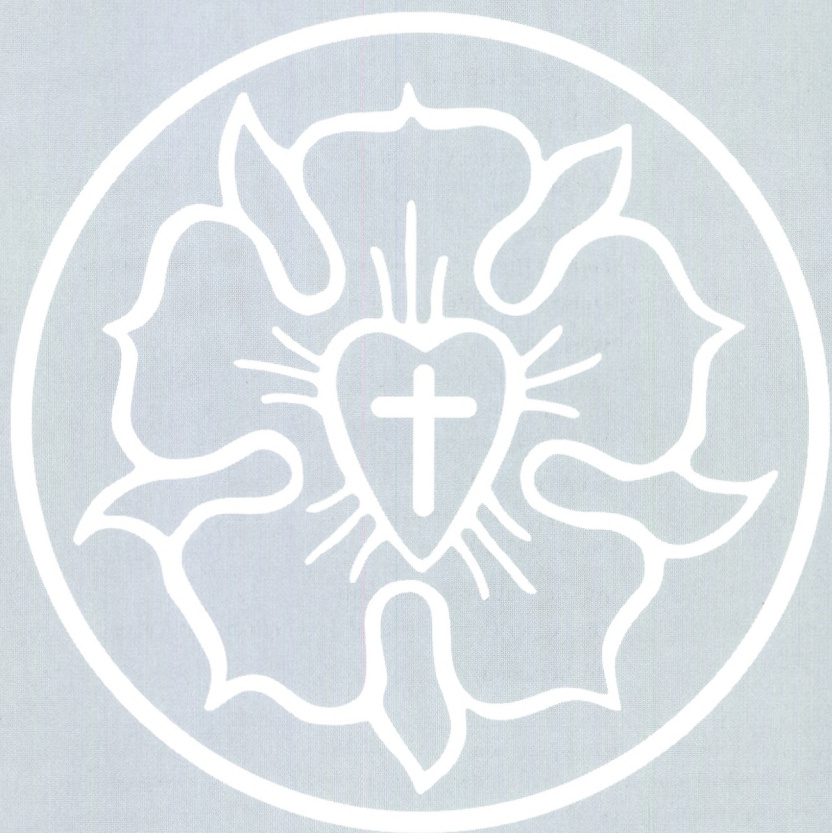


# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2010



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
	<b>Luther – für heute neu entdeckt</b>	
Gerhard Müller (Bearb.)	Von christlicher Gerechtigkeit oder Vergebung der Sünden. Aus Martin Luthers Predigt in Marburg am 5. Oktober 1529 . . . . .	2
	<b>Aufsätze</b>	
Werner Thiede	Luthers Humor. Zur Glaubensfreude des Reformators . . . . .	8
Wichmann von Meding	Luthers lockende Lehre. Ein Diskussionsbeitrag . . . . .	19
	<b>Werkstatt</b>	
Christoph Bultmann	Zurück in der Universität. Zum Jubiläum von Luthers Graduierung zum Baccalaureus biblicus an der Universität Wittenberg am 9. März 2009. Eine Tischrede . . . . .	32
	<b>Seminarbericht</b>	
Frank Hofmann	Luthers größter Schüler: Johannes Calvin (1509–1564) und seine Wirkung . . . . .	37
	<b>Aus der Luther-Gesellschaft</b>	
Elisabeth Grabner	Die Luther-Gesellschaft auf dem Bremer Kirchentag . . . . .	40
	<b>Bücherschau</b> . . . . .	42

---

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: v-r@intime-services.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)  
**Satz:** OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach  
**Druck- und Bindearbeiten:** ☉Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

## Zu diesem Heft

---

Luther war ein Theologe mit Humor. Der inneren Logik dieser ja beileibe nicht selbstverständlichen Kombination geht der Beitrag von *Werner Thiede* nach. Er zeigt, daß der Humor des Reformators in der Kreuzestheologie wurzelt, dem Lebensgrund seiner Glaubensfreude, die befreit – auch zum Lachen.

Ausdrücklich nach dem Kern von Luthers Theologie fragt *Wichmann von Meding* in seinem Diskussionsbeitrag zu deren „Systematik“. In Auseinandersetzung mit den zahlreichen Versuchen, die Theologie des Reformators zu strukturieren, rekurriert Meding auf Luthers eigene Rede vom „mathematischen Punkt“ seines theologischen Lehrens und plädiert für eine kreis- oder kugelgestaltige Systematik mit Christus als Zentrum. Es ist zu wünschen, daß er damit tatsächlich eine Diskussion anstößt, die das Denken des Reformators zu erschließen und zu vergegenwärtigen hilft.

In die Mitte von Luthers Botschaft führt auch die Predigt beim Marburger Religionsgespräch von 1529, die *Gerhard Müller* als Luthertext vergegenwärtigt. Er weist darauf hin, wie entschieden der Wittenberger gerade angesichts der dort verhandelten und seinerzeit nicht bereinigten Kontroverse um das Verständnis des Abendmahls das gemeinsam Reformatorische in der Rede von der in Christus gegebenen Vergebung der Sünden festhält.

In der Rubrik „Werkstatt“ findet sich eine „Tischrede“, mit der *Christoph Bultmann* anlässlich des 500. Jahrestags von Luthers Graduierung zum Baccalaureus biblicus an das „Lob der Torheit“ des Erasmus von Rotterdam erinnert hat und damit an den geistigen Kontext, in dem sich Luthers Theologie formte. Ferner berichten in den kleineren Beiträgen dieses Heftes *Frank Hofmann* vom letztjährigen Herbstseminar der Luther-Gesellschaft, das den Jubilar Johannes Calvin als größten Schüler Luthers würdigte, und *Elisabeth Grabner* von der Präsenz der Luther-Gesellschaft auf dem Bremer Kirchentag – letzteres auch als Vorgeschmack auf den Ökumenischen Kirchentag in München in diesem Jahr. Eine ausführliche *Bücherschau* beschließt das Heft.<sup>1</sup>

Hellmut Zschoch

---

<sup>1</sup> Die Titelei für den Jahrgang 80 (2009) ist diesem Heft noch einmal beigegeben, weil in der ersten Fassung die Seiten von der Druckerei vertauscht worden waren.

# Von christlicher Gerechtigkeit oder Vergebung der Sünden

Aus Martin Luthers Predigt in Marburg am 5. Oktober 1529

Bearbeitet von Gerhard Müller

---

1530 erschien in Wittenberg ein „Sermon“ des Reformators mit dem oben genannten Titel.<sup>1</sup> Luther hat diese Predigt nach Abschluß der theologischen Diskussionen gehalten, zu denen Landgraf Philipp von Hessen deutsche und Schweizer Theologen nach Marburg eingeladen hatte.<sup>2</sup> Der Wittenberger war unter anderen von Georg Römer begleitet worden, der seine Predigten mitzuschreiben pflegte,<sup>3</sup> so daß auf ihn die überlieferte Predigt zurückgehen dürfte,<sup>4</sup> die dann im Druck erschienen ist.<sup>5</sup>

Luther predigte über das Evangelium des vorhergehenden Sonntags zu den Theologen, die miteinander während der vorhergehenden Tage das vom hessischen Landgrafen gewünschte Gespräch geführt hatten. Neben Luthers Mitstreitern waren also auch Straßburger und Schweizer Reformatoren anwesend.<sup>6</sup> Bei dem vom Reformator gewählten Text handelte es sich um die Erzählung von der Heilung eines Gelähmten, wie sie in Mt 9,1–8 geschildert wird. Der Wittenberger geht in seiner Predigt nicht auf das Wunder ein, das er etwa zu erklären versucht hätte, sondern er redet von der Sündenvergebung, die Jesus dem Kranken zuspricht: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (V. 2). In der Themapredigt spricht Luther nicht das wichtigste Thema der letzten Tage an, nämlich das zwischen den Lutheranern einerseits und den Schweizern und den Straßburgern andererseits umstrittene Verständnis des Abendmahls, sondern er konzentriert sich auf die zentrale Botschaft der Reformation, in der er sich mit allen Anwesenden für einig hält.<sup>7</sup> Es ist beachtenswert, daß der

<sup>1</sup> Vgl. WA 29, 562.

<sup>2</sup> Diese Debatten werden als „Marburger Religionsgespräch“ bezeichnet, vgl. *Gerhard May*, Art. Marburger Religionsgespräch, in: TRE 27, Berlin/New York 1992, 75–79.

<sup>3</sup> Vgl. *Gerhard Müller*, Vom Disput zur Verkündigung. Martin Luthers Predigt in Marburg am 5. Oktober 1529, in: Konvent des Klosters Loccum (Hg.), Kirche in reformatorischer Verantwortung: Wahrnehmen – Leiten – Gestalten. Festschrift für Horst Hirschler, Göttingen 2008, 261–275.

<sup>4</sup> Text: WA 29, (562) 564–582.

<sup>5</sup> Außer dem Wittenberger Druck gibt es weitere Veröffentlichungen dieser Predigt Luthers, vgl. a. a. O., 562 f.

<sup>6</sup> Zum Abschluß der Diskussionen waren Artikel aufgestellt worden, die von Luther, Justus Jonas, Philipp Melancthon, Andreas Osiander, Stephan Agricola, Johannes Brenz, Johannes Oekolampad, Huldrych Zwingli, Martin Bucer und Kaspar Hedio unterschrieben worden waren, s. KThGQ 3, Neukirchen-Vluyn 1981, 161. Es ist natürlich gut möglich, daß ebenfalls hessische Theologen bei dem von Luther gehaltenen Gottesdienst anwesend waren, etwa Adam Krafft. Philipp von Hessen hat dagegen den Gottesdienst wohl nicht besucht, vgl. *Gerhard Müller*, Martin Luther in Marburg 1529. Anlaß – Vorgeschichte – Entscheidungen, in: *Norbert Stieniczka* (Hg.), „Mit dem Glauben Staat machen“. Beiträge zum Evangelischen Philipps-Jahr 2004, Schriften und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 12, Darmstadt/Kassel 2005, 115–132, bes. 131 f.

<sup>7</sup> So in einer Überlieferung des Andreas Poach; vgl. WA 29, 564,9–11.

Wittenberger nicht eine theologische Abhandlung vorträgt,<sup>8</sup> sondern daß er die frohe Kunde von der Vergebung der Sünden verkündigt, die für die theologischen Fachleute persönlich genauso wichtig ist wie für alle Christen.

Der Prediger geht von der Frage aus, wodurch Verfehlungen zustande kommen, die als Sünden bezeichnet werden. Er meint, Gott habe von uns Christen zwei Verhaltensweisen gefordert. Eine gelte für das irdische Leben und sei durch die zweite Tafel der zehn Gebote bestimmt,<sup>9</sup> die von den Christen beachtet werden sollen und bei entsprechendem Leben Gerechtigkeit und nicht Sünden zur Folge haben. Die andere Gerechtigkeit betreffe allein Gott und das ewige Leben. Hier gehe es nicht um Werke, sondern um die göttliche Gnade und die Vergebung der Sünden. Beide Bereiche seien zu unterscheiden. Der menschlichen Vernunft sei es unmöglich, die von Gott geschenkte Glaubensgerechtigkeit zu begreifen, denn sie bestehe in der ohne menschliche Vorleistungen gewährten Vergebung unserer Sünden. Der Teufel versuche, die Glaubenden in Zweifel zu stürzen, indem er auf die geforderten Werke verweise, die aber nur für die irdische Gerechtigkeit relevant seien.

Die zweite Frage, die Martin Luther stellt, lautet: Wodurch wird die christliche, also die himmlische, Gerechtigkeit erworben? Er antwortet: allein durch Jesus Christus. Der Reformator grenzt sich ab von der Gerechtigkeit aufgrund von Werken und kritisiert die Mönche, die das versuchten. Die nächste Frage betrifft den Empfang der von Christus erworbenen Gerechtigkeit. Der Wittenberger verweist auf die Ordnung Gottes, der sich geoffenbart hat und der sich an die von ihm eingesetzten Mittel, nämlich Wort und Sakrament, hält. Das macht die Predigt in der Christenheit so wichtig. Nur durch sie erfahren wir von Christi Heilswerk und von unserer himmlischen Gerechtigkeit.<sup>10</sup> Diese will im Glauben auf- und angenommen werden. Natürlich sind auch Werke wichtig, aber als Früchte des Glaubens und *in* dieser sowie *für* diese Welt getan. Davon ist die gratis empfangene Gnade zu unterscheiden. Das muß immer wieder verkündigt werden, wie das durch ihn – so Luther – auch geschehen sei.

Man wird nicht sagen können, daß Luther sich gemüht hätte, Neues oder – wegen der anwesenden „Fachleute“ – intellektuell besonders Anspruchsvolles vorzutragen. Aber das sieht er auch nicht als seine Aufgabe an. Nur die Ketzer suchen Neues. Wahre Christen aber halten sich an die stets gleiche Botschaft, die sie auch immer neu benötigen, weil dieser Glaube so unglaublich ist, daß er aufs neue auch in Marburg der Verkündigung vor den bekanntesten damaligen Reformatoren bedarf. Luther trägt seine Ausführungen recht sachlich vor und vermeidet jede Polemik gegen Schweizer oder Straßburger. In knappster Form faßt er sein Verständnis des Heilswerks Jesu Christi, der daraus folgenden Gnade Gottes, des Vertrauens des Christen auf das ihm zugeeignete und seine sich daraus ergebenden Werke zusammen.

Die folgenden Auszüge aus der Predigt bieten eine sprachlich modernisierte Fassung des in WA 29, 564–582 abgedruckten Textes.

<sup>8</sup> Zwingli hatte dagegen am 29. September, bevor das Gespräch begonnen hatte und als Luther noch nicht in Marburg anwesend war, einen Text vorgetragen, den er in lateinischer Fassung unter dem Titel „De providentia dei“ 1530 im Druck erscheinen ließ; vgl. Müller, Vom Disput (s. Anm. 3), 262.

<sup>9</sup> Vgl. dazu unten Anm. 12.

<sup>10</sup> In der von Andreas Poach überlieferten Fassung von Luthers Predigt wird auf Thomas Müntzer verwiesen, der behauptete, den Heiligen Geist zu haben, aber in Wahrheit ein schlechter Mensch gewesen sei; vgl. WA 29, 580,13f.

[Von irdischer und himmlischer Gerechtigkeit]<sup>11</sup>

[564,15–20. 23–34] Die Summe dieses Evangeliums ist der große, hohe Artikel des Glaubens, der da heißt Vergebung der Sünden. Wenn dieser recht verstanden wird, macht er einen rechtschaffenen Christen und gibt das ewige Leben. Deswegen ist es notwendig, daß man ihn fleißig und ohne Unterlaß in der Christenheit behandle, damit man lerne, ihn hell, klar und deutlich zu verstehen. ... Damit man dies aber recht vernehme, muß man genau wissen zu unterscheiden die zwei Regimente oder zweierlei Frömmigkeit, eine hier auf Erden, welche Gott auch geordnet und unter den zehn Geboten in der zweiten Tafel aufgeführt hat.<sup>12</sup> Sie wird eine weltliche oder menschliche Gerechtigkeit genannt und dient dazu, daß man hier auf Erden miteinander lebe und gebrauche die Güter, die uns Gott gegeben hat. Denn er will haben, daß auch dieses Leben fein friedlich, still und einträchtiglich geführt und zugebracht wird. Jeder soll tun, was ihm befohlen ist; niemand soll sich vergreifen an eines anderen Aufgabe, Gütern oder Person. Darum hat er auch den Segen dazu gesprochen und angehängt: Wer auf Erden und vor der Welt fromm [= tüchtig, rechtschaffen] ist, soll Gottes Segen genießen, daß es ihm wohl gehe und er lange lebe.<sup>13</sup>

[566,22–25. 31–33] Früher waren wir in Irrtum und Blindheit. Kein Fünkeln dieser Lehre hat geleuchtet. Wir haben uns in des Teufels Namen führen lassen, wie einem jeden Lügenprediger geträumt hat. ... Unsere blinden Leiter<sup>14</sup> haben uns Gottes Wort aus unseren Augen weggenommen, uns von den rechtschaffenen Werken weggerissen und uns dafür an allen anderen Ecken und Enden andere Werke aufgehalst.

