbitrabar maxime vel prodesse vel decere. Hoc consilio omnes fere articulos fidei complexus sum“ (Nr. 905, Z. 3–5). Melanchthon will so glaubwürdig und d. h. zugleich nützlich und einer Gesprächssituation bzw. einem Gesprächspartner angemessen reden. Er folgt dieser Überlegung, weil namentlich Eck in jeder Hinsicht teuflische Verleumdungen gegen die Unsrigen hervorgebracht hat (Z. 5f.): „Adversus has volui remedium opponere. Tu pro tuo spiritu de toto scripto statues.“ (Z. 6f.) Solchen nur Schaden anrichtenden Reden will Melanchthon ein Heilmittel entgegensetzen, das zu dem steht, was er denkt und geschrieben hat. Luther schrieb am 15. Mai 1530 an seinen Kurfürsten die bekannten Worte: „Ich hab M.

Philipsen *Apologia* überlesen, die gefellet mir fast [= sehr] wol, und weis nichts dran zu bessern noch endern, Wurde sich auch nicht schicken, Denn ich so sanfft und leise nicht treten kan.“ (WA.B 5, Nr. 1568, 5–8) Hier ist angesichts der oben genannten Äußerungen Melanchthons zu fragen, ob Luther mit diesen Bemerkungen dem von Melanchthon intendierten Stil der CA gerecht geworden ist, zielt dieser doch auf eine authentische und dem Gesprächspartner, namentlich dem Kaiser, angemessene Rede. Denn Melanchthon war allzu klar, daß nur ein glaubwürdiger Dialog gegenüber einer militärischen Lösung der strittigen Religionsfrage eine reelle Chance haben würde. Was den Inhalt der CA angeht, so stimmte Luther diesem im wesentlichen zu, so auch in einem Brief an Melanchthon vom 29. Juni 1530 (Nr. 946, Z. 19–22), obwohl er am 21. Juli 1530 gegenüber Justus Jonas äußerte, daß man die Artikel über das Fegefeuer, den Heiligenkult und den Papst als Antichristen nicht hätte verschweigen sollen (vgl. WA.B 5, Nr. 1657, 8f.). Insgesamt hält sich Luther jedoch, wie der Briefwechsel zwischen ihm und Melanchthon zeigt, mit seiner Kritik inhaltlicher Fragen zurück. Die meisten Briefe zielen eher darauf, den durch Angriffe der Altgläubigen und das zunächst nicht deutliche Verhalten des Kaisers angefochtenen und verunsicherten Freund seelsorgerlich zu stärken. So schreibt ihm Luther am 27. Juni 1530 (Nr. 944), daß seine Anfechtungen und Sorgen ihren Grund weniger in der Größe des anhängenden Konfliktes als in der Größe seiner „incredulitas“ haben. Es sei seine „philosophia“, d. h. sein rationales religionspolitisches Reflektieren, und nicht die „theologia“, die ihn quäle. Denn „Christus pro peccatis mortuus est semel“. At pro iusticia et veritate non morietur, sed vivit et regnat. Si hoc verum est, quia metus est pro veritate, si ille regnat?“ (Z. 22–24) So rät Luther seinem angefochtenen Freund, sich nicht durch religionspolitisches Kalkül

unsicher machen zu lassen, sondern auf die Wahrheit Christi zu vertrauen. Neben dem detaillierten Briefwechsel zwischen Luther und Melanchthon bieten die Briefe des letzteren an seinen Landesherrn mit einer Fülle von Gutachten einen genaueren Einblick in Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag.

Wie der Band T 4 für 1530 so dokumentieren die Bände T 7 und T 8 für die Jahre 1536 bis 1539, wie Melanchthon immer mehr zur religionspolitischen Führungsgestalt des deutschen Protestantismus in weitgehender Übereinstimmung mit Luther wurde. Wie T 7 zeigt, hat sich Melanchthon neben den großen Fragen der Religionspolitik auch mit dem kirchlichen Alltag in Sachsen beschäftigt. So berichtet ein Protokoll Melanchthons an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (Nr. 1687) vom 13. Januar 1536 von Verhören, die er mit Pfarrern geführt hat, die angeklagt waren, den Wiedertäufern nahezustehen. In der Regel läßt er gelten, daß sich viele von diesem Irrweg lossagen und inzwischen wieder die Wittenberger Theologie vertreten, und setzt sich für Haftverschonung derselben und Fürsorge für ihre Familien ein. Oder Melanchthon erörtert (Nr. 1817) mit seinem Landesherrn die Frage, ob jemand, der der Lehre kundig ist, auch ohne Weihe eines altgläubigen Bischofs als evangelischer Prediger berufen werden kann. Dabei steht ihm die Notwendigkeit der Ordination, d.h. der öffentlichen Berufung in ein kirchliches Amt, außer Frage. Da die altgläubigen Bischöfe sich dem Evangelium verweigern, kann die Ordination auch von der politischen oder kirchlichen evangelischen Obrigkeit vorgenommen werden. Nachdem Papst Paul III. das immer wieder geforderte Konzil endlich am 2. Juni 1536 auf den 23. Mai 1537 nach Mantua einberufen hatte, steht die Frage einer Beschickung eines solchen Konzils im Mittelpunkt der Briefe Melanchthons. Am 6. August 1536 teilen Melanchthon,

Luther und andere Wittenberger Theologen Kurfürst Johann Friedrich mit (Nr. 1769), daß der Papst zwar ein Konzil ausrufen könne, nicht aber in der causa fidei als Richter auf dem Konzil auftreten könne. Am 30./31. August 1536 (Nr. 1777) übermittelt Melanchthon seinem Landesherrn eine lateinische Übersetzung einer weiteren Wittenberger Stellungnahme zu dem ausgerufenen Konzil. Danach möge der sächsische Kurfürst mit seinen Religionsverwandten die Einladung zum Konzil annehmen, ohne jedoch damit irgend etwas zu präjudizieren oder zu billigen, was der reinen Lehre des Evangeliums widerspreche: „Nec consentiunt hac receptione in ullum aliud concilium quam in generale, liberum, pium, christianum et non parziale nec obnoxium aut obligatum praeiudiciis Pontificis, quale pontifex Clemens VII. promittebat“ (Z. 9–12). Nicht der Papst, sondern gewählte und gelehrte Männer sollen auf dem Konzil Entscheidungen treffen. Entsprechend dieser Position verfaßt Mitte Februar 1537 Melanchthon in Schmalkalden ein Gutachten zur Rekusation des ausgerufenen Konzils (Nr. 1847), das alle Risiken einer solchen Verweigerung diskutiert, dann aber doch vorsichtig eine Annahme der Einladung empfiehlt, jedoch in Verbindung mit einer Protestation, die den Papst als Richter in der Religionsfrage ablehnt.

Abgesehen von der Korrespondenz mit seinem Landesherrn steht Melanchthon mit allen namhaften Vertretern der Reformation in Deutschland im Schriftverkehr und pflegt darüber hinaus, wie der Band T 8 zeigt, internationale Korrespondenz mit Skandinavien über England und Frankreich bis nach Osteuropa. Zugleich steht er seinem Landesherrn Johann Friedrich von Sachsen weiter als theologischer und politischer Berater zur Verfügung und verfaßt Gutachten und erstellt z.B. Besetzungslisten für Pfarrstellen des 1539 protestantisch gewordenen Herzogtums Sachsen. Er kümmert sich dabei auch um

notleidende evangelische Pfarrer und um reumütige, zur Großkirche zurückgekehrte Wiedertäufer. Weiter beantwortet er wichtige politische und theologische Entscheidungsfragen des Schmalkaldischen Bundes, z.B. im Zusammenhang des Frankfurter Anstandes von 1539. Was schließlich seine Beziehung zu England angeht, so übersetzt er das Westminster Edikt Heinrichs VIII. von 1539 und kritisiert dessen trotz Kontakt mit dem kontinentalen Protestantismus bleibende römisch-katholische Positionen. Ferner beschreibt er dessen Umgang mit Wiedertäufern und Sakramentierern und lehnt ihn als einen politischen Bundesgenossen ab, weil er gegen sein Gewissen handelt. Was den Fortgang der Reformation in Deutschland angeht, so empfiehlt er seinem Landesherrn, daß er den Herzog von Jülich-Kleve unterstützen solle, die von ihm eingeleiteten Kirchenreformen im Sinne des Evangeliums voranzutreiben. Dabei könnten ihm junge Jülicher Theologen, die in Wittenberg studiert hätten, als Prediger behilflich sein. So geben die ebenfalls mit großer Qualität edierten Briefbände T 7 und T 8 einen vorzüglichen Einblick in Melanchthons Wirken und in die Ausbreitung des deutschen Protestantismus in den Jahren 1536 bis 1539.

Karl-Heinz zur Mühlen

Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus, hg. von Athina Lexutt, Volker Mantey und Volkmarr Ortman, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 274 S. – ISBN 978-3-16-149638-7 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 43).

Dieser Band enthält Beiträge zu einem Symposium, das 2005 in der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier anlässlich des 500. Jahrestages von Luthers Kloster-

eintritt stattgefunden hat und zu Ehren des 70. Geburtstages von Karl-Heinz zur Mühlen veranstaltet wurde. Mit dem Verhältnis von Reformation und Mönchtum rückt ein Themenaspekt in den Vordergrund, der von grundlegender Bedeutung für die Luther- und Reformationsgeschichtsforschung ist, indem damit die Genese der Reformation in ihrem theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext beleuchtet wird.

Christoph Burger legt in seinem Beitrag den reformatorischen Widerspruch gegen den elitären Anspruch monastischer Theologie und Frömmigkeit dar. *Ulrich Köpf* zeigt die Verwurzelung des reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux auf, indem er wichtige inhaltliche Aspekte wie das gemeinsame Interesse am religiösen Subjekt, den Erfahrungsbegriff, hermeneutische Einsichten sowie den jeweiligen Ansatz der Soteriologie und Christologie zueinander in Beziehung setzt. *Manfred Schulze* wendet sich Jakob Wimpfeling zu, dessen kritische Auseinandersetzung mit dem Mönchtum in den wissenschaftstheoretischen Zusammenhang mit seiner Augustinrezeption gestellt und so als eigenständiger Reformansatz gekennzeichnet wird. *Volker Leppin* widmet sich dem ebenso komplexen wie spannungsgeladenen Verhältnis von Humanismus und Mönchtum, deren „Zusammenfließen“ (95) er als ein entscheidendes Motiv der Wittenberger Reformation betrachtet. *Berndt Hamm* plädiert dafür, Luthers reformatorische Neuorientierung als einen längeren Prozeß allmählicher Veränderungen zu verstehen, in dem die Anfechtungserfahrungen der frühen Klosterjahre nicht nur als ein Impuls, sondern selbst schon als tragendes Moment der Reformation angesehen werden müssen. *Marc van Wijnkoop Lüthi* befaßt sich mit dem Thema Reformation und Mönchtum aus der oberdeutschen und Schweizer Perspektive, indem er Wolfgang Musculus in

den Mittelpunkt stellt, der erst relativ spät aus dem Benediktinerorden ausgetreten ist und bei aller theologischen Kritik am Ordenswesen doch seine Wertschätzung insbesondere für die klösterliche Bildung zum Ausdruck gebracht hat. *Herman J. Selderhuis* geht der Lutherrezeption an der Heidelberger Theologischen Fakultät im Zeitraum von 1583 bis 1622 nach. *Athina Lexutt* zeigt am Beispiel Johann Salomo Semlers, wie in der Aufklärung mit ihrer radikalen Kritik am Mönchtum Luthers Auffassung von der grundlegenden Bedeutung von oratio, meditatio und tentatio für die Theologie ausgeblendet wurde. Eine solche theologisch wie historisch verkürzte Wahrnehmung des Zusammenhanges von Reformation und Mönchtum prägt auch Ferdinand Christian Baur's geschichts- und kontroversteologisches Verständnis der Reformation, wie *Volker Mantey* darlegt. *Volker Ortmann* analysiert in seinem Beitrag wichtige Stationen und Ergebnisse der Forschungsgeschichte des Themas „Luther und das Mönchtum“ im 20. Jahrhundert. *Christoph Joest* stellt die Neugründungen von Kommunitäten in den Kirchen der Reformation im 20. Jahrhundert vor und erörtert in diesem Zusammenhang die Bedeutung evangelischen Ordenslebens.

In einer Bibliographie, die *Saskia Schultheis* erstellt hat, findet sich zum Abschluß die wichtigste Forschungsliteratur zum Thema. Der Band liefert insgesamt facettenreiche Beiträge, die das Verhältnis von Reformation und Mönchtum präzise analysieren und damit einen genaueren Einblick in den Werdegang Luthers und der Reformation wie auch in deren Rezeption vermitteln.

Michael Basse

Irene Dingel (Hg.): **Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 379 S. – ISBN 978-3-374-02636-4 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 9).

Nikolaus von Amsdorf gehört zu den wichtigen Persönlichkeiten der Wittenberger Reformation. Geboren 1483, im gleichen Jahr wie Martin Luther, überlebte er seinen 1546 verstorbenen Freund und theologischen Mentor um beinahe 20 Jahre. Schon früh – noch vor Beginn der Auseinandersetzungen um Luthers Ablassthesen – hatte er sich für dessen theologische Anliegen geöffnet und diese dann zeitlebens konsequent vertreten. Dabei hat Amsdorf nicht nur gemeinsam mit den anderen Wittenberger Theologen der ersten Generation der reformatorischen Bewegung in Kursachsen und weit darüber hinaus zu ihrem gesellschaftlichen Durchbruch verholfen, sondern auch wesentlich zur Vermittlung und Bewahrung des theologischen Erbes Luthers in der zweiten Generation von Reformatoren beigetragen. Amsdorfs Leben und Wirken ist so mit wesentlichen Phasen der Entwicklung der Reformation verbunden. Gleichwohl steht Amsdorf noch stärker als andere Wittenberger Reformatoren wie Johannes Bugenhagen, Justus Jonas oder auch Andreas Karlstadt im Schatten Martin Luthers. Daß sich da, wo man sich von Luthers Theologie als Maßstab zur Beurteilung anderer Wittenberger Theologen löst, vertiefende Erkenntnisse über die Geschichte der Reformation gewinnen lassen, wird an dem hier anzuzeigenden Band deutlich, der die Vorträge dokumentiert, die im März 2007 auf der VII. Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation gehalten worden sind.

Nach zwei Aufsätzen, die sich mit Amsdorfs etwa zwei Jahrzehnte währen-

dem Aufenthalt in der Stadt Wittenberg (*Heiner Lück*) und seinem Wirken an der dortigen Universität (*Ulrich Köpf*) beschäftigen, konzentriert sich die Mehrzahl der Beiträge auf die Phase in Amsdorfs Leben, die durch das Augsburger Interim geprägt ist und untersucht die Frage, welchen Beitrag Amsdorf in diesen Jahren zur Weiterentwicklung der reformatorischen Theologie geleistet und welchen Einfluß er auf die Gestaltung des Kirchenwesens ausgeübt hat. Im Spannungsfeld von Reformation und Politik wird eine Vielzahl von Aspekten von Amsdorfs Wirken in dieser Zeit untersucht und beleuchtet.

Armin Kohnle arbeitet die Leit motive und Argumentationsmuster heraus, die Amsdorf mit dem Ziel, Luthers Theologie zu verteidigen, in seinen Reaktionen auf das Augsburger und Leipziger Interim in den Jahren 1548 bis 1552 verwandte. Anhand der Beziehung zum Kurfürsten Johann Friedrich zeigt *Volker Leppin*, wie Amsdorf seit den frühen vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts eine immer wichtigere Stellung als theologischer und kirchenpolitischer Berater des Kurfürsten gewann, dessen Seelsorger er schließlich wurde. Diese intensive Beziehung spiegelt sich auch darin, daß Amsdorf Johann Friedrich in seinem Sterben begleitet und sowohl dessen Leichenpredigt gehalten als auch den Sterbebericht verfasst hat. Beide Texte werden von *Siegfried Bräuer* einer gründlichen Analyse unterzogen. *Christian Winter* untersucht in seinem Beitrag das Verhältnis Amsdorfs zum albertinischen Herzog Moritz von Sachsen und zeigt anhand von vier ungedruckten Schriften Amsdorfs, daß dieser sich in seinem ablehnenden Urteil nicht durch die Entwicklungen in der Politik des Fürsten beeinflussen ließ.

Wie für viele evangelische Theologen im Reich führte die Niederlage der Evangelischen im Schmalkaldischen Krieg auch bei Amsdorf mit dem Verlust des

Bischofsamtes in Naumburg-Weitz zu einschneidenden lebensgeschichtlichen Veränderungen. *Irene Dingel* arbeitet heraus, wie Amsdorf offenbar als erster Theologe im Luthertum zur Deutung dieser Vertreibungs- und Leidenserfahrungen für sich die Selbstbezeichnung „Exul Christi“ in Anspruch nahm. Unter der Überschrift „Der ‚Erzbischof‘ von Thüringen?“ zeigt *Daniel Gehrt*, daß Amsdorf für den strukturellen Wiederaufbau der ernestinischen Landeskirche und deren Bekenntnisbildung nach dem Ende des Schmalkaldischen Krieges eine zentrale Bedeutung besaß. Ein Beispiel für die Inanspruchnahme der besonderen Autorität Amsdorfs stellt der Mansfelder Bannstreit im Jahre 1556 dar, wie *Lothar Berndorff* herausarbeitet. Amsdorfs Position im Streit zwischen dem Magdeburger Rat und lutherischen Theologen um die Amtsenthebung des Tilemann Heshusius im Jahre 1562 stellt *Hartmut Kühne* in seinem Beitrag dar.

In mehreren Beiträgen des Bandes werden verschiedene Aspekte von Amsdorfs Kirchenverständnis thematisiert. *Wolf-Friedrich Schäufele* zeigt in einer grundlegenden theologiegeschichtlichen Untersuchung, wie Amsdorf vor Beginn der innerevangelischen Streitigkeiten in Aufnahme von Luthers theologischen Gedanken seine Konzeption von den zwei Kirchen und seine Vorstellungen über Verfall und Kontinuität der Kirche entwickelt hat. Wie Amsdorf die Abgrenzung von den sogenannten „Schwärmern“ begründet hat, legt *Friedrich Christoph Ilgner* für die Auseinandersetzungen in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts dar, während *Robert Kolb* Amsdorfs Argumentation in der im Jahre 1559 erschienen Schrift „Bekenntnis und Confutatio“ untersucht, mit der er sich von falschen Lehren abgrenzte und den Nachweis liefern wollte, daß die Wittenberger Reformation der Lehre der Heiligen Schrift sowie der Alten Kirche treu geblieben war. Wie sehr diese Aus-

einandersetzungen und der Nachweis der Rechtmäßigkeit der Wittenberger Theologie das Wirken Amsdorfs bestimmt haben, wird ebenso in dem Beitrag von *Johannes Hund* über das Testament Amsdorfs deutlich. Allen theologischen Streitigkeiten widmete Amsdorf einen Abschnitt in seinem Testament, in dem er die Gegenlehren darstellte und in Bekenntnisform dazu Stellung bezog. Der Band wird abgeschlossen durch editorische Beigaben sowie bibliographische Inventare, die Anregungen für weitere Forschungen geben. In diesem Zusammenhang sei ausdrücklich auf den Beitrag von *Hans-Peter Hasse* hingewiesen, der anhand eines Manuskriptbandes, der sich in der Bibliothek des Wittenberger Lutherhauses befindet, darauf aufmerksam macht, daß mit dem handschriftlichen Nachlaß Amsdorfs eine Quelle zur Verfügung steht, die von der Forschung bisher noch nicht hinreichend ausgewertet worden ist. Wie instruktiv diese Quelle ist zeigt Hasse in der Auswertung einer Schrift Amsdorfs aus dem Jahre 1562 zu den katechetischen Aufgaben eines Hausvaters.

So wie jeder einzelne Beitrag überaus lesenswert ist, so besitzt auch der Band insgesamt eine wichtige Bedeutung für die Reformationsforschung. Er schafft eine neue Grundlage für die Erforschung des Lebens und Wirkens des Nikolaus von Amsdorf und gibt gleichzeitig vielfältige Impulse für eine differenzierte Erforschung des Kreises der Wittenberger Reformatoren. Gewidmet ist dieser Band dem Andenken des Leipziger Kirchenhistorikers Günther Wartenberg, der durch seine eigene Forschung und durch die Organisation der seit dem Jahr 2000 regelmäßig stattfindenden Frühjahrstagungen maßgeblich dazu beigetragen hat, daß der Stellenwert der Wittenberger Reformatorengruppe um und neben Luther und Melanchthon gezielt aufgearbeitet wird.

Jens-Martin Kruse

Marcel Nieden: **Die Erfindung des Theologen.** Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 298 S. – ISBN 978-3-16-148878-8 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 28).

Wohl seitdem es Studierende der Theologie gibt, existiert zugleich auch das Bedürfnis nach Ratschlägen und Hilfestellungen zu diesem Studium. Marcel Nieden untersucht in seiner Habilitationsschrift (Neuendettelsau 2004) entsprechende Anleitungen, die in Wittenberg zur Zeit der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie im Druck veröffentlicht wurden und damit in den Jahrzehnten des 16. und 17. Jahrhunderts entstanden, in denen die dortige Theologische Fakultät eine führende Stellung im Luthertum innehatte.

Doch N.s klar strukturierte Arbeit bietet weit mehr als nur detaillierte Analysen einzelner Wittenberger Studienanweisungen. So werden nach einem Einführungskapitel (1–17) in einem 2. Kapitel (18–34) Anleitungen zum Theologiestudium des ausgehenden Mittelalters vorgestellt und verglichen. Dem folgt im Kapitel 3 (35–68) eine Übersicht zur Geschichte der Theologischen Fakultät zu Wittenberg von ihren Anfängen bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Dabei kann N. überzeugend aufzeigen, daß die Vorlesungen von Luther – der zweifellos die überragende Persönlichkeit dieser Zeit war – nur einen Bruchteil im alltäglichen Lehrbetrieb bildeten. Im 4. Kapitel (69–97) richtet N. den Blick auf einzelne Anweisungen. Ausgangspunkt sind dabei Melanchthons „*Brevis discendae theologiae ratio*“ (1529/30) und die Vorrede Luthers zum 1. Bd. der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften von 1539. Zur letzteren wird betont, daß die berühmten Aussagen zu *oratio*, *meditatio* und *tentatio* nicht auf das universitäre

Studium im engeren Sinne, sondern auf Studien theologischer Schriften allgemein zu beziehen sind. Die Anweisungen der Schüler Caspar Cruciger und David Chyträus fügen dann die beiden Ansätze der Reformatoren der ersten Generation harmonisch zusammen und entwickeln sie entsprechend den Anforderungen ihrer Zeit weiter.

In einem nächsten Kapitel (98–132) betrachtet N. die kursächsischen Reformen des Theologiestudiums an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert und skizziert somit die Geschehnisse der Wittenberger Fakultät in diesen Jahren. Zur besseren Einordnung der Anweisungen aus Wittenberg dient die im 6. Kapitel (133–159) gegebene Vorstellung von Konzeptionen der Theologenausbildungen aus dem römisch-katholischen Bereich am Beispiel der „Ratio studiorum“ der Jesuiten von 1599 sowie aus dem reformierten Umfeld mit Ausführungen von Johann Heinrich Alsted. Im Kapitel 7 (160–236) werden insgesamt fünf Wittenberger Studienanleitungen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sorgfältig untersucht. Dabei macht N. sichtbar, wie es in diesem Zeitraum basierend auf dem reformatorischen Gedankengut schrittweise zu einer weiteren Ausdifferenzierung des Studiums lutherischer Theologie kam.

Die im Abschlußkapitel (237–248) gegebenen zusammenfassenden Gedanken verstärken die Erkenntnis, daß die hier betrachteten Wittenberger Anweisungen einen nachhaltigen Beitrag zur Bildung eines Theologen-Standes im Luthertum leisteten.

Volker Gummelt

Wolfram Washof: **Die Bibel auf der Bühne.** Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit, Münster: Rhema 2007, 536 S., 19 Abb. – ISBN 978-3-930454-63-1 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 14).

Die 2004 bei Christel Meier-Staubach und Heinz Meyer entstandene und für den Druck geringfügig bearbeitete Dissertation versucht eine Neubewertung des lateinischen und volkssprachlichen Dramas des 16. Jahrhunderts. 120 Stücke zumeist aus dem deutschsprachigen Raum, die biblische Geschichten des Alten und Neuen Testaments aus dem Zeitraum von 1530 bis 1580 enthalten, bilden die Materialgrundlage der Arbeit. Verdienstlich, wenn auch nicht ganz neu, ist der dem Band beigegebene Katalog der Stücke mit Hinweis auf Editionen bzw. Belegexemplare. Die doppelte Gliederung einerseits nach Exempelfiguren, andererseits nach Autorennamen mag im Detail – jedenfalls dem Rezensenten – unklar bleiben, liefert aber einen höchst willkommenen schnellen Überblick über die Schwerpunktsetzung bei den biblischen Themen.

W.s Arbeit ist klar in drei Teile gegliedert. Im Sinne einer erweiterten Einleitung befaßt sich Teil A mit der Vermittlung der protestantischen Theologie durch Exempelfiguren des Bibeldramas. In klarer Abgrenzung zur älteren Forschung, deren Kritik er wegen „zeitfremde[r] Kunstkriterien“ (17) abweist, will er das Anliegen der Autoren ernst nehmen, nämlich die durch das Drama vermittelten Lehren und Werte. Aus diesem Grund befaßt er sich zuerst mit diesen Autoren selbst, wobei wenig überraschend klar wird, daß es sich zum überwiegenden Teil um Schulmeister und Prediger handelt. Es folgen Überlegungen zur Terminologie und zur Legitimierung des Bibeldramas. Das anschließende Ka-

pitel klärt die Begriffe „Exempel“ und „Exempelfigur“. Knapp ausgeführt, aber als Hintergrund notwendig, bleibt das Kapitel zu Themen und Strukturen der reformatorischen Theologie. Allerdings fragt sich, ob die fast ausschließliche Konzentration auf die Theologie Luthers in der Interpretation „der bewährten und sorgfältigen Arbeiten“ (88) von Paul Althaus der Sache heute dienlich ist. Ein Kapitel über die Esther-Geschichte als Paradigma rundet den einleitenden Teil ab.

Es folgen die zwei Hauptteile zu den dogmatischen (B) und zu den ethischen Exempeln (C). Erstere werden in vier materialreichen Kapiteln zu den Themen, Erbsünde, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Eschatologie behandelt. Erheblich umfänglicher sind die Darstellungen zu den ethischen Exempeln, die fast die Hälfte des gesamten Buchs ausmachen. Anhand von Luthers Regimentslehre in der Interpretation von Althaus finden sich reich untergliederte Ausführungen zu Kirchen- wie weltlichem Regiment und zum Hausstand. Offensichtlich lag den Autoren des 16. Jahrhunderts diese Thematik besonders am Herzen. In der äußerst knappen „Zusammenfassung“ des Bandes heißt es einschränkend: „Ein wichtiges Ziel dieser Untersuchung ist erreicht, wenn deutlich geworden ist, dass die Bibeldramen der Reformationszeit als theologisch-didaktische Werke im Theatergewand, als ausführliche Loci auf der Bühne zu verstehen und in erster Linie unter diesem Aspekt zu bewerten sind.“ (465) Dieses Ziel hat W. zweifellos erreicht. Die Fülle des ausgebreiteten Materials aber lädt zu neuen Fragestellungen ein, bedenkt man es etwa für seine Auswirkungen auf das Konfessionalisierungsparadigma. Vorstellbar wären jedoch auch Impulse für die heutige katechetische und gemeindepädagogische Arbeit. Das macht das Buch so empfehlenswert.

Martin Treu

Dorothea Wendebourg (Hg.): **Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik.** Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, VIII, 374 S. – ISBN 978-3-16-149589-2.

2007 wurde als Paul-Gerhardt-Jahr gefeiert. Dies führte an vielen Orten zu einer verstärkten Beschäftigung mit Leben und Werk des bedeutenden Liederdichters. Ein wunderbares Ergebnis dieser Auseinandersetzung wurde von Dorothea Wendebourg herausgegeben, die zwölf Vorträge einer gemeinsamen Tagung der Akademie der Berlin-Brandenburgischen Kirche und der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin in einem Band versammelt.

Der zeithistorisch politische Rahmen wird durch *Heinz Schilling* nachgezeichnet, der die gesellschaftlichen Ereignisse zu Gerhardts Lebenszeit in Erinnerung ruft. Dazu gehören 30jähriger Krieg und die Folgen der Friedensschlüsse von 1648. *Andreas Stegmann* geht den Studien Paul Gerhardts an der Universität nach. Aufgrund seiner hervorragenden Quellenkenntnis und -interpretation weist er nach, daß die Wittenberger Theologie für Gerhardt lebenslang bestimmend blieb. Weiterhin analysiert er das Lehrangebot der Universität Wittenberg und zeigt so, was der Liederdichter an Veranstaltungen gehört haben könnte. Eine Edition (285–331) einer Wittenberger Disputation, an der Gerhardt als Respondent teilnahm, und der vollständigen Vorlesungsverzeichnisse vom Wintersemester 1627/28 bis zum Wintersemester 1643/44 machen den Band für die Orthodoxieforschung unentbehrlich.

Hans-Henrik Krummacker fragt in seinem Beitrag zur Stellung Paul Gerhardts in der deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts zunächst nach der Bildung, die der Dichter durchlaufen hat. Rhetorik und Poetik waren für Gerhardt seit seiner Schulzeit wichtig. Dies zeigt

sich schließlich daran, daß das Medium Kirchenlied von Gerhardt immer in den Dienst einer theologische Aussageabsicht gestellt wurde. Einen guten Überblick über lateinische geistliche Dichtungen, insbesondere Paul Gerhardts, bietet *Wilhelm Kühlmann*. Er geht von der Blüte dieser Dichtungen unter den Melanchthonschülern als Kasualdichtung aus, um dann den Gebrauch bei Gerhardt zu beleuchten. Einen Vergleich zwischen den Dichtungen Gerhardts und dem römisch-katholischen Kirchenlied des 17. Jahrhunderts ermöglicht der Beitrag von *Irmgard Scheitler*. Daraus wird die ganz andere Funktion der Lieder im Gottesdienst wie der Gebrauch des Gesangbuchs ersichtlich. Lieder dienten sowohl bei den Jesuiten (Friedrich Spee) wie den Kapuzinern (Prokop von Templin) zur persönlichen Erbauung. Paul Gerhardt hatte mit Johann Crüger und Johann Georg Ebeling zwei Melodisten, die von *Christian Bunnens* und *Elke Liebig* vorgestellt werden. Beachtenswert ist das Ergebnis der Untersuchungen von L.: Gerhardt ging für die Gesamtausgaben seine Lieder nochmals durch und bearbeitete sie.