[568,24–37] Das soll ein Stück unserer Lehre sein, daß man diese äußere [= weltliche] Gerechtigkeit mit Vermahnung und Drohung einprägen und nicht geringachten lasse. Denn wer sie verachtet, der hat Gott und sein Wort verachtet. Darum sehe ein jeder auf sich selbst, was er ist oder zu tun hat und was Gott von ihm haben will, es sei zu regieren, zu gebieten und zu befehlen oder umgekehrt zu gehorchen, zu dienen, zu arbeiten etc. Jeder soll um Gottes willen seine Aufgabe mit aller Treue wahrnehmen und gewiß sein, daß Gott dies für höher hält, als wenn er aller Mönche Werke und Heiligkeit hätte. Denn diese sind noch nie so weit gekommen, daß sie solche äußere Gerechtigkeit erlangt hätten. Sie können sich in all ihrem Wesen und Werk nicht einem Kind oder einer Dienstmagd gleich zu sein rühmen, die aufgrund von Gottes Befehl eines Kindes oder einer Dienstmagd Werk tun. Welch eine selige Welt sollten wir haben, wenn die Leute solches glaubten und jedermann in seinem Amt [und Beruf] bliebe und sich Gottes Willen und Gebot immer vor Augen hielte!

<sup>11</sup> Die Zwischenüberschriften und auch die anderen in eckige Klammern gesetzten Hinzufügungen in Luthers Predigttext sind vom Bearbeiter ergänzt worden.

<sup>12</sup> Nach mittelalterlich-westlicher und Lutherischer Zählung sind dies die Gebote vier bis zehn.

<sup>13</sup> Vgl. 3. Mose 18,5.

<sup>14</sup> Luther denkt hier sicher an die Aussage Jesu nach Mt 15, 14: „Laßt sie, sie sind blinde Blindenführer. Wenn aber ein Blinder den andern führt, so fallen sie beide in die Grube.“

[569,25–570,16. 570,28–571,18] Über dieser äußeren Frömmigkeit [= Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit] steht eine andere, die nicht auf Erden zu diesem zeitlichen Leben gehört, sondern allein vor und gegenüber Gott gilt und uns führt und erhält in jenes Leben nach diesem. Denn jene besteht in Werken, die dieses Leben fordert, [sie] unter den Leuten zu üben gegen Ober- und Unterpersonen, Nachbarn und Nächsten. Sie hat ihren Lohn auf Erden, nimmt auch ihr Ende mit diesem [irdischen] Leben. Wer sie nicht hält, bleibt nicht in diesem Leben. Diese [= die Gerechtigkeit vor Gott] aber schwebt hoch und weit über allem, was auf Erden ist, und sie geht mit keinen Werken um. Denn wie kann sie Werke haben, wenn alles, was der Leib tun kann und was ein Werk genannt wird, bereits in der anderen Gerechtigkeit aufgeht?

Das ist nun die, die man Gottes Gnade oder Vergebung der Sünde nennt. Von ihr spricht Christus in diesem und allen Evangelien, welche nicht eine irdische, sondern eine himmlische Gerechtigkeit ist, die nicht auf unserem Tun und Vermögen beruht, sondern die Gottes Werk und Geschenk ist. Denn die menschliche Frömmigkeit mag wohl der Strafe und dem Henker entgehen und zeitliche Güter genießen. Aber dahin kann sie es nicht bringen, daß sie Gottes Gnade und Vergebung der Sünden erlange. Auch wenn wir diese [= die menschliche Gerechtigkeit] ganz und gar haben, dann müssen wir doch noch etwas viel Höheres haben, was vor Gott besteht, von Sünden und bösem Gewissen erlöst und aus dem Tod ins ewige Leben versetzt. Das ist das einzige Stück oder Artikel und Lehre, wodurch wir Christen werden und heißen. ...

Es gehört Können und Verstand dazu, daß man diese [himmlische] Gerechtigkeit ergreife, halte und gut unterscheide im Gewissen vor Gott von jener äußeren Gerechtigkeit. Das ist, wie gesagt, der Christen Können und Weisheit. Aber sie ist so hoch und groß, daß selbst alle lieben Apostel davon nicht genug reden konnten. Dennoch widerfährt ihr die leidvolle Plage, daß man nichts so schnell ausgelernt hat wie diese. Es gibt keine höhere Predigt als die von der Gnade und der Vergebung der Sünde. Dennoch sind wir so heillose Leute, daß, wenn jemand es einmal gehört oder gelesen hat, er es dann kann und bald Meister und Doktor ist. Er sucht danach etwas Höheres, als hätte er alles vollbracht, macht neue Rotten und Spaltung. Ich selbst habe mehr als fünfzehn Jahre mich mit diesen Fragen lernend befaßt und sie mit allem Fleiß getrieben – mehr als alle, die meinen, sie könnten es – mit Predigen, Schreiben, Lesen etc. Dennoch kann ich mich keiner Meisterschaft rühmen und muß froh darüber werden, daß ich ein Schüler bleibe mit denen, die erst anfangen zu lernen.

[572,34–38] Denn wir sollen Christi Reich ansehen wie ein ganz großes Gewölbe, ja wie einen großen weiten Himmel, wo eitel Gnade und Vergebung leuchten und die Welt und alle Dinge erfüllt. Alle Sünde ist dagegen kaum wie ein Fünkeln vor dem großen weiten Meer. Und wenn sie gleichwohl drückt, so kann sie dennoch nicht schaden, sondern muß vor der Gnade zerstioben und vergehen.

[573,30–38] Denn darum heißt es Vergebung der Sünde, weil wir vor Gott wirkliche Sünder sind, ja reine Sünde ist, was in uns ist, auch wenn wir alle menschliche Gerechtigkeit haben. Denn wo er von Sünden spricht, da müssen richtige und große Sünden sein, wie auch die Vergebung nicht ein Scherz, sondern ein rechter Ernst ist. Wenn du also diesen Artikel ansiehst, dann hast du beides: Sünde nimmt alle deine Heiligkeit hinweg, wie fromm du auch auf Erden bist. Umgekehrt hebt die Vergebung alle Sünden und Zorn auf, so daß dich weder deine Sünde in die Hölle stoßen noch deine Frömmigkeit in den Himmel heben kann.

*[Woher die himmlische Gerechtigkeit kommt]*

[575,37–576,17.21–27] Das sei für das erste gesagt, was die christliche Gerechtigkeit sei und worin sie besteht. Fragst du nun weiter, woher sie komme oder wodurch sie zustande gebracht oder erworben sei? Antwort: Daher kommt sie, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, vom Himmel gekommen und Mensch geworden ist, für unsere Sünde gelitten hat und gestorben ist. Das ist das Mittel, die Ursache und der Schatz, durch welchen und um welches willen uns die Vergebung der Sünden und Gottes Gnade geschenkt worden ist. ... Denn die Sünde ist zu schwer, so daß keine Kreatur sie auslöschen, und der Zorn ist so groß, daß ihn niemand stillen noch versöhnen könnte. Darum mußte ein anderer Mann an unsere Statt treten, nämlich Jesus Christus, Gott und Mensch, und durch sein Leiden und seinen Tod für die Sünde genug tun und bezahlen. Das sind die Kosten, die darauf gelegt und an uns gewendet worden sind, dadurch die Sünde und Gottes Zorn ausgelöscht und weggenommen, der Vater versöhnt und uns zum Freund gemacht worden ist.

*[Wodurch wir den von Christus erworbenen Schatz empfangen können]*

[578,38–579,39] Das dritte: Wie oder wodurch wird uns nun solche Gerechtigkeit nahegebracht, daß wir den durch Christus erworbenen Schatz empfangen können? Hier ist aufzupassen, daß man recht vorgehe und nicht dahin gerate, wie vor Zeiten etliche Ketzler und noch [heute] viele irrende Geister vorgegeben und gemeint haben, Gott sollte etwas Besonderes mit ihnen machen und mit einem jeden durch ein besonderes Licht und geheime Offenbarung inwendig im Herzen handeln und den Heiligen Geist geben, als bedürfte man keines Buchstabens, [der Heiligen] Schrift oder äußerlicher Predigt. Darum sollen wir wissen, daß Gott es so geordnet hat, daß niemand zur Erkenntnis Christi kommen noch die durch ihn erworbene Vergebung oder den Heiligen Geist empfangen soll ohne äußere öffentliche Mittel. Sondern er hat diesen Schatz in das mündliche Wort oder das Predigtamt hineingenommen und will es nicht im Winkel oder heimlich im Herzen ausrichten. Vielmehr will er es öffentlich unter den Leuten ausgeschrien und ausgeteilt haben, wie Christus befiehlt: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Kreaturen“ etc. [Mk 16, 15].

Dies tut er deswegen, daß man gewiß sei, wie und wo man solche Gnade suchen und erwarten müsse, damit es in der Christenheit in einerlei Weise und Ordnung zugehe und niemand ein Eigenes vornehme und nach eigenen Gedanken verfare, womit er sich und andere betrügen würde, was sonst gewiß die Folge wäre. Denn weil wir niemand ins Herz sehen können, wollte sich jedermann des Heiligen Geistes rühmen und seine Gedanken als geistliche Offenbarung ausgeben, als von Gott auf eine besondere Weise gelehrt und eingegeben, so daß niemand wüßte, wem oder was er glauben sollte.

*[Zusammenfassung]*

[581,27–582,4] Siehe, da hast du alles, was zu diesem Artikel von der christlichen Gerechtigkeit gehört. Die besteht in der Vergebung der Sünden, die durch Christus uns geschenkt wurde und die wir mit dem Glauben durch und in dem Wort empfangen, rein und bloß ohne alle unsere Werke. Doch dies geschieht nicht so, daß ein Christ nicht gute Werke tun sollte und müßte. Jedoch soll man sie nicht in des Glaubens Lehre hineinmengen und verflechten und mit dem schändlichen Wahn behängen, als ob sie zur Gerechtigkeit vor Gott dienlich sind und etwas vermögen. Denn dadurch beschmutzt und verdirbt man beide, die Werke und des Glaubens Lehre. Denn es ist alles darum zu tun, daß man diesen Artikel rein und sauber behalte, von all unserem Tun abgetrennt. Danach aber, wenn wir diese [himmlische] Gerechtigkeit haben, sollen die Werke folgen und hier auf der Erde bleiben, daß sie die weltliche Gerechtigkeit herstellen und erhalten. Dann gehen beide [Gerechtigkeiten] recht weiter, aber eine jede besonders in ihrem Wesen und ihrer Würde: Jene vor Gott im Glauben über und vor allen Werken, diese in Werken der Liebe gegenüber dem Nächsten, wie wir auch oben genug gesagt und immer gelehrt haben.

Landesbischof i. R. Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59,  
91056 Erlangen; E-Mail: gmuellerdd@arcor.de

# Luthers Humor

Zur Glaubensfreude des Reformators

Von Werner Thiede

---

Der Religionssoziologe Peter L. Berger überlegt in seinem Buch „Erlösendes Lachen“: „Betrachtet man die großen Figuren der Kirchengeschichte, könnte man vielleicht sagen, daß diejenige mit dem ausgeprägtesten Sinn für Humor Luther war.“<sup>1</sup> Nun kennt man den Reformator weithin als ausgesprochenen Kreuzestheologen. Trotzdem oder gerade auch deshalb hatte er Humor. Im Grunde gar nicht verwunderlich: Denn nur wirklich tiefgründige Menschen pflegen die Gabe des Humors zu besitzen. Und der Humor solcher Menschen wird dann schwerlich mit einer Nähe zu seichter Komik zu verwechseln sein. Aus der Perspektive des christlichen Glaubens heraus läßt sich als Humor-Quelle weniger das Komische als vielmehr lebendige Freude ausmachen. Theologisch ist deshalb Berger zu widersprechen, wenn er das Lachen des Humors von dem der Freude abzuheben versucht.<sup>2</sup>

## *1. Luthers Humor – eschatologisch verankert*

Religiöse wie nichtreligiöse Arten von Humor können sich beide aus theologischer Sicht als möglicher Ausdruck der Entfremdung des Menschen von Gott erweisen.<sup>3</sup> Tiefgründiger, ja aus mystischer<sup>4</sup> Tiefe genährter Humor aus dem Munde eines freien Christenmenschen speist sich dagegen aus dem Frieden, der ihm von Gott geschenkt worden ist. Dadurch ist jene Weltüberlegenheit ermöglicht, die Humor im Sinne Otto Bierbaums wachsen läßt: „Humor ist, wenn man trotzdem lacht.“ Solch ausgesprochenes Trotzdem-Lachen kann man bei Luther inmitten seines schweren Lebens immer wieder antreffen. Der Reformator vermag noch zu lachen, wo anderen das Lachen vergeht, weil er seinen Standpunkt in der Ewigkeit nimmt – jenseits des Jüngsten Gerichts. Vom Apostel Paulus hatte er die Rechtfertigungsbotschaft in dem Sinne verstehen gelernt, daß der Freispruch im zukünftigen Endgericht bei dem, der an Jesus Christus glaubt und getauft wird, bereits in der Gegenwart endgültig ankommt.

---

<sup>1</sup> Peter L. Berger, Erlösendes Lachen, Berlin 1998, 235.

<sup>2</sup> Vgl. a. a. O., 234.

<sup>3</sup> Entsprechende Analysen habe ich vorgelegt in *Werner Thiede, Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive*, Göttingen 1986.

<sup>4</sup> Vgl. die Ausführungen zu Luther als Mystiker in: *Werner Thiede, Mystik im Christentum*. 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind, Frankfurt a. M. 2009, 145 ff.

Ein von dieser Erkenntnis gespeister Humor lebt aus der spirituell vorweggenommenen Gegenwart der künftigen Vollendung: Er antizipiert die Begnadigung im Jüngsten Gericht ebenso wie das ihr korrespondierende verheißene Lachen. Allein deshalb kann im Johannesevangelium wiederholt von der „vollkommenen Freude“ die Rede sein – und kann Paulus die Gemeinde von Philippi wiederholt zur Freude aufrufen. Die Transzendenz, auf die sich christliches Trotzdem-Lachen letztlich gründen darf und soll, ist also der trotz aller Widrigkeiten der Welt uneingeschränkt als Liebe erkannte Gott.<sup>5</sup> Solche Erkenntnis ist konsequent nur möglich im Zeichen von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Denn daraus ist ablesbar, daß Gott alles Leid und alle Schuld aufheben wird. Franz Kafka hat einmal überlegt: „Theoretisch gibt es eine vollkommene Glücksmöglichkeit: An das Unzerstörbare in sich glauben und nicht zu ihm streben.“ Der Dichter hat hier erahnt, was die Tiefe wirklicher Heilsbotschaft ausmacht: Die Ewigkeitsgabe muß als vollkommene unbedingt sein, also restlos bedingungsfrei, so daß selbst Bedingungen methodischer Art ausgeschlossen sind. Das genau ist es, was die befreiende Rechtfertigungslehre Luthers kennzeichnet.

Vollkommene Freude ist nicht anders denkbar und erfahrbar als im unmittelbaren Berührtsein vom Ewigen. Das aber ist christlich gerade dadurch realisiert, daß der ewige Logos Mensch unter Menschen geworden ist. Nur der Glaube an dieses Wunder ermöglicht Menschen eine wirklich „vollkommen“ zu nennende Freude. Von daher akzeptiert christlicher Humor schmerzliche Wirklichkeit, indem er sie ernstnimmt und sich von ihr doch nicht unterkriegen läßt. So hat Luther angesichts wiederholter starker Kopfschmerzen, die mit Ohrensausen verbunden waren, einmal geäußert: „Doch was wollte ich den guten Kopf zeihen! Er tut's nun billig. Er hat's ja treulich mit mir gewagt und darf wohl sprechen, daß er hier gewesen sei, und nun mit Ehren schlafen gehen.“<sup>6</sup> Andeutungsweise klingen Luthers Todesgedanken aus diesen Worten heraus, wie er sie nach anhaltenden Kopfschmerzen auch einmal drastisch äußern konnte: „Ich bin der reife Dreck, so ist die Welt das weite Arschloch; drum sind wir wohl zu scheiden.“<sup>7</sup>

Christlich begründetes Trotzdem-Lachen ist mitunter leise und gleichwohl kräftig, weil es von lebendiger Hoffnung getragen ist. Gerade seine Unüberholbarkeit verbindet es mit teilnehmender Liebespraxis im real existierenden Welthorizont. Zu dieser eifernden Liebe können unter Umständen auch Zorn oder Ironie gehören, Selbstironie eingeschlossen. Christlicher Humor mag mitunter grimmige Züge annehmen – aber eben im Dienst der Botschaft von der göttlich ernstgemeinten Versöhnung! Das Lachen solchen Humors nährt

<sup>5</sup> Vgl. dazu meine Gotteslehre: *Werner Thiede, Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007.

<sup>6</sup> WA.TR 3, 139, Nr. 3006b, zit. hier und im folgenden nach der in heutiges Deutsch übersetzten Fassung in: *Martin Luther, Tischreden*, ausgewählt und bearb. von *Jürgen Henkys*, Berlin (Ost)/Hanau 1983.

<sup>7</sup> WA.TR 5, 222, Nr. 5537.

sich von der Überlegenheit des Gottes der Liebe: Seine noch verborgene Allmacht deckt ganz neue Aspekte im Selbst- und Weltverständnis auf, begründet neue Verhältnisse. Und selbst wenn die derart vom Evangelium ermöglichte Gemütslage einer vollkommenen Freude im Trubel des Lebens zeitweise zugunsten von Humorlosigkeit kippen mag, darf auch solche Vergeßlichkeit quittiert werden mit jenem Trotzdem-Lachen, das aller Widrigkeit zutiefst trotz – eben auch und gerade der des eigenen lächerlichen Kleinglaubens!

Beispiele für solch christlichen Humor sind in der Kirchengeschichte leider selten – so selten wie exemplarisch gelebte Heiligkeit. Wo sie begegnen, dort dürfen sie gleichwohl als Vorbilder genommen werden – und zwar ohne „gesetzlichen“ Druck, rein als Ermutigung! Nicht als ob Christen sich zunehmend als Ausnahmeexistenzen verstehen oder ein entsprechendes Selbstverständnis anstreben sollten – keineswegs aus der Welt hinaus, sondern tiefer in sie hinein führt ihre spirituelle Selbsttranszendenz! Und doch: Was in der neuen Welt Gottes die absolute Regel sein wird, das kann zwar in unserer noch unvollendeten Schöpfungswelt nur Ausnahme sein, aber eben von Gott gewollte, ersehnte Ausnahme! Hat nicht Jesus seine Nachfolger auf den schmalen Pfad und zur Vollkommenheit gerufen? Sie sollen, ja sie dürfen „Vollkommene“ (Mt 5, 48) sein, weil sie Kinder des himmlischen Vaters *sind*. Wie anders als aus dieser Erkenntnis heraus sollte so etwas wie „vollkommene“ Freude möglich sein? Wie anders als im Zeichen von Kreuz und Auferstehung sollte ein wirklich erlöstes Lachen hörbar werden können? Martin Luther ist dafür Zeuge.

## 2. *Comedy wider den Teufel*

Luther hat seinen Humor spürbar aus der lachen machenden Freudenbotschaft von Jesus Christus bezogen. In deren Licht kommt das Chaos der Weltwirklichkeit im Horizont der ewigen Herrlichkeit zu stehen. Darum dreht Luther dem Teufel als dem Geist der Traurigkeit eine lange Nase. Das illustriert folgendes Zitat aus seiner Vorrede zum Neuen Testament: „Nun kann wahrlich der arme Mensch, der in Sünden, Tod und Hölle verstrickt ist, nichts Tröstlicheres hören als diese teure, liebliche Botschaft von Christus. Sein Herz muß von Grund aus lachen und fröhlich darüber werden.“<sup>8</sup> Angeboren sei uns zwar die Traurigkeit, und der Teufel sei der Geist der Traurigkeit, aber Gott, der Gott des Trostes und der Fröhlichkeit, bewahre uns.<sup>9</sup>

Die Auffassung von Gottes Gegenspieler als dem Geist der Traurigkeit hat Luther ebenso der Tradition entnehmen können wie das spöttische, sich in deftigste Ausdrücke steigernde Verlachen des Teufels. So ist das Aufblicken zum Gekreuzigten bei ihm ähnlich wie schon bei Franz von Assisi die Quelle seiner Kraft und Freude gewesen. In ironischer Haltung konnte sich der

<sup>8</sup> WA.DB 7 I, 4 (Vorrede zum NT, 1522), zit. nach CLA 9, Gütersloh <sup>2</sup>1979, 13.

<sup>9</sup> Vgl. WA.TR 1, 552, Nr. 1104; WA.B 5, 374,20 (an Hieronymus Weller, 19. Juni 1530).

Reformator direkt an den Diabolo wenden: „Herr Teufel, tobe doch nicht so viel. Nur ruhig! Denn es gibt einen, der Christus heißt ... Und er ist dein Teufel, Herr Teufel, weil er dich gefangen und überwunden hat, so daß du mir oder irgendjemandem, der an ihn glaubt, nicht mehr schaden kannst.“<sup>10</sup> Seelsorglich macht Luthers Beispiel auf unüberbietbare Weise deutlich, daß es die frohe Botschaft von der Rechtfertigung der Sünder ernster zu nehmen gilt als jede Schuld und Sünde: „Verlacht den Feind und sucht Euch jemand, mit dem Ihr plaudern könnt ... oder trinkt mehr, oder scherzt, treibt Kurzweil oder sonst etwas Heiteres. Man muß bisweilen mehr trinken, spielen, Kurzweil treiben und dabei sogar irgendeine Sünde riskieren, um dem Teufel Abscheu und Verachtung zu zeigen, damit wir ihm ja keine Gelegenheit geben, uns aus Kleinigkeiten eine Gewissenssache zu machen. ... Aus was für einem andern Grunde glaubt Ihr, daß ich – so, wie ich’s tue – kräftiger trinke, zwangloser plaudere, öfter esse, als um den Teufel zu verspotten und zu plagen, der mich plagen und verspotten wollte? Wenn ich doch so etwas wie eine auffallende Sünde aufzuweisen hätte, nur um damit den Teufel zu foppen, damit er erkennt, daß ich keine Sünde anerkenne und mir keiner Sünde bewußt bin!“<sup>11</sup> Demgemäß wußte Luther einmal von sich selbst zu sagen: „Ich kann auch trinken, lachen, Possen reißen etc.“<sup>12</sup> Bezeichnend seine Äußerung zu Tisch: „Wenn ich den Teufel nicht mit ernstesten Worten und mit der Schrift in die Flucht schlagen konnte, habe ich ihn oft verjagt durch Possenreißerei.“<sup>13</sup>

Befreit durch seine Bindung an Christus, konnte Luther raten: „Wenn man unlustig ist, soll man denken: Der Vater lacht dich jetzt an. Aber es will nicht in unser Herz, besonders in der Stunde der Anfechtung. Das Gegenteil denken wir: Gott sei uns feind, er achte unser nicht und wolle mit der Keule zuschlagen.“<sup>14</sup> Gegenüber derlei „Gotteskomplexen“ war es der freundlich lachende, vollkommene Freude schenkende Gott, an den Luther sich hielt. Kraft seiner theologischen Erkenntnis vom Geschenk der eschatologisch gültigen Rechtfertigung des Gottlosen vermochte er sein Trotzdem-Lachen anzustimmen angesichts von Sünde, Tod und Teufel.<sup>15</sup>

Solch christlicher Humor wurde für Luther eine wirksame Hilfe gegen Schwermut und Depression, jedoch auch ein Ausdrucksmittel im wortreichen Kampf mit seinen Gegnern und mit den Feinden der Reformation. Als kun-

<sup>10</sup> WA 40 I, 276 (Galaterkommentar, Druck 1535).

<sup>11</sup> WA.B 5, 518 f., Nr. 1670 (an Hieronymus Weller, Juli 1530), zit. nach: *Heinrich Fausel*, D. Martin Luther. Leben und Werk 1522 bis 1546 [= CLA 12], Gütersloh 1983, 289 f.

<sup>12</sup> WA.TR 11, 268 f., Nr. 3327a. Gotteslästerliche Witzigkeiten freilich stießen Luther ab, betont *Heiko A. Oberman*, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 157.

<sup>13</sup> WA.TR 1, 392, Nr. 812.

<sup>14</sup> WA 36, 178 (Predigt über Joh 14, 23–31, Hauspostille, 1544), zit. nach: Luther Deutsch, hg. von *Kurt Aland*, Göttingen 1991 [im folgenden = LD], Bd. 8, 253.

<sup>15</sup> Vgl. *Martin Benhöfer*, Drastischer Humor, in: Lutherische Stunde Nr. 154, 1999, 3; ferner *Heinz-Günter Schmitz*, Physiologie des Scherzes. Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jahrhundert, Hildesheim/New York 1972.

diger Exeget der Psalmen ging er dementsprechend auf Psalm 2, 4 ein, wo von Gottes Lachen angesichts des Tobens der Mächtigen dieser Welt die Rede ist. So hielt er sich selbst vor Augen: „Zornige Fürsten verachtet Gott und lacht ihrer. Und beherzte, gläubige Prediger lachen ebenso über sie. Denn wo der Glaube ist, da ist auch Lachen. Freilich lacht der Satan ebenfalls, wenn er sagt: ‚Du bist Gottes Sohn, so steig herab vom Kreuz!‘ usw. Trotzdem muß das Lachen und Spotten der Christen *über* des Teufels Spott gehen und den Sieg behalten.“<sup>16</sup> Was das für den vogelfreien Reformator existentiell bedeutete, läßt sich kaum ermessen. Mutig erklärte er, er wolle und könne sich vor den „elenden Gottesfeinden nicht fürchten. Ihr Trotz ist mein Stolz, ihr Zürnen ist mein Lachen. Sie können mir nicht mehr als einen Sack voll sieches Fleisch nehmen.“<sup>17</sup> Eventuell aufkeimende Todesfurcht nahm Luther durchaus selbstironisch. Er wußte: Christen haben „überhaupt nichts mehr zu fürchten, sondern sind im beglückenden Gefühl des Stolzes über all diese Übel erhaben und lachen und freuen sich darüber, als solche, die nicht vernichtet oder verschlungen werden, sondern den hierin erfolgten Sieg Christi auch an sich selbst erfahren und erwarten und sehen sollen.“<sup>18</sup>

Der Tod selbst konnte für Luther also keine allzu ernsthafte Bedrohung sein; sein Glaube an den auferstandenen Gekreuzigten bildet die Grundlage eines tiefen Bewußtseins von Geborgenheit und Zukunft bei Gott auch über den Tod hinaus.<sup>19</sup> Nach seiner Überzeugung sollte ein Christ nur mit der linken Hand in diesem Leben auf Erden sein; aber mit der rechten Hand und mit der Seele und dem ganzen Herzen sollte er in jenem Leben sein, nämlich im Himmel, und darauf allzeit fröhlich warten.<sup>20</sup> Die Hoffnung des Glaubens bildet für Luther den Quellgrund seines Humors, wie sich folgender Äußerung entnehmen läßt: „Unsere Freude und unser Friede gründen sich nicht auf die Dinge dieser Welt, sondern auf das, was außerhalb dieser Dinge liegt, auf die Hoffnung.“<sup>21</sup> Dank Christi Tod und Auferstehung sah Luther den „Tod im Leben aufgegangen und verschwunden; und so sind Fluch in Segen, Traurigkeit in Freude und alle anderen Übel im höchsten Gut aufgegangen und völlig besiegt worden. So will Gott jetzt in seiner großen Liebe auch in uns durch Christus den Tod und die Werke des Teufels vernichten. Wir Christen müssen lernen, freudigen Mutes zu sterben.“<sup>22</sup>

Und wir müssen lernen, freudigen Mutes zu leben – nämlich ohne unfrommes Sorgen! Wie schon Franziskus kann Luther allem fleischlichen Sich-Sor-

<sup>16</sup> WA.TR 1, 392, Nr. 813, zit nach: LD (s. Anm. 14) 9, 190; vgl. auch WA 40 II, 217 ff. (Vorlesung über Ps 2, 1532, Druck 1546).

<sup>17</sup> WA 30, 282 (Warnung an seine lieben Deutschen, 1531), zit. nach: LD (s. Anm. 14) 4, 239 f.

<sup>18</sup> WA 56, 366 (Römerbriefvorlesung, 1515/16, zu Röm 8, 7), zit. nach LD (s. Anm. 14) 1, 194.

<sup>19</sup> Vgl. Werner Thiede, Luthers individuelle Eschatologie, in: Luj 49 (1982), 7–49.

<sup>20</sup> Mit getrostem Humor konnte Luther formulieren: „Seyt uns got wyl kummen, lyber sarck, liben wurme, libes grab ... Ich gehe yn eyn schoner leben, do ich schoner byn den die Bonne. Quis hic timeret mortem?“ (WA 34 II, 212 [Predigt über Lk 7, 11 ff., 24. September 1531]).

<sup>21</sup> WA 56, 522 (Römerbriefvorlesung, 1515/16, zu Röm 15, 13), zit. nach: LD (s. Anm. 14) 1, 261.

<sup>22</sup> WA 57 III, 129 (Hebräerbriefvorlesung 1517/18, zu Hebr 2, 14), zit. nach: LD (s. Anm. 14) 1, 299.

gen eine klare Absage erteilen. So schreibt er wenige Tage vor seinem Tod noch an seine Frau aus der sorglosen Fröhlichkeit eines christlichen Humors heraus: „Wir danken Euch ganz freundlich für Eure große Sorge, die Euch nicht schlafen läßt! Denn seit der Zeit, da Ihr für uns gesorgt habt, hat uns das Feuer verzehren wollen in unserer Herberge hart vor meiner Stubentür, und gestern – ohne Zweifel kraft Eurer Sorge – wäre uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und hätte uns zerquetscht wie in einer Mausefalle! ... Ich sorge, wo Du nicht aufhörst zu sorgen, es möchte uns zuletzt die Erde verschlingen und alle Elemente verfolgen. Bete Du und lasse Gott sorgen; Dir ist nicht befohlen, für mich oder Dich zu sorgen.“<sup>23</sup>

### 3. Der fröhliche Gatte

Käthes Sorge war freilich nur zu berechtigt gewesen. Hatte sie Vorahnungen gehabt – so wie Luther wenige Tage vor dem Tod seines Vaters?<sup>24</sup> Ihre Ehe mit dem Reformator war eine durchaus glückliche gewesen. Als er 1537 in Schmalkalden sterbenskrank darnieder lag, ließ er ihr ausrichten, sie solle eingedenk dessen bleiben, daß sie zwölf Jahre mit ihm fröhlich gewesen sei. Als übrigens diese Krise gut überwunden war, waren bereits Todesgerüchte im Lande unterwegs gewesen; gegen die schrieb Luther einen „Brief von seinem Begräbnis“, dem man das Lachen des Glaubensmannes anhört: „Ich, Doktor Martinus, bekenne mit dieser meiner Handschrift, daß ich mit dem Teufel, Papst und allen meinen Feinden gar eines Sinns bin. Denn sie wollten gerne fröhlich sein, daß ich gestorben wäre, und ich gönnte ihnen von Herzen solche Freude und wäre wohl gern gestorben zu Schmalkalden, aber Gott hat noch nicht solche Freude wollen bestätigen.“<sup>25</sup>

Daß Luthers Ehe, die im Juni 1525 gerade auch zum Zeichen gegen den widergöttlichen Chaosstifter geschlossen worden war,<sup>26</sup> eine insgesamt glückliche war, mochte damit zusammen gehangen haben, daß nicht Verliebtheit, sondern reife Liebe zweier selbstbewußter Menschen die Basis bildete. In einer seiner Tischreden blickte Luther auf die Anfänge seiner Zeit als Ehemann humorvoll zurück: „Im Bett, wenn er erwacht, sieht er ein paar Zöpfe neben sich liegen, die er vorher nicht sah.“<sup>27</sup> Nachdem Lukas Cranach seine Frau gemalt hatte, freute sich Luther und scherzte: „Nun will ich auch den Mann dazu ma-

<sup>23</sup> WA.B 11, 291, Nr. 4203 (an Katharina Luther, 10. Februar 1546), heutiger Orthographie angeglichen vom Vf.