Paul Gerhardt war als Pfarrer und Theologe mehr als nur Dichter. Er stand in der theologischen Tradition Martin Luthers. Dies verdeutlicht *Notger Slenczka* unter systematisch-theologischem Fokus am Beispiel einer Leichenpredigt Gerhardts, wobei es ihm auf die „Strukturähnlichkeit“ zwischen beiden ankommt, die sich als „individualisierende Subjektivierung der Gehalte christlichen Glaubens“ äußert (142). Dies ist angesichts der verwendeten Quelle nicht verwunderlich, da es um konkreten Trost am Grabe geht. In einem zweiten Schritt zeigt S. Differenzen zwischen beiden Theologen am Beispiel der „Natur als Ort der Gotteserfahrung“ auf.

Mit dem Urteil, Gerhardt sei aus seiner Berliner Stellung um seines lutherischen

Glaubens vertrieben worden, räumt *Albrecht Beutel* auf. Leider konnte sich seine Sicht nicht bei den anderen Autoren durchsetzen. So reichen die Deutungen Gerhardts in diesem Konflikt von „Verfechter religiöser Selbständigkeit gegenüber einem bald übermächtigen Staat“ (Schilling, 12) bis zu „nicht nur ein persönliches Gewissensurteil, sondern eine solidarisierte sich auch mit der Wittenberger Theologie“ (Stegmann, 58). Beutel analysiert scharfsinnig die Auseinandersetzung des Vertreters „eines Konkordienluthertums“ mit dem „feinfühlig“ reagierenden Kurfürsten mit „irenischer Konzilianz“ (172). Gerhardt verzichtete freiwillig auf sein Amt. *Ute Mennecke* beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem Thema Krieg und Frieden in Gerhardts Liedern, was angesichts seiner Lebensumstände naheliegt.

Über die Paul-Gerhardt-Feierlichkeiten in Amerika sowie die Verbreitung seiner Lieder in amerikanischen Gesangbüchern berichtet der Aufsatz von *Mary Jane Haemig*. Sie blickt dabei auch auf das Jubiläum von 1907 zurück und konstatiert, daß das Jubiläum wohl 2007 etwas kleiner gefeiert worden ist. Eines der bekanntesten Lieder Gerhardts ist sicher „Nun ruhen alle Wälder“. Seine Rezeption stellt *Jürgen Henkys* exemplarisch für andere Lieder dar.

Eine „Bibliographie der Literatur zu Paul Gerhardts Leben, Werk und Wirkung“ von *Andreas Stegmann* rundet den Band ab. Diese Arbeit ist verdienstvoll, gleichwohl nicht vollständig. Insgesamt kann behauptet werden, daß das Buch den Ertrag des Paul-Gerhardt-Jahres 2007 vorbildlich formuliert. Zugleich vermag es Anstöße für weitere Forschungen (insbesondere zur lutherischen Orthodoxie) zu geben. Man wird sicher bis zum nächsten Gerhardt-Jubiläum nach diesem Band greifen, um sich über Paul Gerhardt zu informieren.

Stefan Michel

Norbert Dennerlein/ Ingrid Wiedenroth-Gabler: **Luthers Kleiner Katechismus – für Leute von heute**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 136 S. – ISBN 978-3-579-06433-8.

Ein kleines, gefälliges Büchlein!

Die fünf Hauptstücke des Katechismus werden – lesefreundlich gesetzt – in der heute üblichen Textfassung abgedruckt. Dann folgen jeweils Wahrnehmungen, wie Luther die 10 Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser in seiner Zeit ausgelegt hat. Beeindruckend ist, wie in einfacher Sprache und auf knappstem Raum theologische Informationen aufbereitet werden: warum zum Beispiel die Gebote im Katechismus vornean stehen, wenn Gott doch den Menschen gerecht macht ohne dessen Zutun; oder wie sich Schöpfungslehre und Evolutionstheorie zueinander verhalten.

In der anschließenden Einzelauslegung werden sowohl der zeitbedingte Kontext der Auslegung Luthers erklärt als auch ihr über seine Zeit hinaus berechtigtes Anliegen. Dazu gibt es eigens weitere Abschnitte: was wir heute noch mit den 10 Geboten anfangen können, wie das Vaterunser heute verstanden werden, welche Bedeutung die Taufe heute haben kann. So wird zum 2. Gebot auf den Mißbrauch zu Werbezwecken, zur Brotbitte des Vaterunsers auf die Dankbarkeit und die Sensibilität für die Not anderer hingewiesen, ohne daß dies aufdringlich oder moralisierend wirken würde. Nur manchmal (z. B. zur Teilnahme von Kindern am heiligen Abendmahl) würde man sich ein differenzierteres Urteil wünschen. Am Ende jedes Abschnittes stehen „Gestaltungsvorschläge“, etwa zur Gestaltung des Taufspruchs und zu seiner Aneignung oder zum Beichtgespräch.

Ein preiswertes und nützliches Büchlein – doch für wen? Es wendet sich (laut Vorwort) an junge Leute von heute (so

auch die Anrede in der zweiten Person) und an alle Junggebliebenen, die Anregungen für die Gestaltung ihrer Glaubenspraxis suchen. Gleichwohl: Für den Konfirmandenunterricht würde ich es noch nicht nutzen, aber vielleicht ab der 10. Klasse bei einem Schwerpunktthema oder in einem interessierten Jugendbibelkreis und darüber hinaus bei allen Haus- und Gesprächskreisen.

Reinhard Brandt

Ingrid Schoberth: **Religionsunterricht mit Luthers Katechismus**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 142 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-525-61021-3 (RU praktisch sekundar 2).

Die Heidelberger Praktische Theologin Ingrid Schoberth legt mit ihrem „Religionsunterricht mit Luthers Katechismus“ Überlegungen zur Umsetzung katechetischer Lernbewegungen im Religionsunterricht der Schule vor. Nun hat (evangelische) Religionspädagogik ein traditionell problematisches Verhältnis zu Luthers Kleinem Katechismus – aus verschiedenen Gründen: Zum einen entsteht Religionspädagogik – historisch betrachtet – gerade aus der kritischen Auseinandersetzung mit der (älteren) Katechetik heraus. Dieser Prozeß beinhaltet nicht nur eine Wende vom (dogmatisch-stofflichen) Objekt hin zum (religiös-lebendigen) Subjekt, sondern auch eine Reflexion über den Katechismus als eine „mögliche und durch kirchlichen Gebrauch besonders ehrwürdige Form ... der lebendigen christlichen Gefühle“ (Kabisch ³1913, 139 f.). Zum anderen steht der Kleine Katechismus – wiederum historisch betrachtet – nach 1945 ein für eine pädagogische Konzeption, die zumindest semantisch die Abschaffung des (für völkische Ideen anfälligen) *Religi-*

onsunterrichts zugunsten einer an einem moralischen Wertekanon orientierten Evangelischen Unterweisung verkündete (Grethlein). Daß dieser Weg wiederum von einem religionspädagogischen Denken her konterkariert werden mußte (F. Schweitzer), das sich die Subjektorientierung des Religionsunterrichts auf seine Fahnen schrieb, macht jeden (erneuten) Umgang mit dem Kleinen Katechismus begründungspflichtig.

Sch.s Ausführungen setzen daher mit grundsätzlichen Überlegungen ein. Dabei geht es freilich weniger darum, den Religionsunterricht auf der Grundlage des Katechismus zu gestalten. Im Mittelpunkt des Interesses steht vielmehr die Frage, ob der Katechismus den Schülerinnen und Schüler Raum für eigene „Glaubensbewegungen“ eröffne. Der Kleine Katechismus Luthers sei nicht nur Bekenntnisschrift, sondern enthalte als solche eine (didaktisch präsentierte) „Zusammenfassung der grundlegenden Inhalte des christlichen Glaubens“. Insofern ist es primäres Anliegen, Themen zu entdecken, die für eine (zeitgemäße) Orientierung an und aus den eigenen Wurzeln heraus wesentlich sind (7). Zielperspektive dieses Ansatzes ist ein „Unterricht in christlicher Religion“, der ein lebenslanges (Glauben-) Lernen von Lehrenden und Lernenden ermögliche. Das (Er-)Lernen des Katechismus sei elementar und geschehe im Wiederholen und Rezitieren „mit allen Sinnen“ (7f.). Die traditionellen Elemente sollten (mit Alasdair MacIntyre) nicht in konservative Verklärung einmünden, sondern im Vorgriff auf Zukunft gegenwärtiges Lernen befördern. Dieses Lernen führe in „die Konfrontation mit Gegenständen christlicher Religion, auf die Schülerinnen und Schüler unter Umständen nicht oder nur wenig bezogen sind“ (9). Dabei geht es im Unterschied zu herkömmlichen katechetischen Ansätzen nicht um die sokratische (Frage-) Methode oder

um das (Ein-)„Pauken statt selbst denken“ (Büttner), sondern um die Anleitung zu dichten Erfahrungen (10 f.).

Der Weg des zweiten Hauptteils führt gleichwohl nicht an den traditionellen Wegmarken des Katechismus entlang. Die einzelnen thematischen Aspekte (Schöpfung, Beichte, Mensch, Jesus Christus usw.) werden vielmehr auf die einzelnen „Doppeljahrgänge“ (5./6., 6./7., 8./9., 9./10. Jahrgang) verteilt. Dabei erweist sich die Vorordnung des (Glaubens-) Weges als eine Grundsignatur der didaktisch-methodischen Wegesabschnitte: Auf den Bezug zum Katechismus folgen (theologische) Grundlegung, sprachlich-schülerorientiertes Profil, didaktisch-methodische Entfaltung und schließlich die Präsentation des (Unterrichts-) Materials in Form von vorstrukturierten Arbeitsblättern.

Der dritte Hauptteil eröffnet am Beispiel von Morgen- und Abendsegnen den Weg zur „Mitte des Glaubenslebens“ und insistiert insofern ganz praktisch darauf, daß sich christliche Religion nicht nur in Grenzsituationen, sondern auch im Alltagsleben imponiert. Daß in und durch die Beschäftigung mit dem Katechismus auch die Religion Unterrichtenden neue Perspektiven auf den „Reichtum der Tradition“ gewinnen, dafür stehe Luther Katechismus ein.

Es gehört zu den Stärken von „Religionsunterricht mit Luthers Katechismus“, daß die lehrend Lernenden zu eigenen Erfahrungen ermuntert, ja daß sie ermutigt werden, sich selber überflüssig zu machen. Daß der Ansatz dabei „Lernwege des Glaubens“ mit der lebensweltlichen Dimension verschränkt, kommt diesem Ziel zwar zugute. Ob es aber gelingen wird, dem Katechismus zu einer nachhaltigen Renaissance im Religionsunterricht zu verhelfen, erscheint aus dieser Perspektive fraglich: Die Lernwege des Glaubens haben sich noch immer jedem didaktisch-methodischen Zugriff

entzogen, der „Unterricht in christlicher Religion“ kam auch bisher schon weitgehend „ohne den Katechismus“ aus.

Antje Roggenkamp

Cornelia Dömer: Mit Martin Luther unterwegs. Ein biografischer Reiseführer, Holzgerlingen: Hänssler 2008, 150 S. – ISBN 978-3-7751-4879-5.

Der graphisch ansprechend gestaltete, reich bebilderte und mit Stadtplänen und Karten ausgestattete Reiseführer erscheint auf den ersten Blick gut geeignet, um mit seiner Hilfe die Stätten des Lebens und Wirkens des Reformators zu besuchen. Ein ausführlicher Anhang stellt wichtige Informationen zusammen und gibt (neben allgemeinen Links zu „Luther und seinen Werken“ und einer Zeittafel) Kontakt- und Internetadressen zu den beschriebenen Orten an (die Ausstellungen an den Luthergedenkstätten werden leider nicht näher erläutert; die bibliographischen Anmerkungen und Endnoten sind z.T. unvollständig; ein Orts- und Personenregister sucht man vergeblich).

Seinem – nicht ganz schlüssigen – Aufbau nach gibt das Buch in den ersten fünf Kapiteln zunächst Auskunft über wichtige Orte in Luthers Biographie (Mansfeld, Magdeburg, Eisenach, Erfurt, Rom, Wittenberg), um dann im sechsten Kapitel eine Auswahl an Personen vorzustellen, die in Luthers Leben wichtig waren (Katharina von Bora, Luthers Kinder, Friedrich der Weise, Melanchthon, Spalatin, Staupitz, Cranach, Bugenhagen). Die Kapitel 7–11 befassen sich näher mit der Geschichte der Reformation im Spiegel der Biographie Luthers und führen den Leser nach Worms, Augsburg, Torgau und schließlich nach Eisleben. Ein abschließendes Kapitel behandelt „Luthers Gegner“ (Juden, Türken, Papsttum, Müntzer,

Erasmus). In zahlreichen über das Buch verteilten „Infoboxen“ gibt D. außerdem Hintergrundinformationen zu Bauwerken und Sehenswürdigkeiten sowie zu historischen und theologischen Themen im Zusammenhang mit Luther (von Elisabeth von Thüringen bis zur „Kleidung zur Zeit Luthers“).

Was auf den ersten Blick verspricht, leichte und doch informative Lektüre zu sein, verliert jedoch schnell an Reiz. Schon der Stil der Vfn. bereitet Schwierigkeiten. Ein oft umständlicher Satzbau, mit uneinheitlichem Tempusgebrauch und Eigentümlichkeiten im Ausdruck (z.B. „Augustinerer-Eremiten“ [41. 62] und „Bilderstürmereien“ [138]) stören das Lesevergnügen, auch wenn bisweilen Banalitäten und Stilblüten („Luther berichtet zwar nicht oft über seine Kinder, aber gleichgültig waren sie ihm nicht“ [57], oder: „Melanchthon war ängstlich, manchmal unsicher und empfindlich, wurde aber von Luthers Fürsorge umgeben“ [61]) die Lesenden (ungewollt) erheitern.

Schwer wiegt jedoch das Unbehagen angesichts der inhaltlichen Darstellung. Nicht allein, daß D. oft in unzulässiger Weise verkürzt (z.B. in der Darstellung Melanchthons und Bugenhagens [60f., 66ff.]), häufig gehen ihre Erläuterungen der zentralen historischen und theologischen Bezüge am Kern der Sache vorbei. So wird zwar Luthers (späte) Beschreibung des „Turmerlebnisses“ (WA 54, 185,12–186,20) zitiert, eine über das Floskelhafte hinausgehende Erklärung (36, fünf Zeilen!) seiner zentralen Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Glauben fehlt jedoch. Offensichtlich hat die Vfn. Schwierigkeiten, Luther und seine Theologie im historischen Zusammenhang wahrzunehmen, denn auch ihre Darstellung des Ablasskonflikts ist undifferenziert (71ff.), in der Schilderung der Leipziger Disputation wird die entscheidende Frage nach der Autorität des Papstes nicht erwähnt (78), ebenso bleibt offen, warum Luther in

Worms geächtet wurde (81f.) oder inwiefern das tragische Ende des Bauernkrieges ihm „recht gab“ (117). Zusammenfassungen wie die folgende erinnern in ihrer Pauschalität stark an lediglich „bemühte“ Proseminararbeiten: „Durch seinen Konflikt mit dem Papst hat Luther die Zentralfigur der katholischen Kirche infrage gestellt und damit die Trennung von ihr herbeigeführt. Dadurch erlangte er globale Bedeutung“ (116).

Das Versprechen des Klappentextes – „Dr. Cornelia Dömer erklärt Geschichte und Geschichten, die dahinterstecken“ – wird so nicht eingelöst. Im Gegenteil, „Mit Luther unterwegs“ kann als Beleg dafür gelten, daß literarisches „Infotainment“ nur gelingt, wenn diejenigen, die es betreiben, ihren Gegenstand auch tatsächlich gut kennen.

Arne Dembek

Kurzanzeige

Luther-Bulletin 17 (2008) enthält folgende Aufsätze: *Theo M. M. A. C. Bell*, Luther als erfgenaam van de monastieke theologie – *Klaas Zwanepol*, Gekruisigde liefde? De houdbaarheid van stelling 28 van Luthers Heidelberger disputie – *Volker Lep-pin*, Der Thesenanschlag bleibt fraglich: Bemerkungen zu einer neuen Diskussion und alten Problemen – *Wim Janse*, Joachim Westphals sacramentstheologie. Een

verdediging van Luthers erfenis – *Markus Matthias*, Reformation als Reformation des Menschen: Mit welchen Gerechtigkeitskonzeptionen beginnt die Reformation? – *Dick Akerboom*, Luthers houding ten opzichte van de paus als spiegelbeeld van zijn houding ten opzichte van de Joden. Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Adelaarstraat 59, NL-3514 CC Utrecht.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn
 Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
 Pfarrer Arne Dembek, Im Kellerfeld 39a, 66440 Blieskastel-Niederwürzbach
 Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt
 Dr. habil. Sven Grosse, Martinsrain 8, CH-4125 Riehen
 Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, An den Boddewiesen 4, 17498 Neuenkirchen
 Pfarrer Dr. Jens-Martin Kruse, Via Toscana, 7, I-00187 Roma
 Pfarrerin Dr. Nicole Kuroпка, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal
 Dr. Stefan Michel, Lutherstraße 18, 07743 Jena
 Prof. Dr. Antje Roggenkamp, Rohnsweg 13, 37085 Göttingen
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Bustellstraße 7, 80638 München
 Dr. Martin Treu, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherhaus, Collegienstraße 54, 06886 Wittenberg
 Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Marienburger Straße 108, 53340 Meckenheim

Neu bei Mohr Siebeck

Thorsten Dietz **Der Begriff der Furcht bei Luther**

Luthers Theologie entwickelt sich im Umgang mit existenziellen Angsterfahrungen. Ausgehend von der historischen Rekonstruktion der theologischen Deutung der Furcht bei Luther fragt Thorsten Dietz nach dem Gewinn, den Luthers Denken für das Verständnis und die Bewältigung von Angst heute erbringt.

2009. Ca. 440 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 147).
ISBN 978-3-16-149893-0 Leinen
ca. € 100,- (Mai)

Werner Führer **Die Schmalkaldischen Artikel**

In den *Schmalkaldischen Artikeln* hat Martin Luther die Grundpositionen des christlichen Glaubens auf der Basis des »Hauptartikels« von Christus und der Rechtfertigung für ein in Aussicht gestelltes Konzil zur Zeit des Schmalkaldischen Bundes dargelegt und zugleich sein theologisches Testament niedergeschrieben.

2009. Ca. 500 Seiten (Kommentare zu Schriften Luthers 2).
ISBN 978-3-16-149735-3 Broschur
ca. € 50,-; ISBN 978-3-16-149736-0
Leinen ca. € 95,- (Juni)

Word – Gift – Being Justification – Economy – Ontology Edited by Bo K. Holm and Peter Widmann

This book discusses the doctrine of justification in relation to gift-economy and the question of ontology in a contemporary Lutheran Theology. Especially the discussion of the role of gift-giving and mutuality opens new perspectives within Reformation Theology.

2009. Ca. 210 Seiten (Religion in Philosophy and Theology 37).
ISBN 978-3-16-149941-8 faden-
geheftete Broschur € 49,-

Johann Joachim Spalding **Kritische Ausgabe**

2. Abteilung: Predigten
Band 3: Neue Predigten.
Zweyter Band (1784)
Herausgegeben von Malte
van Spankeren und
Christian E. Wolff unter
Mitarbeit von Verena Look,
Olga Söntgerath und
Christian Weidemann

2009. XIX, 433 Seiten ISBN 978-
3-16-149907-4 Leinen € 109,-;
in der Subskription Ln € 99,-

*Bitte fordern Sie
unsere aktuellen
Gesamtkatalog an.*



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

Die Neuauflage eines hoch geehrten Werkes

V&R

Franz Mußner

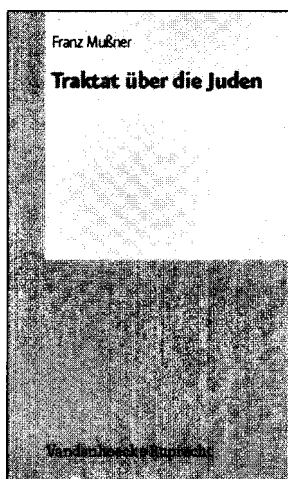
Traktat über die Juden

Mit einem Vorwort von Michael Theobald

2009. X, 401 Seiten, gebunden

€ 39,90 D

ISBN 978-3-525-53100-6



Jahrhunderte lang hat die christliche Theologie gegen die Juden geschrieben. Was bisher gefehlt hatte, ist ein »Traktat über die Juden« im Sinne eines »Tractatus pro Judaeis«. Dass aus dem »gegen« ein »für« oder wenigstens ein neutrales »über« werden konnte, hängt mit der längst fälligen Besinnung der Kirchen über ihre »Wurzel« zusammen. Diese Umbesinnung im Verhältnis der Kirchen zum Judentum empfing ihre Anstöße vor allem durch die Schrecken, die mit den Begriffen »Shoah« und »Auschwitz« verbunden sind.

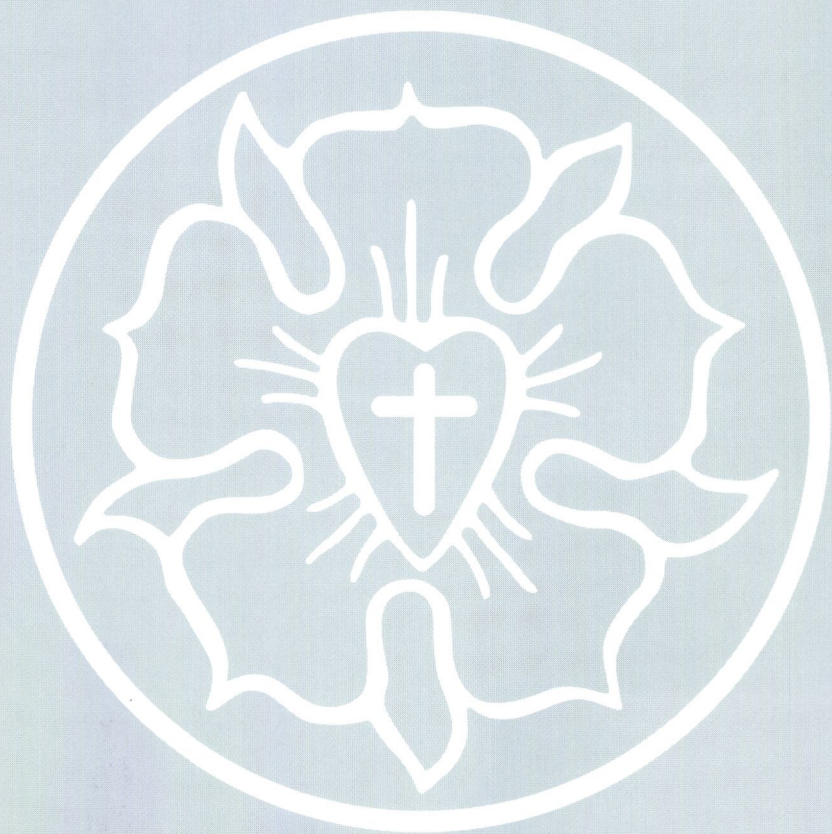
Im katholischen Bereich setzte diese Umorientierung vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Damit ist ein Lernprozess in Gang gekommen, der für den christlich-jüdischen Dialog, aber auch insgesamt das Selbstverständnis des Christentums von größter Bedeutung ist.

Franz Mußner wurde für sein hier vorliegendes bahnbrechendes Werk im Jahr 1985 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille geehrt. Seine Sprache zeugt vom tiefen Engagement des Autors in der Sache und hat nichts von ihrer Leuchtkraft verloren. Mußners »Traktat« verdient heute neue LeserInnen gerade in der jüngeren Generation, die kaum noch lebende Zeugen für die furchtbaren Geschehnisse der europäischen Judenvernichtung durch die Nationalsozialisten vorfinden, sondern aus wachsender Distanz heraus zurückschauen. Einen Beitrag zu einer erst noch aufzubauenden Erinnerungs- und Gedächtniskultur, in den gerade sie noch hineinwachsen müssen, kann dieses Buch leisten.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2009



Vandenhoeck & Ruprecht

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

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9a/b,
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	
Albrecht Beutel (Bearb.)	Christliches Leben vor Gott und dem Nächsten. Luthers „Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Esslingen“ (1523)	146
	Aufsätze	
Sibylle Rolf	„Christum und nichts anders“. Die Kommunikation von Gott und Mensch und die Predigt des Evangeliums	150
Notger Slenczka	Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates.	170
	Bücherschau.	185

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 37,80 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: Anja Küttemeyer
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

Wenn das Stichwort „Rechtfertigung“ als das Zentrum der Theologie Martin Luthers benannt wird, dann geht es nicht nur um ein dogmatisches Thema unter anderen. Es geht vielmehr um die Botschaft, mit deren Kommunikation christlicher Glaube steht und fällt. Der Reformator ist daher weniger an der korrekten Lehre über Rechtfertigung interessiert als am Zuspruch der Rechtfertigung als Aufgabe der Predigt und des kirchlichen Handelns. Das arbeitet *Sibylle Rolf* am Beispiel Lutherscher Weihnachtspredigten heraus und vertieft damit die Perspektiven ihrer Habilitationsschrift, für die ihr 2008 der Martin-Luther-Preis der Luther-Gesellschaft verliehen worden ist: Auch ein Beitrag für alle, die an Weihnachten zu predigen haben oder die sich auf das Hören von Weihnachtspredigten einstimmen möchten. Wer die Rechtfertigungsbotschaft in Luthers eigenen Worten neu lesen will, dem präsentiert *Albrecht Beutel* im Sendbrief an die Esslinger von 1523 eine eindringliche Kurzversion des Zentrals, die zugleich die Konkretionen des christlichen Lebens in den Blick nimmt.

Der Beitrag von *Notger Slenczka* zeichnet den Weg von Luthers Obrigkeitsverständnis mit seinen wechselseitigen Grenzziehungen zu modernen Verhältnisbestimmungen als Spurensuche des Reformatorischen nach. Das Thema gehört zu den „Wahrnehmungen der Reformation“, die das Wittenberger Herbstseminar der Luther-Gesellschaft 2008 vergegenwärtigt hatte und ergänzt die schon im vorigen Heft abgedruckten Vorträge.

Am Schluß des Hefts darf die *Bücherschau* nicht fehlen. Nicht fehlen darf an seinem Eingang aber auch der Dank an Frau *Uta-Elisabeth Zwipp*, die seit Jahren im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die Herstellung dieser Zeitschrift verantwortlich war und sich dieser Aufgabe mit hohem Einsatz, mit Präzision und Zuverlässigkeit und mit großer fachlicher und menschlicher Zugewandtheit gewidmet und so dem Schriftleiter seine Aufgabe leichtgemacht hat. Die glückliche Zusammenarbeit mit dem Göttinger Verlag hatte in ihr einen Namen, der nun dankbar genannt sei, da Frau Zwipp sich anschickt, nach dem Ende ihres Arbeitslebens neuen Aktivitäten und Herausforderungen Raum zu geben. Dafür gelten ihr neben tiefem Dank die allerbesten Wünsche der Herausgeber und der Redaktion unserer Zeitschrift. Menschen sind nicht zu ersetzen, aber ihre Aufgaben müssen in dem bewährten Vertrauensverhältnis weitergeführt werden: So sei Frau *Friederike Lonz* als neue Partnerin in der Herstellung von LUTHER herzlich begrüßt und der Jahrgang 2009 mit Dank und guten Wünschen geschlossen. Mit Luthers Weihnachtslied (EG 24) gesagt und gesungen: „Lob, Ehr sei Gott im höchsten Thron, / der uns schenkt seinen eingen Sohn. / Des freuet sich der Engel Schar / und singet uns solch neues Jahr.“

Hellmut Zschoch

Christliches Leben vor Gott und dem Nächsten

Luthers „Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Esslingen“ (1523)

Bearbeitet von Albrecht Beutel

In der schwäbischen Reichsstadt Esslingen am Neckar hatten sich schon frühzeitig reformatorische Impulse geltend gemacht. Michael Stifel, ein Ordensbruder Martin Luthers, predigte dort bereits 1522 im evangelischen Sinn. Der altgläubige Stadtpfarrer Balthasar Sattler suchte alsbald zu vermitteln: In sechs Artikeln, die er wahrscheinlich in der vorösterlichen Fastenzeit 1523 herausgab, unterbreitete er den Anhängern Luthers ein – aus römischer Sicht: weitherziges – Angebot zum kirchlichen Frieden. Einige evangelisch gesinnte Esslinger Bürger, die der Vorstoß Sattlers irritiert hatte, sandten dessen Artikel an den mittlerweile der Stadt verwiesenen Stifel und ersuchten ihn, das Dokument an Luther weiterzuleiten und diesen um eine klärende Stellungnahme zu bitten.

Der Reformator antwortete im Oktober 1523. Sein handschriftlich ausgefertigter „Sendbrief“ ist erst von Esslingen aus zum Druck gelangt. Auf wenigen Seiten war Luther eine derart glänzende, theologisch präzise und seelsorgerlich einfühlsame Zusammenfassung dessen, was christliches Leben vor Gott und dem Nächsten nach seiner Sicht ausmacht, gelungen, daß sich dieser Text auch heute noch als ein allgemeinverständliches Kompendium reformatorischer Lehre zur Kenntnis und zu Herzen nehmen läßt.

Die Wiedergabe des „Sendbriefs“ folgt der Edition in WA 12, 154–159. Graphematik und Interpunktion wurden behutsam modernisiert, der Lautstand grundsätzlich beibehalten; nur in einzelnen, durchweg verstehensrelevanten Fällen ist der phonetische und lexische Textbestand stillschweigend verändert oder erweitert worden. Eine eingehende Analyse und Interpretation des „Sendbriefs“ bietet mein Aufsatz: Christenlehre und Gewissenstrost. Bemerkungen zu Luthers Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Esslingen (Esslinger Studien 22, 1983, 107–136).

Meinen lieben Herren und Freunden in Christo, allen christlichen Bürgern zu Esslingen.

Gnad und Fried von Gott unserm Vater und unserm Herrn Jesu Christo. Es sind mir etlich Artikel durch Herrn Michael Stifel zugeschickt, mein Allerliebsten in Christo, als die euer Pfarrer samt den Nebenpredigern sollen gestellt haben. Nämlich der erst: Daß sie hinfort gnädiglich wollen absolvieren diejenigen, so sich der lutherischen Lehre abtun, wiewohl sie billig dieselben möchten, als von Papst und Kaiser verdammt, verweisen. Der ander: Daß sie wollen verweisen und nit absolvieren diejenigen, so wider den Brauch und Satzung Römischer Kirchen Fleisch oder Eier essen, wo sie das öffentlich tun ohn redlich Ursach. Der dritte: Daß sie die Leut wollen anhalten, alle ihre Sünde zu beichten, der sie bei sich bewußt sind, vor dem Priester, weil auch der Luther selbst die Beicht lobet und preiset. Der vierte: Sie wollen sich halten

wie bisher in den Fällen und Sünden, so dem Papst und Bischöfen vorbehalten sind. Der fünft: Weil ein gute Gewohnheit so viel als ein Recht oder Gesetze gilt, wollen sie die Leut dazu halten, daß sie zweimal in der Fastenzeit beichten. Der sechst: Sie wollen die nit absolvieren, die nit Bußstrafen empfangen wollen und vorgeben, Christus habe für sie alle gnug getan.