<sup>24</sup> Vgl. *Oberman* (s. Anm. 12), 322.

<sup>25</sup> WA.TR 3, 440 f., Nr. 3595.

<sup>26</sup> WA.B 3, 533, Nr. 892 (an Georg Spalatin, 16. Juni 1525): „Die Heirat hat mir soviel Verachtung eingetragen, dass ich hoffen darf, dass die Engel lachen und alle Teufel weinen“; zit. nach *Oberman* (s. Anm. 12), 299.

<sup>27</sup> WA.TR 3, 211, Nr. 3178a, zit. nach *Walther von Loewenich*, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, 270.

len lassen und solche zwei Bilder nach Mantua aufs Konzil schicken und die heiligen Väter alda versammelt fragen lassen, ob sie lieber haben wollten den Ehestand oder das ehelose Leben der Geistlichen.“<sup>28</sup> Hergeben wollte er seine Käthe um keinen Preis, auch nicht um Frankreich oder Venedig!<sup>29</sup> Noch kaum zwei Wochen vor seinem Tod schrieb er ihr, er wolle jetzt gern ihr Liebhaber sein.<sup>30</sup>

Natürlich war auch seine Ehe nicht völlig frei von Zwistigkeiten gewesen. Bekanntlich redete er seine Frau in Briefen neckisch mit „Herr Käthe“ an, oder er nannte sie spitzbübisch „Mein Herr und Moses Käthe“.<sup>31</sup> 50 Gulden versprach er ihr, wenn sie endlich die ganze Bibel durchlesen wollte;<sup>32</sup> sie tat es nicht.<sup>33</sup> Einmal seufzte er: „Wenn ich noch einmal eine Ehefrau finden müßte, dann haue ich mir eine gehorsame Frau aus Stein.“<sup>34</sup> Die Realität von Ehe-Streitigkeiten ließ ihn einmal in seinen Tischreden weit zurückblicken: „Adam und Eva werden sich gar weidlich oft die 900 Jahre miteinander gescholten haben: Du hast den Apfel gefressen! Und andersherum: Warum hast du mir ihn gegeben?“<sup>35</sup> Gar so schlimm aber konnten Ehe-Zwistigkeiten für Luther gar nicht sein: „Wenn ich dem Teufel, Sünde und Gewissen einen Zorn kann ausstehen, so stehe ich Käthen von Boren auch ein Zorn aus.“<sup>36</sup>

Einmal fragte er seine Frau, ob sie wohl auch glaube, daß sie heilig sei. Katharina erwiderte ebenso verwundert wie fromm: „Wie kann ich heilig sein, die ich doch eine sehr große Sünderin bin?“ Luther aber antwortete: „Glaubst du, daß du getauft und eine Christin bist? Dann glaube, daß du auch heilig bist! Denn so groß ist die Kraft der Taufe, daß sie die Sünden verwandelt: nicht, daß sie nicht mehr da sind, sondern so, daß sie nicht mehr verdammen.“<sup>37</sup> Die bahnbrechende Erkenntnis des Wittenberger Professors, daß Gottes Gerechtigkeit im Blick auf den Gekreuzigten nicht mehr als Gerichtsdrohung, sondern als bedingungslose Zusage des Freispruchs im Jüngsten Gericht aufzufassen ist,<sup>38</sup> hat ihm die Transzendenz in wirklich froh machender Weise erschlossen.

<sup>28</sup> WA.TR 3, 378, Nr. 3528, zit. nach ebd.

<sup>29</sup> Vgl. *Oberman* (s. Anm. 12), 295.

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., 298.

<sup>31</sup> Vgl. *Loewenich* (s. Anm. 27), 271.

<sup>32</sup> Vgl. WA.B 7, 317, Nr. 2267 (an Justus Jonas, 28. Oktober 1535); immerhin bescheinigt Luther seiner Frau dort, es sei „großer Ernst da“. Zwei Wochen später ist sie noch eifrig bei der Lektüre; vgl. a. a. O., 322, Nr. 2270 (an dens., 10. November 1535).

<sup>33</sup> Das kann man schließen aus WA.TR 3, 648, Nr. 3835.

<sup>34</sup> WA.TR 2, 300, Nr. 2034, zit. nach *Oberman* (s. Anm. 12), 291.

<sup>35</sup> WA.TR 3, 514, Nr. 3675.

<sup>36</sup> WA.TR 1, 107, Nr. 255.

<sup>37</sup> WA.TR 3, 97, Nr. 2933b.

<sup>38</sup> Vgl. *Walter Kreck*, Das Wort vom Kreuz, in: *Ernst Bizer u. a.* (Hg.), *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Gütersloh 1967, 91–112, 104: „Die Verkündigung von Jesus Christus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist die Proklamation des eschatologischen Urteils Gottes, das nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern anerkannt sein will“.

#### 4. Luther als Satiriker

In Luthers Humor begegnet kein weltentrücktes, immer heiteres Lächeln, sondern ein mitunter kampfeslustiges Lachen, wie es in den Auseinandersetzungen der Reformation notgedrungen seinen Ort hatte. Günther Nennung kommentiert die für Luther so wichtige Stelle in Psalm 2 mit den Worten, Gottes Lachen sei hier „ein grimmiges Lachen. ... Man hätte ihn gern heiterer.“<sup>39</sup> Aber diesem Postulat liegt die Vorstellung eines seichten Humors zugrunde. Luther dagegen lebte aus betont christlichem Humor heraus, der mit der Durchsetzung der Gottesherrschaft zu tun hat, ja in der antizipierten Geborgenheit des göttlichen Endsieges gründet: „Da Gott mein Vater ist und ich sein Sohn bin, wer sollte mir da schaden können? Denn nun bin ich selbst ein Herr Himmels und der Erde und aller Dinge, die es darin gibt. Der Engel Gabriel ist mein Knecht, Raphael mein Fuhrmann, und alle anderen Engel sind in allen meinen Nöten dienstbare Geister und mir von meinem Vater, der im Himmel ist, gesandt, damit ich meinen Fuß nicht an einen Stein stoße.“<sup>40</sup> Im noch laufenden Kampfesgetümmel der irdischen Existenz kann sich christlicher Humor freilich durchaus grimmig oder bitter äußern, was an dem Reformator aus Wittenberg sehr wohl zu studieren ist.<sup>41</sup> Dennoch hat Eric W. Gritsch kaum Recht, wenn er in einem Aufsatz über Humor bei Luther im Blick auf Psalm 2 meint: „Es ist der unsichtbare Gott, der sich über die weltlichen, sichtbaren Feinde amüsiert“.<sup>42</sup> So nämlich hat Luther das Lachen Gottes nicht verstanden, als sei dem Allmächtigen zu unterstellen, er „amüsiere“ sich über das Leiden anderer. In der theologischen Humor-Literatur findet man ab und an dergleichen Fehldeutungen.

Der eschatologisch begründete Humor Luthers bedeutet immer auch ein Stück weltfremdes Narrentum. Luther war sich bewußt: „Wer solche Feinde noch nicht hat, die alle seine guten Werke, Worte, Rat, Meinung für Narrheit, Bosheit und Untugend halten, der ist noch nicht recht zu Christus gekommen – es sei denn, daß er sich selbst feind werde und sich selbst zufüge, was ihm die andern zufügen würden: daß er sich selbst in allen guten Worten, Werken, Leben für unnütz und als Narr erachte“.<sup>43</sup> Des öfteren zitiert Luther das Wort des Apostels Paulus: „Welcher sich unter euch weise dünkt, der werde ein Narr, auf daß er möge weise sein“ (1 Kor 3, 18).<sup>44</sup> Überhaupt müsse, wer die Schrift verstehen und fassen wolle, „ein Narr

<sup>39</sup> Günther Nennung, *Gott ist verrückt. Die Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1998, 50: „So richtig zum Lachen sind Gottes Taten nicht“.

<sup>40</sup> WA.TR 2, 303, Nr. 2047.

<sup>41</sup> Vgl. seine Analysen zum Verb „lachen“ in Gen 26, 8 (WA 43, 453, Genesisvorlesung, 1535–1545).

<sup>42</sup> Vgl. Eric W. Gritsch, *Der Humor bei Martin Luther*, in: *Luf* 63 (1996), 19–38, 19.

<sup>43</sup> WA 18, 523 (Die sieben Bußpsalmen, 1525, zu Ps 143, 3), zit. nach: LD (s. Anm. 14) 5, 167.

<sup>44</sup> Z. B. WA 56, 393 (Römerbriefvorlesung, 1515/16, zu Röm 9, 3); vgl. auch Gritsch (s. Anm. 42), 21.

werden“.<sup>45</sup> Vor Gott freilich ist das kein Narrentum, und um Komik geht es schon gleich gar nicht. Vielmehr handelt es sich um das Wirken des Geistes in einer von Gott entfremdeten Welt: „Der heilige Geist ist kein Narr, geht auch nicht mit leichtfertigen, unnötigen Sachen um“.<sup>46</sup> Anders stand es mit der mittelalterlichen Narrenkunst, die eher aus dem Geist eines komikorientierten Humors geboren war und zu deren großen Bewunderern Papst Leo X. gehörte. Dieser 1521 verstorbene Kirchenfürst spielte zu bestimmten Zeiten sogar selbst, wie manche seiner weltlichen Fürstenkollegen, den Narren. Auch war sein eigener Hofnarr ein Geistlicher. Aber für jene „Wittenbergische Nachtigall“, wie Luther von dem närrischen Schusterpoeten Hans Sachs rühmend genannt wurde, hatte dieser Papst bekanntlich kein Verständnis. Dabei konnte der Reformator sein Vorgehen 1520 selbst als „Narrenspiel“ bezeichnen.<sup>47</sup> Dem schließlich päpstlich Gebannten und kaiserlich Geächteten war in der Tat eine Narrenfreiheit zu eigen, aus der heraus allein er in manchmal derber Polemik und bitterer Ironie die von ihm erkannte Wahrheit vertrat.

Zu den Beispielen für die satirische Seite von Luthers Humor zählt der Titel seiner Schrift „Wider Hans Worst“ von 1541. Der antiprotestantische Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel wird hier tatsächlich als „Hanswurst“ apostrophiert: „Denn er ist ein trefflicher Mann, in der Heiligen Schrift geschickt, behende und bewandert – wie eine Kuh auf dem Nußbaum oder eine Sau auf der Harfe!“<sup>48</sup> Das vielleicht schönste Exempel für Luthers satirische Fähigkeiten bietet seine letzte gegen Kardinal Albrecht von Mainz gerichtete Schrift „Neue Zeitung vom Rhein“ von 1542.<sup>49</sup> Auf dessen Ankündigung hin, jährlich seine Reliquiensammlung in Mainz auszustellen, reagierte Luther ironisch: Es seien neue Partikel dort hinzugekommen, etwa drei Flammen vom brennenden Dornbusch, ein schönes Stück vom linken Horn des Moses, ein Rest von jener Flagge, mit der Christus das Totenreich geöffnet hätte, ein halber Flügel von dem Erzengel Gabriel und fünf glänzende Saiten von Davids Harfe. Sogar Albrecht selbst solle dem Heiligtum in seinem Testament ein Quentchen von seinem treuen frommen Herzen und ein ganzes Lot von seiner wahrhaftigen Zunge vermacht haben. Ein weiteres Beispiel für Luthers Ironie stammt selbst noch aus seiner Sterbenacht: Da forderte der Reformator ein paar Stunden vor seinem Tod mit oder ohne Augenzwinkern Justus Jonas, den Magister Coelius und die anderen Umstehen-

<sup>45</sup> WA 37, 364 (Predigt über Lk 24, 13–35, 6. April 1534), zit. nach: LD (s. Anm. 14) 8, 193.

<sup>46</sup> WA 15, 39 (An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, 1524), zit. nach: LD (s. Anm. 14) 5, 73.

<sup>47</sup> Vgl. WA 6, 404. 427 (An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520). Unter dem Titel „Martin – Gottes Hofnarr“ wurde er denn auch im Luther-Jahr 1983 dargestellt: *Eric W. Gritsch*, *Martin – God's Court Jester*, Philadelphia 1983.

<sup>48</sup> WA 51, 522. in heutigem Deutsch formuliert vom Vf.

<sup>49</sup> WA 53, 404 f. Vgl. *Scott H. Hendrix*, *Martin Luther und Albrecht von Mainz*, in: *Luj* 49 (1982), 96–114.

den zu einem Fürbitt-Gebet für den Herrgott auf: „Betet für unsern Herrgott und sein Evangelium, daß es ihm wohlgehe, denn das Konzil zu Trient und der leidige Papst zürnen hart mit ihm.“<sup>50</sup>

Zum Satiriker konnte Luther 1535 auch gegenüber der Pest<sup>51</sup> in Wittenberg und dem Umgang mit ihr werden. Als er aus Gründen der Vorsorge ersucht wurde, die Stadt zu verlassen, harrete er aus und schrieb in einem Brief, einige zurückgebliebene Studenten würden das faule Leben mit der Pest genießen: Ihre Bücher hätten die Kolik, ihre Schulranzen seien geschwollen, und Schreibfedern wie Tinte hätten einen Hautausschlag.<sup>52</sup>

### 5. Nicht ausschließlich fröhlich

Gleichwohl ist das Wesen von Luthers Humor kaum in den Dissonanzen des Komischen zu finden. Deshalb auch hat sich Fritz Blanke mit der These, Humor sei „kein Geschenk der Gnade, sondern ein Geschenk der Natur“,<sup>53</sup> die Möglichkeit verbaut, den Humor Luthers als Ausdruck seines christlichen Selbstbewußtseins wahrzunehmen. Indem Blanke Humor und Glaube auseinanderreißt, kommt er notwendig zu dem irrigen Urteil: „Wo es um die letzten Entscheidungsfragen – Sünde, Verdammung, Erlösung, Sterben, Tod – geht, hört bei Luther der Humor auf. Wo es lebensgefährlich wird, da tritt der Ernst ..., da tritt der Glaube in sein Recht.“<sup>54</sup>

Daß es sich in Wahrheit ganz anders verhält, dürfte bereits hinreichend deutlich geworden sein: Aufgrund seines theologischen Durchbruchs in der Frage der Gottesgerechtigkeit war aus dem gewissenhaften und in seinem Gewissen trotz aller religiösen Bemühung schwer belasteten Mönch ein froher, freier Christ geworden. Sein Glaubenshumor gründete gerade nicht, wie Eric W. Gritsch meint,<sup>55</sup> im Gesetz, sondern im Evangelium. Der Beweis hierfür läßt sich mit dem Hinweis erbringen, daß Luther gerade angesichts der – allerdings zu komischen – Doppelexistenz des Christen als Sünder und Gerechtfertigter Humor zeigte. So konnte er einmal den aus der Radikalität des Gnadenbewußtseins heraus zu verstehenden Ratschlag geben: „Sündige tapfer, aber noch tapferer glaube und sei fröhlich in Christus, dem Sieger über die Sünde!“<sup>56</sup> Luther war sich klar darüber: „Christen sind nicht ausschließlich furchtsam und auch nicht ausschließlich fröhlich. Mit Schrecken ist Aus-

<sup>50</sup> WA 54, 490 (Justus Jonas und Michael Coelius, Bericht vom christlichen Abschied ... Lutheri, 1546), zit. nach *Helmar Junghans/Franz Lau*, Die Reformation in Augenzeugenberichten, Düsseldorf 1967, 446.