Wiewohl nun, mein Liebsten, nicht not wäre, auf solch arme lose Artikel zu antworten, zumal ich nicht zweifel, daß viel bei euch sind, die wohl sehen, was für Blindheit und Torheit drinnen ist, und wer nicht fester am Evangelio hält, denn daß er von solchen Artikeln bewegt wird, weiß ich nicht, was es denselben hülfe, wenn ich hundertmal dawider schriebe, zumal ich in so viel Büchern so vielmal alle solche Menschenträume und Narreteien mit gewaltigen Schriftstellen widerlegt und gnugsam geschwächt habe. Doch weil es so herzlich begehrt wird von mir, will ich Eurer Liebe aufs kürzest, so viel ich Muße habe, davon schreiben.

Aufs erst haben wir also gepredigt, gelehret und geschrieben, daß alle unser Tun nicht gilt vor Gott und sollen an allen Werken und Vermögen zweifeln, sondern allein durch Christus' Blut und Verdienst müssen wir von Sünden erlöset und selig werden, wie S. Paulus spricht Röm 3, 23 f.: „Sie sind allzumal Sünder und mangeln des, daß sie sich Gottes nicht rühmen könnten, werden aber ohn Verdienst gerechtfertiget, aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum geschehen ist, welchen Gott hat vorgestellt zum Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut usw.“

Da sehen wir, daß nicht unser Werk, die wir alle Sünder sind und nichts denn Sündigen können, sondern Christus' Blut uns erlöset, so wir des nur glauben, denn ich kann ja Christus' Blut und Erlösung nicht mit Werken verdienen, was wäre sonst der Glaube not, der allein solche Erlösung fasset und erwirbet und behält? Und so unsre Werke so viel vermöchten, daß sie *einer* Sünde Erlösung und Vergebung erwürben, so möchten sie auch zwo, drei, zehen Sünden, und zuletzt aller Sünd Vergebung erlangen. Mögen sie aber nicht aller Sünde Vergebung verdienen, so mögen sie auch nicht eine Sünde erlösen. Nu aber steht hie der Text klar, daß ohn Verdienst und frei umsonst die Sünd vergeben werden in Christus' Blut, damit er uns erlöset hat. So muß nu entweder wahr sein, daß wir nicht *eine* Sünde möchten mit unserm Tun vertilgen, Gnade erlangen. Oder könnten wir *eine* Sünde vertilgen, so mögen wir sie auch alle vertilgen. Mögen wir aber Sünde mit Werken vertilgen und Gnad erlangen, so ist Christus' Blut ohn Not und Ursach vergossen, so ist's falsch, daß S. Paulus sagt, es werden die Sünd ohn Verdienst, frei aus Gnaden durch Christus' Blut vergeben dem, der das glaubt.

Das ist das Hauptstück und Grundfest christlicher Lehre, daß wir nicht durch unser Werk Sünde büßen oder vertilgen könnten, sondern glauben, daß Christus mit seinem Blut solchs tan hab. Dieser Glaub ohn alle Werk vertilget alle Sünde. Aus diesem einzigen Stück sehet ihr, daß euers blinden Pfarrers Artikel allzumal unchristlich und wider das teure Blut Christi schädlich lästern, wie auch beide Papst, Bischöf, Kaiser und Fürsten, die solche Lehr

verdammten und verfolgen, die so öffentlich durch S. Paulus dargelegt ist. So tut nu der Pfarrer als ein Wolf und nit als ein Seelwärter, daß er im sechsten Artikel Buß für die Sünde fordert, gerad als sollten unsre Werke einige Sünd versöhnen, welchs doch so ein groß Amt ist, das niemand in Himmel und Erden hat mögen ausrichten als Gottes Sohn selbst allein durch sein eigens Blut, wie zu den Hebräern 1, 3 steht: „Er hat durch sich selbst der Sünden Reinigung zugericht“. Wer nu diesem Artikel des Pfarrers folgen will, der muß Christum mit seinem Blut verleugnen und ein Abgöttereie halten, wie er, der Pfarrer, tut mit den Seinen.

Also ist der erst Artikel auch ein Verdammung des Bluts Christi, denn der Luther ist wegen nichts anderem verdammt, denn daß er Christus' Blut lehret durch den Glauben zur Vergebung der Sünde alleine nutz und not sein, welchs ist wider den Papst und alle seine Gesetz, der es durch eigne Werke lehret ausrichten. Darum ist Christuslehre und Papstlehre widereinander wie Tag und Nacht, wie Tod und Leben. Wer nu diesem Artikel folget, der ist vor Gott verdammt; folgt er nicht, der ist mit Christo und seiner Lehre vor der Welt von Papst und Kaiser verdammt.

Der ander Artikel ist töricht und toll, weil er die Meinung hat, daß solch Gehorsam und Fleischessen zu meiden soll ein gut Werk sein und Sünde büßen. Denn wie gesagt: Es tut weder Essen noch Trinken, weder Hunger noch Durst, sondern das Blut Christi alleine. Ist dann dem also, daß solch Gehorsam die Sünde nicht vertilget, so kann auch der Ungehorsam kein Sünde machen, denn wo Gehorsam ohn Not und Nutz ist, da ist auch Ungehorsam ohn Schaden und Gefahr. Darum ist's vor Gott keine Sünde, Fleisch oder Fisch zu essen, welchen Tag ich will, wie S. Paulus lehret Röm 14, 17 und 1 Kor 8, 8 „Essen und trinken fordert uns nicht vor Gottes Gericht“. Ebenso „Gottes Reich ist nicht Essen und Trinken, sondern Liebe, Fried und Freude“. Wer nu durch diesen Artikel sein Gewissen binden lasset, der verleugnet abermal Christum und sein Blut und ist ein Heide.

Aufs ander haben wir gelehrt das ander Hauptstück, christlichs Leben sei die Liebe zum Nächsten, daß wir hinfort kein Gesetz haben noch jemand schuldig sind denn Lieben, Röm 13, 8, auf daß wir also unserm Nächsten Guts tun, wie uns Christus durch sein Blut tan hat. Derhalben alle Gesetz, Werk und Gebot, die von uns gefordert werden, Gott damit zu dienen, die Sünd zu büßen, sind nichts aus Gott, und wer sie hält, der verleugnet Christum, als da sind Fasten, Feiern, Beichten, Wallfahrten, Stiften etc. Aber welche Gesetz, Werk und Gebot von uns gefordert werden dem Nächsten zu Dienst, die sind gut, die sollen wir tun, als der weltlichen Gewalt in ihrem Regiment gehorchen, folgen und dienen, die Hungerigen speisen, den Dürftigen helfen etc.

Daraus folget, weil Beichten ein Werk ist, das nicht auf den Nächsten gericht ist und ihm damit nit gedienet wird, ist's in keiner Weise geboten noch not zu halten. Und wer es tut, als sei es not und müsse er's tun vor Gott, der verleugnet abermals Christum, denn es kann kein Werk allerdings notwendig bleiben wider die Sünde, wo allein Christus' Blut die Sünde vertilget.

Darum ist der dritte, vierte und fünfte Artikel des Pfarrers unchristlich und freventlich gestellt, die Gewissen zu binden und Christus' Blut mit Füßen zu treten, auf daß ihm der Beichtpfennig nit entgehe.

Wahr ist, daß ich gesagt habe, es sei gut Ding um Beichten. Ebenso ich wehre nicht Fasten, Wallen, Fischessen, Feiern etc. Aber doch also, daß solches frei geschehe und niemand derer keins tu, als müsse er's tun bei seinem Gewissen und bei einer Todsünde, wie der Papst mit seinen Blindenleitern tobet. Das Gewissen wollen und sollen wir frei haben in allen Werken, die nicht zum Glauben oder der Liebe des Nächsten dienen. Beichte nur getrost, faste fröhlich, so du willst, aber denke nicht, es müsse sein, und tuest Sünde, so du es lässest, oder wollest vor Gott damit versöhnen deine Sünde, denn mit der Meinung fällst du vom Glauben und bist nu nimmer ein Christen.

Weil nu viel schwache Gewissen sind, die in Papstgesetzen gefangen liegen, so ist wohlgetan, daß du nit Fleisch essest etc., denn solches Nit-Fleisch-Essen wird damit ein Werk der Liebe, weil du damit deinem Nächsten dienest, seiner Weise zu folgen und seines Gewissens zu verschonen. Wo aber dein Nächster sich dran nicht stoßet oder nicht sehet, daß du Fleisch issest, da sollst du Fleisch essen, den Papst nit angesehen. Denn allhie gehet das Werk nicht mehr in die Liebe und des Nächsten Dienst, darum sollst du es nicht halten, es gelüste dich denn freien Willens, also zu tun.

Solche Ordnung der Werk in der Liebe sind wir schuldig, aber die Werke an ihnen selbst sind wir nicht schuldig. Wo aber freche Treiber und nicht schwache Gewissen sind und wollen ein Not oder Gesetz draus machen, da soll und muß man nur zu Trotz das Widerspiel tun, auf daß nicht den Werken, sondern allein dem Blut Christi die Ehre bleibe, Sünde zu vertilgen und fromm zu machen.

Dies hab ich, mein Allerliebsten, in einer Eil auf die blinden Artikel euers Seeltyrannen, um der schwachen Gewissen willen, wollen antworten; noch weitere Gründe und Erklärungen mögt ihr in meinen Büchlein „Von der christlichen Freiheit“, „Von den guten Werken“, „Von den Klostergelübden“, „Von Menschenlehre zu meiden“ etc. lesen. Wiewohl ich wollt, daß jedermann S. Paulus läse und hörte, der solches in seinen Episteln so reichlich lehret, daß meiner oder jemand's Bücher nicht not wären. Gott aber verleihe euch rechtschaffene und evangelische Lehre und daß sein Wort bei euch Frucht bringe, zu Lob und Ehre der unaussprechlichen Gnade Gottes, durch Jesum Christum unsern Herren, Amen. Betet für mich, meine Liebsten. Geben zu Wittenberg am Sonntag nach Dionysius [9. Oktober] 1523.

Martinus Luther.

Professor Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, 48167 Münster;
E-Mail: beutel@uni-muenster.de

„Christum und nichts anders“

Die Kommunikation von Gott und Mensch und die Predigt des Evangeliums

Von Sibylle Rolf

Die Reformationsdekade, die am 31. Oktober 2017 mit dem 500. Jahrestag von Luthers Thesenanschlag ihren Höhepunkt erreichen wird, richtet die Aufmerksamkeit der interessierten Öffentlichkeit auf die Theologie des berühmtesten Bürgers von Wittenberg. Ähnlich wie schon im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999)¹ könnte dabei vor allem das Verständnis des Rechtfertigungsartikels im Fokus stehen, der immer wieder als „Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“, bezeichnet worden ist.²

Die Zielrichtung meiner Ausführungen besteht *nicht* darin, die interkonfessionelle Debatte über den Rechtfertigungsartikel nachzuvollziehen, zu analysieren oder sogar zu bewerten. Vielmehr geht es mir um die sehr grundlegende Frage, warum sich die Erkenntnis der „Rechtfertigung“ des Menschen

¹ Spätestens seit 1999, als am 31. Oktober der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Kirche in der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) beschlossen und einen „Konsens in Grundwahrheiten“ (GER 13) beim evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Verständnis der Rechtfertigungslehre festgestellt haben, ist die Frage nach der Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung in (fast) aller Munde. Die GER findet sich in: *Lutherischer Weltbund/ Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt am Main/Paderborn 2000*. Die Texte, in denen die Diskussion bis hin zur Verabschiedung der Erklärung dokumentiert wird, finden sich in den epd-Dokumentationen von 1997 bis 1999. Darüber hinaus gibt das Beiheft 10 der ZThK, 1998, Hintergrundinformationen zur Debatte.

² Zur Formel vom *articulus stantis et cadentis ecclesiae* vgl. *Theodor Mahlmann*, „Die Rechtfertigung ist der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“. Neue Erkenntnisse zur Geschichte einer aktuellen Formel, in: *Udo Sträter* (Hg.), *Zur Rechtfertigungslehre in der Lutherischen Orthodoxie. Beiträge des Sechsten Wittenberger Symposiums zur Lutherischen Orthodoxie, LStRLO 2, Leipzig 2001*, 167–271. Daß der Rechtfertigungsartikel kriteriologischen Rang innehat, ist allerdings nicht unumstritten; wird die Rechtfertigung als durch andere Lehren ergänzungsbedürftig verstanden und in einen Kanon anderer Loci eingereiht, so kann sie diesen Rang verlieren, und eine fast notwendige Folgerung besteht darin, ihre Bewertung als Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, zurückzunehmen. Diesen Weg ist etwa Karl Barth gegangen, vgl. *Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, Zollikon-Zürich 1953*, 588: „Der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist nicht die Rechtfertigungslehre als solche, sondern ihr Grund und ihre Spitze: das Bekenntnis zu *Jesus Christus*, ... die Erkenntnis *seines* Seins, *seines* Tuns für uns, an uns und mit uns.“ Die Formel vom *articulus stantis et cadentis ecclesiae* stammt nicht von Luther selbst, der wahrscheinlich aufgrund seines Verständnisses der gesamten Theologie vom Christusereignis her für die Formulierung von Karl Barth eine nicht einmal leise Sympathie hegen würde.

sola gratia Martin Luther so erschlossen hat, daß sie nicht nur sein akademisches Lehren und Disputieren beeinflusste, sondern auch und vor allem sein pastorales Wirken in seinen zahlreichen Predigten. Denn in der *Predigt der Rechtfertigung* zeigt sich, daß für Luther offenbar der Artikel der Rechtfertigung in seiner besonderen Ausrichtung vom Christusgeschehen her so lebensbestimmend wirkt, daß sich von hier aus erst ein angemessenes Verständnis des christlichen Glaubens erschließt.

Um dieser Frage nachzugehen, rufe ich zunächst Luthers christozentrisches Verständnis der Rechtfertigung knapp in Erinnerung (1), führe anschließend in Grundzügen Luthers anthropologische Grundannahmen aus (2), um schließlich zu der zentralen Position der *Predigt* innerhalb von Luthers Theologie zu gelangen (3) und an einigen Beispielen von Luthers Predigten zu erläutern (4). Um Luthers Denken von der Inkarnation her Rechnung zu tragen, konzentriere ich mich dabei auf Predigten zum Weihnachtsfest.³

1. *Lehrer und Fürst. Die Zentralstellung des Rechtfertigungsartikels in Luthers Theologie*

Als Dekan der Wittenberger Theologischen Fakultät führte Luther das Disputationswesen wieder ein und stellte Mitte der 1530er Jahre den Rechtfertigungsartikel im Anschluß an Röm 3,28 in den Mittelpunkt der Promotionsdisputationen. Im Zusammenhang dieser Disputationen bezeichnet er 1537 den Artikel der Rechtfertigung als „Lehrer und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehren, der alle kirchliche Lehre bewahrt und lenkt und unser Gewissen vor Gott aufrichtet“.⁴ Für den Reformator besitzt der Rechtfertigungsartikel offenbar eine orientierende Aufgabe für alle Arten kirchlicher Arbeit. Ohne diesen detailliert ausführen zu können,⁵ rufe ich einige Grundzüge knapp in Erinnerung. Denn was macht den Artikel von der Rechtfertigung des Gottlosen zum kriteriologischen Punkt aller kirchlichen Lehre? Warum kann er nicht wie ein Lehrtopos unter anderen behandelt

³ Das Frühneuhochdeutsche der Predigten habe ich gegenwärtigem Sprachempfinden angepaßt und die lateinischen sowie die lateinisch-deutschen Mischzitate im Fließtext übersetzt. In den Anmerkungen findet sich meist das Originalzitat.

⁴ In der Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann (1537), WA 39 I, 205,2 ff.: „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo.“

⁵ Aus der breiten Literatur zu Luthers Rechtfertigungslehre nenne ich nur *Wilfried Härle*, Die Entfaltung der Rechtfertigungslehre Luthers in den Disputationen von 1535 bis 1537, in: *Luj* 71 (2004), 211–228; *Eberhard Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, sowie *Sibylle Rolf*, Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die *Predigt des Evangeliums*, Leipzig 2008 (Lit.).

werden, der in einer Reihe von Loci steht, die nacheinander zur Entfaltung kommen müssen? Meine die folgenden Überlegungen leitende Hauptthese ist, daß der Artikel von der Rechtfertigung vor allem deswegen für Luther von solch zentraler, unüberbietbarer Bedeutung ist, weil in ihm die kommunikative, dynamische und dem Menschen partizipativ zugute kommende Struktur des göttlichen Handelns am Menschen im Christusgeschehen zum Ausdruck kommen.

Diese These läßt sich in aller Knappheit an einem vielbeachteten Text Luthers erhärten. In seiner Vorrede zu den *Opera Latina* ein Jahr vor seinem Tod (1545) findet sich ein Rückblick auf die theologische Wende aus erster Hand. Während dem Reformator vor seiner „reformatorischen Entdeckung“⁶ die göttliche Gerechtigkeit, die er als eine formale und aktive Gerechtigkeit (*iustitia formalis seu activa*)⁷ verstanden hatte, so zuwider war, daß er den diese Gerechtigkeit ausübenden Gott nicht lieben konnte, sondern einen tiefen Haß empfand,⁸ war ihm nach seinem Selbstzeugnis 1545 so, als hätten sich die Türen zum Paradies geöffnet, nachdem sich ihm die göttliche Gerechtigkeit als ein sich kommunikativ mitteilendes und lebensveränderndes Gut erschlossen hatte. Danach teilt Gott die Gerechtigkeit, mit der er selbst „gerecht“ im Sinne von barmherzig und treu ist, so aus, daß der Mensch an dieser Gerechtigkeit partizipiert und sie ihn umwandelt, so daß auch er selbst zum „Gerechten“ wird – nicht, weil er bekommt, was er verdient und ihm zugeteilt wird, was ihm zukommt, sondern weil Gottes Gnade ihn affiziert und verändert, so daß er zu einem Gerechten, einem Glaubenden und Vertrauenden, oder, wie Luther sich vor allem in den 1520er Jahren ausdrückt, zu einem „Frommen“⁹ wird.

⁶ Die Datierung der „reformatorischen Wende“ ist nach wie vor nicht konsensual entschieden. Klassisch ist Brechts Datierung auf das Frühjahr 1518 (*Martin Brecht*, *Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers*, in: *Bernhard Lohse* [Hg.], *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Stuttgart 1988, 167–211), der in dieser Frage der Untersuchung von Bizer folgt. Vgl. *Ernst Bizer*, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit bei Martin Luther*, Neukirchen-Vluyn 1958, 1966. Mit dem Buch von *Volker Leppin*, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, der für eine allmähliche Entwicklung Luthers plädiert, die erst 1519/1520 abgeschlossen ist, ist diese Debatte aber noch nicht beendet.

⁷ WA 54, 185,19.

⁸ WA 54, 185,17–19: „Oderam enim vocabulum istud ‚Iustitia Dei‘, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intellegere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est, iustus et peccatores iniustosque punit.“ – Ich haßte nämlich diesen Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes‘, den ich nach dem Gebrauch und der Meinung aller Gelehrten gelehrt war, philosophisch zu verstehen als (wie sie es nennen) formale oder aktive Gerechtigkeit, mit der Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten bestraft.

⁹ Etwa in der Freiheitsschrift (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520) gebraucht Luther durchgehend im Deutschen den Begriff „frum“/„frumkeyt“, während er in der lateinischen Ausgabe der Schrift häufig das Wortfeld *iustus/iustitia* verwendet. Vgl. Luthers Aussage in der Adventspostille von 1522: „Ich wollt auch, das das worttyle Iustus, iustitia, ynn der schriftt, noch nie were ynnß deutsch auff den brauch bracht, das es gerecht, gerechtickeytt hiesse, denn es heyst eygentlich frum und frumkeytt. Und das wyr auff deutsch sagen: das ist eyn frum man, das saget die schriftt: der ist iustus, rechtfertig odder gerecht.“ (WA 10 I 2, 36,4–8).

Die Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht in einer strafenden oder belohnenden Gerechtigkeit besteht, die jeden nach Tat oder Unterlassung und damit Leistung bedenkt, sondern in einer sich mitteilenden Barmherzigkeit, die einen Menschen von innen her affiziert und insofern verwandelt, als sie in ihm Glauben weckt, faßt Luther auch in den Begriff *imputatio*, der für ihn eine genuine Rolle innerhalb des Geschehens der Rechtfertigung spielt¹⁰ und den der von ihm ansonsten hochgeschätzte Kirchenvater Augustin in seiner Rechtfertigungslehre, mit der Luther grundsätzlich konform geht, zu wenig entfaltet habe.¹¹ *Imputatio* meint die *Zurechnung* und *Zueignung* Gottes an den Sünder, mit der Gott den Sünder für gerecht erklärt angesichts seines anfänglichen Glaubens, trotz seiner Sünde, die auch im Glauben ihre Realität behält, und – vor allem – um Christi willen, der sich im Glauben mit dem Menschen verbindet und diesem seine Gerechtigkeit kommunikativ mitteilt. *Imputatio* ist darum dasjenige Ereignis der Schöpferkraft Gottes, in dem Gott sich einem Menschen zuwendet, in diesem Vertrauen erweckt und ihn darin zu sich zieht.

„Rechtfertigung“ ist für Luther genuin ein Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen,¹² in dem sich die göttliche Barmherzigkeit einem Menschen so mitteilt, daß dieser selbst zum „Gerechten“ wird, der Gott gegenüber in Treue und Vertrauen lebt und handelt. „Gerecht“ ist in diesem Zusammenhang weniger das Leisten dessen, was geleistet werden muß, um etwa ein angesehener Bürger zu sein; „Gerechtigkeit“ ist auch keine *iustitia commutativa*, nach der Gott jedem das zuteilt, was er verdient – dem Sünder die ewige Strafe und dem Gerechten, der Gott liebt, achtet und fürchtet, den ewigen Lohn. „Gerechtigkeit“ meint vielmehr auf der Seite des Menschen ein Vertrauen darauf, daß Gott ihm treu und gnädig ist, und ein Loslassen des immer gegenwärtigen Strebens, sein Heil selbst schaffen zu wollen. Auf der Seite Gottes bezeichnet „Gerechtigkeit“ die göttliche Barmherzigkeit und Gnade. „Gerecht“ ist darum ein Beziehungsbegriff, und sein Verständnis durch Luther ist eher den Ergebnissen der alttestamentlichen Exegese vergleichbar, nach denen

¹⁰ „Iustitia enim Christiana his duobus constat, scilicet fide cordis et imputatione Dei.“ (WA 40 I, 364,11 f., Galaterkommentar [1535]) – Die christliche Gerechtigkeit besteht nämlich aus diesen beiden Elementen, dem Glauben des Herzens und der Zurechnung Gottes. – Ich kann die einzelnen Aspekte der Zurechnung (*imputatio*) und Luthers Interpretation dieser Aspekte an dieser Stelle nicht vorführen und verweise dazu zum einen auf mein bereits genanntes Buch „Zum Herzen sprechen“ (s. Anm. 5), aber auch auf *Sibylle Rolf*, Predigen heißt: Die Schlüssel vor die Gäste setzen. Martin Luthers Verständnis von *imputatio* in seiner Rechtfertigungslehre und seine Predigt der Rechtfertigung, in: *EvTh* 68 (2008), 32–49.

¹¹ So in der Vorrede zu den *Opera Latina*: „Et quanquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac [Augustinus] de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur.“ (WA 54, 186,18–20) – Und obwohl es bis hierher noch unvollkommen gesagt ist und [Augustinus] auch über die *imputatio* nicht alles klar erklärt, hat es mir trotzdem gefallen, wie von der Gerechtigkeit Gottes gelehrt wird, mit der wir gerechtfertigt werden.

¹² Vgl. auch *Rüdiger Gebhardt*, Heil als Kommunikationsgeschehen. Analysen zu dem in Luthers Rechtfertigungslehre impliziten Wirklichkeitsverständnis, *MThS* 69, Marburg 2002.

„Gerechtigkeit“ (הַקְדִּיטָה) als „Gemeinschaftstreue“ zu übersetzen ist,¹³ als einem griechischen Begriff von Gerechtigkeit, nach dem Gerechtigkeit wie ein Musikinstrument eingeübt werden kann.

Der Glaube, in dem ein Mensch von Gott als „gerecht“ angesehen wird, ist für Luther darum weniger ein Verstandes- als vielmehr ein Herzensakt. Denn er entsteht nicht durch einen Verstandesentschluß und kann nicht geübt werden wie eine Tugend, die es immer weiter zu vervollkommen gilt. Vielmehr entsteht Glaube, wenn der Kern der Person, das Herz, durch etwas Liebenswertes affiziert wird und zum Vertrauen auf dieses es affizierende Gut findet.¹⁴

So gerechtfertigt aber, erfüllt der Glaubende das erste und mit ihm alle weiteren Gebote des Dekalogs. Der Artikel von der Rechtfertigung, den Luther als Fürst und Lenker aller anderen kirchlichen Lehren bezeichnet hatte, hat also darum eine zentrale Bedeutung, weil sich mit der Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Gnade die anderen Topoi der christlichen Theologie allererst in ein angemessenes Verhältnis setzen lassen.

Denn der Artikel von der Rechtfertigung führt in die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott ein: „Wir sollen Menschen und nicht Gott sein. Das ist die Summa.“¹⁵ Er verhilft dazu, die Prioritäten so zu setzen, daß das Heil nicht vom eigenen Tun erwartet wird, sondern von der Gnade Gottes. Nur darum kann der Artikel von der Rechtfertigung auch eine kriteriologische Funktion ausüben, um die kirchliche Lehre zu prüfen. Richtet sich nämlich die kirchliche Lehre *nicht* an ihm aus, so führt sie ein pelagianisches Ungleichgewicht in das kirchliche Leben ein – was Luther der römischen Kirche und der spätscholastischen Theologie vorwirft.

Richtet sich aber die kirchliche Lehre und Verkündigung an der Rechtfertigung des Gottlosen aus, so nimmt sie die kommunikative Struktur der göttlichen Gerechtigkeit ernst und läßt sich partizipativ in diese Mitteilung hineinziehen. Sie nimmt dann an der Mitteilung der Gerechtigkeit Gottes Anteil. Mit der Erkenntnis der kommunikativen Struktur von Gottes Gerechtigkeit ist zugleich Luthers Einsicht in eine grundlegend kommunikative und damit relationale Struktur des Menschseins verbunden, der sich der folgende Abschnitt widmet.

¹³ Vgl. zum Beispiel die wichtigen Arbeiten von *Klaus Koch*, etwa: *Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit*, in: *ders.*, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, hg. von *Bernd Janowski* und *Martin Krause*, Neukirchen-Vluyn 1991, 107–127.

¹⁴ Darum ist *strukturell* der christliche Glaube an den sich in Christus erschließenden Gott mit dem Aberglauben oder dem Götzendienst verwandt, wie Luther etwa im Großen Katechismus ausführt: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Glauben und Trauen des Herzen macht beide – Gott und Abgott ... Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ (BSLK 560,10–24).

¹⁵ Luther an Spalatin von der Veste Coburg, 30. Juni 1530, WA.B 5, Nr. 1612, 415,45 f.

2. Zwischen Gott und Teufel. Luthers grundlegende Vorstellung vom Menschen und der Kommunikation in und mit Christus

Die Formulierung „Mensch zwischen Gott und Teufel“, die von Heiko A. Oberman in seiner inzwischen klassischen Luther-Biographie geprägt worden ist,¹⁶ stammt zwar nicht von Luther selbst, geht aber auf ein von Luther gebrauchtes Bild zurück. In seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam über die Unfreiheit des menschlichen Willens gegenüber Gott (*De servo arbitrio*, 1525)¹⁷ beschreibt Luther den Menschen mit dem Bild des Reiters, das entweder von Gott oder vom Teufel besessen wird und in dessen Macht es nicht liegt, zu einem der beiden Reiter zu laufen.¹⁸

Der Reformator nimmt den Menschen als ein Wesen wahr, das in seinem Wollen immer schon engagiert, in Besitz genommen ist. Wir können unser Wollen nicht wollen und die Orientierung unserer Intentionalität nicht willentlich verändern. Vielmehr richten sich unsere Affekte, unsere Liebe und unsere Lust danach aus, was sich uns – ohne daß wir es immer explizit reflektierten – als begehrenswert erschlossen hat. Diese anthropologische Grundeinsicht bezieht sich ausdrücklich nicht nur auf den Menschen nach dem Fall, sondern konstitutiv auf jeden Menschen: Menschsein ist für Luther genuin Sein in Beziehung, und diese Beziehung prägt und beeinflusst das Leben in jeder denkbaren Hinsicht. Dabei hängt von der grundlegenden Bezogenheit offenbar diejenige Lebensgewißheit ab, die einen Menschen in seinen Entscheidungen, seinem Handeln und Unterlassen grundlegend orientiert. Das Wollen ist kein abstraktes Wollen von einem archimedischen Punkt oberhalb seiner selbst aus,¹⁹ sondern ein engagiertes Wollen, das als solches Wollen nicht gewollt werden kann, sondern sich in den Grenzen des intentionalen und engagierten Seins abspielt.

¹⁶ Heiko A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1983.

¹⁷ Vgl. *De servo arbitrio* (WA 18, 600–787) in der zweisprachigen Ausgabe: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe (LDStA), Bd. 1, *Der Mensch vor Gott*, hg. von Wilfried Härle unter Mitarb. von Michael Beyer, Leipzig 2006, 219–661.

¹⁸ „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus ... Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.“ (WA 18, 635,17–22; LDStA 1, 290,23–28.) „So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt, wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will ... Wenn Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten.“

¹⁹ Dieser Aspekt hängt mit der Tatsache zusammen, daß Luther ein *liberum arbitrium*, ein freies Willensvermögen, das wie ein Schiedsrichter oberhalb der konkreten Entscheidungen und Willensentschlüsse eines Menschen steht, ablehnt. Einen solchen freien arbiter kann der Reformator nicht annehmen. Innerhalb der Grenzen der Gebundenheit des *arbitrium* aber kann es durchaus einen freien Willen für Alltagsentscheidungen geben, der mit dem Begriff *voluntas* umschrieben werden könnte.