<sup>51</sup> Daß die im Mittelalter nicht so dramatisch verlaufen sein dürfte, wie vielfach angenommen wird, zeigt *Manfred Vasold*, Die Pest. Ende eines Mythos, München 2003.

<sup>52</sup> Vgl. WA.B 7, 207, Nr. 2209 (an Kurfürst Johann Friedrich, 9. Juli 1535).

<sup>53</sup> *Fritz Blanke*, Luthers Humor. Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge, Hamburg 1957, 42.

<sup>54</sup> A. a. O., 43.

<sup>55</sup> Vgl. *Gritsch*, Humor (s. Anm. 42), 37.

<sup>56</sup> WA.B 2, 372, Nr. 424 (an Melanchthon, 1. August 1521), übersetzt vom Vf.

gelassenheit verbunden, mit Furcht Hoffnung, mit Tränen Lachen“.<sup>57</sup> Dieses Nebeneinander entspricht dem von Gesetz und Evangelium im Bewußtsein des Christen. Aber Luther wollte es keineswegs als statisches verstanden wissen, sondern als höchst dynamisches im Durchsetzungskampf der Herrschaft Christi. Der Sünder und der Gerechtfertigte stehen in der Glaubensexistenz neben- und ineinander, beide in totaler Weise!<sup>58</sup> Will sagen: Vollkommene Freude wird durch die Sünde mitnichten verhindert oder ausgeschlossen. Erst wo der Glaube das realisiert, hat er die ungeheuerliche Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen, von der göttlichen Feindesliebe, kurz: vom Kreuz, wirklich verstanden.

Der Humor Luthers war von daher zwar selbst ein angefochtener, aber doch immer wieder – wie gezeigt, bis in seine Sterbenacht hinein – siegreich. Tiefsinnig erklärte der Reformator einmal: Sind nicht alle Feinde des Reiches Christi „eine Komödie? Wer überall und immer so lachen kann, ist ein wahrer Doktor der Theologie. Aber weder Petrus noch Paulus oder die anderen Apostel konnten das *immer* tun. Daher müssen wir bekennen, daß auch wir nur Studenten sind und keine Doktoren in dieser Kunst. Dabei verdienen wir nicht einmal die Namen von Studenten, weil, während Gott lacht, wir entweder zornig oder verärgert sind.“<sup>59</sup> Merke: Christen sind Studenten eines im Glauben gegründeten Humors. Sie dürfen bereits hier und heute das eschatologische Gelächter einüben. Christlicher Humor ist nichts Fertiges oder stets Verfügbares; aber er nährt sich aus dem Endgültigen, aus der uns voraussehenden und uns doch schon inspirierenden „vollkommenen Freude“. Das ist die lebendige Trotzdem-Freude an der uns immer wieder neu ganz machenden Transzendenz, konkret: an der Anwesenheit Jesu Christi im Glaubenden.<sup>60</sup> Es ist höchste Zeit, daß Luthers Impuls hinsichtlich des christlichen Lachen-Lernens bei den Doctores und Professores der Theologie, aber auch bei den Pfarrer(inne)n des Luthertums und darüber hinaus spürbarer als bisher ankommt.

Pfarrer Professor Dr. Werner Thiede, Liskircherstraße 17, 93049 Regensburg;  
E-Mail: werner.thiede@web.de

<sup>57</sup> WA 40 II, 296 (Vorlesung über Ps 2, 1532, Druck 1546), übersetzt vom Vf.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. WA 2, 497 (Galaterkommentar, 1519); WA 39 I, 563 (Dritte Disputation gegen die Antinomer, 1538). Dazu vgl. *Kjell Ove Nilsson*, Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie, Göttingen 1966; *Theodor Schneider/Gunther Wenz* (Hg.), Gerech und Sünder zugleich, Freiburg i. Br. 2001.

<sup>59</sup> WA 40 II, 226 (wie Anm. 57), Übersetzung in Anlehnung an *Gritsch*, Humor (s. Anm. 42), 20.

<sup>60</sup> „In ipsa fide Christus adest“, schärft Luther ein (WA 40 I, 229; Galaterkommentar, 1535).

# Luthers lockende Lehre

Ein Diskussionsbeitrag<sup>1</sup>

Von Wichmann von Meding

---

Theologie heißt bei Luther ganz wörtlich Gottesrede. Deren einen Teil bildet die Lehre. Seinen Studenten erklärte er: „Lehre ist wie die Dialektik der Theologie, die die Menschen belehrt zum Verdienst und Tode Christi ... Ermahnung aber ist gleichsam die Rhetorik der Theologie, wenn wir sagen: Fürchtet euch nicht“.<sup>2</sup> Das Zitat weist sofort auf die These dieses Beitrags hin, Luther selbst gebe an, wie Gottes eigene Theologie sich gliedert und aufbaut. Lehre, doctrina, gehört genau so zu ihr wie Rhetorik, in der der Wittenberger sich jedoch bekanntlich weniger kompetent sah als in eindeutiger Lehre. Die formuliert den Grund, warum Rhetorik die Gemeinde auffordert (1523), fröhlich zu springen und mit Lust und Liebe von dem zu singen, was Gott an sie gewendet hat. Rhetorik ihrerseits weist auf das zurück, was Gott an uns gewendet hat im doppelten Sinn seiner Zuwendung, die uns wendet.

## 1. Einige Probleme der Darstellung von Luthers Lehre

Achtzehn Gesamtdarstellungen haben Luthers Theologie zwischen 1862 und 2003 in deutscher Sprache nachgezeichnet und gewürdigt. Wer sich ihrer Vielfalt zuwendet, kann dem Eindruck kaum entrinnen, sie stellen mehr als einen Reformator vor. Denn sie „unterscheiden sich voneinander so sehr, daß man zuweilen fragen möchte, ob es tatsächlich die Theologie eines und desselben Mannes ist, die jeweils geschildert“ wird.<sup>3</sup> Reinhold Seebergs Luther etwa trägt dessen spekulative Züge. Harnack, Gogarten, Bayer – um den Bogen der Autoren eben nur anzudeuten – gaben ihm andere. Leicht ließe sich zeigen, wie groß die strukturellen Differenzen sind, nicht nur die der darin untergebrachten Einzelinterpretationen. Insgesamt bieten sämtliche Zusammenfassungen nur zwei Themen der Lehre, Taufe und Abendmahl, genau in dieser Abfolge. Alle anderen werden hier so, dort anders verknüpft. Da die Reihenfolge der beiden Sakramente jedoch wahrlich nicht luthertypisch ist,

---

<sup>1</sup> Vortrag am 25. September 2008 vor dem Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) in Wittenberg. Die im Untertitel enthaltene Bitte ist ernst gemeint: Da dem, der eine längst formulierte Frage erstmals zu beantworten sucht, hilfreiche Anstöße zur Selbstkritik aus der Sekundärliteratur fehlen, sucht das hier dargebotene Plakat nach denen, die etwas dazu zu sagen haben.

<sup>2</sup> WA 25, 376,6–9 (Scholien aus der Jesaja-Vorlesung [von 1527–1529], 1532/34).

<sup>3</sup> Bernhard Lohse, *Evangelium in der Geschichte*, Göttingen 1988, 238 f.

kann man zugespitzt zu sagen wagen, der Konsens über den Aufbau der Lehre Luthers sei sehr schmal.

Nichts hat sich seit Lohses kritischer Glosse geändert: Bayers Luther vertritt Bayers Theologie des schöpferischen Worts. Lohse selbst bestätigte seinen Verdacht, da würden mehrere Theologen dargestellt, indem er Luther verschieden zeichnete. Hatte seine Antrittsvorlesung von 1957 noch begonnen und geschlossen, „Christologie“ sei bei Luther „einmal das Kernstück der Theologie schlechthin; sie ist zum anderen der entscheidende Grund, der ihn selbst zur Auseinandersetzung mit der römischen Kirche veranlaßt hat“;<sup>4</sup> so bietet seine Gesamtdarstellung aus 1995 nach einer vor allem biographischen Einleitung und 14 Kapiteln über Luthers Auseinandersetzungen „Die Christologie“<sup>5</sup> erst im vierten Kapitel des systematischen Teils nach Erörterungen der Schriftautorität, von Vernunft und Glaube sowie der Gottesanschauung. Nicht mehr Christus, die Bibel ist nun Kern und Autorität. Lohses Lutherbild verschob sich fundamental, ohne daß das am Wittenberger liegen kann.

Im letztgenannten Konzept spielen hypothetische Erwägungen zu Luthers Lehrgefüge eine Rolle: „würde Luther nicht, falls er wie Melanchthon oder Calvin eine Dogmatik verfaßt hätte, in der Frage des Aufbaus und der Anordnung des Stoffes vermutlich ähnlich wie diese vorgegangen sein? Oder gibt es Gründe für die Vermutung, daß Luther einer solchen Dogmatik eine ganz andere Struktur gegeben hätte? Es hat den Anschein, daß eine Dogmatik von Luthers Hand, wenn es sie gäbe, sich nicht in Struktur und Aufbau, wohl aber bei der Behandlung der einzelnen Lehrstücke von anderen Entwürfen unterschieden hätte.“<sup>6</sup> Lohse fragt – und antwortet hypothetisch. Das weist auf das Problem, daß Lutherinterpreten, die nicht nur einen einzelnen Sachverhalt wiedergeben, sondern dem Reformator ganz gerecht werden wollen, durch die notwendige Frage, wie das sachgerecht zu geschehen habe, in Gefahr geraten, die – das sei wiederholt – notwendige eigene Frage dem Untersuchten überzustülpen.

Lohse beschrieb die anvisierte Not einleuchtend: Ihm dränge sich die Frage geradezu auf, „ob nicht der Interpret gegenüber Luther in einer besonderen Gefahr steht, eine dem Reformator unangemessene Systematik zugrundezulegen und diese dann unreflektiert wie unkritisch dem Reformator zuzuschreiben“ – wenig später: „Das Eigenartige ist dabei, daß kein einziger dieser Autoren auch nur den Versuch unternommen hat, die von ihm Luther zugeschriebene Systematik irgendwie zu begründen oder von anderen Wiedergaben der Theologie Luthers kritisch abzugrenzen“. Jede Lektüre der Gesamtdarstellungen bestätigt das. Lohse sucht die Lösung im „Versuch einer Verbindung von historisch-genetischer und systematischer Darstellung“,

<sup>4</sup> Ders., Luthers Christologie im Ablaßstreit, in: LuJ 27 (1960), 51–63, 51, vgl. 63.

<sup>5</sup> Ders., Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 235.

<sup>6</sup> A. a. O., 21.

den auch andere, Köstlin etwa<sup>7</sup>, Lienhard<sup>8</sup> oder zur Mühlen<sup>9</sup>, erprobt haben. Nichts ist da neu, nur fragt sich, ob Luther sich durch zwei konkurrierende, irgendwie kombinierte Methoden zugleich besser erschließt. Sind nicht auch die an ihn herangetragen?

Gewiß muß als Gewinn verbucht werden, wenn Luthers Lehre sich nicht mehr Vorstellungen moderner Interpreten beugen soll, sondern zeitgenössischen. Persönliche Nähe läßt Lohse annehmen, Melanchthons Systematik stehe ihr näher als jede andere und bilde den angemessenen Interpretationshorizont der in Exegesen eher verborgenen Lehre Luthers. Müßte man, von diesem Ansatz ausgehend, nicht weiter fragen, wie es mit Luthers Nähe zu Bugenhagen stehe und wie dessen Theologie sich zu der Melanchthons verhalte? Hat Lohse den optimalen Mitstreiter gewählt? Wie dem auch sei, bleibt ein anderer Autor ein anderer Autor, ob er Iwand oder Melanchthon heißt. Grundsätzlich ist der Unterschied gering, durch welche fremde Brille man Luther liest. Er läge dann posthum in fremden Betten. Auch Goethe und Schiller arbeiteten zusammen, hinterließen aber unterschiedliche Werke ohne gemeinsames System. Das gute Verhältnis zwischen Martinus und Philippus verhinderte nicht, „daß beide in mancher Hinsicht nur nebeneinanderher lebten“.<sup>10</sup> Luther selbst schrieb dem Freund 1530 kritisch unter Anspielung auf dessen *loci communes*: Gott habe die auf dem Reichstag zu verhandelnde Sache „in locum quendam communem [gestellt], quem in rhetorica tua non habes nec in philosophia tua“<sup>11</sup> – Gottes *loci communes*, seine Leitbegriffe, unterscheiden sich als öffentliches Geschehen von Deiner rhetorischen und philosophischen Behandlung. Tatsächlich war Melanchthon Philosoph geblieben, Luthers Äußerung, dieser werde Gottes Handeln nicht gerecht, hat Gewicht.

Umgekehrt begründen Melanchthons *loci* die Vermutung nicht, Luthers Lehre gleiche ihnen in Aufbau und Stoffanordnung. Zu verschieden sind ihre Auflagen. Schon die erste, Luther zweifellos am nächsten, zeigt im Titel „*Loci communes rerum theologicarum*“ an, sucht den „Inbegriff der biblischen Wahrheit“, „Hilfsbegriffe zum Verständnis der Schrift“.<sup>12</sup> Luther hätte Gottes Lehre nie einem begrifflich entlehnten Programm untergeordnet. Melanchthons Gliederung reiht gleichsam Perlen an einer Kette. Luther aber erklärte 1535, jene Lehre, die nicht seine sei, sondern Gottes, „gleiche einem

<sup>7</sup> A. a. O., 14 und 17–19.

<sup>8</sup> Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Berlin 1980, 10.

<sup>9</sup> Karl-Heinz zur Mühlen, Art. Luther, II. Theologie, in: TRE 21, Berlin/New York 1991, 530–567, 531.

<sup>10</sup> Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 108.

<sup>11</sup> WAB 5, Nr. 1609, 406,57 f. (an Melanchthon, 29. Juni 1530); deutsch: „in einen, locus communis' gestellt, den du weder in deiner Rhetorik noch in deiner Philosophie bereithältst.“ Gemeint ist der Glaube.

<sup>12</sup> Wilhelm Maurer, *Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit*, in: LuJ 27 (1960), 1–50, 22.

mathematischen Punkt, könne also nicht geteilt werden“, während das Leben dem teilbaren physikalischen Punkt gleiche.<sup>13</sup> Daher Melancthons lebenspraktische Kompromißfähigkeit, daher der Eindruck, bei Luther hänge alles eng zusammen. So hatte Ficker 1928 gemeint, Luther sei „ein geschlossener Denker, aber kein Systematiker“ alter Ordnung gewesen.<sup>14</sup> Wer statt des unteilbaren Punkts im Zentrum der Luther vorgegebenen Lehre nur abgewandelte scholastische Summen oder Loci oder heilsgeschichtliche Ereignisabfolgen erwartet, hat ihn bereits verfehlt. Der zentrale Punkt läßt einen ihn umgebenden Kreis oder eine Kugel erwarten.