Diese grundlegende Bestimmung steht im Hintergrund, wenn Luther etwa in der Freiheitsschrift (1520) auf das Bild vom guten Baum und den guten Früchten (Mt 7) rekurriert, um deutlich zu machen, daß vor dem Tun guter Werke zunächst der Mensch als ganzer in seiner Lebensausrichtung gut gemacht werden muß.²⁰ Eine Neuausrichtung der menschlichen Grundorientierung geschieht für Luther aber, wenn das Herz, der Kern der Person so angesprochen und affiziert wird, daß es sich nicht mehr um sich selbst bemüht, sondern Vertrauen zu Gott findet und „mit Lust und Liebe“ die göttlichen Gebote befolgen kann. Ein solcher Neubeginn, der auch als Existenzwandel bezeichnet werden kann, geschieht durch Kommunikation im doppelten Sinne: durch die Ansprache des Herzens mittels des gesprochenen Wortes Gottes zum einen und durch die Kommunikation der göttlichen Gerechtigkeit, also durch die Teilhabe des Glaubenden an der „Gerechtigkeit“ Christi zum anderen: „Christus teilt dem Sünder seine Gerechtigkeit mit.“²¹

Luther versteht das Sein des Menschen als relationales Sein, das sich in seiner konstitutiven Relationalität aufgrund von Kommunikation dynamisch verändern kann. Diejenige Grundrelation, in der ein Mensch lebt, wirkt lebensbestimmend für alle anderen Bereiche seines Lebens. Denn das Gut, an dem sich ein Mensch ausrichtet, erschließt sich ihm aufgrund von Kommunikation durch Zeichen²² als ein Gut, das ihn unbedingt angeht (Tillich). Die Einsicht in die Notwendigkeit von *Kommunikation* für das als relational und kommunikativ verstandene Menschsein wird von Luther noch einmal präzisiert, indem er unter „Kommunikation“ nicht nur die Kommunikation durch Zeichen versteht, die sich immer zwischen Kommunikationspartnern ereignet, sondern ebenso die reale Mitteilung zwischen Christus und Sünder, in der Christus dem Sünder seine „Gerechtigkeit“ und der Sünder Christus seine Sünde mitteilt.²³

²⁰ WA 7, 32,9–13: „Gleych wie Christus sagt ‚Ein bo(e)ßer bawm tregt keyn gutte frucht. Ein gutter bawm tregt keynn boße frucht.‘ Nu ists offenbar, das die frucht tragen nit den bawm, ßo wachßen auch die bawm nit auff den fruchten, ßondern widerumb, die bawm tragen die frucht, und die frucht wachßen auff den bawmen.“

²¹ „Christus communicat [peccatori] suam iusticiam.“ (WA 46, 127,27; Predigt am 4. Januar 1538).

²² Zur Theorie einer Kommunikation durch Zeichen vgl. die Arbeiten von Peirce, etwa *Charles Sanders Peirce, Die Logik der Relative*, in: *ders.*, Semiotische Schriften, hg. und übersetzt von *Christian J. W. Kloesel* und *Helmut Pape*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986, 269–335. Zu Luthers Verständnis des Heils als Kommunikationsgeschehen vgl. *Gebhardt* (s. Anm. 12), 174: „Fragt man ..., um welche *Form* von Beziehung es sich ... handelt, so stellt man fest, daß es sich jeweils um Beziehungen handelt, die durch *Kommunikation* gekennzeichnet sind, daß es sich bei den Relaten also um miteinander *Kommunizierende* handelt ... Innerhalb dieses Kommunikationsgeschehens wird der Sünder gerecht, der (in sich) Gefangene frei und die ‚vita naturalis‘ wird in eine ‚vita aliena‘ transformiert.“

²³ *Communicatio* ist darum für Luther ein ähnlich gefüllter Begriff wie *Metapher*, den Luther auch dafür verwendet, eine *reale* Übertragung einer Realität in die andere auszusagen. WA 8, 86,31–87,10 (*Rationis Latomianae confutatio* [1521]; Hervorhebungen S. R.): „Christus dum offerretur pro nobis, *factus est peccatum metaphoricè*, cum peccatori ita fuerit per omnia

Dieses doppelte Kommunikationsgeschehen wiederum kann sich nur deswegen ereignen, weil Christus selbst in einem kommunikativen Sein lebt. So, wie sich in Christus – nach der Tradition wird dieses Geschehen als *communicatio idiomatum* benannt²⁴ – göttliche und menschliche Natur aufeinander beziehen, ohne sich zu vermischen und dennoch ihre jeweiligen Spezifika einander mitteilen, findet auch eine Kommunikation der jeweiligen Spezifika

similis, damnatus, derelictus, confusus, ut nulla re differret a vero peccatore, quam quod reatum et peccatum, quod tulit, ipse non fecerat. Sicut dicit psal. Lxiii. ‚Quae non rapui, tunc exolvebam‘, ut non dubitet ea confiteri sua esse, dicens ibidem: ‚Impropria impropertium tibi ceciderunt super me.‘ [Ps 69,10] Et iterum: ‚Insapientia mea et delicta mea a te non sunt abscondita.‘ [Ps 69,6] *Oportet autem in metaphora aliquam differentiam esse a re vera, quia similitudo (ut aiunt) non identitas est.* Et quae transferuntur, secundum similitudinem se transferunt, alioqui ne translatio quidem esset. Et hoc spectavit Paulus Ro. viii. ‚Misit deus filium in similitudinem carnis peccati.‘ [Röm 8,3] Et Heb. iiiii. ‚Tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.‘ [Hebr 4,15] *Et in hac translatione non solum est verborum, sed rerum metaphora.* Nam vere peccata nostra a nobis translata sunt et posita super ipsum, ut omnis qui hoc ipsum credit, vere nulla peccata habeat, sed translata super Christum, absorpta in ipso, eum amplius non damnent.“ Übersetzung von *Rudolf Mau*, LDStA (s. Anm. 17), Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. von *Johannes Schilling*, Leipzig 2006, 293/295: „Als Christus für uns geopfert wurde, ist er metaphorisch zur Sünde gemacht, da er so in allem ähnlich Sünder war: verdammt, verlassen, zuschanden gemacht, so dass er in nichts sich von einem wahren Sünder unterschied als darin, dass er Schuld und Sünde, die er trug, nicht selbst getan hatte. Wie [er in] Ps 69,5 sagt: ‚Was ich da nicht geraubt habe, gab ich zurück.‘ Damit man nicht bezweifle, dass er bekennt, sie [die Sünden] seien die seinen, sagt er ebendort: ‚Die Anklagen derer, die dich beschuldigen, sind auf mich gefallen.‘ Und wiederum: ‚Meine Torheit und meine Verfehlungen sind vor dir nicht verborgen.‘ *Es muss aber in der Metapher ein gewisser Unterschied sein zur wirklichen Sache, weil Gleichgestalt, wie man sagt, nicht Identität ist.* Und was übertragen wird, das überträgt sich der Gleichgestalt gemäß, sonst wäre es ja keine Übertragung. Dies hatte auch Paulus Röm 8,3 im Blick: ‚Gott sandte den Sohn in die Gleichgestalt des Sündenfleisches.‘ Und Hebr 4,15: ‚Versucht in allem nach der Gleichgestalt – ohne Sünde.‘ *Und in dieser Übertragung geht es nicht nur eine Metaphorik der Worte, sondern auch der Dinge.* Denn wahrhaftig sind unsere Sünden von uns übertragen und auf ihn gelegt worden, so dass jeder, der eben dies glaubt, wirklich keine Sünden [mehr] hat, sondern auf Christus übertragen, in ihm selbst verschlungen, können sie ihn nicht mehr verdammen.“ – Vgl. *Wilfried Härle*, „Christus factus est peccatum metaphoric“. Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi, in: NZStH 36 (1994), 302–315; *Gerhard Ebeling*, „Christus ... factus est peccatum metaphoric“, in: *ders.*, Wort und Glaube IV: Theologie in den Gegensätzen des Lebens, Tübingen 1995, 583–609.

²⁴ Luther rekurriert mehrmals explizit auf die *communicatio idiomatum*. Wir finden Belege vor allem in den Disputationen der 1530er Jahre, aber auch in Predigten. Mit etwa 20 Belegen ist der Ausdruck in Luthers Theologie nicht eben häufig; die *Sache*, um die es geht, die Zweinaturenlehre und die gegenseitige Anteilgabe von göttlicher und menschlicher Natur, findet sich weitaus häufiger. Vgl. in einer Predigt von der Menschheit Christi und seinem Amt vom 22. November 1537: „Gott non habet blut nec occidi, quia vero unzertrenlich person ist, heists communicatio idiomatum, quia vermengt hae 2 naturae. Ideo zeucht man, dicitur: homo creavit, non homo, sed deus, qui est in humana natura ... Multomagis hic, cum deus et homo uno persona worden et non 2 Christi, filii, personae, sed unicus filius, so mus man der gantzen person zuschreiben, quod einer einzelnen natur zuhören.“ (WA 45, 300,1–301,2).

von Christus und Mensch im Glauben statt – die Seele erhält die Gerechtigkeit Christi, während Christus die Sünde des Menschen auf sich nimmt.²⁵

Diese Kommunikation der Idiomen, die sich in Christus ereignet, nimmt ihren Ausgang bei der Inkarnation, von der die Weihnachtsgeschichte erzählt. Die Person Jesu Christi wird darin von Luther von Beginn an als in göttlicher und menschlicher Natur existierend gedacht.²⁶ Die *communicatio idiomatum* findet also für Luther offenbar nicht erst am Kreuz statt, als Gott selbst sich um des Menschen willen ins Leiden gibt, oder nachösterlich in der Bewahrheitung Christi durch den Vater, sondern bereits in der Krippe, als der allmächtige Gott in dem Kind Jesus Christus zur Welt kommt. „Droben beten ihn die Engel an, hie dienet er uns, legt sich in unsern Schlamm.“²⁷ Gott selbst hat sich, wie Luther es in seinen Weihnachtspredigten ausdrückt, dem Menschen zugute in eine Krippe legen lassen, die eigentlich für Tierfutter bestimmt war, und es auf sich genommen, daß er in unbegreiflicher Erbärmlichkeit zur Welt gekommen ist.²⁸ In der *communicatio idiomatum* aber, die von Gott ausgeht und in der Inkarnation ihren Anfang nimmt, liegt die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß eine Mitteilung zwischen Gott und Mensch in Christus durch den Glauben stattfinden kann:

„Solches zeigen die Worte dieses Textes an, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben hat, und daß des Menschen Sohn sein Leben für uns gebe. Denn es sind nicht zwei Jesus, da einer allein vom Vater käme, der andere allein von Maria geboren wäre, sondern es ist nur ein Jesus. Daher haben die alten Väter gesaget, daß die Eigenschaften beider Naturen der ganzen Person Christi in concreto zugegeben und zugerechnet werden, und haben gemacht *communicationem idiomatum*, und [daß es] eine Gemeinschaft sei, da die Eigenschaft einer Natur der andern Natur mitgeteilet wird. Denn eine jegliche Natur hat ihre eigene Art, als der menschl-

²⁵ Zur *communicatio idiomatum* in Luthers Theologie vgl. den Sammelband *Oswald Bayer/ Benjamin Gleede* (Hg.), *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomatenkommunikation*, TBT 138, Berlin/New York 2007.

²⁶ Nach Beendigung des Abendmahlsstreits leitet Luther am 28. Februar 1540 die *Disputation de divinitate et humanitate Christi* und vertritt vor allem in den Thesen 1–2 und 4–5 die *communicatio idiomatum*: „(1) *Fides catholica haec est, ut unum dominum Christum confiteamur verum Deum et hominem.* (2) *Ex hac veritate geminae substantiae et unitate personae sequitur illa, quae dicitur, communicatio idiomatum.* ... (4) *Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.* (5) *Non tamen haec rata sunt in abstractis (ut dicitur) humanae naturae.*“ (WA 39 II, 93,2–10) – Der katholische Glaube besteht darin, daß wir einen Herrn Christus bekennen, wahren Gott und wahren Menschen. Aus dieser Wahrheit der doppelten Substanz und der Einheit der Person folgt, daß eine *communicatio idiomatum* angenommen wird. Es wird wahrhaft gesagt: dieser Mensch hat die Welt erschaffen und dieser Gott hat gelitten, ist gestorben und begraben worden etc. Dies aber wird nicht ausgesagt von den Abstrakta (wie es genannt wird) der menschlichen Natur. – Damit vertragen sich mit Luthers soteriologischer Christologie und seinem Verständnis der *communicatio idiomatum* nicht nur die später so bezeichneten genera: *idiomaticum*, *maiestaticum* und *apotelesmaticum*, sondern auch das von der Orthodoxie abgelehnte *genus tapeinoticum*.

²⁷ Predigt vom 25. Dezember 1533; WA 37, 232,3f.

²⁸ Vgl. a. a. O., 232,10–20.

chen Natur Eigenschaft ist, daß Christus von der Jungfrauen Marien sollte geboren werden, die göttliche Natur aber hat andere Eigenschaften. Aber dieweil man die Person nicht zertrennen muß [= darf], so ist eine Gemeinschaft gemacht, daß man saget: das Kind Christus, so in der Wiegen liegt und Milch sauget aus Maria der Jungfrauen Brusten, hat Himmel und Erden geschaffen. Item: Gottes Sohn, der von Ewigkeit Gott mit dem Vater ist, der hänget der Mutter an der Brust, wird gekreuziget und stirbet ... Davon haben die alten Väter fleißig gelehret und geschrieben. Wir sollen aber auch den Nutz und Brauch allhier dazu tun und lernen, worum die Person, so Gott und Mensch ist, in die Welt gegeben sei. Solches saget der Herr Christus auch, nämlich, Auf daß, wer an ihn glaube, solle des ewigen Todes los sein und Sicherung des ewigen Lebens haben. Und da haben sich nicht die Engel noch sonst irgendein Fürstentum und Gewaltigen in unser Fleisch gegeben und für uns gestorben, denn die menschliche und englische Natur wäre zu schwach dazu gewesen, sondern die göttliche Natur nimmt die Menschheit an sich und gibt sich Christus in unser Fleisch und Blut, auf daß wir durch ihn selig wurden.“²⁹

Weil Christus selbst in einem kommunikativen Sein lebt, zieht er in diese Kommunikation den Menschen, der im Glauben partizipativ mit ihm vereinigt wird, hinein. „Christus hat ein solches heiliges Leben und ermangelt keines anderen und hat solche Werke, die er allen mitteilt, daß, wer an ihn glaubt, durch diese befreit wird vom Tod, der Hölle und dem Satan.“³⁰ Für Luther ist nach diesen Überlegungen der Artikel von der Rechtfertigung also darum von zentraler Bedeutung, weil sich in ihm das Christusgeschehen für den Menschen in seiner pro-me-Struktur ereignet. Ohne Christus und ohne die Kommunikation des Christusgeschehens an den Menschen kann niemand gerechtfertigt werden. Darum ist letztlich das Begriffscluster „recht – gerecht – Rechtfertigung – Gerechtigkeit“ für die Formulierung der Rechtfertigungslehre auch weniger entscheidend als die Ausrichtung auf Jesus Christus,³¹ auch wenn Luther an der Begrifflichkeit festhält. Die Christologie bildet aber in den Augen Luthers gleichsam die Innenseite der Rechtfertigungslehre. Dabei hängt diese Verbindung natürlich auch, wie in der theologischen Tradition, an Christi Tod am Kreuz, also seinem Tod zugunsten des Sünders. Diese satisfaktorische Leistung ist aber in Luthers Theologie noch nicht der christologische Ausgangspunkt. Vielmehr hebt schon mit der Inkarnation das Heilsgeschehen dem Menschen zugute an, wenn Mensch und Gott miteinander verbunden werden und Gott dem Menschen zugute Mensch wird und diesem

²⁹ Reihenpredigten über Joh 3–4, 1538; WA 47, 77,23–78,6.

³⁰ Predigt am 4. Advent, 24. Dezember 1525; WA 17 I, 493,28–30: „Christus talem sanctam vitam habet, ut non indigeat aliis, et talia habet opera, quae communicat omnibus, ut qui in eum credat, liberetur per ea a morte, inferno, sathana.“

³¹ Eine Korrespondenz hat diese Erkenntnis etwa in der Tatsache, daß in Luthers Katechismen die Rechtfertigungslehre nicht explizit vorkommt. Aber auch hier findet sich entscheidend die Ausrichtung des Glaubens an Christus und daran, was Christus für den Glaubenden getan hat. Vgl. auch Sibylle Rolf, „... daß Du Dein Herz entzündest!“ Rechtfertigungslehre, Gotteslehre und Anthropologie in Luthers Katechismen nach den drei Hauptstücken, in: Luther 76 (2005), 80–100.

die Partizipation an seiner Gerechtigkeit ermöglicht. Diese Akzentsetzung hat Auswirkungen für Luthers gesamtes Verständnis von Predigt und Rechtfertigung.

Denn weil für Luther Rechtfertigung ohne Kommunikation nicht zu denken ist, hat der Artikel der Rechtfertigung einen notwendigen Zug in die Predigt des Evangeliums: Die Rechtfertigung des Gottlosen erreicht den Menschen nicht, wenn sie nicht mitgeteilt wird. Diese Mitteilung und damit die Kommunikation im oben entfalteten doppelten Sinne aber geschieht, indem sie in der Predigt (performativ und deklarativ) zugesprochen und im Hören angeeignet wird.

3. Die Predigt von Christus und das Geschehen der Gnade

Damit ein Mensch sich als gerechtfertigt erfährt, glaubt und bekennt, muß sich ihm die göttliche Gnade in Christus mitteilen. Sie teilt sich ihm aber mit, indem sie ihm verkündigt wird. In der Verkündigung ereignet es sich, daß Christus selbst mit einem Menschen kommuniziert und dieser an seinen Eigenschaften partizipativ Anteil erhält. Eine Kommunikation findet also sowohl in (nonverbalen ebenso wie verbalen) Zeichen statt als auch im Sinne einer Übertragung von Eigenschaften und eines Wechsels der Existenzrichtung.

Dabei eignet der Kommunikation mit Christus im Hören des Evangeliums kein Automatismus im Sinne einer Botschaft, die automatisch und in jedem Fall „ankommt“. Vielmehr muß das Wort als relevantes Zeichen von der empfangenden Person rezipiert und gedeutet werden. Dieser Prozeß ist vor allem von der Semiotik,³² aber auch von der Sprechakttheorie³³ ins Bewußtsein gerufen worden. Damit ein Sprechakt gelingt, sich also ein vom Sprechenden intendiertes Ergebnis einstellt, müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, zu denen eine ausreichende sprachliche Kompetenz gehört, aber auch eine situative Kompetenz, die den Sprechakt als solchen identifizieren und ihn mit Vorwissen und Vorerfahrungen verknüpfen kann. Ein solches Gelingen eines Sprechakts der Evangeliumsverkündigung innerhalb der Predigt könnte in Anknüpfung an die Unterscheidung Luthers von *claritas externa* und *claritas interna* in *De servo arbitrio* als die *äußere Klarheit des Wortes* verstanden werden.³⁴

³² Vgl. etwa die Arbeiten von Charles Sanders Peirce und Umberto Eco und ihre Rezeption vor allem durch die Praktische Theologie bei Karl-Heinrich Bieritz, Wilfried Engemann, Michael Meyer-Blanck oder Rainer Volp. Die genannten Namen verstehen sich als Auswahl.

³³ Dazu s. vor allem das wichtige Buch von John L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, 1975.

³⁴ WA 18, 609,4–14; LDStA 1 [s. Anm. 17], 238,19–30: „Duplex est claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet ... Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem produta certissimam, et declarata toto orbi quaecunque sunt in scripturis.“ – Übersetzung von Athina Lexutt in LDStA 1, 239,24–39: „Doppelt ist die Klarheit

Dabei muß aber zur äußeren Klarheit des verkündigten Wortes im Sinne eines gelungenen Sprechaktes die *innere* Klarheit des Wortes hinzukommen, die allein der Heilige Geist wirken kann.³⁵ Wirkt Gott der Heilige Geist selbst in einem menschlichen Herzen das Verstehen, so richtet er das Herz eines Menschen zu sich selbst – Gott – hin aus, so daß die göttliche Gnade in diesem Herzen „ankommt“, Wurzeln schlägt, zu einer neuen Lebens- und Selbstgewißheit verhilft und einen neuen Erfahrungsraum von Glauben und Vertrauen eröffnet.

Für Luther spielt das Medium der Predigt innerhalb des Geschehens der Rechtfertigung eine nur schwer zu überbietende Rolle. Ohne die Predigt, in der von dem berichtet wird, was Gott getan hat, bleibt die Inkarnation unbekannt und Christus wirkungslos.³⁶ „Denn was hülfte mir’s, wenn Christus gleich hundert Mal geboren wäre von der Jungfrau, wenn mir’s nicht gepredigt würde, daß es mir zugute geschehen wäre, daß auch mein sündiges Fleisch und armer Madensack dadurch rein und zu Ehren kommen sollte?“³⁷ Dabei geht es in der Predigt sowohl auf der Seite der predigenden als auch auf der Seite der hörenden Person nicht um ein korrektes Nachvollziehen eines Sachverhalts, sondern vielmehr darum, daß dieser Sachverhalt sich als ein Geschehen erschließt, das aufgrund seiner Anteil gebenden Selbstmitteilung existenzverändernd wirkt. Ein solches Tiefenverstehen liegt nicht in der Macht des Predigers, so daß zur äußeren Klarheit des gepredigten Wortes unbedingt das vergegenwärtigende Handeln des Heiligen Geistes treten muß, mit dem dieser das Christusgeschehen für den hörenden Menschen präsentiert, es gegenwärtig und damit gleich-zeitig macht.³⁸

Für Luther ereignet sich dann aber bereits im Hören – unter dem Vorbehalt des Wirkens des Geistes – die Vereinigung des glaubenden und hörenden Menschen mit Christus und auf diese Weise der Tausch der Spezifika Sünde und Gnade, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war. Das Christusgesche-

der Schrift, wie auch die Dunkelheit doppelt ist: Eine ist äußerlich im Amt des Wortes gesetzt, die andere in der Kenntnis des Herzens gelegen. Wenn du von der inneren Klarheit sprichst, sieht kein Mensch auch nur ein Jota in den Schriften, es sei denn, er hätte den Geist Gottes. ... Wenn du von der äußeren [Klarheit] sprichst, ist ganz und gar nichts Dunkles oder Zweideutiges übrig. Vielmehr ist alles durch das Wort ans ganz und gar sichere Licht gebracht, und der ganzen Welt ist erklärt, was immer in der Schrift ist.“

³⁵ Predigt am 11. Februar 1537; WA 45, 22,12–15: „Darumb ist ein mensch wol erloset, aber weyl ers nicht glaubt, fulet ers nit, so ists auch nit In seinem herzen. Da kombt nu diss dritte stuck, das Gott den heiligen geist In die hertzen ausgeusst, der es In die hertzen saget“.

³⁶ Vgl. auch Hans-Ulrich Gehring, Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss, Neukirchen-Vluyn 1999, 10: „Es gibt, so kann Luther pointiert sagen, Christi Auferstehung letztlich nicht ohne uns.“ Was Jauss für die Auferstehung feststellt, gilt meines Erachtens schon für die Inkarnation. Ohne daß diese bekannt gemacht und gepredigt, aber auch geglaubt wird, kann sie ihre heilsame Kraft nicht entfalten, bleibt wirkungslos, damit aber letztlich auch unwirklich.

³⁷ Predigt am 25. Dezember 1524; WA 15, 783,20–23.

³⁸ Vgl. dazu das wichtige Buch von Eilert Herms, Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987.

hen ist darum der eigentliche Mittelpunkt und Inhalt der Rechtfertigungspredigt, nicht eine abstrakte Lehre, über die es zu einer kontroverstheologischen Konsenslösung kommen müßte. Der Ausgangspunkt sowohl von Luthers Lehre als auch von Luthers Predigt liegt im Geschehen der Inkarnation Gottes im Christusgeschehen. Weil sich hier Gott und Mensch zusammenfinden, muß und kann aber auch in der Erzählung von diesem unverfügbaren und überraschenden Geschehen nach einer neuen Sprache gesucht werden, um dieses Geschehen möglichst anschaulich, anregend und einladend zu verkündigen. Luther spricht in diesem Zusammenhang von dem „himmlischen Deutsch“ (celeste Deutsch), in das die „natürliche Sprache“ verwandelt wird.³⁹ Ein solches „himmlisches Deutsch“ liegt darin begründet, daß aufgrund des berichteten Inhalts die Sprache selbst verwandelt wird und eine neue Bedeutung erhält.

Dabei stehen für Luther die Veränderung der natürlichen Welt aufgrund der Inkarnation Jesu Christi und die Veränderung der natürlichen Sprache in der Verkündigung, die an der göttlichen Sprache partizipiert, in einem engen Zusammenhang. Aufgrund der Kommunikation, die von Gott ausgeht und sich mit dem Christusgeschehen in der Welt verwirklicht, erlangen Worte eine neue Bedeutung, kann eine Sprache gefunden werden, die diesem Geschehen angemessen ist und die gleichzeitig die Kraft hat, dieses Geschehen darzustellen und auszubreiten. In Anlehnung an die Sprechaktheorie nach John Austin⁴⁰ und John Searle⁴¹ kann diese Form der performativen Sprache als „Deklaration“ bezeichnet werden, wobei die deklarative Kraft der Sprache in diesem Zusammenhang der Christus-Verkündigung sowohl im gesprochenen Wort selbst liegt, als auch darin, daß die Kommunikation von Gott und Mensch im Christusgeschehen allererst ermöglicht worden ist und vom Heiligen Geist als dem Geist Jesu Christi vergegenwärtigt wird.⁴² In der Kommunikation Gottes mit dem Menschen innerhalb der Predigt liegt darum der Grund dafür, daß die Predigt des Evangeliums auch als „äußeres“ oder „frem-

³⁹ „Secundam novam sprach, celeste deudsch dicimur saat kornlein, non fresskornlein, sumus unsers herr Gotts saat.“ (Predigt am 22. Dezember 1532; WA 36, 646,8–647,1) – Nach der neuen Sprache, dem himmlischen Deutsch, heißen wir Saatkörnlein, nicht Freßkörnlein, sind unseres Herrgotts Saat.

⁴⁰ Vgl. Austin (s. Anm. 33).

⁴¹ John R. Searle, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, deutsch von Renate und Rolf Wiggershaus, Frankfurt a. M. 1994.

⁴² Kirchenpostille, WA 10 I 1, 48,8–20: „Durch den glawben macht er die hertzen reyn; drumb sihestu auch, das man dyr Christum nitt gibt ynn die hand, legt yhn nitt ynn den kasten, steckt dyr nitt ynn bußen, gibt dyr ynn nitt ynß maul, sondern man tregt dyr yhn fur, alleyn mit dem wort und Euangelii, unnd hellt yhn durch deyn oren fur deyn hertz, und beutt dyr yhn an, alß denen, der fur dich, fur deyn unrechtickeyt, fur deyn unreynickeyt sic geben hat; drumb kanstu yhn auch mit keynem adern, denn mitt dem hertzen auffnehmen, das thustu wenn du auffthuist und sprichst mit hertzen, ya ich glewb es sey alßo. Sihe alßo geht er durchs Euangeli zu den oren eyn ynn deyn hertz und wonet alda durch deynen glawben, da bistu denn reyn und gerecht, nit durch deyn thun, sondern durch den gast, den du ym hertzen durch den glawbenn hast empfangen.“

des“ Wort bezeichnet werden kann und als solches einen Trost in Situationen der Anfechtung bereitstellt.⁴³ „Ehe das leibliche äußerliche Wort soll außen bleiben, mußten erst alle Engel kommen, wie es geschehen ist, die dieses Wort bestätigen, das der Engel sagt. Also wird durch ein äußeres Wort die Geburt und was Christus ist verkündigt. Denn wenn die Anfechtung dich greift in der Stunde des Todes und dein Geist dir zu kurz und zu schmal wird ..., so sollst du vor allen Dingen auf das äußere Wort Acht geben und dich daran hängen.“⁴⁴

Es geht Luther darum in seiner Predigt um eine Kommunikation des Evangeliums (Ernst Lange)⁴⁵ in einem gefüllten Sinne, indem sich in der Predigt eine Anteilgabe und Anteilnahme, eine Partizipation an Christus, dem Inhalt des Evangeliums, ereignet. Die Predigt an Weihnachten bildet für diese „Kommunikation des Evangeliums“ den Testfall. Denn in der Weihnachtserzählung wird von demjenigen Geschehen berichtet, in dem Gott und Mensch miteinander kommunizieren und der hörende Mensch in dieses kommunikative Geschehen zwischen Gott und Mensch hineingezogen wird. An Weihnachten richtet sich die Verkündigung auf das Zentrum des Evangeliums: „Christus ist gekommen, nicht damit er allein für sich selbst hier auf Erden wandelt, sondern uns zugute. Darum hat er es auch nicht bei und in ihm bleiben lassen noch behalten, sondern nach seiner Auffahrt lassen verkündigen, predigen, sagen, öffentlich in aller Welt vor jedermann solche seine Güte und Gnade.“⁴⁶ An einigen Beispielen soll der folgende Abschnitt zeigen, wie für den Reformator bereits an Weihnachten das Ganze der christlichen Botschaft auf dem Spiel steht.⁴⁷

⁴³ Das „äußere Wort“ darf dabei allerdings nicht mit der „äußeren Klarheit“ verwechselt werden. Als *äußeres Wort* wird es bezeichnet, weil ein Mensch es sich nicht selbst sagen kann. Durch das Wirken des Heiligen Geistes erlangt es gleichwohl seine *innere Klarheit*.

⁴⁴ Predigt am 25. Dezember 1528; WA 27, 499, 4–10: „Ehe das leiplich eusserlich wort aussen solt bleiben, mu(e)sten ehe alle engel komen, ut factum, qui hic bestetigen hoc verbum quod angelus dicit. Ergo per externum verbum kund wird ista nativitas et quicquid Christus est. Deinde wenn dich wird tentatio anfechten in lecto mortis und dein geist wird dir zu kurtz und schmal ..., so soltu fur allen dingen auff eusserlich wort achtung geben, hangen dran“.

⁴⁵ Vgl. Ernst Lange in seinem Rechenschaftsbericht über die Ladenkirche am Brunsbütteler Damm: „Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ‚Verkündigung‘ oder gar ‚Predigt‘, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum Konfirmandenunterricht – als Phasen und Aspekte eines- und desselben Prozesses sichtbar macht.“ (zit. nach Christof Bäumler, Art. Kommunikation/ Kommunikationswissenschaft, TRE 19, Berlin/New York 1990, 384–402, 388.)

⁴⁶ Kirchenpostille; WA 10 I 1, 19, 20–20, 4.

⁴⁷ Die in diesem Abschnitt stattfindende Auswahl der Predigten ist exemplarisch und kontingent und konzentriert sich auf die Frage, wie der Prediger Luther das Weihnachtsevangelium innerhalb des Ganzen seiner Theologie, zugespitzt auf die Frage nach Rechtfertigung und Christologie versteht und – vor allem – kommuniziert. Luther hat während seines Wirkens in fast jedem Jahr an Weihnachten mehrfach gepredigt.

4. Große Freude. Luthers Predigt von der Rechtfertigung an Weihnachten

In Luthers Augen ist das Geschehen der Rechtfertigung als Vereinigung des Menschen mit dem inkarnierten Christus zu beschreiben, die dazu verhilft, daß nach dem Modell der *communicatio idiomatum* Mensch und Christus die jeweiligen Spezifika tauschen und ein Mensch aufgrund der Kommunikation mit Christus zu einem „Gerechten“ wird. Rechtfertigungspredigt bei Luther ist darum vor allem Christuspredigt und auf besondere Weise an den Christusfesten im Kirchenjahr zu greifen. Luther faßt kurz zusammen, was zu predigen ist: „Nämlich Christum und nichts anders, daß das Volk erkenne, was Christus sei, warum er kommen sei, und was er uns für Frucht geschaffen hat.“⁴⁸

Nicht nur im Zusammenhang mit der Passion und Ostern entfaltet Luther darum das Ganze des christlichen Glaubens in der Rechtfertigung des Gottlosen, sondern auch und vor allem im Kontext seiner Weihnachtspredigten, in denen er detailliert, bildreich und liebevoll von dem Geschehen berichtet, das sich in der Inkarnation Gottes zugetragen hat. An Weihnachten ereignet sich gleichsam der Ernstfall der Kommunikation von Gott und Mensch, weil hier die Mitteilung von menschlicher und göttlicher Natur angehoben hat. „Der Glaube ist hier gegründet, daß die Geburt Christi unser sei.“⁴⁹ Luther arbeitet in seinen Predigten häufig mit der zweiten Person Singular und mit farbigen Ausmalungen dessen, was sich ihm selbst am Weihnachtsfest erschlossen hat. Die Botschaft der Engel nach Lk 2 enthält für ihn bereits das ganze Evangelium. „Denn euch ist er geboren.“ Das ist eine kurze Predigt, aber viel auf einen Bissen gefaßt.⁵⁰ Das Evangelium von der Geburt Christi berichtet von dem Geschehen, daß Gott sich mit dem Menschen verbunden hat. In dieser Verbindung Gottes und des Menschen wird zugleich eine Verbindung von Gott und Sünder möglich.

Das Weihnachtsevangelium ist aus diesem Grund für den Reformator mehr als eine Beschreibung eines schönen und friedlichen Festes. Es geht auch über einen Appell zur Liebe in Familie und Arbeitsleben oder Gesellschaft weit hinaus. Es wird allererst begriffen und adäquat ausgelegt, wenn es mit dem Herzen gehört wird und die hörende Person sich darin wiederfindet. In einem solchen Prozeß eines Gleichzeitigwerdens von Hörern und Gehörtem erschließt sich für die Hörenden ein neuer Erfahrungsraum. Um dieser Gleichzeitigkeit willen spricht Luther seine Hörer und Hörerinnen direkt an und zieht sie mit seiner Predigt in die Geschichte hinein: „Aber schick dich doch drein, nimm der Marien Sohn von ihrem Arm und häng's an dein Herz und gib ihm einen Kuß und sprich: es sei dein, Denn es soll auch dein sein,

⁴⁸ WA 10 I 1, 19,11–13.

⁴⁹ Predigt am 25. Dezember 1523; WA 11, 219,22: „Fides est gegründet hie, quod nativitas Christi sit nostra.“

⁵⁰ Predigt am 25. Dezember 1532; WA 36, 395,8 f.: „Quia vobis natus.“ Das ist brevis praedicatio, sed viel auff 1 bitten gefast.“

mehr denn er Marien Sohn [ist]. Wo er nu bleibt, da bleibst du auch im Tod und Leben“.⁵¹

Luthers Bemühung, Hörende und Gepredigte in einer Gleichzeitigkeit zu verbinden und den Hörenden Erfahrungen mit dem gepredigten Text zu ermöglichen, könnte in dem Sinne mißverstanden werden, als gehe es dem Reformator um die Evozierung angenehmer Gefühle und eine Selbstbestätigung des Menschen. Bei der Schilderung des Geschehens in der Weihnachtsgeschichte intendiert Luther aber keine romantische Selbstvergewisserung. Sein Impetus wird deutlich in seinen drastischen Schilderungen der *Ärmlichkeit* der Geburt Jesu. Auch wenn Gott zur Welt kam, fand seine Geburt an einem Ort statt, der alles andere als angemessen war, und wurde darüber hinaus nicht angemessen wahrgenommen.⁵² Diese Erzählung, wenn man sie auf sich wirken läßt, widerspricht dem bislang für wahr und richtig Gehaltenen.⁵³ Die ausführliche Schilderung des Paradoxes wird von Luther dazu verwendet, die Erzählung anschaulich zu machen und gerade auf dem Weg der Verfremdung den Hörenden nahe zu bringen. Dabei hat die Ärmlichkeit der Geburt Jesu für den Reformator einen theologisch ausgewiesenen guten und nicht lediglich einen kontingenten Grund.

Trost nämlich und Vergebung kann nach Luthers Überzeugung allererst aus einer Vereinigung von Gott und Mensch unter *ärmlichen* Umständen erwachsen. Wäre Gott in einem Palast zur Welt gekommen, wie es standesgemäß und angemessen gewesen wäre, so ginge diese Geburt doch den Sünder nichts an. Tröstlich und heilsam kann diese Geburt werden, weil Gott sich selbst so weit wie irgend möglich erniedrigt hat. „Wäre Christus gekommen mit Posaunen und hätte eine güldene Wiege gehabt, so wäre es ein trefflich Ding gewesen. Aber das wäre mir nicht tröstlich. Sondern er sollte sich einem armen Mädlein in den Schoß legen und gering geachtet sein vor der Welt, da kann ich zu ihm kommen.“⁵⁴

Daß die *ärmliche* Geburt Jesu einem Menschen allererst tröstlich werden kann, hat mit Luthers anthropologischen Grundannahmen zu tun. Danach ist die menschliche Grundsituation so zu beschreiben, daß sie von der Sünde

⁵¹ Predigt am 25. Dezember 1544; WA 49, 637,34–37.

⁵² Predigt am 26. Dezember 1543; WA 49, 286,29–287,30: „Nach der predig werffen die Engel die hend auff etc. Nach einer starcken predigt soll man ein starck Deo gratias drauff singen, Darauff heben sie an zu singen; Malen den herrn ermlich, es reumbt sich nicht, Das man ein solch zeichen geben sol, Er soll herr und heylandt heißen und ligt do an der Jungen dirnen brusten, sie hatt keine fraw bey ihr, die Ihr doch eine mulden reicht oder warm waßer macht, heist denn das ein heylandt? wie stimbt das zusammen? was ist ein weyb von 15 jaren? herrlich erscheinen sie unnd weisen sie inn Eselstall, weisen sie gar schmelich ab, solts nicht eine dapfere matron sein? Nu weisen sie sie inn den stall, inn ein schendtlich loc, inn kuhstall, Do keine mulde noch instrument, alleine eine krippe. Auff die anzeigung heben sie nu an zulobenn, Do sie sie hingewest haben unter die Ochßen und Esel, do andere gemach vollendt sind, Darauff, sag Ich, hebenn sie an frolich zu singen.“

⁵³ Predigt am 28. März 1529; WA 29, 265,10f.: „Hoc est geredt contra omnem rationem“. – Das ist geredet gegen alle Vernunft.

⁵⁴ Predigt am 25. Dezember 1529; WA 29, 663,22–25.

geprägt ist, die aufgrund der konstitutiven menschlichen Relationalität und der Unfreiheit des eigenen Willens niemand von sich selbst aus eigenen Kräften beenden kann. In dieser Situation bleiben Menschen es Gott schuldig, ihn von ganzem Herzen und mit allen Kräften zu lieben, ihm zu vertrauen und ihn zu achten; sie setzen ihr Vertrauen demgegenüber auf sich selbst und das, was sie tun und erreichen können. Diese Grundstruktur wird aber schon von der Weihnachtserzählung aufgedeckt. „Denn darum sind die Dinge dir so groß vorgelegt, daß du müssest erkennen und bekennen dein Unvermögen, an dir selbst ganz und gar verzweifeln, und also in rechtem Grund und Wahrheit gedemütigt, dich erkennen, wie du nichts seiest, ein ungöttliches, gnadenloses, heilloses Leben führst.“⁵⁵

Wäre Gott an einem „standesgemäßen“ Ort zur Welt gekommen, so hätte eine solche Geburt das menschliche Grundstreben verstärkt, sich an Leistungen auszurichten und schließlich die eigene Ärmlichkeit und Erbärmlichkeit von sich selbst fernzuhalten. Die Einsicht, daß genau diese Situation der Geburt Gottes angemessen war, ist demgegenüber als ein Akt der ehrlichen Selbsterkenntnis anzusehen, so daß nach der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium beide Aspekte in der Weihnachtserzählung genau zu finden sind: Die den Menschen überführende und ihm seine Selbstverstrickung zeigende Seite erhält das Weihnachtsevangelium vor allem in dem Aspekt der Erkenntnis, man habe eine grandiose Geburt gewünscht – und allem, was damit an heillosen Bildern und Verhaltensweisen zusammenhängt.

Die evangelische Erkenntnis aber, daß es *Gott* ist, der in dieser Erbärmlichkeit zur Welt kommt, ist eine Erkenntnis, die sich einem Menschen nicht aufgrund seines eigenen Nachdenkens erschließt. „Dies merkt noch erkennt niemand, was in dem Stall Gott wirkt.“⁵⁶ Vielmehr ist der Mensch darauf angewiesen, dieses Geschehen, das seiner Vernunft widerspricht, gedeutet zu bekommen. „O Welt wie toll, o Mensch wie blind bist du!“⁵⁷ In der Erzählung der Weihnachtsbotschaft nach Lk 2 kommt diese Aufgabe dem verkündigenden Engel zu, der den Hirten die unwahrscheinliche Botschaft so deutet, daß ihnen der Heiland an diesem unwahrscheinlichen Ort geboren ist. In der Gegenwart treten in die Nachfolge der Engel die Prediger des Evangeliums, die der Gemeinde das Geschehen deuten, daß Christus in einem Stall zur Welt gekommen ist, und die dieses Geschehen auf ihre Hörer applizieren.⁵⁸

⁵⁵ Weihnachtspostille; WA 10 I 1, 45,21–46,2.

⁵⁶ A. a. O., 63,19.

⁵⁷ A. a. O., 65,12 f.

⁵⁸ Luther markiert aber immer wieder einen entscheidenden Unterschied zwischen den Engeln und den gegenwärtigen Verkündigern und Hörern. Die Engel in Lk 2 verkündigen große Freude, sind aber selbst keine Nutznießer dieser Freude, weil sie nicht von der Sündenverdringung der Menschen betroffen sind. Vgl. Predigt am 25. Dezember 1544; WA 49, 631,25–28: „Denn es ist ein solches Werk, dessen sich die Engel freuen, ob es sie schon nichts angeht. Denn sie sind nicht in Sünden gewesen, bedürfen keines Erlösers, noch sind sie herzlich guter Dinge, daß uns armen, verdammten Menschen ein solcher Heiland geboren ist.“ Etwas spä-

Das Weihnachtsevangelium sprengt den Zusammenhang von Leistung und Verdienst, indem es den Hörenden zumutet, Gott an einem höchst unwahrscheinlichen Ort zu finden und sich an diesem Ort von Gott selbst beschenken zu lassen, sich gleichzeitig aber einzugestehen, daß sie sich nicht beschenken lassen wollen. Wird diese Botschaft mit dem Herzen gehört, so stellt sich diejenige Freude ein, die der Engel in seiner Verkündigung den Hirten aufträgt. „Er [= der Hörende] muß erkennen, daß eitel Lachen und Freude da sei im Herzen des Vaters und keine Unlust in meinem Herzen. Denn wenn es wahr ist, was der Engel spricht, daß [Christus] unser Herr und Heiland ist, kann ich keine größeren Worte sagen noch alle Engel noch der Heilige Geist.“⁵⁹

Die Einsicht in die doppelte Kommunikationsstruktur des Christusgeschehens ist für Luthers Evangelienpredigt vor allem zu Weihnachten wegweisend. Ohne die sich in Christus ereignende *communicatio idiomatum* wäre eine Kommunikation von Christus und Sünder und daraus folgend eine Erlösung des Sünders durch das Christusgeschehen überhaupt nicht möglich. Weil sich aber in Christus eine Kommunikation von Gott und Mensch, und zwar nicht mit dem Vorzüglichen am Menschsein, sondern dem Abstoßenden und Häßlichen, ereignet, ist die Geburt Christi heilsam für den Menschen in seiner Häßlichkeit und Erbärmlichkeit. Diese Kommunikation von Christus und Mensch ereignet sich in der Gegenwart aber wiederum nur auf dem Wege sprachlicher Kommunikation, indem das, was verkündigt wird, Glauben findet und das Herz des hörenden Menschen erreicht. Dann ereignet sich auch im Herzen des hörenden Menschen das Wunder der Geburt Gottes. „Wenn nun solch Glauben in dir ist, und du nun Christus hast im Herzen, darfst du nicht denken, daß er bloß und arm komme. Er bringt mit sich sein Leben, Geist, und alles, was er ist, hat und vermag.“⁶⁰

Nach diesen Überlegungen schließlich ist der Artikel der Rechtfertigung nicht relevant, wenn er als abstrakte Lehre gelernt, analysiert und wahrgenommen wird.⁶¹ Vielmehr will sich die Erkenntnis der Rechtfertigung mit dem Glauben so verbinden, daß sie *pro me* gilt und ermöglicht wird in demjenigen Geschehen, das in der Inkarnation seinen Anfang nimmt und konsequent bis zum Kreuz weitergeführt und an Ostern bewahrheitet wird. „[Der Verkündigungengel in der Christnacht] spricht nicht schlechthin, es sei Christus gebo-

ter (631,35–632,21): „Wohlan, ob ich schon Dreck bin, bin ich doch der Geburt, der der Gott meines Geblüts auch ist.“

⁵⁹ Predigt am 25. Dezember 1532; WA 32, 268,3–6: „Oportet agnoscam, eitel lachen, freude da sey in corde patris und kein unlust in corde. Si enim verum quod angelus dicit, eum esse dominum et Salvatorem. Maiora verba ego non possum loqui nec omnes angeli nec spiritus sanctus.“

⁶⁰ Weihnachtspostille; WA 10 I 1, 49,1–3.

⁶¹ Den Zug in die persönliche Aneignung kann man bei Luther grundlegend beobachten. Ein Beispiel bildet die Auslegung des zweiten Artikels im Kleinen Katechismus, in der Luther zunächst die Zwei-Naturen-Lehre referiert, diese aber weiterführt in ein persönliches Bekenntnis: „... sei mein Herr“ (BSLK 511,23–26).

ren, sondern: Euch, Euch ist er geboren. Item spricht er nicht: verkündige ich eine Freude, sondern: Euch, Euch verkündige ich eine große Freude.“⁶²

Luthers Akzentuierung der imputatio innerhalb seiner Rechtfertigungslehre gibt einen Hinweis in dieser Richtung, wenn die These richtig ist, daß Luther mit der Zurechnung vor allem eine effektive *Zueignung* einer Realität versteht. „Denn wer kann das begreifen, daß Christus nicht unser Geselle oder Freund geworden ist, sondern er ist es selber, was wir sind.“⁶³

Ein Indikator, ob die Kommunikation innerhalb der Predigt gelungen ist, ob also eine Kommunikation von Gott und Mensch stattgefunden hat, stellt in Luthers Augen die sich in diesem Zusammenhang einstellende Freude des Hörenden dar, die schon in der Weihnachtsbotschaft von den Engeln befohlen wird.⁶⁴ Diese Weihnachtsfreude kann niemand schaffen. Wohl aber kann man sie verhindern, und daß sie sich *nicht* einstellt, ist für Luther der menschliche Normalfall.⁶⁵ Daß einem Menschen die Weihnachtsbotschaft zu Herzen geht, macht vielmehr die Notwendigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes deutlich. „Darum ist ein Mensch wohl erlöst, aber weil er's nicht glaubt, fühlet er's nicht, so ist's auch nicht in seinem Herzen. Da kommt nu das dritte Stück, daß Gott den Heiligen Geist in die Herzen ausgießt, der es in die Herzen sagt.“⁶⁶ Stellt sich aber die Weihnachtsfreude im Herzen des hörenden Menschen ein, so ist davon auszugehen, daß dieser in seinem Herzen von Gott berührt und in seiner Existenz mit Christus vereinigt worden ist.

Für unsere Weihnachtspredigten stellen diese Einsichten eine Herausforderung dar. Denn Luther geht es an Weihnachten weder darum, im Rahmen einer romantischen Selbstvergewisserung Gefühle zu bestätigen, noch darum, mit einem defizitären „Weihnachtschristentum“⁶⁷ abzurechnen. Vielmehr

⁶² Weihnachtspostille; WA 10 I 1, 71,14–16. Ähnlich auch in der Predigt am 25. Dezember 1528; WA 27, 491,12–492,2: „Euch, Euch geschieht dies ... Wer sind ‚euch‘ [denen der Engel die Botschaft verkündigt]? Mit diesem Wort eignet er uns die Geburt und alles zu. Also geschieht es uns zugute, zu Trost und Freude. Darum sollen wir uns freuen, wie es der Engel sagt.“

⁶³ Predigt am 25. Dezember 1529; WA 29, 645,14f.

⁶⁴ Der „Normalfall“ besteht darin, daß die Predigt an Weihnachten den hörenden Menschen nicht fröhlich macht; dann geht sie auch nicht zu Herzen. Vgl. die Predigt am 25. Dezember 1533; WA 37, 237,22–25: „Quod hic non frolich: signum, quod hanc praedicationem in somno audimus et stertimus. Angeli canunt. Sed nos dormimus, Ideo non ghet zum cor. Ideo bleiben die heilosen leute, qui audiunt et non intelligunt.“ Daß das Wort der Engel im Schlaf gehört wird, ist für den Reformator die weit verbreitete normale Rezeption der Predigt. Hierfür bedarf es des Weckens der Hörenden durch den Heiligen Geist.

⁶⁵ Vgl. Predigt am 25. Dezember 1529; WA 29, 660,20–25: „Deshalb sollst du in dein Hertz gehen und sehen, ob dir diese Worte auch schmecken und ob dein Herz auch hüpfte und springe, wenn es höret, daß der Engel spricht ‚Ich verkündige euch große Freude‘. Bist du nu darüber im Herzen froh, wohl gut, wo nicht, sollst du wissen, daß diese Predigt dich nicht angehe, und sollst drüber erschrecken und Gott anrufen, daß er dir diese Predigt schmecken [lassen] und zu Herzen bringen möge.“

⁶⁶ Predigt am 11. Februar 1537; WA 45, 22,12–15.

⁶⁷ Zum Begriff des „Weihnachtschristentums“ s. z. B. Matthias Morgenroth, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002. Die in diesem Zusammenhang aufgestellte Alternative von einem Glauben, der sich am Kreuz, und einem Glauben, der sich

weist schon die Weihnachtserzählung in das Zentrum der christlichen Existenz. Sie deckt die Selbstverdrehung der Sünde auf, indem sie zum Beispiel deutlich macht, wie an Weihnachten die Erwartungen an einen *in Herrlichkeit erscheinenden* Gott durchkreuzt werden, aber auch indem sie die Ärmlichkeit der Geburt Jesu mit der Erbärmlichkeit der menschlichen Sünde parallelisiert.⁶⁸ Sie spricht aber auch die Befreiung und Erlösung von der Sünde zu, indem sie das in Christus geschehene Heil auf den Einzelnen appliziert und zur Geltung bringt. Sie wird ermöglicht, weil Gott mit seiner Schöpfung spricht und sich in sie hinein verwickeln läßt und weil diese Kommunikation in Christus zu einem einmaligen Höhepunkt gefunden hat, der am Weihnachtsfest beginnt. Christentum *ist* also „Weihnachtschristentum“ genauso wie Passions- und Osterchristentum, weil es sich am Christusgeschehen ausrichtet und sich von dem beschenken läßt, was Christus dem Menschen zugute (pro me) getan hat. Darin behält die Predigt an Weihnachten für Luther aber ihren Status als fremdes Wort, als *verbum alienum*, und dient nicht der menschlichen Selbstvergewisserung.

Eine neue Sprache für das Heilsgeschehen muß darum gerade bei den Schwierigkeiten einer gegenwärtigen Weihnachtspredigt gar nicht von der predigenden Person selbst gefunden werden. Sie wird vielmehr ermöglicht, weil Gott sich in Christus schon mitgeteilt hat. Das entlastet die Prediger und Predigerinnen und führt möglicherweise aus dem Dilemma heraus, die Wirkung der Weihnachtspredigt selbst verantworten zu müssen oder zu wollen. Es macht die Predigt an Weihnachten zu einer Predigt, die wie alle anderen Predigten auch von der Rechtfertigung des Gottlosen im Christusgeschehen berichten: Christus und nichts anderes. Nicht mehr und nicht weniger. Aber es läßt die Wirkung der Predigt auch in den Händen Gottes liegen, der sich mitgeteilt hat, sich mitteilt und wirkt, „ubi et quando visum est Deo“, wo und wann Gott will.⁶⁹

PD Dr. Sibylle Rolf, Wissenschaftl. Theolog. Seminar, Kisselgasse 1,
69117 Heidelberg; E-Mail: sibylle.rolf@wts.uni-heidelberg.de

an der Krippe ausrichtet, ist nach lutherischem Verständnis so einfach nicht haltbar, weil beides voneinander untrennbar ist.

⁶⁸ Vgl. die Predigt am 25. Dezember 1539; WA 46, 517,18–24: „Diese Predigt aber gehet nicht die Stolzen, Frechen, Heiligen an, die im Springen, Tanzen, Wollust der Welt daher gehen, Gottes noch seines Wortes gar nicht achten, und vielmehr desselbigen spotten. Sondern es trifft diejenigen an, davon allhier die Engel sagen, nämlich die erschrocken, verzagt und furchtsam sind und sich vor der Claritas Gottes fürchten, davor erschrecken. Dieselben sollen sich dieser Predigt annehmen.“

⁶⁹ CA 5: BSLK 58.

Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates¹

Von Notger Slenczka

1. Die These Ernst Troeltschs über die ambivalente Wirkungsgeschichte der Reformation

Vor 100 Jahren erschien die Druckfassung eines Vortrags von Ernst Troeltsch mit dem Titel „Luther und die moderne Welt“, in dem er, Troeltsch, die Frage nach der Bedeutung Luthers und der Reformation für seine Gegenwart stellte.² Troeltsch weist in diesem und vielen anderen Aufsätzen darauf hin, daß die Reformation ambivalent ist: Auf der einen Seite weist sie mit der Entdeckung der individuellen Subjektivität, mit dem Geltendmachen des Rechtes des Individuums auf religiöse Freiheit gegenüber der Bevormundung durch die kirchliche Autorität voraus auf die Neuzeit; auf der anderen Seite verwirklicht sich im Jahrhundert nach der Reformation gerade in den lutherischen Territorien ein Staatskirchentum, das genau diese Freiheit nicht gewährt.

In der Gegenwart, auch der Troeltschs, leben die Konfessionen und auch die Religionen in Europa mehr oder weniger friedlich nebeneinander und werden vor allem vom Staat als gleichberechtigt und gleichwertig betrachtet; der Staat erklärt sich für religiös neutral und behandelt nicht nur prinzipiell und einklagbar alle religiösen Gemeinschaften gleich, sondern er gewährleistet die Religionsfreiheit als Recht des Individuums zu ungehinderter Ausübung seiner religiösen Option einerseits, und als das Recht, auf die Ausübung von Religion insgesamt zu verzichten. In den nachreformatorischen Konfessionsstaaten aber kann sich Luthers Entdeckung des Individuums und seiner Freiheit in Gewissens- und Religionsfragen nicht durchsetzen; vielmehr kommt es in den protestantischen Territorien zunächst zu einer Ausbildung von konfessionellen Staatskirchentümern, in denen die Obrigkeit mit den Mitteln äußeren Zwanges und sozialer Kontrolle die religiöse Uniformität seiner Bürger durchsetzt:

¹ Ich habe den Vortragsstil beibehalten und nur die Hinweise auf die zitierten oder referierten Texte zugefügt. Lateinische und frühneuhochochdeutsche Zitate habe ich übersetzt bzw. in modernes Deutsch übertragen.

² Ernst Troeltsch, Luther und die moderne Welt [1908], in: ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Kritische Gesamtausgabe (KGA), Bd. 8, Berlin/New York 2001, 59–94. In den Zusammenhang der Schriften Troeltschs zur Gegenwartswirkung des Luthertums gehört auch: ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1906/1911], in: a. a. O., 199–316.

„Der alte Protestantismus hat ... zwar den Staat von Hierarchie und Theokratie befreit und umgekehrt die Kirche in allen äußeren Dingen unter ... Macht und Schutz des Staates gestellt ...; aber er hat darum nicht aufgehört, dem Staat einen geistlichen und religiösen Lebenszweck zu geben, nur daß jetzt die Staatsregierung selbst die Christlichkeit herbeizuführen beauftragt war.“³

Ich werde dieser These etwas nachgehen und zunächst in Erinnerung rufen, wie Luther das Verhältnis von religiöser Überzeugung und staatlicher Gewalt bestimmt, und dann eine Station der Wirkungsgeschichte dieses Denkens skizzieren.

2. Das Verständnis der Obrigkeit und ihrer Aufgabe für die Religion bei Luther

Wir bewegen uns damit auf den ausgetretenen Pfaden des Verhältnisses von Kirche und staatlicher Ordnung. Ich will nicht mit allzu Bekanntem langweilen⁴ und rufe nur einen Punkt in Erinnerung: Bekanntlich verfolgt Luther in der Tat in der Adelsschrift⁵ ein Programm, das man auf den ersten Blick als Befreiung der politischen Gewalt von der Bevormundung durch die Kirche betrachten kann; er hat zeitlebens für sich in Anspruch genommen, daß er mit dem Hinweis auf die göttliche Einsetzung der Obrigkeit und mit der theologischen Begründung ihrer Schwertgewalt nach Röm 13 die Obrigkeit wieder in ihr ursprüngliches Recht eingesetzt habe.

2.1. Befreiung der Obrigkeit von kirchlicher Bevormundung

Luthers Interesse an der Obrigkeit und ihrer Freiheit von kirchlicher Bevormundung ist allerdings ursprünglich, in der Adelsschrift, von einem theologischen Anliegen geleitet. Es geht ihm um die Frage, wer eigentlich angesichts der manifesten Verweigerung der kirchlichen Amtsträger die notwendige Kirchenreform durchführen muß und kann; und hier fällt er die folgenreiche Entscheidung, daß angesichts der Verweigerung des eigentlich zuständigen geistlichen Amtes die weltliche Obrigkeit, die Fürsten, Subjekt der Kirchenreform sein müssen.⁶

Die Grundvoraussetzung ist dabei die, daß alle Mitglieder der politischen Gemeinschaft Christen sind, und daß damit der politische Körper des Reiches selbst Kirche ist, die Vorstellung eines *corpus christianum* also.⁷ Die Ange-

³ Troeltsch, Luther (s. Anm. 2), 63.

⁴ Vgl. nur: Notger Slenczka, Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, in: Luther 79 (2008), 75–94.

⁵ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation ... [1520], WA 6, (381) 404–469 = BoA 1, (362) 363–425.

⁶ Vgl. in der Adelsschrift: WA 6, 404 ff. = BoA 1, 363 ff., hier bes. WA 6, 408,8 ff.; 413,27–414,3 = BoA 1, 367,30 ff.; 373,3–20.

⁷ Vgl. WA 6, 408,8 f. 26 ff.; 410,3 f. = BoA 1, 367,30 f.; 368,9 ff.; 369,22 f.

hören dieser Gemeinschaft sind, da sie getauft sind, alle Teilhaber des Priesteramtes Christi und somit Geistliche. Nach Luther gibt es innerhalb dieses *corpus christianum* aus getauften Geistlichen unterschiedliche, jeweils von diesen Geistlichen wahrgenommene Aufgaben und Ämter, darunter eben die Aufgabe der Kirchenleitung, der Verkündigung und Sakramentsverwaltung einerseits – das ist das geistliche Amt – und die Aufgabe der Herstellung und Bewahrung von äußerer Sicherheit und Ordnung – das ist die weltliche Gewalt. Beide Aufgaben werden von Personen wahrgenommen, die gleichermaßen qua Taufe Priester sind. Die geistliche Gewalt ist also der weltlichen nicht übergeordnet, da sie nicht eine Institution darstellt, die unmittelbarer zu Gott ist als alle übrigen Christen; Priester sind schließlich alle. Die Inhaber eines geistlichen Amtes sind lediglich Christen, die mit der Verwaltung eines anderen Aufgabenbereiches beauftragt sind.⁸ Das impliziert beispielsweise, daß auch die Geistlichkeit dem weltlichen Strafrecht untersteht.

2.2. Der ursprüngliche Sinn der wechselseitigen Freisetzung von Kirche und Obrigkeit

Insgesamt zielt aber dieser Ansatz auf 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. Luther widerspricht in der Tat dem Versuch der Papstkirche, sich Rechte der weltlichen Gewalt anzueignen bzw. die weltliche Gewalt als eigentlich ihr zugehörig zu betrachten;⁹ umgekehrt aber impliziert die Feststellung, daß das geistliche Amt kein besonderer Gnadenstand, sondern eine Berufung in eine bestimmte Aufgabe sei, daß im Notfall der christlichen Obrigkeit – die ja auch aus Getauften, also Geistlichen besteht – die Aufgabe zufallen kann, die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung zu reformieren, etwa durch die Einberufung eines allgemeinen Konzils. Luther eröffnet also mit der Diagnose, daß die ordentlichen Inhaber des geistlichen Amtes zur ernsthaften Wahrnehmung ihrer Aufgabe nicht bereit sind, die Möglichkeit, daß die Obrigkeit im Zuge einer Art Notfallhilfe geistliche Aufgaben – die Kirchenreform – durchführt: Sie kann das, weil es sich bei ihr um Getaufte und damit um Priester handelt; und sie darf und muß das tun, weil es sich für Luther um eine Notlage handelt, die keine andere Lösung zuläßt.

Dies ist, wie gesagt, das Programm der Adelschrift. Mit ihm wird zumindest klar, daß Luther ursprünglich und auch in der Folgezeit kein Staatstheoretiker ist, der eine Theorie der Obrigkeit entwirft wie etwa Marsilius von Padua. Ihm geht es letztlich nicht um die Obrigkeit, sondern um die Kirche und die Wiederherstellung der Bedingungen, unter denen die Kirche als Ge-

⁸ WA 6, 408,26–35 = BoA 1, 368,9–18.

⁹ Dies ist die Zielrichtung der Auseinandersetzung mit der „ersten Mauer“ der „Romanisten“ (WA 6, 406,23 ff. = BoA 1, 366,6 ff.).

meinschaft der Glaubenden leben kann. Dies ist eben nach seiner Einsicht nur möglich, wenn ein geistliches Amt da ist, das sich der Aufgabe der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung ernsthaft verpflichtet weiß und nicht aus Gewinnsucht fremde, obrigkeitliche Aufgaben an sich zieht.