Ebeling hielt es daher für einen „problematischen Weg“, sich bei der Darstellung von Luthers Lehre „ein Ordnungsraster von der klassischen Dogmatik zu entleihen“.<sup>15</sup> Sauter widersprach Lohse noch heftiger: „Lehre ist bei Luther nicht ein systematisches Gebilde wie etwa bei Melancthon“.<sup>16</sup> Schon Harnack hatte gesehen, Luther sei „kein Mann des [gewohnten] Systems, so sehr auch seine Anschauung eine organische ist“.<sup>17</sup> 1970 wurde gewarnt, nie solle „die alte Behauptung wieder hervorgekramt werden, Luther sei eben kein Systematiker gewesen“.<sup>18</sup> 1990 behauptete eine katholische Dissertation die „innere Verflechtung und systematische Geschlossenheit“ der Gedanken Luthers.<sup>19</sup> Am alten System gemessen war er kein, von der Sache her ein gründlicher Systematiker. In dieser Forschungslage schadet es, wenn Lohse wie alle von ihm kritisierten Autoren Luthers Lehraufbau anderen Quellen entnimmt, als wäre er traditionell. Auch scheint er Systematik nur als äußere Stoffanordnung zu verstehen, verdient daher Köpfs Einspruch: „Wer so urteilt ... und ... Luthers Werk daran mißt, der mißt es mit einem ungeeigneten Maßstab“.<sup>20</sup> Lohses Fachbuch bleibt ein methodologisch interessiertes, aber nicht „ein methodisch solides Handbuch zu Luthers Theologie“.<sup>21</sup> Die von ihm formulierte Methodenfrage harret der Antwort.

Gleicht Gottes Theologie dem unteilbaren Punkt der Mathematik, so entscheidet sich alles an dessen genauer Bestimmung. Die Durchsicht aller Gesamtdarstellungen bringt keine Klarheit, immerhin sechs Haupttypen: Mehrere gingen von Christus oder der Bibel aus, einige von Luthers Gottesan-

<sup>13</sup> WA 40 II, 46,25–27 (Galaterkommentar, Druck 1535).

<sup>14</sup> Johannes Ficker, Luther als Professor, HUR 34, Halle 1928, 24.

<sup>15</sup> Gerhard Ebeling, Lutherstudien, Bd. II: Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund, Tübingen 1977, 55.

<sup>16</sup> Gerhard Sauter, Art. Rechtfertigung, IV. Das 16. Jahrhundert, in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 315–328, 316.

<sup>17</sup> Theodosius Harnack, Luthers Theologie, Bd. 1, München 1927, IX.

<sup>18</sup> Jochen Tolck, Wider die Dogmatisierung der Rechtfertigungslehre, in: ZThK 67 (1970), 87–97, 91.

<sup>19</sup> Axel Schmidt, Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen, St. Ottilien 1990, 15.

<sup>20</sup> Ulrich Köpf, Monastische Traditionen bei Martin Luther, in: Christoph Marksches/Michael Trowitzsch (Hg.), Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, Tübingen 1999, 17–35, 31.

<sup>21</sup> Helmar Junghans, Das Luthergedenken 1996, in: LuJ 65 (1998), 109–178, 131f.

schauung, dem Bußverständnis, der Verkündigung des Heilsguts oder seiner ethischen Orientierung. Nicht einmal zwei dieser sechs können sich Luthers unteilbaren Punkt teilen. So interessant jeder Versuch sein mag (und ist!), Luther duldet nur ein Kreis- oder Kugelzentrum. Das läßt sich nicht durch willkürliche Vorgabe einiger Zitate finden. Vielmehr hat sich eine Untersuchung aller literarischen Gattungen und ihrer Aufgaben bei Luther als hilfreich erwiesen. Sie sichtet seine theologische Arbeit in ihrer literarischen Differenzierung und wehrt so das übliche Verfahren ab, seine Theologie in irgendwie gemischten Zitaten aus Büchern und Tischreden, Predigten und Disputationen, Liedern, Streitschriften und Briefen, Vorlesungen, Bucheintragungen und der unablässig gebesserten Bibelübersetzung darzustellen, als habe sein Lehren flutartig alles Land unter das gleiche Wasser gesetzt – ein Konzept, das eigenartigerweise ebenfalls nie belegt wird, wie die Darstellungen zeigen. Da sich diese Sichtung selbst brutal verkürzt aus Zeitgründen nicht vorführen läßt, sei gleich das Ergebnis anvisiert.

Erstens lassen Luthers Textgattungen ähnlich den 18 Darstellungen seiner Lehre zwei Hauptorientierungen erkennen, Christus und die Schrift. Daß die vier weiteren Deutungstypen damit entfallen, wird so wenig strittig sein, daß sie nicht näher erörtert werden müssen. Unter den beiden Haupttypen richten sich sämtliche mit der Bibel befaßten Gattungen, genannt seien die Bibelübersetzung, die Vorlesungen und Predigten, so eindeutig an Christus aus, daß die Annahme, Luther sei ein Biblizist gewesen, durchaus entfallen muß. Sein „sola scriptura“ ist das Zentrum nicht, sondern gehört in die Lehre vom Heiligen Geist. Der germanistische Untersuchungsgang führt zu dem durchaus eindeutigen Ergebnis, Christus sei das Zentrum.

Zweitens verfaßten Luther wie Melanchthon, jeder mit theologischen und politischen Beratern, je eine Schrift, die reine evangelische Lehre vor einem offiziellen Forum zu vertreten: Melanchthon 1530 die *Confessio Augustana* für den Reichstag, Luther 1536 die *Schmalkaldischen Artikel* für das nach Mantua einberufene Konzil. Beide durch ihre Intention vergleichbaren Schriften unterscheiden sich auch, wie Lohse betont, in der Behandlung einzelner Lehrstücke, viel stärker aber im Aufbau. Da das bekannt ist, reicht hier ein Hinweis: Melanchthon verfaßte 28 Artikel. 21 würden einträchtig vom Papst und den Reformatoren gelehrt, sieben angehängte nennen Strittiges. Luthers Schrift hat nur drei Teile, einen kurzen über die einheitlich bekannte Trinitätslehre, einen fast zwanzigmal längeren zur falschen Christologie der Päpste, die den Drachenschwanz der Messe hervorbrachte. Dann listet sie drittens verschiedene Themen auf, über die sich verhandeln ließe, wäre ein christologischer Konsens erreicht. Christus allein ist das Kriterium. Luther bringt eindeutig auf den Punkt, was einem bei Melanchthon in vielerlei gemeinsame und einige ärgerliche Themen zerrinnt. Mitten zwischen dem Unstrittigen und dem, worum das Konzil streiten mag, steht Christus als Dreh- und Angelpunkt. Er war nicht nur bei Paulus Fundament und Stein des Anstoßes schlechthin, auch für Luther. Der professionelle Exeget bewies mehr systematische Klar-

heit als der Philosoph Melanchthon. Es geht nicht an, diese feste Position der irenischen Ungewißheit seines Freundes zu unterstellen.

## 2. Einige Lutheräußerungen zum Bau seiner Lehre

Lohse hatte seine Frage, ob Gründe für die Vermutung vorlägen, daß Luther einer von ihm verfaßten Dogmatik eine eigentümliche Struktur gegeben hätte, zwar nicht beantwortet, aber gegen sie entschieden. Doch des Wittenbergers eigene Äußerungen zwingen, Lohses Frage mit Ja zu beantworten. Zehn ausgewählte und leicht kommentierte Zitate des reifen Reformators mögen die Grundstruktur der ihm aufgegangenen Lehre aufzeigen. Sie nötigen, das bisherige unhistorische Verfahren aufzugeben, seine Theologie nach individueller Interpretation oder kollegialen Konzepten darzustellen, da er das seine selbst sagen konnte.

1. Gleich das erste zeigt grundlegend und dem aus dem Galaterkommentar Zitierten<sup>22</sup> entsprechend, wie wenig es dem Üblichen gleicht: Moses errichtete die eherne, vom johanneischen Christus auf sich bezogene Schlange. Sie weise „den rechten grieff, Mosen und alle propheten auszulegen, und gibt zu verstehen, das Moses mit allen seinen geschiechten und Bildern auff in deute und auff Christum gehöre und ihnen meine, nemlich, das Christus sej der punct im Circkel, da der gantze Circkel ausgezogen ist, und [wer] auff in sehet, und wer sich nach ime richtet, gehort auch drein. Den er ist das mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie recht angesehen werden, gehen auff Christum“.<sup>23</sup> Der hat weder den ersten noch zwölften Platz in einer Abfolge von Lehrgegenständen, sondern ist das Zentrum. Es macht die Lehre, üblicherweise wie eine Kette aufgefädelter Themen dargestellt, zu einem Kreis, in dem jeder Punkt vom Zentrum her definiert wird.

2. Luthers häufige Hinweise auf das unendlich kleine Zentrum der Lehre schließen, mathematisch korrekt, den gleichzeitigen Hinweis auf den riesigen von ihm definierten Kreis ein, der sich zu ihm verhält wie die göttliche Natur Christi zur am Kreuz vernichteten, also unendlich kleinen menschlichen. Im Hören auf das Wort des Verheißenden „habe ich das, was größer ist als Himmel und Erde. Die Sache der Christen ist so groß in sich und unendlich, aber wenn wir sie anblicken, in unserer Wahrnehmung ist sie winzig (finitissima) und wie ein Zentrum“.<sup>24</sup>

3. Ist Luthers Lehre einem Kreis oder einer Kugel vergleichbar, die ebenfalls durch ihr Zentrum definiert werden, so ergibt sich daraus noch keineswegs, wie Luthers systematisches Lehren beginnt. Wer zum Zentrum gelangen will, nicht nur bei Städten ist das so, kommt von außen. Eindeutige Voten

<sup>22</sup> S. o. bei Anm. 13.

<sup>23</sup> WA 47, 66,18–23 (Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis, 1538, zu Joh 3,13).

<sup>24</sup> WA 40 I, 596,6–8 (Galaterkommentar, Handschrift 1531).

sprechen gegen die Idee, Zentrum und Anfang der Lehre seien identisch: „Zuerst vor allen wercken und dingen höret man das wort Gottes, Darynn der geyst die welt umb die sünde strafft, Joan. 16 [V. 8]. Wenn die sünde erkennet ist, höret man von der gnade Christi, Im selben wort kompt der geyst und gibt den glauben, wo und wilchem er will, Darnach geht an die tödtung und das creutz und die werck der liebe“.<sup>25</sup>

Das zuerst zu hörende, Sünde strafende Wort spricht nicht Christus, sondern der am Gesetz orientierte Katechismus. Seine Anfangsstellung in der Lehre entspricht einer wohl allgemein akzeptierten Erkenntnis: Luther hat, im Gegensatz zur Scholastik, die den trinitarischen Gott allein als Subjekt der Theologie bestimmte, die Relation von Gott und Mensch im Blick, „Was nämlich der Mensch vor Gott mache“. Theologie ist ihm eine praktische Wissenschaft, keine spekulative: „Vera theologia est practica, und ihr Fundament heißt Christus, dessen Tod im Glauben ergriffen wird“.<sup>26</sup> Der Katechismus soll jedermann in diese eigentümliche Relation bringen, ohne je aufgenötigt zu werden: Wir fragen nicht, „wer unsern Catechismon und lere nicht haben wil“, wissen wir doch, „das Christus unser Herre keinen stoltzen, eigensinnigen kopff jnn seinem Reich leiden wil, ... Unser lere gehet die an, denen es ernst ist umb jre seligkeit“<sup>27</sup>. Anfänger benötigen den Weg zur Sündenerkenntnis. Die lehrt der Katechismus. Wie Christus nicht der Anfang, so ist er nicht das Ziel der Theologie und schon gar kein Dogmatikersatz.<sup>28</sup>

4. Das zweite Argument für die Anfangsposition des Katechismus ist sehr schlichter Art: Luther hat beide Anfängerbücher spät, nach allerlei Umwegen, verfaßt und denen bestimmt, die zwar getauft sind, von Gott angesprochen, nur noch nicht wissen, worum es geht. Ihnen muß das Elementare erst deutlich werden, durch Hausväter vorgesprochen, durch Katechismuspredigten vertieft. Vor allem Hausväter können das ohne theologische Vorbildung. Sie sind in der Lage, ihren Angehörigen die Anfangsgründe christlichen Glaubens, angeleitet, aufzuzeigen, zumal Prediger vertiefend helfen. „Diese predigt ist dazu geordnet und angefangen, das es sey ein unterricht fur die kinder und einfeltigen. Darumb sie auch von alters her auff Griegisch heisset Catechismus, das ist ein kinderlere, so ein yglicher Christ zur not wissen sol, also das wer solchs nicht weis, nicht künde unter die Christen gezelet und zu keinem Sacrament zugelassen werden. Gleich wie man einen handwercks man, der seines handwercks recht und gebraucht nicht weis, aus wirffet [entläßt] und fur untüchtig helt. Derhalben sol man iunge leute die stücke, so ynn den Catechismum odder kinder predigt gehören, wol und fertig lernen lassen und mit vleis darynne uben und treiben. Darümb auch ein yglicher hausvater schuldig ist, das er zum wenigsten die wochen einmal seine kinder und gesinde umbfrage und verhöre, was sie davon wissen odder lernen, Und wo sie es nicht

<sup>25</sup> WA 18, 139,20–25 (Wider die himmlischen Propheten, 1525).

<sup>26</sup> WA.TR I, 72,16 f., Nr. 153.

<sup>27</sup> WA 30 III, 565,31–566,1 (Sendschreiben an die zu Frankfurt am Main, 1533).

<sup>28</sup> Vgl. Wichmann von Meding, Luthers Katechismustheologie, in: LuJ 68 (2001), 11–46.

können, mit ernst dazu halte“.<sup>29</sup> Handwerksgeräte muß man kennen, bevor man sie anwendet.

Auch „der andere Teil des Nachdenkens ... muß ganz praktisch und erfahrbar sein, daß der Mensch lerne und höre, was Gnade sei, was Rechtfertigung, was Gott über den Menschen beschlossen habe, der so zur Hölle gefallen ist“. Es geht um die doppelte Einsicht: „Wenn ich Sünder bin in mir, in Christus bin ich kein Sünder, der zu unserer Gerechtigkeit gemacht wurde ... Das sind die beiden theologischen Erkenntnisse ... Denn das der Theologie eigene Thema ist der des Sündigens schuldige Mensch und der Retter des sündigen Menschen“. Der im Singular angezeigte Gegenstand der Theologie hat ein doppeltes Gesicht. Aber die doppelte Perspektive gilt so exklusiv, daß sie nur eine sein kann: „Was immer außer diesem Thema in der Theologie gesucht oder erörtert wird, ist Irrtum und Gift ... Folglich ist notwendigerweise das die theologische Erkenntnis, daß der Mensch sich erkenne, das heißt, daß er wisse, bedenke und erfahre, er sei der Sünde schuldig und dem Tod verfallen, danach auch, daß er umgekehrt wisse und erfahre, daß Gott der Gerechtmacher und Erlöser solch eines Menschen sei, der sich so erkennt“.<sup>30</sup> Dem Gottes Willen und damit des Menschen Pflichten lehrenden Katechismus – tun soll er das Gebotene, soll bekennen und beten, empfangen soll er die Sakramente – antwortet das Christusereignis, weil Menschen erst wirklich empfangen, nicht etwas, sondern alles, wenn sie das restlose Scheitern ihres Tuns erkannt haben.