2.3. Die Begrenzung der Aufgabe der Obrigkeit in der Obrigkeitsschrift

Im Laufe der Jahre nach 1520 wird, gerade angesichts der Bedrängnisse für die dem Protestantismus zuneigenden Gemeinden in den katholischen Territorien, die Markierung der Grenzen der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt notwendig. Das ist ein weiterführender Punkt, bei dem kurz zu verweilen ist. Luther spricht sich in der Obrigkeitsschrift von 1523 bekanntlich in aller Deutlichkeit gegen jeglichen Zwang in Glaubenssachen und für die völlige Freiheit der Gewissen von jeder religiösen Nötigung durch die Obrigkeit aus:

„Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemanden lassen regieren als sich selbst allein. Darum wo die weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen.“¹⁰

Luther legt großen Wert darauf, dies verständlich zu machen, und tut dies, wenn man genau liest, in zwei Schritten. Er weist zunächst darauf hin, daß die Obrigkeit den Untertanen keine Glaubensverpflichtung auferlegen darf, die keinen Grund in Gottes Wort hat. Zum Glauben an Konzilsentscheidungen oder an Meinungen der Kirchenväter, die keinen Anhalt an der Schrift haben, darf die Obrigkeit nicht verpflichten.¹¹ Das kennt man, und dieser Schritt ist noch nicht besonders spektakulär: Es bliebe ja grundsätzlich die Möglichkeit offen, daß eine Obrigkeit ihren Untertanen dasjenige, was schrift- oder evangeliumsgemäß ist, zu glauben vorschreiben darf. Daher Luthers zweiter Schritt, der nun wirklich revolutionär ist: Luther weist darauf hin, daß die Obrigkeit mit ihren Mitteln – dem äußeren Zwang – die Seele nicht erreichen könne, also überhaupt keine Möglichkeit hat, ihren Willen an der Seele durchzusetzen. Und das ist sein eigentliches Argument, das nicht nur darin besteht, daß die Obrigkeit den Glauben nicht erzwingen *darf*, sondern daß sie das gar nicht *kann*, weil der Glaube durch die Mittel äußerer Gewalt nicht erzwingbar ist: Man kann, so Luther, die Menschen dazu nötigen, etwas zu tun oder auch ein Glaubensbekenntnis zu *sprechen*, aber niemand kann einen anderen dazu zwingen zu glauben. Denn der Glaube ist eine innere Haltung; und die innere Einstellung, die Gesinnung, mit der ich einen äußeren Vollzug – ein Glaubensbekenntnis beispielsweise – begleite, entzieht sich dem Zwang, eben wie gesagt: Nicht so, daß die innere Gesinnung eines Menschen nicht erzwungen

¹⁰ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei [1523], WA 11, (227) 245–281 = BoA 2, 360–394, hier WA 11, 262,7–12 = BoA 2, 377,5–10.

¹¹ WA 11, 262,16 ff. = BoA 2, 377,15 ff.

werden *darf*, sondern daß sie nicht erzwungen werden *kann*. Die menschliche Innerlichkeit, die Überzeugungen, die Ausrichtung des Willens, die Gewißheit entziehen sich der Nötigung von außen. Das weltliche Handeln kann das Verhalten des Menschen beeinflussen, aber nicht bewirken, daß der Mensch das nun auch wirklich glaubt.

„Zudem sehen die ... Leute nicht, was für eine vergebliche und unmögliche Sache sie sich vornehmen. Denn wie nachdrücklich sie auch gebieten ... können sie doch die Leute nicht weiter drängen als daß sie mit dem Mund und mit der Hand ihnen folgen, das Herz können sie ja nicht zwingen, und wenn sie sich zerreißen. Denn wahr ist das Sprichwort: Gedanken sind zollfrei.“¹²

Die Obrigkeit kann also zum äußeren Tun, auch zum äußeren Bekenntnis oder, wie im Zuge des Leipziger Interims, auch zur Teilnahme an bestimmten kultischen Vollzügen wie der Fronleichnamsprozession zwingen – aber sie kann nicht dazu zwingen, daß der Mensch in diesen Vollzügen mit sich selbst übereinstimmt und sie mit einer freien Zustimmung begleitet. Daraus leitet Luther nun die weitergehende Folgerung ab, daß die Obrigkeit ihre Untertanen zu *äußeren Handlungen*, die eigentlich Glauben voraussetzen, auch nicht zwingen soll:

„Was soll es denn nun, daß sie die Leute zum Glauben im Herzen zwingen wollen und sehen, daß das unmöglich ist? Sie treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt [dahin], zu lügen und zu verleugnen und anderes zu sagen als sie im Herzen [für wahr] halten und beladen sich selbst mit gräßlichen fremden Sünden. Denn alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwachen Gewissen tun, gehen über den, der sie erzwingt.“¹³

Es gilt also nicht nur, daß die Obrigkeit zum inneren Glauben nicht zwingen kann und gut beraten ist, wenn sie das nicht versucht; sondern sie soll auch das äußere Verhalten nicht erzwingen, zu dem sie ja nötigen könnte: Denn damit treibt sie einen Menschen zu Heuchelei und Lüge.

2.4. Die Grenze der staatlichen Toleranz

In der Konsequenz würde diese Position Luthers darauf hinauslaufen, daß nicht nur der Glaube als innere Einstellung, sondern auch die äußere Folge dieser inneren Einstellung, die Religionsausübung, freigegeben wird und dem Zwangsrecht der Obrigkeit nicht unterliegt.

Es ist bekannt, daß schon Luther selbst diese Konsequenz nicht gezogen hat. Vor die Frage nach der religiösen Toleranz und der Duldung anderer Bekenntnisse durch die Obrigkeit stellten ihn auf der einen Seite die Fortexistenz altgläubiger Gemeinden, zum anderen die Täuferbewegung, und dann

¹² WA 11, 264,24–29 = BoA 2, 379,20–25. Vgl. den Kontext.

¹³ WA 11, 264,29–34 = BoA 2, 379,25–30.

natürlich die jüdischen Gemeinden.¹⁴ Wenn auch Luther in der Tat den Glaubenszwang durchgehend ausschließt, betrachtet er es doch als die Pflicht der Obrigkeit, eine dem Evangelium widersprechende öffentliche Religionspraxis in seinem Gebiet nicht zu dulden, so jedenfalls votiert Luther in den Stellungnahmen seit 1530.¹⁵ Hier bereitet sich die rechtliche Regelung des Augsburger Religionsfriedens vor, nach der der Fürst oder der Rat über die Art und Weise der religiösen Praxis in seinem Territorium entscheiden und die dissentierenden Untertanen das Recht der Auswanderung haben.

Entsprechend wird in den lutherischen Dogmatiken und in der Sozialethik des Luthertums im 17. Jh. grundsätzlich dem Fürsten bzw. den Inhabern der obrigkeitlichen Gewalt die *cura religionis* zugeschrieben, d. h. die Sorge für die Religionsausübung ihrer Untertanen. Dazu gehört nicht nur die Einrichtung und Finanzierung von Kirchen und die Verwaltung des Kirchengutes, auch nicht nur die Berufung der Geistlichen und die Dienstaufsicht, die sie aber unter dem Rat ihrer Theologen wahrnehmen müssen; ferner haben sie die Pflicht zur Reformation der Kirche und zur Verhinderung von dem Evangelium widersprechenden Gottesdiensten.¹⁶

2.5. Der Grund für die Auszeichnung der Obrigkeit

Die Selbstverständlichkeit, mit der der weltlichen Obrigkeit in den späteren Schriften Luthers und in der altprotestantischen Orthodoxie eine *cura religionis* zugeschrieben wurde, ist auf den ersten Blick erstaunlich und wirkt wie ein Systembruch, denn eigentlich hatte Luther die weltliche Gewalt ganz auf die Wahrung des *bonum commune*, des Wohlergehens der Gemeinschaft, begrenzt. Allerdings täuscht das. Denn nach Einsicht der lutherischen Theologen und Ethiker dient dies Wohlergehen des Gemeinwesens selbst wieder einem religiösen Zweck:¹⁷ Eine wohlgeordnete und friedliche Gemeinschaft stellt den Rahmen der Evangeliumsverkündigung dar; die Aufgabe der Obrigkeit ist nicht religiös neutral, sondern dient gewollt oder ungewollt der Eröffnung der Möglichkeit der Verkündigung. Die lutherischen Theologen führen, wie Luther, die weltliche Obrigkeit auf den Willen und die Einsetzung Gottes zurück; das heißt aber, daß sie dem Willen Gottes dient, der die Obrigkeit letztlich um der Kirche willen eingesetzt hat. Die lutherischen Theologen rechnen damit, daß die Fürsten der protestantischen Territorien

¹⁴ Vgl. *Notger Slenczka*, Der Protestantismus und das Judentum, in: *ders.*, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 148–162.

¹⁵ So etwa in den Schriften zum Umgang mit den Juden; vgl. dazu ebd.

¹⁶ Vgl. nur als Beispiel: *David Hollaz*, Examen theologicum acroamaticum, Stargard 1707, IV, cap 3 q 10; *Johann Friedrich König*, Theologia positiva acroamatica, Rostock 1664 (hg. und übers. von *Andreas Stegmann*, Tübingen 2006), IV, § 982 zum Sachgebiet des obrigkeitlichen Wirkens: „tum Religio, et ea quae ad externum Ecclesiae regimen spectant; tum subditorum bona et actiones“.

¹⁷ Zum folgenden vgl. etwa: *Hollaz* (s. Anm. 16), IV, cap 3 q 14.

sich dieser Zielrichtung ihres Amtes bewußt sind und ihre Aufgabe als Gottesdienst begreifen, indem sie letztlich die Voraussetzungen dafür herstellen, daß das Evangelium ungehindert und unverfälscht verkündigt werden kann. Der Inhaber des politischen Amtes hat nicht selbst zu verkündigen, aber er hat alle äußeren Bedingungen des Staates so auszurichten, daß das Evangelium laut werden und Glaube entstehen kann. Darum ist die Verpflichtung des Fürsten, für die äußeren Einrichtungen der Kirche zu sorgen und über die Orthodoxie der Prediger zu wachen, kein Systembruch dieses theologischen Staatsverständnisses.

Dabei wird auch in den Dogmatiken der Orthodoxie¹⁸ festgehalten, daß der Bereich des privaten Gewissens und der inneren Glaubensüberzeugung sich dem obrigkeitlichen Eingriff entzieht; streng genommen beziehen sich obrigkeitliche Vorschriften nur auf die Gestaltung des öffentlichen Gottesdienstes und können auch nur zur äußeren Teilnahme daran anhalten – aber das soll die Obrigkeit auch erzwingen. Der Bürger darf in seiner öffentlichen religiösen Praxis nichts den obrigkeitlichen Anordnungen Zuwiderlaufendes tun – aber wenn er seine Wohnungstür verschlossen hat und in seinem stillen Kämmerlein ist, darf er zu Gott genau so ins Verhältnis treten, wie er das für richtig hält.

3. Noch einmal die These Troeltschs: Die neuzeitliche Begrenzung des Staates zugunsten des Individuums steht in der Wirkungsgeschichte des Calvinismus

Ernst Troeltsch notiert diese Eigentümlichkeit der lutherischen Lehre von den Aufgaben der Obrigkeit und weist darauf hin, daß nicht das Luthertum, sondern der Calvinismus auf der einen Seite und die Sekten auf dem „linken Flügel“ der Reformation, die Täufer insbesondere, die Religion als ein individuelles Recht begriffen und jeder obrigkeitlichen Anordnung entzogen haben.¹⁹ Dies ist nun keine Privateinsicht Troeltschs, sondern eine These, die in einem interdisziplinären Kreis von Wissenschaftlern in Heidelberg diskutiert wurde, dem neben vielen anderen auch Max Weber und Georg Jellinek angehörten.²⁰ Beide waren wie Troeltsch an der Frage nach den religiösen Wurzeln der Grundlagen der Neuzeit interessiert, und beide sahen wie Troeltsch²¹ den Calvinismus als den eigentlichen Motor der Moderne – zu verweisen ist einmal auf die These Max Webers, daß der moderne Kapitalismus ohne die Lebenseinstellung, die im Calvinismus gepflegt wurde, nicht hätte entstehen können.²² Jellinek hatte

¹⁸ Vgl. nur: *Johannes Andreas Quenstedt*, *Theologia didactico-polemica*, Leipzig 1715, p IV cap XIII sect II q 6 [1564].

¹⁹ *Troeltsch*, *Luther* (s. Anm. 2), 85.

²⁰ Vgl. dazu nur: *Stefan Pautler u. a.*, Einleitung, in: *Troeltsch*, KGA 8 (s. Anm. 2), hier 4–9.

²¹ *Ernst Troeltsch*, Die Kulturbedeutung des Calvinismus, in: KGA 8 (s. Anm. 2), 146–181.

²² *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus [1904/05], Hanstein 1993.

dabei nach den Wurzeln der neuzeitlichen Menschenrechtsidee gefragt und wie Troeltsch die These vertreten, daß der Ursprung des Menschenrechtsgedankens nicht in der Französischen Revolution zu suchen sei, sondern in der in den nordamerikanischen Gebieten gewährten Religionsfreiheit, die ein Reservatsrecht gegenüber dem Staat bedeutete.

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist ... Roger Williams, der, von tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen.“²³

Jellinek weist darauf hin, daß die Idee der dem Staat entzogenen religiösen Freiheit dem usus und der staatlichen Gesetzgebung im Alten Europa widerspricht und in den Kolonien und Staaten Nordamerikas unter dem Einfluß der Independenten bzw. der Täufer aus Holland und England zur Geltung gebracht und in Rechtssätze gegossen wird.

4. Eine exemplarische Gegeninstanz

Allerdings bin ich mir nicht so sicher, ob es richtig ist, daß sich das Prinzip der Neutralität des Staates in Religionsfragen erst auf dem Umweg über den linken Flügel der Reformation und über den nordamerikanischen Protestantismus in Europa durchgesetzt hat. Mir scheint, daß es hier eine genuine Entwicklung des kontinentalen Luthertums gegeben hat, die einen wichtigen Gedanken festgehalten hat, der im nordamerikanischen Protestantismus keine oder nur eine nachgeordnete Rolle spielt. Ich will auf einen entscheidenden Schritt auf diesem Weg der lutherischen Territorien vom konfessionellen Obrigkeitsstaat zur religiösen Toleranz aufmerksam machen, indem ich an Samuel von Pufendorf (1632–1694) erinnere.

4.1. Pufendorf

Pufendorf entstammt dem Umfeld der Lutherischen Orthodoxie und ist von ihr geprägt; er ist Wegbereiter der Aufklärung und vertritt im Rahmen der Rechtstheorie einen naturrechtlichen bzw. vernunftrechtlichen Ansatz, nach dem die Grundlagen des Rechts der Natur bzw. der Vernunft des Menschen entspringen und nicht spezifischen religiösen Einsichten, die nicht alle Menschen teilen. Wir stehen damit in genau der Zeit, in der in Nordamerika die ersten Gemeinwesen die Religionsausübung der rechtlichen Regelung entziehen und den individuellen Gewissen überlassen, so daß wir mit einem Einfluß von dort nicht zu rechnen haben. Ich lege im folgenden das Gewicht auf eine

²³ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig u. a. 1919, 57.

Abhandlung Pufendorfs mit dem Titel „De habitu religionis christianae ad vitam civilem“ (Die Stellung der christlichen Religion zum bürgerlichen Leben), die er 1687 schrieb und herausgab.²⁴

4.2. Religion als vorstaatliche Gegebenheit

Pufendorf vertritt die These, daß es der staatlichen Obrigkeit nicht erlaubt ist, die Bürger zu einer bestimmten Religionsübung zu nötigen. Er gesteht zu, daß Einheitlichkeit in den religiösen Gebräuchen zwar an sich auch im staatlichen Interesse liegt, daß diese Einheitlichkeit aber nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der staatlichen Ordnung gehört: Unterschiedliche Gottesdienstformen und religiöse Überzeugungen müssen nicht zu die öffentliche Ordnung störenden Auseinandersetzungen unter den Bürgern führen.

Diese Überzeugung hat ihren Grund darin, daß Pufendorf den Zweck des Zusammentritts von Menschen zu einem Gemeinwesen nicht in der Religion sieht; die Menschen vereinigen sich zu Staatswesen nicht um der Religion willen, sondern um des Schutzes des Lebens, der Habe und der Freiheit der Bürger willen²⁵ – das geht auf Thomas Hobbes zurück, dessen These, daß Staaten durch einen Vertragsschluß ursprünglich selbständiger Menschen entstehen, Pufendorf in den Grundzügen übernimmt. Nicht um der Religion willen bilden die Menschen Staaten; das bedeutet auf der anderen Seite, daß Religion auf Gemeinschaft nicht konstitutiv angewiesen ist: Ich kann auch ohne Gemeinschaft mit anderen Menschen ein Gottesverhältnis unterhalten und Formen der Gottesverehrung ausbilden. Pufendorf gewinnt damit die Grundaussage, daß Religion etwas Vorstaatliches ist, ein Vollzug, der am Individuum hängt und auf Gemeinschaft nicht konstitutiv angewiesen ist.

4.3. Die vorstaatliche Familie als der gemeinschaftliche Ort der Bildung zur Religion

Nun könnte man immer noch einwenden, daß es doch von einer Gemeinschaft und der Erziehung in ihr abhängt, daß und ob ein Mensch zum Glauben kommt und religiös wird. Also ist, so könnte man einwenden, Religion doch auf Gemeinschaft angewiesen; und das könnte man weiterführen zu der These, daß die staatliche Gemeinschaft um der Religion willen da ist und daß sie mittelbar oder unmittelbar für diese Bildung zur Religion zuständig ist.

Pufendorf sieht das Problem; er gesteht das Argument zu und er begegnet dem Einwand, indem er die vorstaatliche Gemeinschaft identifiziert, in der Bildung zur Religion erfolgt. Er heftet die Bildung zur Religion an das Hausväteramt: Der Hausvater hat das Recht und die Pflicht, in seiner Familie für die religiöse Bildung aller Familienangehörigen zu sorgen: Es wäre eine ganz

²⁴ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, Bremen 1687.

²⁵ A. a. O., 15.

unbillige Vernachlässigung, wenn der Hausvater die Hinführung zu einem Gottesverhältnis der Selbstausbildung der religiösen Anlage seiner Kinder überlassen würde;²⁶ diese Hinführung geschieht aber – wie bei Abraham, den Pufendorf als Beispiel anführt – völlig ohne Zwang durch die verbale Vermittlung der Glaubenstradition, in der die Familie steht.

Unschwer erkennbar steht im Hintergrund das Verständnis des Hausväteramtes, das Luther in seinen Katechismen voraussetzt und vermittelt. Von Luther und seinem Verständnis der Pflicht des Hausvaters zur religiösen Erziehung gewinnt Pufendorf also die Einsicht, daß die Religion institutionell zur Familie gehört; und das ist eben zugleich eine Einsicht, die sich wieder in die genannte juristische These ummünzen läßt: Die Religion ist vorstaatlich: Das Individuum findet zur Religion nicht durch den Staat, sondern in der Familie. Und diese Familie wiederum – das geht letztlich auf die „Politik“ des Aristoteles zurück – ist eben eine vorstaatliche Einheit, deren Bestand durch den Zusammentritt von Menschen zu Staatswesen nicht aufgehoben wird. Die Menschen, die sich zu einem Staat zusammenfinden, geben einen Teil ihrer Selbständigkeit auf, um dadurch Sicherheit voreinander und gegen andere Staaten zu gewinnen.²⁷ Im Blick auf ihr Vermögen und im Blick auf ihr Handeln unterwerfen sich die Hausväter damit einem fremden Willen, soweit dies zur Erreichung des Staatszweckes – Sicherheit – notwendig ist. Weil aber die Religion zum Staatszweck nicht gehört, unterwerfen sich die Hausväter eben in religiösen Fragen nicht der Verfügung der staatlichen Gewalt, und zwar zum einen, weil das nutzlos – inutile – ist in dem Sinne, daß es für den Staatszweck nichts austrägt; zum anderen, weil es absurd wäre:

„Aber die Religion entspringt einem Ursprung, der weit höher ist als die bürgerliche Gewalt, und verpflichtet den Menschen mit höherer Gültigkeit als die menschliche Gewalt und erfährt auch von ihr keine Änderung. Daher wäre es nutzlos und absurd, wenn der künftige Bürger sich der künftigen Obrigkeit so verpflichtete: Ich unterwerfe meinen Willen deinem Willen auch darin, daß ich nach deinem Belieben Gott lieben und ihn verehren will, auf Gott vertrauen will“.²⁸

4.4. Der Grund für die Gewissensfreiheit

Diese Absurdität dieser Möglichkeit ist nun darin begründet, daß es Religion mit unvertretbarer Überzeugung zu tun hat, mit einem Verhältnis zu Gott, das nicht – wie in der eben zitierten, als absurd qualifizierten Selbstverpflichtung – an einen anderen abgetreten werden kann:

„Die Religion und der Gottesdienst ... hat die Eigentümlichkeit, daß jedem Menschen die Ausführung dieser Pflicht obliegt so, daß jeder für sich selbst ihr unterziehen muß; und sie läßt nicht ein stellvertretendes Werk eines anderen so zu, daß

²⁶ A. a. O., 13.

²⁷ A. a. O., 17.

²⁸ A. a. O., 17 f.

jemand sich daraus verabschieden könnte und sie auf einen anderen übertragen könnte, so daß jemand für einen anderen es übernehme, den Gottesdienst zu vollziehen ... Darin unterscheidet sich die Sorge für unsere Seelen von der Sorge um unseren Körper, daß wir die Sorge für diesen einem anderen übertragen können, so daß, wenn ihm etwas zustößt, die Schuld allein dem zur Sorge Verpflichteten, nicht uns angerechnet werden könnte. ... Aber die Sorge für seine Seele, in der die Ausübung der Religion besteht, kann niemand so ablegen und an einen anderen übertragen, daß, wenn ihr etwas zustößt, dieser allein Gott Rechenschaft geben müßte und jener unantastbar wäre.“²⁹

Die Unvertretbarkeit des Gottesverhältnisses ist wieder ein Grundmotiv des Lutherschen Glaubensverständnisses; und wie bei Luther liegt das auch bei Pufendorf darin begründet, daß es in der Religion um die Gewißheit einer Wahrheit geht. Pufendorf weist darauf hin, daß die Frage des Pilatus – Was ist Wahrheit? (Joh 18, 38) – der Einsicht in die Unzuständigkeit der obrigkeitlichen Gewalt bezüglich der Wahrheit entspringe. Diese Unzuständigkeit ist darin begründet, so Pufendorf, daß Wahrheitsüberzeugung nicht gewaltsam generiert werden kann. Zum Ergreifen einer Wahrheit *kann* man nicht gezwungen werden, sondern man kann nur von ihr – durch vernünftige Gründe oder durch den Heiligen Geist – *überzeugt* werden.

4.5. Die Einheit der Religionsgemeinschaften als Ergebnis zwangsfreier Debatten

Das führt nun dazu, daß die menschliche Religion gänzlich dem Bereich zwangsförmiger Einwirkung entnommen ist, und Pufendorf zieht daraus die Konsequenz, daß in einem Staatswesen durchaus mehrere Gestalten der Gottesverehrung nebeneinander bestehen können. Der Staat hat weder das Recht oder noch gar die Pflicht, gewaltförmig auf religiöse Überzeugungen einzuwirken; und auch in der Kirche darf es keine Instanz – beispielsweise ein Gericht – geben, das theologische Auseinandersetzungen autoritativ und endgültig entschiede und diese Entscheidung durchsetzte. Eine solche Entscheidungsinstanz oder ein Eingreifen der Obrigkeit würde nur „Heuchler und mürrische Häretiker hervorbringen, aber keine rechtgläubigen Christen“;³⁰ im Gegenzug stellt Pufendorf fest, daß Lehrstreitigkeiten in der Kirche nur auf einem Wege bereinigt werden können: Durch die argumentative, auf die Schrift gestützte Auseinandersetzung, die so lange zu führen ist, bis der Häretiker nicht mehr widersprechen kann. Pufendorf ist zutiefst der Überzeugung, daß eine solche methodische Rückfrage nach dem genuinen Sinn der Schrift nicht etwa in die Vielfalt letztlich unentscheidbarer Interpretationen führt, sondern zum echten Sinn der Schrift und eben dazu, daß die Position einer der beiden streitenden Parteien sich als falsch erweist.³¹ Das ist eine These, die bis in wörtliche Anklänge hinein der Position entspricht, die Luther in den entspre-

²⁹ A. a. O., 18.

³⁰ A. a. O., 116.

³¹ A. a. O., 119.

chenden Passagen von „De servo arbitrio“ vertritt: Die Schrift ist nicht dunkel, sondern so klar und eindeutig, daß man mit ihr alle Häretiker zwar nicht zur Einsicht bringen kann, aber doch an den Punkt führen kann, an dem sie selbst und vor allem alle anderen merken, daß sie nicht mehr widersprechen können und keine Gründe für ihre Position mehr haben.³² Die einzige Art und Weise, mit der Menschen auf Überzeugungen anderer einwirken können und Gewißheiten herstellen können, ist die freie, auf Einsicht zielende Argumentation – und auf diesen Weg verweist Pufendorf diejenigen, die für die Einheit in der Kirche zuständig sind.

Es ist, so könnte man sagen, der herrschaftsfreie, mit allen Mitteln der Auslegungskunst geführte Diskurs über den genuinen und ursprünglichen Sinn der Schrift, der zur Entscheidung und Erledigung einer Streitfrage in der Kirche führt – und nur dort, wo diese Auseinandersetzung geführt wird und nicht mit äußerem Zwang eine Position unterdrückt wird, kann es dazu kommen, daß im Zuge dieser Auseinandersetzung Einsicht und Überzeugung beim Irrenden entsteht. Man sieht daran zugleich, daß Pufendorf es zwar für nicht notwendig hält, daß alle Bürger eines Gemeinwesens einheitliche gottesdienstliche Riten haben; staatliche Einigkeit ist auch ohne dies möglich. Er ist aber nicht der Meinung, daß unentscheidbar wäre, welche der unterschiedlichen Riten dem göttlichen Willen entsprechen, sondern diese Frage kann anhand ihrer Schriftgemäßheit entschieden werden und muß auch entschieden werden – aber diese Entscheidung fällt im Abgleich theologischer Argumente und kann und darf auch an dem, der sich dem Argument verschließt, nicht mit Zwang durchgesetzt werden.

4.6. Die „natürliche Religion“ als Grenze der Toleranzpflicht

Nun hat allerdings die Pflicht der staatlichen und der kirchlichen Obrigkeit zur Toleranz gegenüber abweichenden Positionen eine bezeichnende Grenze. Pufendorf ist nämlich durchaus der Meinung, daß es eine der Verpflichtung des Hausvaters entsprechende Pflicht des Fürsten gibt, seine Bürger in bestimmter Weise zur Religion anzuhalten:

„Da ja die Bindung an Gott die Grundlage der Güte der Sitten und der Tugenden gegenüber den Menschen ist, an deren Blühen in der staatlichen Gemeinschaft die höchsten Regierenden das höchste Interesse haben, und weil das Band zwischen den Herrschenden und dem Bürger durch die Religion die höchste Festigkeit gewinnt, weil Gott der Treuegarant ist, das bedeutet: er sorgt dafür, daß die Treue und die Verträge zwischen den Menschen eingehalten werden [nämlich durch den Eid]. So ist es nicht nur die Pflicht der höchsten Regierenden, daß die natürliche Religion von den Bürgern verlässlich eingehalten wird, sondern sie können auch mit Strafen belegen, wenn jemand äußere Taten begeht, mit denen er sie [= die natürliche Religion] im Ganzen oder ihre hauptsächlichen Grundsätze zerstört. Denn

³² Martin Luther, *De servo arbitrio* [1525], WA 18, (551) 600–787= BoA 3, 94–293, hier WA 18, 656,30–658,16 = BoA 3, 145,31–147,31.

die inneren Handlungen, solange sie sich nicht in äußeren Akten manifestieren, sind straffrei.“³³

Zu diesen Handlungen gehören die Gottesleugnung, die Leugnung der göttlichen Vorsehung, der Götzendienst im Sinne der Vielgötterei und auch das Schließen eines Paktes mit den Dämonen.

Pufendorf ist der Meinung, daß es natürliche, jedem Menschen durch seine Vernunft zugängliche und sich aufdrängende religiöse Einsichten gibt, die *religio naturalis*.³⁴ Die Wahrung dieser natürlichen Grundhaltungen ist, weil an ihr die Sittlichkeit und die Vertragstreue der Bürger hängen, erzwingbar. Bzw. genauer: Der Staat mutet es seinen Bürgern zu, an diesen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens nicht zu rütteln und sie nicht zu ruinieren – nun aber geleitet von der Behauptung, daß diese Grundlagen, weil es sich um Vernunftwahrheiten handelt, die nicht an die Zustimmung zu einer bestimmten Religion oder Konfession gebunden sind, jedem vernünftigen Wesen ohnehin einsichtig sind. Wer gegen diese Einsichten verstößt, ist unvernünftig.

Dabei ist Pufendorf der Meinung, daß die religiösen Überzeugungen der christlichen Konfessionen und auch der Juden diese Grundeinsichten der natürlichen Religion voraussetzen und somit in aller Selbstverständlichkeit einhalten; die positiven Religionen sind lediglich unterschiedliche Einkleidungen dieser natürlichen Religion; und es zeigt sich nun, daß die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und ihre unterschiedlichen religiösen Praktiken darum für die Fürsten tolerabel sind, weil diese Differenzen die religiöse Grundlage des Gemeinwesens nicht berühren.

Man könnte das jetzt noch bei dem – der kirchlichen Theologie seiner Zeit erheblich kritischer gegenüberstehenden – Pufendorf-Schüler Christian Thomasius belegen, aber das erspare ich mir und Ihnen.

5. Zusammenfassung

Es sollte folgendes deutlich geworden sein: Bei Pufendorf wird ein Konzept von religiöser Toleranz erkennbar, das weiter geht als das in den nachreformatorischen Territorien gültige: Unterschiedliche religiöse Riten und Gottesdienste auf einem Territorium werden denkbar. Diesem Konzept liegen reformatorische Einsichten zugrunde:

1. Religion wird als vorstaatlich und somit dem staatlichen Handeln entzogen gefaßt – zur Formulierung dieser Einsicht bezieht sich Pufendorf auf die Hausväterpflichten, die Luther in seinen Katechismen einschärft: Die Familie und nicht der Staat ist für die Religion zuständig.
2. Zweitens nimmt Pufendorf Luthers Einsicht, daß die religiöse Gesinnung unvertretbar ist und sich dem äußeren Zwang entzieht, auf und führt sie

³³ Pufendorf (s. Anm. 24), 21.

³⁴ A. a. O., 20–26.

konsequent dahin fort, daß er die Art und Weise, wie der Bürger diese religiöse Gesinnung ausdrückt und lebt, freigibt: Es wird eine Vielzahl von religiösen Angeboten in einem Territorium denkbar, die für ihre internen Auseinandersetzungen und für ihre Auseinandersetzungen untereinander auf den einzigen Weg gewiesen sind, auf dem sich religiöse Überzeugung vermitteln kann, auf den Weg der Argumentation in einem herrschaftsfreien Bereich: Der Staat gibt in sich selbst den Raum religiöser Debatten frei.

3. Dafür bezieht sich Pufendorf drittens auf eine weitere Grundeinsicht Luthers, nämlich auf dessen Zuversicht, daß religiöse Streitigkeiten entscheidbar sind, daß die Wahrheit für denjenigen, der sich auf die Debatte einläßt, nicht im Ungewissen bleibt, sondern an einen Punkt kommt, in dem die Wahrheit von Positionen sich herausstellt. Das friedliche Zusammenleben in tiefgreifenden religiösen Differenzen ist eben darum möglich, weil die Debatte nicht aussichtslos ist, weil an ihrem Ende nicht eine Unentschiedenheit steht, die nur mit Gewalt gelöst werden kann, sondern die Debatte ein Ergebnis hat, von dem her freie Einsicht zumindest möglich wird.
4. Dieser Schritt auf dem Wege zu religiöser Pluralität ist darum möglich, weil Pufendorf – wie übrigens auch Thomasius – die Funktion, die die Religion für die Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen hat, durch religiöse Grundhaltungen gewährleistet sieht, die er als natürliche Religion zusammenfaßt: Diejenigen kirchlichen Gemeinschaften, in denen diese Grundeinstellungen gepflegt werden, sind zu tolerieren. In welchen Formen oder Riten der Bürger seine Gottesverehrung verwirklicht, bleibt ihm überlassen, solange er den Grundsätzen der natürlichen Religion nicht öffentlich widerspricht – nur dann darf der Staat mit Zwangsmitteln eingreifen.

6. *Die vorstaatliche Religion als Fundament der Gemeinschaftsfähigkeit*

Damit ist noch keinesfalls völlige religiöse Toleranz hergestellt, aber es ist ein Schritt auf diesem Weg gegangen, der sich an diesem Anfang und auch im Ziel von der nordamerikanischen Tradition der radikalen Trennung von Kirche und Staat und von dem entsprechenden Konzept der Religionsfreiheit unterscheidet. Pufendorf und die Verfassungsregelungen, die unsere Gegenwart prägen, wissen, daß die religiöse Bindung der Bürger für die staatliche Obrigkeit, die für den inneren und äußeren Frieden des Gemeinwesens verantwortlich ist, nicht gleichgültig ist und sein kann. Modern würde man so formulieren: Die Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen hat auch religiöse Wurzeln, oder anders: Religiöse Bindung wirkt sich meistens positiv auf die Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen aus. Das bedeutet, daß die Sorge um Leib und Leben oder der Wunsch, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft wirtschaftlich zu profitieren, keine hinreichende Motivation für die Teilnahme an einer bürgerlichen Gemeinschaft ist; es bedarf innerer Haltungen und Tugenden, die jedenfalls auch zuverlässige Wirkungen der Religion sind. Zugleich ist aber

deutlich, daß dem Staat, der dafür da ist, das gemeinschaftliche Zusammenleben zu fördern und zu schützen, genau die Mittel, auf die Innerlichkeit des Menschen einzuwirken, nicht zu Gebote stehen. Die Religion und die religiöse Gesinnung sind kein Produkt der Obrigkeit, sondern eine vorstaatliche und dem Staat entzogene Bindung:

„Daraus ist klar, daß die Religion keine geistvolle Erfindung derer ist, die die Staaten gegründet haben, weil sie viel älter ist und früher als die Staaten, so alt wie das Menschengeschlecht, während erst viel später ernste Gründe zur Staatengründung nötigten. Und doch fehlten die nicht, die sie [= die Religion] mißbraucht haben für ihre staatlichen Zwecke.“³⁵

Die Einsicht, die sich hier manifestiert, ist die, daß die Staaten, wie der Staatsrechtler Böckenförde in seinem vielzitierten Diktum schreibt, auf Voraussetzungen beruhen, die sie selbst nicht in der Hand haben.³⁶ Diese Position Pufendorfs und anderer ist ein Schritt auf dem Weg zu der spezifischen und höchst erfolgreichen Gestalt, die das Verhältnis von religiöser Gemeinschaft und politischer Gemeinschaft in Deutschland gewonnen hat: Daß der Staat die Rahmenbedingungen für das Wirken von Religionsgemeinschaften herstellt, denen er die Kommunikation von religiösen Grundhaltungen weitestgehend überläßt; dies aber in dem unausgesprochenen Bewußtsein, daß die meisten Religionen ihren Angehörigen zwangsfrei Grundhaltungen und Überzeugungen vermitteln, die diese Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaft zu verlässlichen Gliedern einer Gemeinschaft machen. Die Verbindung von religiöser Neutralität und Förderung der vielfältigen, faktisch gegebenen und nicht vom Staat unternommenen, sondern dem Interesse der Bürger selbst entspringenden Pflege religiöser Überzeugungen, hat ihren Ursprung in reformatorischen Grundeinsichten, die über die Aufklärungsjuristen auf einem noch einmal langen, windungsreichen Weg unsere Gegenwart bestimmen. Ich denke, es lohnt sich, für dieses Modell zu werben, denn es ist die Alternative zu einem Staat, der die Gemeinschaftsfähigkeit seiner Bürger durch ein eigenes Erziehungskonzept, das ihm eigentlich seine Neutralität verbietet, herzustellen sucht.

Prof. Dr. Notger Slenczka, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Burgstraße 26, 10178 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@cms.hu-berlin.de

³⁵ A. a. O., 16.

³⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. 1991, 92–114, hier 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

Bücherschau

Heinrich Fausel: **D. Martin Luther. Leben und Werk 1483 bis 1521**, Band 1 und 2 [in 1], Stuttgart: SCM Hänssler 2008, 212 und 336 S. – ISBN 978-3-7751-2440-9.

Ein verdienstvolles Werk ist wieder im Handel. Heinrich Fausel (1900–1967), u. a. Tübinger Honorarprofessor, hat zuerst 1940 (als Bd. 6 der Calwer Lutherausgabe) Auszüge aus Tischreden, Briefen und anderen Luthertexten zu einem Lutherbuch zusammengestellt und zu einer Darstellung miteinander verbunden, die es unternimmt, „in voller Breite Luther selbst reden zu lassen und seine Stimme zu hören, anstatt über ihn zu reden und sich Bilder von ihm zu machen“ (Vorwort). Diese Textzusammenstellung bleibt eine Fundgrube, sonst weit verstreute Stücke sind bequem in einem Band vereint, und mit Hilfe des Registers lassen sich Äußerungen Luthers schnell finden. Über den Quellenwert der einzelnen Stücke müssen sich die Leserinnen und Leser freilich ein eigenes Urteil bilden: Textgattungen und ursprüngliche Kontexte spielen für die Zusammenstellung keine Rolle.

Auch F.s Zusammenstellung, zuletzt 1965 bearbeitet und 1966 erschienen, bleibt freilich dem Lutherbild und dem Forschungsstand ihrer Entstehungszeit verhaftet. Schon damals hatte F. neuere Diskussionen nicht rezipiert und z. B. weder die schon 1958 von Ernst Bizer vorgebrachten Anfragen an die traditionelle Datierung der „reformatorischen Wende“ noch die 1961 von Erwin Iserloh angestoßene und neuerdings wieder aufgeflamte Diskussion um die Historizität

des Thesenanschlags berücksichtigt. Im wesentlichen vermittelt das jetzt nachgedruckte Buch den Stand von 1955 und ein Lutherbild, das die ökumenischen Entwicklungen und die gesellschaftlichen Umbrüche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch vor sich hat.

Diese Selbstverständlichkeit müßte nicht erwähnt werden – und die Luther-texte samt F.s verbindenden Texten bleiben dennoch gut und nützlich zu lesen –, wäre da nicht die sie völlig ignorierende, ärgerliche Gestalt dieses Nachdrucks der Ausgabe von 1966: Der Verlag hat schlicht den Satzspiegel der beiden seinerzeitigen Siebenstern-Taschenbücher in einen Einbanddeckel gepackt und mit neuer Titelei versehen. Das Buch beginnt mit einem Vorwort, an dessen Ende die Jahreszahl 1965 steht. Ansonsten kann man das ursprüngliche Erscheinungsdatum nur sehr kleingedruckt dem hinteren Klappentext entnehmen. Alter Wein in – billigem – neuem Schlauch! Natürlich wird auch kein Herausgeber ausgewiesen, der ein neues Vorwort beigesteuert und F.s Werk in seinem Entstehungszusammenhang gewürdigt hätte. Es gibt keinen Literaturnachtrag. Und es gibt auch keinen – dringend wünschenswerten – Neusatz, der die mißliche typographische Gleichförmigkeit von Luther- und Fausel-Texten behoben und das Buch zu einem wirklich brauchbaren Lutherbrevier gemacht hätte. Die vorliegende verlegerische Verramschung hat „der Fausel“ nicht verdient!

Hellmut Zschoch

Verfasserlexikon Deutscher Humanismus 1480-1520. Hg. von Franz-Josef Worstbrock, Band 1, Lieferung 4, Berlin/New York: de Gruyter 2008 – ISBN 978-3-11-020638-8.

Mit der vorliegenden Lieferung ist der erste von zwei Bänden des Verfasserlexikons *Deutscher Humanismus* (vgl. meine Besprechungen in *Luther* 78 [2007], 118–120 und 79 [2008], 191f.) abgeschlossen: 1338 Spalten erstklassige Information von Bernhard Adelmann von Adelmansfelden bis zu Johannes Kruysaer aus Lippstadt (um 1485–1555), einem studierten und gelehrten Mitglied der *Familia* des Benediktinerklosters Werden, an dem die Reformation spurlos vorübergegangen zu sein scheint (eine Winzigkeit: Kruysaers Vikarie war in Helmstedt, nicht in Helmstadt, Sp. 1331 lies daher: Helmstedter, nicht „Helmstädter“).

Die Artikel dieses Faszikels, zu denen der Herausgeber auch als Autor erheblich beigetragen hat, bieten wiederum einen bis dato nicht verfügbaren Reichtum an kritisch gesichteter biographischer und bibliographischer Information, an deren Qualität man sich ebenso erfreut wie an der Akribie und der Liebe zum Detail. „Schulmänner“ machen einen bemerkenswerten Anteil unter den behandelten Autoren aus, die Schulen von Münster und Schlettstadt geben dabei neuerlich ihren Rang zu erkennen. Von besonderem historisch-landeskundlichen Interesse sind die Werke der beiden Humanisten Franciscus Irenicus aus Ettlingen in Baden, der in seiner „*Germaniae exegesis*“, die im August 1518 im Druck erschien, Luther als ersten unter den von ihm verzeichneten Theologen nannte, und die des Hamburger Kaufmannssohns Albert Krantz (1448–1517). Dessen Geschichtswerke „*Wandalia*“, „*Saxonia*“, „*Chronica regnorum aquilonarium*“ sowie eine sächsische Kirchengeschichte („*Metropolis*“ bzw. „*Ecclesiastica histo-*

ria“) wurden sämtlich erst nach seinem Tod im Druck veröffentlicht und teilweise später ins Deutsche übersetzt.

Luther und die Reformationsgeschichte werden auch in dieser Lieferung mehrfach berührt: Da stößt man etwa auf den Wittenberger Bürgersohn Andreas Krapp, dessen jüngere Schwester Katharina Philipp Melancthon heiratete, der aber außer ein paar Gedichten keine Spuren hinterlassen hat. Unter den Gegnern Luthers und der Reformation wird man auf den Ingolstädter Professor des Kirchenrechts Georg Hauer (1484–1536) aufmerksam, der u. a. 1523 mit (auch im Druck veröffentlichten) Predigten gegen Luthers Kritik an der Marienverehrung hervortrat. Gut bekannt ist der Kölner Dominikaner Jacobus Hoogstraeten (um 1465–1527), dessen notorisch schlechter Ruf mit seiner Rolle im Reuchlinstreit zusammenhängt und der sich sowohl als Motor der Verurteilung der Schriften Luthers durch die Kölner Theologische Fakultät 1519 wie als Inquisitor als besonders hartnäckiger Luthergegnern hervortat.

Auch in dieser Lieferung gibt es (zwei) Autoren von vorrangigem literatur- und zeitgeschichtlichem Interesse. Die bedeutendsten lateinischen Dichter der frühen Reformationszeit waren der zunächst dem Erfurter Humanistenkreis angehörende, später an der Universität Marburg lehrende Professor Helius Eobanus Hessus (1488–1540), der von Gerlinde Huber-Rebenich und Sabine Lüttemeyer präsentiert wird (Sp. 1066–1122), und der streitbare Ritter Ulrich von Hutten (1488–1523), dessen Leben und Werk Herbert Jaumann bearbeitet hat (Sp. 1185–1237).

Hessus' umfangreiches und vielseitiges dichterisches Werk ist wenig übersichtlich, und es gehört zu den Verdiensten des Lexikons, hier Übersicht geschaffen zu haben. In bezug auf Luther interessieren vor allem seine Luther-Elegien von 1521 (Nr. 18; Sp. 1087f.). Nachhaltig

gewirkt hat der Autor durch seine Psalmenübersetzungen und -paraphrasen. Luther hatte ihn 1529 um eine lateinische Version von Psalm 118 gebeten (WA.B 5, Nr. 1506), und nach dem Erscheinen der vollständigen Psalterübertragung schrieb er ihm am 1. August 1537 einen hymnisch zustimmenden Brief (WA.B 8, Nr. 3167). Die Vielfalt von Personen, Anlässen, Themen und literarischen genera in Hesus' Dichtungen weisen den „rex poetarum“ als eine Schlüsselgestalt des deutschen Humanismus aus, die seit den Anfängen der Reformation mit dieser zeitlebens verbunden blieb.

Die zweite Hauptperson ist Ulrich von Hutten. Der Steckelberger Ritter ist an sich eine interessante Gestalt, die ihrerseits durch Conrad Ferdinand Meyer u. a. zum literarischen Sujet wurde, und sein Engagement für die frühe Reformation hat schon immer Aufmerksamkeit gefunden. Js an der Chronologie orientierte Darstellung des Lebens erfolgt um den Preis einer fehlenden durchgehenden Erzählung; die Werke werden, gesondert nach Sprachen, einzeln aufgeführt, teilweise besprochen und in zeitgenössischen Drucken und späteren Ausgaben nachgewiesen.

Herausgeber und Autoren haben mit diesem ersten Band ein Ziel erreicht, zu dem man ihnen gratulieren darf und möchte. Freilich wissen sie selbst, daß der zweite Band nicht geringere Herausforderungen an sie stellen wird als dieser erste. Einige Autoren von Rang und Gewicht folgen noch, und auch wenn Luther und Melanchthon offenbar keine Artikel zugeordnet sind, wird genug zu tun bleiben. Möge auch ein zweiter Band in absehbarer Zeit allen, die sich mit diesen Autoren und Zeiten beschäftigen, als ein unentbehrliches Arbeitsinstrument zur Verfügung stehen. Schon jetzt aber gilt: Dieses Werk ist ein Meilenstein der deutschen Humanismusforschung und wird es bleiben.

Johannes Schilling

Tim Lorentzen: **Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge**, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, XII, 536 S. – ISBN 978-3-16-149613-4 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 44).

In seinem pünktlich zum Gedenken des 450. Todesjahres des Reformators Johannes Bugenhagen (1485–1558) erschienenen Buch erläutert Tim Lorentzen anhand der Bugenhagenschen Kirchenordnungen und anderer ausgewählter Schriften seine These von Johannes Bugenhagen als dem Theologen der *öffentlichen Fürsorge* (9. 452), dessen diakonisches Fürsorgemodell unter dem Primat christlicher Liebe steht. Nach einer Einführung in die Fragestellung und die historischen Grundlagen, gliedert sich L.s Werk in zwei Teile: 1. theologische Fürsorgemotivation vor und nach der Reformation (63 ff.) und 2. Organisation und diakonische Leistungen von Bugenhagens Fürsorgemodell (209 ff.). Dabei bewegt L. die Frage, inwiefern reformatorische Fürsorgepraxis darauf abzielte, den Schwachen zu helfen, oder ob sie sich nicht vielmehr den sozialdisziplinatorischen Interessen der weltlichen Obrigkeit andiente. Intensive Einblicke in die spätmittelalterliche Armenfürsorge und ihre theologische Begründung als Jenseitsfürsorge am Beispiel der Armenbretter (65 ff.), in humanistische Ansätze und die Ordnungen Martin Busers (178 ff.), helfen dabei, Bugenhagens Ausführungen zu positionieren und in ihrer Eigenständigkeit zu profilieren. L. stellt Bugenhagen als biblischen Theologen heraus. So konsequent Bugenhagen als Exeget allein von der Schrift her (*sola scriptura*) argumentiert, so realitätsnah und situationsbezogen lebt er seine Theologie. Dies macht L. an der Praxis des von Bugenhagen vertretenen Kastenwesens (210 ff.) ebenso deutlich wie an dem alle seine Bemühungen durchziehenden Gedanken der Schonung der Schwachen,

den er bei der Einführung der Reformation immer wieder in die Diskussion einbrachte. Handelte es sich nun um den Umgang mit Nonnen, Kranken, Sündern, Altgläubigen oder insgesamt im Hinblick auf die Mädchen und Frauen (373 ff. 404 ff. 444 ff.), der Primat christlicher Liebe prägte Bugenhagens theologisches und kirchenordnendes Schaffen in allen Bereichen (448 ff.).

Insgesamt ist das Buch eine eindrucksvolle Arbeit, der Aufbau übersichtlich und logisch stringent gegliedert. Es ist sowohl für reformatorisch vorgebildete Leserinnen und Leser als auch für Neueinsteiger durchweg gut lesbar. Zahlreiche Fußnoten und ein detailliertes Quellen- und Literaturverzeichnis (453 ff.) ermöglichen wissenschaftlich Interessierten eine eigenständige Weiterarbeit. L. nimmt die Ergebnisse der neueren Bugenhagenforschung auf und führt sie fort. Seine kritische Auseinandersetzung mit aktuellen kirchenpolitischen Problemen wie der Arbeitslosigkeit von Theologinnen und Theologen (1 ff.) sowie seine kritische Würdigung der EKD-Denkschrift „Gerechte Teilhabe“ (1. 437) rahmen die Arbeit ein, bleiben aber letztlich Meinungsäußerungen eines Autors, der seine Enttäuschung und Wut über die gegenwärtige Entwicklung nicht verheimlichen will. Inwiefern seine Kritikansätze der Arbeit in Gänze angemessen sind, läßt sich kontrovers diskutieren. Der Darstellung von Bugenhagens Profil als Reformator der öffentlichen Fürsorge schadet sie nicht. Insgesamt gelingt es L., Bugenhagens zeitliche und theologische Kontextualitäten aufzuzeigen und davon ausgehend seine Unabhängigkeit und sein Profil herauszuarbeiten, um ihn dann als den *Reformator der öffentlichen Fürsorge* zu würdigen.

Yvonne Brunk

Hans Scholl: **Verantwortlich und frei.** Studien zu Zwingli und Calvin, zum Pfarrerbild und zur Israeltheologie der Reformation, Zürich: Theologischer Verlag 2006, 256 S. – ISBN 3-290-17403-4.

Der Band versammelt Aufsätze Hans Scholls aus den Jahren 1983 bis 1997. Die Titelstichworte „verantwortlich“ und „frei“ aktualisieren für Sch. die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und sind leitend für die Auswahl der Beiträge: „Seelsorge und Politik“ sowie „Pfarramt und Pfarrerbild“ bei Ulrich Zwingli, „Wolfgang Capitos reformatorische Eigenart“, „Calvin als Seelsorger“, ein Vergleich Calvins und Rousseaus in der Frage der sozialen Gerechtigkeit und mit dem Titel „l'Éternel parle“ (der Ewige spricht) eine Studie über das Vorwort an die Juden in der Olivetanbibel von 1535, das im Anhang als Faksimile des französischen Originals sowie in deutscher Übersetzung beigefügt ist. Ein Quellenverzeichnis, eine Auswahl an Sekundärliteratur sowie die Nachweise über die Erstveröffentlichungen runden die Aufsatzsammlung ab. Als Leitthese läßt sich aus den Aufsätzen ableiten: Pfarramtlicher Dienst geschieht in Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes und in politischer Verantwortung für soziale Gerechtigkeit; er geschieht frei, weil er getragen wird von der Kraft Gottes im Heiligen Geist.

Sch. beginnt mit Zwingli, der sich in seiner Schrift „Der Hirte“ als erster reformatorischer Theologe programmatisch mit dem Pfarramt befaßt habe, und formuliert im Blick auf Luther provokant: „Wie so oft verläßt ihn in der Praxis der Gestaltungswille.“ (37) Um so deutlicher erscheint Zwingli als Gestalter der Praxis und Vordenker des geordneten Predigamts mit humanistisch gebildeten und solide besoldeten Pfarrern. Hier wie an anderen Stellen der Aufsatzsammlung (z. B. 90; 162) wendet Sch. sich gegen frei-

kirchliche Bestrebungen. Zum Hirten-dienst gehöre für Zwingli die Kritik an der Verkehrung von Dienen und Herrschen, notfalls auch das Martyrium im Kampf gegen die „Tyrannei der Mächtigen“ (19). War Zwinglis gewaltsamer Tod ein Martyrium? Sch. enthält sich hier eines klaren Urteils.

Pastoraltheologisch orientiert ist auch der Beitrag über Wolfgang Capitos reformatorische „Eigenart“. Sch. findet sie in der zentralen Bedeutung der Pneumatologie: „Unser Heil steht nicht in Worten, sondern in der Kraft Gottes.“ (90). Rechtfertigung sei für Capito daher unlösbar verbunden mit Heiligung. Reformatorischer Glaube finde auch sichtbar Niederschlag in der sozialen Ausrichtung von Kirche.

„Calvin als Seelsorger“ läßt den als streng bekannten (und verrufenen) Genfer Reformator in einem milderem Licht erscheinen. Sch. nimmt bereits in den ersten literarischen Äußerungen Calvins „das seelsorgerliche Zentrum seiner Theologie“ wahr (99, Anm. 11). Briefauschnitte stellen exemplarisch den Seelsorger Calvin vor Augen. Zudem setzt Sch. zentrale theologische Topoi Calvins mit dessen Seelsorge in Beziehung und entdeckt hinter der rauen Schale den „Kern Calvins von erstaunlicher Weichheit und Süsse“ (118).

„Von der Reformation zur Revolution“ untersucht die soziale Komponente der Genfer Reformation und der daraus folgenden Sozialethik. Rousseaus Diskurs über den Reichtum habe die von Calvin und dem Neocalvinismus herkommende Betonung der sozialen Verantwortung der Besitzenden aufgenommen. Sch. konstatiert zwar einen Unterschied zwischen Rousseaus Wahrnehmung der

Gesellschaft und derjenigen Calvins. Das flammende sozialetische Plädoyer ebnet allerdings die historische Differenz sehr ein, erst recht wenn die Linie noch bis zu Henri Dunant und zur Gründung des Roten Kreuzes verlängert wird. Überdeutlich ist das Anliegen, Calvin und den Calvinismus aus dem Schatten einer allzu simplen Gleichsetzung mit Kapitalismus ins rechte Licht sozialer Verantwortung zu rücken.

In der umfangreichen und hier erstmals veröffentlichte Studie über das Vorwort an die Juden in der Olivetanbibel arbeitet Sch. heraus, daß hier ein deutlich anderer Ton gegenüber dem Judentum angeschlagen werde als bei den meisten Reformatoren üblich. Im Vordergrund stehe die Verbundenheit von Juden und Christen unter dem Wort Gottes. „Von der Olivetanbibel 1535 her führt kein Weg zum Holocaust.“ (211), lautet Sch.s Fazit. Für den kritischen Nachvollzug und zur Weiterarbeit wäre der Parallelabdruck des transkribierten französischen Texts mit der Übersetzung wünschenswert gewesen. Das Literaturverzeichnis schließlich bietet Bewährtes, eröffnet aber weniger den Zugang zur aktuellen Forschung als zum Vorverständnis des Vf.

Gleichwohl, Sch.s Aufsätze machen neugierig auf Theologen wie Capito und Olivetan und reizen zur Lektüre Zwinglis und Calvins, um Sch.s Thesen im einzelnen kritisch zu prüfen. „Verantwortlich und frei“ ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Kirchengeschichte die pastoraltheologische Diskussion bereichern kann. Nicht nur im Calvin-Jahr lassen sich hier Impulse für die gegenwärtige pfarramtliche Praxis gewinnen.

Volkmar Ortmann

1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag, hg. von Martin Ernst Hirzel und Martin Sallmann unter Mitarbeit von Kerstin Groß, Zürich: Theologischer Verlag 2008, 293 S. – ISBN 978-3-290-17494-1 (Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche 4).

Unerwartet vielfältige und tiefgreifende Wirkung hat – das läßt sich schon vor seinem Ablauf sagen – das Calvin-Jahr 2009 gehabt, das an den 500. Geburtstag des Genfer Reformators erinnert. Eine Vielzahl von Symposien, Vorträgen, Ausstellungen und Veröffentlichungen wurden rege nachgefragt, sowohl von einem kirchlichen Publikum wie darüber hinaus. Neben stärker populär ausgerichteten standen explizit wissenschaftliche Publikationen. Der von Martin Ernst Hirzel, Beauftragter für Ökumene und Religionsgemeinschaften beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK), und Martin Sallmann, Professor für Neuere Kirchen- und Theologiegeschichte und Konfessionskunde in Bern, herausgegebene Sammelband versucht, dazwischen einen Mittelweg zu gehen, tendiert aber im Endeffekt deutlich zu einer wissenschaftlichen Publikation – allerdings einer gut verständlichen.

Der SEK hatte bereits frühzeitig auf das Calvin-Jahr 2009 hingewiesen und die internationalen Vorbereitungen dafür initiiert und koordiniert. Die Einbindung der reformierten Kirchen weltweit geschah unter anderem durch ein großes Symposium im April 2007 in Genf und durch das internationale Patronatskomitee unter der Leitung des RWB-Vorsitzenden Clifton Kirkpatrick. Diese internationale Ausrichtung, die sowohl Calvin als auch dem Calvinismus entspricht, schlägt sich auch in der Liste der Autoren dieses Bandes nieder (eine Autorin ist auch dabei), die sich von der Schweiz über Österreich, Deutschland,

die Niederlande und Schottland bis in die Vereinigten Staaten von Amerika erstreckt. Daß das Buch gleichzeitig in deutscher, englischer und französischer Sprache erscheint, verstärkt diesen Eindruck.

Der SEK-Ratsvorsitzende *Thomas Wipf* macht in seinem Vorwort deutlich, daß das Gedenken an Calvin bei aller Würdigung der „erneuernden Kraft Calvins biblischer Theologie für Gesellschaft und Kirche“ auch „die problematischen Seiten“ (7) nicht aussparen kann. Diese Voraussetzung bewahrt das Calvin-Jahr vor der Versuchung einer unkritischen Heiligenverehrung und damit vor den mancherorts befürchteten Calvin-Jubelfeiern. Nicht nur hier könnte es modellhaft für die weiteren Themenjahre innerhalb der Dekade bis zum Reformationsjubiläum 2017 sein.

Die zwölf Aufsätze behandeln drei Themenfelder: die Reformation in Genf und ihre Wirkung, die Theologie Calvins und moderne Fragestellungen zum Calvinismus, wobei naturgemäß Auswirkungen von dem einen Themenfeld auf das andere ausstrahlen.

So ist die Grundthese des ersten Aufsatzes von *Philip Benedict* („Calvin und die Umgestaltung Genfs“) von großer Bedeutung auch für die stärker systematisch-theologischen Beiträge: B. begründet überzeugend, daß Calvin Genf brauchte und Genf umgekehrt Calvin, um die Wirkung zu entfalten, die von ihm ausging: „Die Konstellation zwischen der Person und dem richtigen Augenblick illustriert sehr deutlich, wie stark der Einfluss sein kann, den ein Prophet unter günstigen Umständen entfalten kann“ (27). Wer nicht beachtet, daß Calvin als Reformator der Flüchtlinge seine Theologie entfaltete, gerät in Versuchung, diese in einer geänderten Situation zu verzeichnen. In diesem Zusammenhang ist der systematisch-theologische Aufsatz von *Christian Link* über „Erwählung und

Prädestination“ zu sehen. So entfaltet gerade die oft als angstbesetzt bezeichnete Lehre von der doppelten Prädestination ihr enormes Trospotential, wenn bedacht wird, daß Calvin sie vor allem den um ihres Glaubens verfolgten und vielfacher Anfechtung ausgesetzten Hugenotten zugedacht hat.

Deren Geschichte wird in keinem eigenen Aufsatz behandelt, findet aber bei *Andrew Pettegrees* Ausführungen über den „Calvinismus in Europa“ Erwähnung (vgl. bes. 54–58).

Das Verhältnis von „Calvinismus und Kapitalismus“ untersucht *Ulrich H. J. Körtner* und dabei natürlich auch die These Max Webers. Körtner stimmt Weber sozialgeschichtlich zunächst zu: „Einzig der Calvinismus hat den modernen Kapitalismus wirklich als Lebensform aktiv zu gestalten versucht“, widerspricht Weber – bzw. einer ihn vereinfachenden Deutung – dann aber deutlich: „Das heißt aber noch lange nicht, dass der Kapitalismus als solcher eine Frucht des Calvinismus gewesen ist“ (210). Denn im Gegenteil: Die reformierte Berufsethik habe von Anfang an „ein kapitalismuskritisches Potenzial“ (213) gehabt. Dem „Bekenntnis des Glaubens angesichts wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung“ der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (RWB) 2004 in Accra kann K. aber nur wenig abgewinnen.

Überzeugend ist auch die Argumentation von *Christoph Strohm* („Calvin und die religiöse Toleranz“) zum „Fall Servet“: Strohm widerlegt Fehldeutungen („das bisweilen zu lesende Urteil, dass Calvin Servet habe hinrichten lassen“), bringt Erklärungsansätze und schließt „in aller Klarheit [...], dass sich Calvin in den Auseinandersetzungen mit Bolsec wie auch mit Servet zu keinerlei religiöser Toleranz im Stande gesehen hat“ (222). Dies war aber nicht untypisch für das 16. Jahrhundert, das den modernen

Toleranzbegriff selbst bei seinen „progressivsten“ Vertretern nur in Ansätzen kannte.

An vielen Stellen ist das Buch eine Fundgrube für interessante Details: Daß der Calvinismus im 19. Jahrhundert auch via Deutschland auf die USA einwirkte, zeigt beispielsweise der Beitrag „Calvinismus in Nordamerika“ von *James D. Barr* auf. So hat der aus Deutschland stammende reformierte Theologe Philip Schaff (1819-1893, vgl. 89) am Mercersburg Theological Seminary in Pennsylvania und später am Union Theological Seminary in New York nicht nur Theologen wie Reinhold und Richard Niebuhr, sondern auch – über die Evangelical and Reformed Church – den „mainline protestantism“ und speziell eine Kirche wie die United Church of Christ (UCC) beeinflusst, die wiederum heute vielfache kirchliche Partnerschaften mit der EKD und mehreren ihrer Gliedkirchen unterhält.