Ohne Zweifel bietet der Katechismus keine Predigten, obwohl der Große denen näher steht als der Kleine. Der beginnt, traditionsunabhängig, mit dem Dekalog und ordnet dabei jedes Gebot durch den Erklärungsanfang dem ersten zu. Das ist bekannt, weniger, daß alle weiteren Hauptstücke die erste Tafel des Dekalogs intensiv auslegen: das zweite Hauptstück (Credo) das erste Gebot vom Glauben; das dritte Hauptstück (Vaterunser) das zweite Gebot vom Führen des Gottesnamens; die Hauptstücke vier und fünf (Sakramente) das Feiertagsgebot. Erst wird der ganze Dekalog kursorisch, dann dessen erste Tafel eingehend besprochen. Daß alles gelernt werden soll, trennt Katechismus und Predigt. Sie zu hören, wäre keine Lernleistung.

5. Diese konfrontiert mit dem monotonen Sollen aller fünf Hauptstücke, das schon im zweiten den Seufzer auslöst, nicht glauben zu können. So kommt, am stärksten mit den Sakramenten, der Geber in den Blick. Der Katechismusweg hat bis zum Zentrum hin geführt. An Christus entscheidet sich alles, wie Text 3 eindrucksvoll zeigte. Daher irrt Lohses wohl einzige dezidierte Ablehnung einer von einem Lutherzitat ausgehenden Gliederungsanleitung. Er schreibt: „Luthers bekannte Definition des Gegenstandes der Theologie – daß nämlich das Subjekt der Theologie der schuldige und verlorene Mensch sowie der rechtfertigende und rettende Gott sei – führt nicht zu einem bestimmten

<sup>29</sup> WA 30 I, 129,12–23 (Großer Katechismus, Vorrede, 1529).

<sup>30</sup> WA 40 II, 327,26–328,33 (Vorlesung über Ps 51, [1532], Druck 1538).

Aufbau eines Systems“.<sup>31</sup> Zugegeben: Der ganze Lehraufbau steckt wirklich nicht darin, aber die entscheidende Polarität des den Menschen zur Erkenntnis seiner Schuld anleitenden Katechismus und des Zentrums der Lehre, des rettenden Gottes. Ihm allein sollen sie sich zuwenden: „Wir bieten dem Papst an, alles tun zu wollen, was sein Herz wünscht, überhaupt nichts auf Erden erlangen, und zwarten [= eifrig] am Freitag fisch essen und platten tragen, wenn wir nur diesen Artikel behalten, das heubtstück“, Christus.<sup>32</sup>

Es ist hier unmöglich und auch unnötig, Luthers Christologie zu entfalten, beginnend als Unterscheidung von Person und Werk. Ihre Bedeutung und ihre reiche Entfaltung sind unbestritten. Zweierlei scheint wichtig zu sein. Erstens sei angesichts der endlosen Diskussion um Luthers Turmerlebnis betont, Christus trete bei ihm denkbar früh markant einzigartig auf, in seinem erstgedruckten Text, der Vorrede zu seinem Psalterdruck von 1513. Diesem für die ersten Hörer bestimmten Text hat Luther nicht nur traditionsunabhängig den hebräischen Psaltertitel vorangestellt, sondern auch eine „PRAEFATIO IHE-SU CHRISTI filii dei et domini nostri in Psalterium DAVID“. Christi eigene Rede rahmen, bevor Zeugenstimmen folgen, die Worte: „Ich bin die Tür ... Siehe ich bin da“.<sup>33</sup> Des Wittenbergers grundsätzliche Proklamation gibt dem Gottessohn das Wort, keinem Richter menschlicher Taten, sondern dem redenden Herrn. Luther schrieb das bewußt, hatte er doch schon 1509 am Rand von Augustins Trinitätsschrift notiert, Christus sei „durch den Glauben an seine Inkarnation unser Leben, unsere Gerechtigkeit, unsere Auferstehung“.<sup>34</sup> Das ist die Relation.

Das Zweite ergibt sich daraus fast von selbst: Der Übergang vom Katechismus zum redenden Christus ist ein Sprung, nämlich vom Gesetz zum Evangelium. Aber zugleich handelt es sich um keinen Sprung. Denn nachdem der Katechisschüler, statt eigenen Gedanken zu folgen, Gottes „Du sollst“ gehört und begriffen hatte, „daß ich nicht glauben kann“, blieb ihm, wenn er nicht in eigene Gedanken zurückfallen wollte, nur das Hören auf dieses entgegengesetzte „Ich bin“. Eine solche Selbstvorstellung steht zwar dem Mosesdekalog voran (Ex 20,2), doch hat Luther sie in all seinen Katechismusausgaben fortgelassen. Wer „Ich bin“ sagt, legt Zuhörenden keine Pflicht auf, sondern stellt sich als Retter vor – ob nun aus Ägypten oder von Sünde, Tod und Teufel. Tatsächlich wurde Christus längst angekündigt, im Dekalog, im Psalter und sonst. Luther betont das als Schriftausleger oft genug zum Ärger derer, die sich gegen eine christologische Deutung des Alten Testaments wehren. Aber nicht im Katechismus. Führt der, in allen fünf Hauptstücken, als Gesetz in Sündenerkenntnis und damit erst vor den Sieger über Sünde, Tod und Teufel, so muß das „Ich bin“ fehlen, dem „Du sollst“ den Vortritt lassen. Erst im letzten Hauptstück kommt „das ist mein Leib“ jener Selbstvorstel-

<sup>31</sup> Lohse, Evangelium (s. Anm. 3), 247.

<sup>32</sup> WA 34 I, 48, 2–5 (Predigt am 6. Januar 1525 über Mt 3,13–15, Rörers Nachschrift).

<sup>33</sup> WA 55 I, 6–11 (1. Psalmenvorlesung, 1513).

<sup>34</sup> WA 9, 17,13–15 (Randbemerkungen zu Augustinus, De trinitate).

lung nahe. Wort des Gesetzes und Wort des Evangeliums sind wie Katechismus und Lehre zu unterscheiden und bleiben doch als Wort geeint. Beides ergibt sich aus der Christologie. Das zeigt Luthers Katechismus Kundigen durch Übergehen von Ex 20,2 an. Nur der, der Gottes voranstehendes, aber noch verschwiegenes „Ich bin“ sachgerecht auslegt als „Ich bin die Tür“, läßt die auf dem Katechismusweg (methodus) Gekommenen wirklich ins Lehrgebäude eintreten – wobei der Begriff Lehrgebäude zwar unschön, aber doch sehr bildkräftig ist.

6. Schritt um Schritt führt der Katechismus in Sündenerkenntnis, nicht zu guten Werken. Luther nennt den Verdienstgedanken der Papstkirche „der Sophisten greuel“, „die unser werck so hoch heben, das man dadurch ein gnedigen Gott erlange und den himel verdiene, ja sie thuren [= wagen] unverschemt [zu] sagen, das ein mensch auch jnn tod sunden vermuge soviel zu thun von sich selbs und ein andacht zu schepffen odder gut werck zu wegen bringen, damit er Gottes zorn lege und versune, Das heisst das dach auff den boden gesturtzt und das fundament gar umb gekeret, die seligkeit gebawet auff lauter wasser, Christum gar aus seinem stul gestossen und unser werck an die stat gesetzt, Denn daraus mus folgen, das wir der Tauffe noch Christi noch Evangelium noch glawbens nichts ublich [be]durffen, weil jch auch jnn todsunden soviel guts und krafft bey mir finde, das ich mich durch meine werck [h]eraus wircken, vergebung der selben und ewigs leben verdienen kann.“<sup>35</sup> Erlösende Menschenwerke und Gottes Fundament wie Dach schließen einander aus.

7. Das Lehrgebäude, auch an die feste Burg zu denken ist erlaubt, präsentiert sich also bei genauerem Hinsehen als mehrgliedrig: Es hat das feste Dach der Trinität, das dem christologischen Fundament polar gegenübersteht. Damit ist die vertikale Dimension angezeigt, tatsächlich zentriert der Mittelpunkt drei Dimensionen einer Kugel. Wie Luther von der Trinität redete und daß er es regelmäßig vor der Gemeinde tat, nicht nur akademisch, muß und kann hier wiederum nicht entfaltet werden, wohl aber, daß sie wie Christus gegen die gesamte scholastische Tradition keinen Anfangsstatus hat. „Die christliche und wahre Theologie – wie oft mahne ich das – fängt nicht an mit Gott in der Majestät, – sondern mit Christus – als unserm Mittler und Hohenpriester. Denn nichts ist gefährlicher, wenn wir gegen das Gesetz, die Sünde und den Tod mit Gott im Kampfe stehen, als daß wir dann mit unseren Spekulationen im Himmel umherschweifen und Gott selbst in seiner unfaßbaren Macht, Weisheit und Majestät betrachten, wie er die Welt geschaffen hat und regiert. Wenn du Gott so begreifst und ihn unter Ausschluß des Versöhners Christus versöhnen willst, kann nichts anderes herauskommen, als daß du den Fall Luzifers machst und in schrecklicher Verzweiflung Gott und alles verlierst. Denn Gott, wie er in seiner Natur unermeßlich, unbegreiflich und unendlich ist, bleibt der menschlichen

<sup>35</sup> WA 32, 538,18–28 (Beschluß der Wochenpredigten über Mt 5–7, Druck 1532).

Natur unerträglich“.<sup>36</sup> Eindeutig widersprach Luther älteren und späteren Dogmatikkonzepten.

In der Tat würde jedes Dach furchtbar abstürzen, wollte ihm jemand das Fundament nehmen. Zwischen christologischem Fundament und trinitarischem Dach liegen gleichsam die Räume, in denen gelebt wird. Luther führt, nachdem Fundament und Dach gezeigt sind, durch die Wohnung. Gemeint sind die im dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel zusammengefaßten Themen, die unter dem Heilsaspekt, also unter Leitung des Heiligen Geistes, der in Text 3 als Subjekt vorgestellt wurde, erneut alles zusammenfassen von Sünde, Gesetz und Buße angefangen über Evangelium, Taufe und Abendmahl bis zur Kirche, ihren Bräuchen und Mißbräuchen. Von diesen Gnademitteln und leider auch Eigenmächtigkeiten leben die angesprochenen Menschen. Diese Hausbesichtigung erinnert noch am ehesten an den klassischen Verlauf der Dogmatik. Luthers weiter Horizont schließt sie nicht aus, sondern ein.

Wer Christi heilsamen Tod in seinen Gnadengaben glaubend ergriffen hat, kann ihn nur loben, preisen, ehren. Luther hat das in einem Brief an seine Frau, gestimmt auf den diesem Ehepaar eigenen Ton, so ausgedrückt: „Le-restu also den Catechismum und glauben? Bete du und lasse Gott sorgen“.<sup>37</sup> Wer den katechetischen Weg zum Glauben gegangen ist und dann den Glauben gefunden hat, kann nur beten und sorglos sein. Zum Beten gehört das Singen.<sup>38</sup> Jesu Verbot des Sorgens müßte in unbändige Fröhlichkeit führen: „Es ist doch ja die warheit, Ich weis ja, das es gewislich Gottes wort ist, und hat mir mein lieber Herr ja so viel warzeichen hinder jm gelassen, als die hochwirdige Sacrament der Tauffe, des Abendmals Christi, dazu auch die Absolutio, da Gott selbs mit mir redet, mich teuffet, mich speiset und mir selbs die hende auff den kopff legt und mich von sünden und seinem zorn los spricht, Aber ich sehe und füle leider, das mirs doch gar nicht also zu hertzen gehet, noch also glaube, wie ich solt. DENN wo du solchen Glauben also starck und gewis fülest, wenn du die absolution höretest sprechen, so kündestu vor grossen freuden nicht ungetantz vom Priester gehen“.<sup>39</sup> Es ist, als fände dieser Glaubensjubiläum in einem Lustgarten hinter dem Haus statt und gehe fast übergangslos – ein Stündchen Tod nur trennt – in die eschatologische Freude über, wie Luther sie im berühmten Brief an seinen Sohn Hans kindlich beschrieb. Im Blick auf seinen zu Christus treibenden Katechismus und seine dieses Ziel anvisierende Lehre mußten die hier vorgetragenen Einsichten in den ihm eigenen Lehraufbau den Titel „Luthers lockende Lehre“ erhalten.

8. Der Reformator faßt das Ganze in seinen drei Teilen *methodus*, *doctrina* und *gloria* auch negativ als „*ignorantia dei*, *oblivio dei*, *ingratitude*, *con-*

<sup>36</sup> WA 40 I, 77,11–22 (Galaterkommentar, Druck 1535).

<sup>37</sup> WA. B 11, Nr. 4203, 626 (an Katharina Luther, 10. Februar 1546).

<sup>38</sup> Vgl. *Wichmann von Meding*, Luthers Gesangbuch. Die gesungene Theologie eines christlichen Psalters, Hamburg 1998.

<sup>39</sup> WA 51, 178,33–179,1 (Predigt vom 7. Februar 1546 über Mt 13,24–30, Druck).

temptus“: Unkenntnis Gottes, Gottesvergessenheit, Undank/ Verachtung<sup>40</sup>. Es scheint, als wäre seine Lehre damit vollständig beschrieben. Doch dieser Eindruck resultiert aus dem Gewicht der traditionellen Dogmatik, die in der Tat eschatologisch endet. Luther aber hat nicht nur anders als sie zu lehren begonnen, mit dem Katechismus, der über das Scheitern an dem von Gott Gebotenen ins Zentrum des Kreises führt, wo Gott sich in Christus bietet. Er hatte nicht nur in dieser Mitte den ganzen Zirkel konzentriert gefunden und entfaltet. Er hatte nicht nur ungewöhnlich das Gotteslob in die Lehre einbezogen, das traditionell als Hymnologie ein Schattendasein fristet.

9. Was noch fehlt, mag das vorletzte ausgewählte Zitat zeigen, das Psalm 118, 14 auslegt: „Der Herr ist meine Macht und mein Psalm und ist mein Heil“ wird erläutert: „Nicht ehe kan Christus unser Macht sein, wir werden denn jnn uns selbst onmechtig und gecreutziget mit allerley leyden. Als denn wird er auch unser Psalm, Lied und Gesang, Darauff folget der Sieg und Heil jnns ewige Leben, Amen“.<sup>41</sup>

Befreit tanzender Glaube wendet seine Liebe dem Nächsten und seiner Welt zu und nimmt hier das Kreuz der Nachfolge auf sich. Das stand schon in Text 3. Luthers Lehre führt in keine mittelalterlich platonisierende Weltflucht, nicht ins Kloster, sondern in kritische, doch bejahende Weltanschauung. Wiederholt sei: Luthers Lehre ist keine Weltanschauung, vielmehr, wenn man so sagen darf, Gottesanhörung – aber sie zieht Weltanschauung nach sich, klare Sicht harter Realitäten. Die ist selbstverständlich zeitabhängiger als seine gottgelenkte Lehre, in manchem sicher überholt. Dennoch sei dreierlei zusammengestellt: gegenseitige Durchdringung von Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre, Luthers Bild des Teufels als Tausendkünstler und Fürst dieser Welt sowie sein Menschenbild. Zu jedem nur eine Bemerkung: Die Begriffsungetüme Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre sind geschichtlich geworden und durchaus dubios. Doch ärgerlicher als alles, was dazu richtig geschrieben wurde, scheint der in ihnen verwendete Lehrbegriff zu sein. Er suggeriert integrale Bestandteile der *doctrina christiana*. Luther jedoch konzentriert hier seine, gewiß theologiegelenkten, Erfahrungen, die er als Lehrer sammeln mußte, den Gottes Reformation in den Trubel widergöttlicher Mächte warf. Er versuchte, sie zu ordnen, anderen bei ihrer Erfahrung von Kreuz und Leid zu helfen. Eine christliche Ethik, die der Dogmatik zu folgen hätte, kam dabei offenbar nicht heraus. Christen, frei im Glauben und gebunden in der Liebe, bedürfen ihrer nicht, wohl aber die anderen. Mit denen lebt man in des Teufels Gasthaus zusammen. Da sind Gottes Leitlinien nötig. Daß selbst Theologen von Luthers Teufelsglauben schrieben, kann um der Sache willen nur empören. Der Wittenberger erfuhr den Teufel, sogar als Glaubensbeweis, doch nicht als Glaubenssthema. Der steckt immer im Detail, selbst in der Kniekehle (sagt Luther). Kein Knie entflieht ihm durch Eintritt ins Klo-

<sup>40</sup> WA 31 I, 540,15f. (Entwurf einer Auslegung zu Ps 51, 1532).