Vicco von Bülow

„Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes ...“. Begegnung mit anderen Religionen. Vereinnahmung – Konflikt – Frieden. Wittenberger Sonntagsvorlesungen, hg. vom Evangelischen Predigerseminar / Hanna Kasparick, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2008, 128 S. – ISBN 978-3-933028-28-3.

In unserer pluraler und multireligiöser werdenden Gesellschaft gewinnt die Reflexion des Miteinanders der Religionen zu Recht einen immer größeren Stellenwert. Vor diesem Hintergrund nahmen sich auch die in diesem Band dokumentierten Wittenberger Sonntagsvorlesungen des Jahres 2008 des Themas der „Begegnung mit anderen Religionen“ aus der Perspektive der Reformation und ihrer Vor- und Nachgeschichte an.

Das Spektrum der Beiträge reicht von der Analyse der für den interreligiösen Dialog bis heute interessanten Religions-theologie des Nikolaus von Kues (*Philipp David*), über das spannungsreiche Verhältnis Luthers zu Judentum (*Thomas Kaufmann*) und Islam (*Johannes Ehmann*), und der Religionspolitik Philipps von Hessen (*Gury Schneider-Ludorff*) bis hin zu Lessings vom Toleranzgedanken bestimmten Dialogmodell der Religionen (*Martin Kessler*). *Marten Marquardts* Beitrag beleuchtet außerdem die Geschichte einer bildlichen Ausdrucksform des christlichen Antijudaismus, der sog. „Judentum“ und lebt dabei nicht zuletzt von der (im ganzen Band anzutreffenden) reichen Bebilderung durch zeitgenössische Bilddokumente. Sozusagen als „Bonus“ schließt der Band mit dem Vortrag von *Johannes Schilling* zur Eröffnung der vom Wittenberger Predigerseminar mitgestalteten Luther-Ausstellung anlässlich der Reformationsdekade. Zwei der genannten Darstellungen greife ich zu einer eingehenderen Vorstellung heraus.

Thomas Kaufmanns Analyse von Luthers Verhältnis zum Judentum versucht das in der Forschung umfänglich traktierte Thema noch einmal in der Gesamtschau zu beschreiben und zu bewerten. Das verbreitete Bild Luthers als eines „üblen Antisemiten“ ist für Kaufmann schon aufgrund der differenzierten Rezeptionsgeschichte seiner Äußerungen zum Judentum nicht haltbar: Es führt keine direkte Linie von den problematischen Äußerungen des späten Luther hin zum Antisemitismus des NS-Staates, vielmehr wurde Luther von diesem in Sinne einer „invention of tradition“ (33) als willkommener geistiger Vorläufer in Anspruch genommen.

In seiner historische Rekonstruktion von Entstehungskontext und Inhalt der Schriften Luthers, die sich mit dem Judentum auseinandersetzen, macht Kaufmann deutlich, daß diese durchweg

„binnenchristliche Diskussionen und Herausforderungen“ (29) zum Anlaß haben und im Kern die „Frage der Legitimität und Plausibilität einer christlichen Auslegung des Alten Testaments“ (29) thematisieren. In der Euphorie des Siegeszugs des Evangeliums und unter dem Eindruck der Konversion eines ehemaligen Rabbiners hoffte Luther zunächst auf die Bekehrung der Juden zu dem von der reformatorischen Lehre neu zur Geltung gebrachten, im Alten Testament antizipierten Christus und empfahl darum eine werbende Hinwendung zum Judentum („Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ 1523). Daß Luther in seinen späten Schriften („Wider die Sabbather“, 1538; „Von den Juden und ihren Lügen“, 1543) gegen die Juden polemisiert, wertet K. als „Ergebnis einer dramatischen Selbstkorrektur“. Dahinter erkennt er Luthers Enttäuschung über das Ausbleiben der erhofften Bekehrung, zugleich betont K. jedoch, daß Luther sich in seiner Argumentation auch gegen christliche Hebraisten richtet, „die nach Luthers Meinung das christologische Zeugnis des Alten Testaments nicht hinreichend zum Tragen brachten“ (40). Im Kern ist damit letztlich „das Verhältnis zu Christus der Dreh- und Angelpunkt in Luthers Bewertung des Judentums“ (42).

Indem er so Luthers Antijudaismus überzeugend als „Schattenseite seiner Christusliebe“ (42) versteht, trifft K. den hermeneutisch „wunden Punkt“ im heutigen Umgang mit Luthers Haltung zum Judentum. Gerade weil diese so eng mit dem Zentrum des christlichen Glaubens zusammenhängt, ist eine vorschnelle Distanzierung von der „dunklen Seite“ des Reformators nicht möglich. Der Lesende ist darum gefordert, über die Möglichkeiten eines verantwortungsvollen hermeneutischen Umgangs mit Luthers Aussagen und über die Verhältnisbestimmung von Juden und Christen insgesamt selbst weiter nachzudenken.

Wie reformatorische Religionspolitik bezüglich des Judentums konkret aussehen konnte, wird in *Gury Schneider-Ludorffs* Untersuchung der „Guten Policy“ des Landgrafen Philipp von Hessen demonstriert. Am diesem Beispiel vollzieht Sch. anschaulich nach, wie sich die Haltung eines „Gemeinwesens, das die Einheit im Glauben sichern wollte“ (65), zu religiösen Minderheiten gestaltete, welche Rolle religiöse Toleranz in frühneuzeitlichen Territorien spielte und inwiefern gerade die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen für deren Konsolidierung wichtig wurde. Zugleich wird auch das theologische Selbstverständnis des Landesherren beleuchtet, der als christlicher Fürst gegen das Gutachten Martin Bucers (der eine Tolerierung der Juden nur unter strengen Auflagen für möglich hielt) mit Röm 11 eine eigenständige Position der Juden in Gottes Heilsplan und ihre bleibende Erwählung (die Bucer bestritten hatte) behauptete. – Insgesamt eine aufschlußreiche Analyse, die – wie auch die übrigen Beiträge des Bandes – über die historische Situation hinaus auf die Gegenwart weist und darum für die heutige Bewußtseinsbildung hilfreich sein kann.

Arne Dembek

Roland Liebenberg: **Der Gott der feldgrauen Männer.** Die theozentrische Erfahrungs-theologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 585 S. – ISBN 978-3-374-02603-6 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 22).

Diese Erlanger Dissertation beschäftigt sich mit dem frühen Werk von Paul Althaus d. J., des langjährigen Präsidenten der Luther-Gesellschaft und Herausgebers dieser Zeitschrift, unter der metho-

dischen Voraussetzung, „daß zwischen der theologischen Theoriebildung von Althaus und seinen mentalen Prägungen, ideologischen und politischen Ansichten sowie sozialen Kontexten, in denen er sich längerfristig bewegte, ein Beziehungsverhältnis besteht.“ (20). Gleichzeitig will L. damit einen Beitrag zur Frage nach der Anfälligkeit protestantischer Kirchenvertreter und Universitätstheologen für den Nationalsozialismus leisten (11 ff., 502), wobei er sich gegen jedes Ausstellen eines „Persilschein[s] der historischen Unschuld“ wendet (14).

L. schaut zunächst auf Althaus' Studien- (25 ff.) und Predigerseminarzeit (91 ff.) und analysiert dabei eine Vertiefung der „theozentrischen Anstöße Holls“, durch die Althaus bereits auf eine Theologie „eingeschworen“ wurde, „deren ‚Machtgott‘ und Gehorsamsethik wie das religiöse Abziehbild des Kultes um die soldatische bzw. heroische Persönlichkeit anmutet.“ (110) Mit dem befremdlichen Terminus „Machtgott“ wählt L. immer wieder eine Formulierung (vgl. z. B. 218 ff., 293, 331, 333), die offenbar polemisch gemeint ist und versucht, Althaus' Gottesbild zu desavouieren. Genauso fragwürdig erscheint L. die Verankerung Althaus' in seiner studentischen Verbindung, dem Schwarzburgbund. Hier sei Althaus durch ein „soldatisches Männerideal“ geprägt worden, dessen „ethische Konkretion der heroische und ritterlich geführte Kampf für das Vaterland auf dem Schlachtfeld war“ und dessen „Mannhaftigkeit“ die Bedingung für ein Bestehen des deutschen Volkes „im kriegerischen Wettkampf der Volkstümer“ bedeutete (157 f.). Offen bleibt jedoch die Frage, warum dessen Einfluß etwa auf andere Schwarzburgbündler wie Harnack, Schweitzer, Troeltsch, Heitmüller usw. (112, Anm. 6) offenbar weniger fragwürdig war.

L. setzt sich im folgenden Kapitel vor allem mit dem von Althaus noch vor

seinem Einsatz im besetzten Polen entwickelten pastoraltheologischen (Erweckungs-)Konzept für den Krieg (174 ff.) auseinander. Dabei meint L. bereits an dieser Stelle und dann im Grunde immer wieder, Althaus eine mißbräuchliche Funktionalisierung seiner Seelsorge „als Vehikel einer ideologischen Weltanschauung“ vorwerfen zu können (181, 218 f. u. ö.). Sodann referiert L. zwar die Tatsache, daß Althaus ebenso wie die überwältigende Mehrheit der Gelehrten in Deutschland davon überzeugt gewesen sei, daß „dem unschuldigen Deutschen Kaiserreich der Krieg von den Feinden aufgezwungen worden war“ und ein Kampf gegen „Lüge, Hinterlist und Ungerechtigkeit“ sei (184). L. suggeriert dabei, daß Althaus etwas hätte wissen können von einem im Vergleich zu den anderen Großmächten unakzeptablen „aggressive[n] Weltmachtstreben des Kaiserreiches“ (184), belegt diese Annahme aber nicht und geht auch nicht weiter auf im Rahmen der klassischen „Lehre vom gerechten Krieg“ zu erörternde Probleme ein, obwohl sie von entscheidender theologischer und mentaler Bedeutung sein mußten. Den Höhepunkt des pastoralen Erweckungsprogramms Althaus' hätten dann dessen meist auch publizierte „christlich-patriotische“ Predigten dargestellt (192). Dabei kritisiert L. wieder – insbesondere in Althaus' Predigten in Włocławek und Brzeziny (194 ff.) – dessen „autoritäre und machtvolle Gottesvorstellung“ (194), eben den souveränen und majestätischen „Machtgott“ (219), wobei er allerdings die Frage nach einem differenzierterem Verständnis der zum christlichen Credo gehörenden Allmacht Gottes nicht beantwortet.

L. wendet sich sodann der für Althaus bedeutsamen „Deutsch-evangelischen Erwercksarbeit“ bis zur Proklamation des „Königreiches Polen“ im Jahre 1916 zu (221 ff.), bei der diesem der Wittenberger Reformator als „deutscher LUTHER“

als „Gewährsmann der eigenen Werbung für die völkische Ideologie“ gedient habe (263), und widmet sich schließlich Althaus' Lodzer Kriegspredigten (317 ff.). Zu Recht stimmt es ihn nachdenklich, daß nach Althaus Gott letztlich den Krieg „geschickt“ habe, um das deutsche Volk zum Gehorsam bis zum Tod zu erziehen bzw. daß Gott die „Urkatastrophe des zwanzigsten Jahrhunderts“ inszeniert habe, „um sich selbst zu verherrlichen“ (333).

In seinem letzten Kapitel zeichnet L. dann die „erfahrungstheologischen Weichenstellungen während der Lodzer „Schutzarbeit“ bis zum erzwungenen Abschied aus Polen“ nach (335 ff.). Hier sei Althaus letztlich nur die Hoffnung auf die deutsche Jugend (385 ff.) geblieben, wobei er jedoch jung zu sein nicht als eine Frage des Alters begreife, sondern als eine Frage der Bereitschaft, sich für sein Vaterland „bis aufs Blut“ einzusetzen (396). Althaus entwickelt in seinen Sonntagsbetrachtungen ein „Lebensgesetz des lebendigen Herrn der Geschichte“ (452 ff.), das gegenüber allen pazifistischen Visionen und „schwärmerischen“ Völkerbunds-Ideen nur im sozialdarwinistischen „Kampf ums Dasein“ zu finden sei (455. 464). Für L. gehört das offenbar zusammen mit seinem eigentlich schon zu Beginn (110 u. ö.) vorgestellten Resümee, daß der Gott Althaus' eben der „Gott der feldgrauen Männer“ sei (475).

Im Epilog meint L. dann, Althaus' Anfälligkeit für den Nationalsozialismus aufgrund dessen mentaler Prägung wie etwa des verinnerlichten „soldatischen Männerideals“, „ideologischer Ansichten“ wie etwa seines „neorankeanischen Geschichtsverständnisses“ oder seiner „Erfahrungstheologie“ (502) nachgewiesen zu haben, und das, obwohl er einräumt, daß Althaus ein Wähler der DNVP und nicht der NSDAP gewesen und der Partei und dem ideologischen Überbau der Nationalsozialisten schon

vor 1933 kritisch gegenüber gestanden habe. Aber für L. bleibt diskreditierend, daß Althaus noch im Jahr 1938 für sich die Bereitschaft bekundet habe, „zu jedem Dienst und Einsatz, zu dem unser Volk durch den Führer uns ruft“ (503 f.). Dabei differenziert L. nicht zwischen einem Dienst für „rechte Obrigkeit“ und dem Einsatz für eine Partei. Insofern gelingt es L. nicht, seine berechtigten Anfragen an diese frühe Theologie Althaus' als Fragen an dessen Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre einzubringen. So bleibt die Frage, was „rechte Obrigkeit“ und wie sie unter den Erkenntnisvoraussetzungen der jeweiligen Zeit wahrzunehmen sei, unbeantwortet. Unbeschadet davon bleibt L.s Ansatz wichtig, das Beziehungsverhältnis zwischen theologischer Theoriebildung und mentaler Prägung usw. zu untersuchen. Allerdings, wie sollte dieser Ansatz fruchtbar werden können, wenn nicht das eigene mentale Vorverständnis ausreichend reflektiert wird? Kann man etwa pazifistischer Orientierung zutrauen, angemessene mentale Fragen des Krieges oder der Militärseelsorge zu beurteilen? Außerdem darf hinsichtlich der ethischen und völkerrechtlichen Beurteilung des

Krieges angesichts des hier gewählten Untersuchungszeitraums bis 1919 nicht übersehen werden, daß das seit Hobbes usurpierte Recht souveräner Staaten zur militärischen Auseinandersetzung erst mit dem Versailler Vertrag von 1919 mit Schuld kategorien versehen und seit dem Briand-Kellogg-Pakt von 1928 unter völkerrechtliche Ächtung gestellt wurde. Warum sollte daher der – abgesehen von kleinen pazifistischen Randgruppen – breite gesellschaftliche und auch theologische Konsens hinsichtlich militärischer Fragen überraschen, in den auch Althaus eingebunden war? Für die Betrachtung der Seelsorge und Predigt des Lazarettpfarrers muß das heißen: Nur wer generell militärische Verteidigung ablehnt, wird die Aufmunterung und religiöse Erbauung von Soldaten in Lazaretten in Gottes Namen als Mißbrauch des Evangeliums bezeichnen. Dennoch bleibt L.s Studie für den, der von diesen mentalen Vorbehalten abstrahieren kann, eine unverzichtbare Grundlage für eine weitere Untersuchung des Werkes von Paul Althaus als eines großen lutherischen Theologen.

Andreas Pawlas

Kurzanzeige

Luther-Digest 17 (2009), redigiert von *Kenneth Hagen*, enthält englische Zusammenfassungen folgender Lutherstudien: *Marilyn McCord Adams*, Faith and Works or, How James is a Lutheran! – *Denis Janz*, What did Luther understand by 'Faith'? – *Robert Kolb*, Here We Stand: Confessing the Faith in Luther's Footsteps from Worms to Smalcald – *Theo*

H. M. Akerboom, 'A New Song We Raise'. On the First Martyrs of the Reformation and the Origin of Martin Luther's First Hymn – *Gracia Grindal*, The Rhetoric of Martin Luther's Hymns: Hymnody Then and Now – *Robin A. Leaver*, Luther on Music – *Marc Lienhard*, Les Saints et la Sainteté dans les Predications de Luther – *Matthieu Arnold*, Les effets de la Pré-

dication de Martin Luther à Wittenberg” – *Horst Folkers*, Martin Luther: Vom unfreien Willen und der Freiheit eines Christenmenschen – *Mary Jane Haemig*, The Authority of Scripture and the Christian as the Judge of All Doctrine – *Eduard Lohse*, Martin Luther und der Römerbrief des Apostels Paulus. Biblische Entdeckungen – *Franz Posset*, ‘Sola Scriptura’ – Martin Luther’s Invention? Commemorating the 500th Anniversary of the Printed Edition of the Constitutions of the Order of St. Augustine in Nuremberg in 1504–1506 – *Uwe Siemon-Netto*, The Fabricated Luther: Refuting Nazi Connections and Other Modern Myths. Second Edition – *Jos E. Vercruijsse*, Onze theologie is een theologie van het kruis – *William C. Weinrich*, Homo theologicus: Aspects of a Lutheran Doctrine of Man – *Paul O. Wendland*, Is Allegorizing A Legitimate Manner of Biblical Interpretation? – *Peter Zimmerling*, Die Spiritualität Martin Luthers als Herausforderung? – *Klaas Zwanepol*, Zur Diskussion um Gottes Verborgenheit – *Knut Alfsvåg*, Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjonens hovedsak og dens teologiske betydning – *Robert G. Artinian*, Luther After the Stendahl/Sanders Revolution: A Responsive Evaluation of Luther’s View of First-Century Judaism in his 1535 Commentary on Galatians – *Kathryn D’Arcy Blanchard*, ‘If you do not do this you are not now a Christian’: Martin Luther’s Pastoral Teachings on Money – *Stephen*

J. Chester, Paul and the Introspective Conscience of Martin Luther: The Impact of Luther’s Anfechtungen on His Interpretation of Paul – *Tibor Fabiny*, The ‘Strange Acts of God’: The Hermeneutics of Concealment and Revelation in Luther and Shakespeare – *Mario Farugia*, Gn 1:26–27 in Augustine and Luther: ‘Before you are my strength and my weakness’ – *Risto Saarinen*, The Pauline Luther and the Law. Lutheran Theology Reengages the Study of Paul – *Richard A. Krause*, Remember the Saxon Visitation: Devotional Modeling for Christian Families – *Sibylle Rolf*, ... daß Du Dein Herz entzündest’. Rechtfertigungslehre, Gotteslehre und Anthropologie in Luthers Katechismen nach den drei Hauptstücken – *Wolfgang Simon*, Luther und der Aufruhr. Das Konzept eines ‚seligen geistlichen Aufruhrs‘ in der Schrift *Treue Vermahnung* (1521) – *Reinhard Dithmar*, Auf Luthers Spuren. Ein biographischer Reiseführer – *Mark Ellingsen*, The Two Kingdoms in America – *Jos E. Vercruijsse*, De Antwerpse augustijnen en de lutherse Reformatie – *Hans H. Wiersma*, The Death of Brother Henry Van Zutphen: The Story of a Lowlands Martyr as Chronicled by Jacob Probst and Martin Luther.

Bezugsanschrift: Luther Digest, Concordia University Wisconsin, 12800 N. Lake Shore Drive, Mequon, WI 53097-2402. Weitere Informationen unter: www.cuw.edu/Academics/lutherdigest.

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

Pfarrerin Dr. Yvonne Brunk, Dietrich-Bonhoeffer-Straße 7, 40667 Meerbusch
Oberkirchenrat Dr. Vicco von Bülow, Bilmer Garten 23, 30880 Laatzen-Rethen
Pfarrer Dr. des. Arne Dembek, Im Kellerfeld 39a, 66440 Blieskastel-Niederwürzbach
Pfarrer Dr. Volkmar Ortmann, Sandweg 8, 35085 Ebsdorfergrund
Pastor Dr. Andreas Pawlas, Eichenweg 24, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop
Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Doctrina et Pietas (DeP)

Zwischen Reformation und Aufklärung

Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Johann Anselm Steiger. 1997 ff.
Ca. 18 Bände. GLIEDERUNG: Abteilung I: Johann Gerhard-Archiv. Abteilung
II: Varia. Leinen. ISBN 978 3 7728 1821 9. 15 Bände lieferbar

Abteilung I: Johann Gerhard-Archiv

Johann Gerhard: Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione (1610)

Lateinisch-deutsch. Kritisch hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger. Unter Mitwirkung von Vanessa von der Lieth. Mit einem Geleitwort von Hans Christian Knuth. – *DeP I,13*. 2007. 541 S., 5 Abb. Format 14,8 x 20,4 cm. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 464,-; einzeln € 498,-. ISBN 978 3 7728 2434 0. Lieferbar

Johann Gerhard: Exercitium Pietatis Quotidianum Quadripartitum (1612)

Lateinisch-deutsch. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von J.A. Steiger. Mit einem Textanhang: Sämtliche Choräle aus Friedrich Fabricius' ›Praxis Pietatis Gerhardi melica‹ (1688) – *DeP I,12*. 520 S., 4 Abb. Format 14,8 x 20,4 cm. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 442,-; einzeln € 478,-. ISBN 978 3 7728 2427 2. Lieferbar

Bibliotheca Gerhardina

Rekonstruktion der Gelehrten- und Leihbibliothek Johann Gerhards (1582–1637) und seines Sohnes Johann Ernst Gerhard (1621–1668). Hrsg. von Johann Anselm Steiger, bearbeitet von Alexander Bitzel, Ralf Georg Bogner, Volker Hartmann, Christian Herrmann und J.A. Steiger. – *DeP I,11*. 2002. 2 Bände. Zus. 1.304 S., 25 Abb. Format 22,5 x 30 cm. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abt. € 877,-; einzeln € 960,-. ISBN 978 3 7728 2167 7. Lieferbar

Johann Gerhard: Sämtliche Leichenpredigten

nebst Johann Majors Leichenrede auf Gerhard. Kritisch hrsg. und kommentiert von J.A. Steiger in Verbindung mit Ralf Georg Bogner und Alexander Bitzel. – *DeP I,10*. 2001. 414 S., 2 Abb. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 91,-; einzeln € 107,-. ISBN 978 3 7728 1963 6. Lieferbar

Bibliographia Gerhardina (1601–2002)

Verzeichnis der Druckschriften Johann Gerhards (1582–1637) sowie ihrer Neuauflagen, Übersetzungen und Bearbeitungen. Hrsg. und bearbeitet von J.A. Steiger unter Mitwirkung von Peter Fiers. – *DeP I,9*. 2003. 424 S., 21 Abb. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 347,-; einzeln € 388,-. ISBN 978 3 7728 1930 8. Lieferbar

Abteilung II: Varia

Johann Anselm Steiger: Jonas Propheta

Zur Auslegungsgeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts ›Tuba Poenitentiae Prophetica‹ (1625). – *DeP II,5*. Ca. 510 S., ca. 45 Abb. Format 22,5 x 30 cm. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abt. € 877,-; einzeln € 960,-. ISBN 978 3 7728 2536 1. *In Vorbereitung*

Diese Studie analysiert Martin Luthers Auslegung der Jona-Erzählung, zeigt, wie der Reformator die diesbezügliche antik-christliche Tradition (Hieronymus, Gregor von Nazianz u.a.) adaptiert und transformiert hat.

Johann Habermann (Avenarius): Christliche Gebet
für alle Not vnd Stende der gantzen Christenheit (1567)

Kritisch hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von J.A. Steiger. Unter Mitwirkung von Corinna Flüge. – *DeP II,4*. 2009. 428 S., 5 Abb. Bei Gesamtabn. oder Abnahme einer Abt. € 442,-; einzeln € 478,-. ISBN -2491 3. Lfb.

Das ›Betbüchlein‹ aus der Feder Johann Habermanns (1516-1590) ist unbestreitbar das erfolgreichste lutherische Gebetbuch überhaupt. An seine Verbreitung und Auflagenhäufigkeit reicht selbst Johann Arndts ›Paradiesgärtlein‹ nicht heran.

Leonhart Hütter: Compendium Locorum Theologicorum
ex Scripturis Sacris et Libro Concordiae

Lat. /dt. /engl. Kritisch hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie sämtlicher Drucke des ›Compendium‹ versehen von Johann Anselm Steiger. – *DeP II,3*. 2006. 2 Bde. Zus. 1.144 S., 17 Abb. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abt. € 220,-; einzeln € 250,-. ISBN -1872 1. Lfb.

Renate Steiger: Gnadengegenwart

Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit. – *DeP II,2*. 2001. XXIII, 397 S., mit 27 Abb. und 63 Notenbeispielen. 74 Hörbeispiele auf 2 CDs. (Format 22,5 x 30 cm). Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 94,-; einzeln € 117,-. ISBN -1871 4. Lieferbar

Johann Lorenz von Mosheim: Die Macht der
Lehre Jesu über die Macht des Todes

Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten hrsg. von J. A. Steiger. – *DeP II,1*. 1998. 135 S. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 38,-; einzeln € 43,-. ISBN -1870 7. Lieferbar

frommann - holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

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)

80. Jahrgang 2009

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2009, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach
Druck und Bindung: © Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Bartmuß, Alexander:</i> „Wahrnehmungen der Reformation“. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. September 2008 in Wittenberg	121
<i>Beyer, Michael</i> (Bearb.): Pfingstgeschehen und Kirchengeschichte oder Die geistliche Trunkenheit der Christen. Aus Luthers Auslegung des Jakobssegens (Gen 49, 11): „Juda wird sein Füllen an den Weinstock binden und den Sohn seiner Eselin an den edlen Reben“	82
<i>Beutel, Albrecht</i> (Bearb.): Christliches Leben vor Gott und dem Nächsten. Luthers „Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Esslingen“ (1523)	146
<i>Brandt, Reinhard:</i> ... dann ist nicht einfach alles gut! Was nach der Vergebung noch kommt?	36
<i>Brandt, Reinhard:</i> „Konsubstantiation“ bei Luther – in systematischer Zuordnung	118
<i>Frank, Beatrice:</i> Luther und Geld. Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis	12
<i>Hilberath, Bernd Jochen:</i> Martin Luther – ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis?	99
<i>Korsch, Dietrich:</i> Die Wahrheit der Reformation und ihre Wahrnehmungen	85
<i>Pawlas, Andreas:</i> Die Bedeutung von Karl Holls Studie „Die Geschichte des Worts Beruf“	53
<i>Rolf, Sibylle:</i> „Christum und nichts anders“. Die Kommunikation von Gott und Mensch und die Predigt des Evangeliums	150
<i>Schilling, Johannes</i> (Bearb.): Brief an den Vater. Martin Luthers Widmungsbrief zu „De votis monasticis iudicium“ (1521)	2
<i>Slenczka, Notger:</i> Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates	170
Bücherschau	62, 124, 185
Luther-Nachrichten	61
Zu diesem Heft	1, 81, 145

Denkraum Katechismus

*Festgabe für Oswald Bayer
zum 70. Geburtstag*

Herausgegeben von
JOHANNES VON LÜPKE
und EDGAR THAIDIGSMANN

Mohr Siebeck

2009. X, 578 Seiten.
ISBN 978-3-16-150086-2
Leinen € 114,-

Die Beiträge in diesem Band orientieren sich an Formen und Themen des Katechismus. Der Titel »Denkraum Katechismus« will darauf hinweisen, dass solche Orientierung nicht einengt, sondern weite Räume des Nachdenkens und der Verantwortung eröffnet.

Denkraum Katechismus

Festgabe für Oswald Bayer
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von Johannes von
Lüpke und Edgar Thaidigsmann

In die Reihe der Versuche, die Frage »Was ist das: Theologie?« zu beantworten, gehört auch der Vorschlag Oswald Bayers, die Systematische Theologie am Grundriss des Katechismus zu orientieren. Mit dem Stichwort »Katechismussystematik« hat er in seinem Buch »Theologie« ein Programm angedeutet, das er selbst zwar bislang lediglich in Ansätzen ausgeführt hat, das jedoch zu weiteren Erkundungen einlädt. Die in dieser Festschrift gesammelten Beiträge nehmen diese Einladung in vielfältigen Aspekten auf. Der Titel der Festschrift »Denkraum Katechismus« will darauf hinweisen, dass solche Orientierung nicht einengt, sondern weite Räume des Nachdenkens und der Verantwortung eröffnet.

Mit Beiträgen von:

Torleiv Austad, Günter Bader, Jörg Baur, Theodor Dieter, Christof Gestrich, Wilfried Härle, Eilert Herms, Otfried Hofius, Bo Kristian Holm, Hans Christian Knuth, Athina Lexutt, Johannes von Lüpke, Jürgen Moltmann, Hans Martin Müller, Otto Hermann Pesch, Michael Roth, Gerhard Sauter, Friedrich-Otto Scharbau, Gunda Schneider-Flume, Johannes Schwanke, Martin Seils, Notger Slenczka, Volker Stümke, Peter Stuhlmacher, Edgar Thaidigsmann, Hans G. Ulrich, Johannes Wallmann, Bernd Wannenwetsch, Gunther Wenz



Mohr Siebeck

Tübingen

info@mohr.de

www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen: www.mohr.de

Eugene M. Skibbe

Edmund Schlink

Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche
– Vordenker der Ökumene

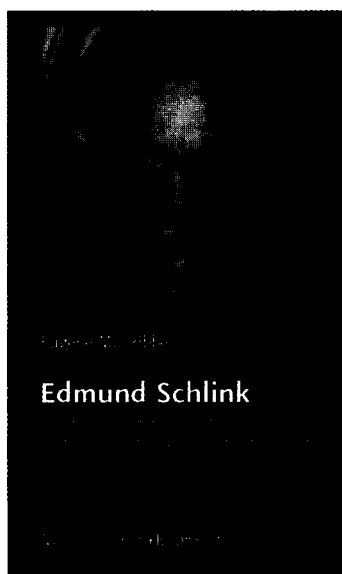
Aus dem Englischen von Wilhelm Schneider.

Mit einem Vorwort von Rolf Herrfahrdt.

2009. 207 Seiten, kartoniert

€ 19,90 D

ISBN 978-3-525-56917-7



Edmund Schlink (1903–1984) war Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Heidelberg und gehörte zu den bedeutenden deutschen evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Nun liegt erstmalig eine Biografie Schlinks aus der Feder eines seiner früheren Doktoranden, dem amerikanischen Theologen Eugene M. Skibbe, vor. Skibbe erzählt Schlinks Lebensweg mit großer Sorgfalt nach und beleuchtet dessen bedeutsame theologischen wie pastoralen Beiträge im deutschen Kirchenkampf der dreißiger Jahre. Auch arbeitet er das Ringen des Heidelberger Theologen um ein kraftvolles Bekenntnis der Kirche im Gesamtzusammenhang lutherischer Theologie klar heraus. Für die Zeit nach dem 2. Weltkrieg dokumentiert Skibbe den weit reichenden Einfluss Schlinks bei der Neustrukturierung der evangelischen Kirchen, besonders der EKD, und der theologischen Profilierung der ökumenischen Bewegung.

Vandenhoeck & Ruprecht