<sup>41</sup> WA 48, 65,4–7 (Bucheintrag 1544).

ster. In der Welt und ihren Strukturen, im teuflischen Fürstentum leben Menschen letztendlich verblendet, sodaß sie gerechtfertigt werden müssen. Das, kurz auf den Begriff ‚Bettler‘ gebracht, ist Luthers letztes Wort. Und darum gehört seine Weltanschauung zur, aber nicht in die *doctrina fidelis*.

10. In seiner vorletzten Predigt faßte Luther alles zusammen und umschrieb die Gesamtstruktur in fünf Verben. Die wären auch sonst viel stärker als bisher zu beachten: „alle Christen“ sollen „gerne hören“ (den Katechismus), „starck gleuben und frölich bekennen“ (was sie gelehrt wurden), „brünstig anruffen“ (Gott loben), „Gottes gebot volnbringen“ (in der Welt).<sup>42</sup> Dieses Fünffache hat er ungemein reich entfaltet. Dem kann das kurze Plakat nicht mehr nachgehen. Luthers stets relationale Lehre lockt in diese Fülle auch durch ihren einfachen Bau.

Dr. habil. Wichmann von Meding, Elbstraße 85, 21481 Lauenburg;  
E-Mail: von.Meding@gmx.de

---

<sup>42</sup> WA 51, 177,28–31 (Predigt vom 7. Februar 1546 über Mt 13, 24–30, Druck).

# Zurück in der Universität

Zum Jubiläum von Luthers Graduierung zum *Baccalaureus biblicus* an der Universität Wittenberg am 9. März 2009. Eine Tischrede<sup>1</sup>

Von Christoph Bultmann

---

Zeitlos stellte eine Zeitgenossin Luthers fest: „Man hole sich einen weisen Mann zu einem Gelage: Entweder ist er in brütendes Schweigen versunken, oder er stört mit aufdringlichem Problematisieren.“<sup>2</sup> – Nun sei weder die Behauptung aufgestellt, daß man für eine Tischgesellschaft in Wittenberg einen weisen Mann aus Erfurt holen müsse (oder überhaupt, daß dort einer zu finden sei), noch sei das Recht dazu beansprucht, eine *quaestiuncula* über die Signifikanz der Graduierung Luthers, des *Magister artium*, zum *Baccalaureus biblicus* zu erörtern. Ich möchte nur ein paar Gedanken, die wenigsten davon meine eigenen, zu unserer Vorstellung von der Situation des 25jährigen Augustiner-Eremiten beitragen – 26 wurde der Erfurter Alumnus ja erst am 10. November, und da war er schon, wieder in Erfurt, ein *Baccalaureus sententiarium*.

Die Doktorpromotion Luthers im Jahr 1512 ist zweifellos ein würdigerer Gedenkanlaß als seine Erlangung des Grades eines *Baccalaureus biblicus* im Jahr 1509, doch fing mit diesem Grad seine akademische Karriere in der Theologie an, und ohne Einstieg kein Aufstieg. Darüber ließe sich in der Tat viel philosophieren. Wahrscheinlich aber wird in Wittenberg generell eher zuviel als zuwenig über Luther geredet, und mit Kennern wie Volker Leppin, in dessen Lutherbiographie ich auf das Datum des 9. März aufmerksam wurde, kann ich mich sowieso nicht messen.<sup>3</sup> Um aber deshalb nicht in Schweigen zu versinken, möchte ich unseren Festanlaß etwas weiter fassen und an zwei weitere denkwürdige Daten im Jahr 1509 erinnern, das eine ein Spezialdatum für Alttestamentler, das andere ein Bezugspunkt, der schon in meinem Anfangszeit angeklungen ist.

Für Alttestamentler gibt es den typischen Zeitraum von 40 Jahren (z. B. 1 Kön 11, 42). Wer nun fragt, was 40 Jahre vor 1509 geschah, stößt auf den Ge-

---

<sup>1</sup> Zum genannten Anlaß hatte der Vorsitzende des Vorstands der *Leucorea* in Wittenberg, Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, zu einem „festlichen Abendessen mit Bibeltheologen und anderen“ nach Wittenberg eingeladen.

<sup>2</sup> S. u. Anm. 5.

<sup>3</sup> Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 53; vgl. auch *Martin Brecht*, *Martin Luther*. Bd. 1: *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981, 98; für die institutionellen Gepflogenheiten auch Ulrich Köpf, *The Institutional Framework of Theological Studies in the Late Middle Ages*, in: *Magne Sæbø* (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, Bd. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, 122–153, bes. 133 f.

burtstag des Erasmus von Rotterdam; also sei heute auch an diese Stimme des Humanismus erinnert.<sup>4</sup> Wen das nicht überzeugt, weil man doch eigentlich wohlgerundete Jubiläumsdaten brauche, dem läßt sich ein anderes attraktives, mehrheitsfähiges, rundes 500-Jahr Jubiläum anbieten: 1509 verfaßte Erasmus sein „Lob der Torheit“, das „Moriae Encomium“ oder die „Laus Stultitiae“, eine Lehrrede unter der Maske der Torheit selbst, die mit aller ihr möglichen rhetorischen Energie eine umfassende Diagnose des kulturellen und kirchlichen Umfeldes unseres Baccalaureus bietet.<sup>5</sup> Ob Luther je aus dieser Quelle geschöpft hat, sei für heute abend dahingestellt ... – Ist es wahrscheinlich? Ist es unwahrscheinlich? Sicher ist immerhin, daß 1517 unter den Autoren der „Epistolae obscurorum virorum“ Erasmus als ein Autor bekannt war, der in einem kleinen Essay die Theologen verspottet habe – „in uno parvo tractatu vexavit theologos“ –,<sup>6</sup> und daß Luther 1520 als „geschwornener Doctor der heyligenn schrift“ in einer Widmungsvorrede an seinen Freund Nikolaus von Amsdorf das einschlägige Zitat aus 1 Kor 3, 18 auf zweckmäßige Weise zu gebrauchen verstand.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Die Kontroverse über das Geburtsjahr 1466 oder 1469 muß hier auf sich beruhen! Vgl. zuletzt den umfangreichen Eintrag zu Erasmus in: *Franz Josef Worstbrock* (Hg.), *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, Bd. 1, Berlin 2008, 658–804, 659.

<sup>5</sup> *Erasmus von Rotterdam*, Das Lob der Torheit. Encomium Moriae, übers. von *Anton J. Gail*, Stuttgart [zuerst 1949] 1964 u. ö. [im folgenden: *Gail*]; zweisprachige Ausgabe: *ders.*, *Moriae Encomium sive Laus Stultitiae*, übers. von *Alfred Hartmann* [zuerst 1929, <sup>1</sup>1960], eingel. u. hg. von *Wendelin Schmidt-Dengler*, Darmstadt 1975, <sup>2</sup>2006 (Ausgewählte Schriften, hg. von *Werner Welzig*, Bd. 2) [im folgenden: *Hartmann*]. Vgl. auch die englische Übersetzung in: *Collected Works of Erasmus (CWE)*, Bd. 27, hg. von *A. H. T. Levi*, Toronto 1986, (77–82) 83–153 (übers. von *Betty Radice*, zuerst 1971), Anmerkungen a. a. O., Bd. 28, 465–489. – Das Zitat im Einleitungsabsatz nach *Gail* 30 (vgl. *Hartmann* 55). Grundlage für die Datierung ist hier die Entstehung des ursprünglichen Manuskripts (1509), nicht das Datum des (autorisierten) Erstdrucks von 1512 bzw. der erweiterten Fassung von 1514 bzw. der kommentierten Fassung von 1515; vgl. *Verfasserlexikon* (s. Anm. 4), 719–723 (*Franz Josef Worstbrock*).

<sup>6</sup> Vgl. *Schmidt-Dengler*, XXIII f. mit Anm. 41; das Zitat aus I/48 (= App. 7), ein weiteres z. B. in II/49: *Epistolae Obscurorum Virorum*, hg. von *Aloys Bömer* (1924), Nachdr. Aalen 1978, Bd. 2, 85 bzw. 171; *Briefe der Dunkelmänner*, übers. von *Wilhelm Binder* (1876), hg. von *Peter Amelung*, München 1964, 115 f. bzw. 229; vgl. den Artikel „*Epistolae obscurorum virorum*“ im *Verfasserlexikon* (s. Anm. 4), 656–658 (*Gerlinde Huber-Rebenich*). Zu Luthers Bekanntschaft mit *Crotus Rubeanus*, dem Hauptverfasser des ersten Teils der Briefe gegen die Theologen in Köln, vgl. *Leppin* (s. Anm. 3), 25 f.; *Brecht* (s. Anm. 3), 48–53, bes. 51. Zu einer wegwerfenden Bemerkung Luthers über Erasmus in einer Tischrede im März 1532 (WA.TR 1, 80,6f.) vgl. *Leppin*, 88, zu einer – indirekten – positiven Würdigung des Gelehrten im Widmungsbrief der *Resolutiones an Staupitz* (30. Mai 1518) s. LDStA 2, 17–23, hier 18, 22–29. Vgl. aber auch die kritische Bewertung von Erasmus im Vergleich mit *Tauler* in einem Brief an *Spalatin* vom 6. Mai 1517 (WA.B 1, 96,8–10.23–25, Nr. 39) und dazu *Brecht*, 142. Generell zur humanistischen Prägung der neuen Universität Wittenberg s. *Leppin*, 90–94; zu Erasmus' Reaktion auf seine Anreden durch Luther in *De servo arbitrio* (1525) vgl. *Erasmus von Rotterdam*, *Hyperaspistes diatribae* [...] *liber primus*, übers. von *Winfried Lesowsky*, eingel. u. hg. von *Werner Welzig*, Darmstadt 1969, <sup>3</sup>2006 (Ausgewählte Schriften, Bd. 4), 220–225.

<sup>7</sup> *Martin Luther*, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, hier zitiert nach StA 2, (89–95) 96–167; vgl. die Widmung a. a. O., 96f., und weitere Anklänge an das Motiv a. a. O., 122, 137; das Zitat von 1. Kor 3, 18 begegnet natürlich auch bei

Während Luther für 1509 ein historisches, trockenes Thema ist, ist Erasmus für 1509 ein literarisches, unterhaltsames Thema. Ein paar Kostproben von der Weisheit der Torheit mögen also zum Jubiläum Luthers Welt im Zitat vergegenwärtigen.

„sich täuschen zu lassen, sagt man, ist schlimm. Nein, sich nicht täuschen zu lassen, das ist das Allerschlimmste. Es ist nämlich allzu töricht, wenn man glaubt, auf den Dingen selbst beruhe das menschliche Glück: von den Meinungen hängt es ab. Denn über den menschlichen Dingen liegt so tiefes Dunkel, und so wirrer Wechsel herrscht in ihnen, daß man nichts klar erkennen und wissen kann [...]. Kann man aber einmal etwas wissen, so stört die Erkenntnis oft das Behagen, und schließlich ist der Mensch so angelegt, daß ihm der Schein mehr zusagt als die Wirklichkeit. Wer darauf gründlich und bequem die Probe machen will, gehe nur in eine Kirche zur Predigt. Wird dort ein ernstes Wort gesprochen, so schläft alles oder gähnt oder findet es langweilig zum Erbrechen. Beginnt aber der Schreier (Verzeihung, ich wollte sagen der Redner) nach lieber Gewohnheit ein Altweibergeschichtchen, dann erwachen sie alle, sitzen auf und verschlingen ihn schier. Oder nehmt einen Heiligen mit einer unterhaltsamen, poetischen Legende, wie den Georg, den Christophorus, die Barbara – ihr werdet sehen, daß der viel fleißiger verehrt wird als Petrus oder Paulus oder selbst Christus.“<sup>8</sup>

„Doch das gehört nicht hierher“ – geben wir Erasmus' Torheit für einmal Recht.<sup>9</sup> Trotz dieser Erkenntnis plappert sie natürlich des langen und breiten über die Theologie und die Volksfrömmigkeit, über die Eitelkeit und die Politik der Päpste, Kardinäle und Bischöfe, über das fromme Geheule und feine Gerede der als Seelsorger stets bestens informierten Bettelmönche, über die Sophistenschwadronen der Scotisten und Occamisten und Albertisten, die man doch viel besser als jedes Söldnerheer aufbieten könne, um einen unerhörten Sieg über die Türken und Sarazenen zu erlangen.<sup>10</sup> In solchen Kreisen fühlt sich die Torheit in guter Gesellschaft – und sie erklärt, damit genau dem Vorbild Jesu zu folgen. Denn was tat Jesus und was hätte er tun können? Selbst abgesehen von seiner Aufgeschlossenheit für die kleinen Kinder, die Frauen, die Fischer, so weiß es die Torheit, zeigt Jesus mehr als deutlich, was der vorbildliche Weg ist, denn: „sogar unter der stummen Kreatur gefällt Christus am meisten, was an der Schläue des Fuchses den geringsten Anteil hat. Er be-

---

Erasmus: *Hartmann* (s. Anm. 5), 193/195 (*Gail* [s. Anm. 5], 102). Ob die 81. These der Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum von 1517 dem Moria-Diskurs verpflichtet ist, sei dahingestellt; vgl. *Leppin* (s. Anm. 3), 123 f.; der Text in LDStA 2, 1–15, 12. Für eine weit ausgreifende theologische Suchbewegung bei der Lektüre von Erasmus' *Moriae Encomium* vgl. *Günter Bader*, *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, Tübingen 1985.

<sup>8</sup> *Hartmann* (s. Anm. 5), 105/107, mit einer Variante nach *Gail* (s. Anm. 5), 57.

<sup>9</sup> *Gail* (s. Anm. 5), 57.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. zu den Päpsten, Kardinälen und Bischöfen: *Hartmann* (s. Anm. 5), 163–173 (*Gail* [s. Anm. 5], 87–92), zu den Mönchen a. a. O., 143–149 (77–80), zu den Richtungen der Scholastik a. a. O., 131–143, auch 155 (70–77 bzw. 82), zu den Türken und Sarazenen a. a. O., 139 und schon 103 (75 bzw. 55 f.).

vorzugt den Esel als Reittier, obwohl er doch ohne Besorgnis auf einem Löwen hätte sitzen können, wenn er gewollt hätte.“<sup>11</sup>

Erasmus' Torheit hat auch eine ernste Stimme, die hier und da durchdringt. Dann geht es, das ist bekannt, darum, wie in einer Orientierung am Ursprünglichen zu entdecken ist, daß sowohl bei Jesus als auch bei Paulus vor allem Mirakulösen und Zeremoniellen und Mathematischen im Dienst der Sündenschuldberechnung und -bezahlung das Gebot der Nächstenliebe steht.<sup>12</sup> Doch das ist ein Gebot der Weisheit, das auch nur eine der Weisheit entsprechende Resonanz findet, nämlich keine. Ein zweiter Punkt ist die Verfolgung von Ketzern. Hier zitiere ich noch einmal, weil das hermeneutische Verfahren zur Rechtfertigung von Verfolgung die Bibelwissenschaft betrifft und weil das Problem selbst spätestens nach der Leipziger Disputation von 1519 für Luther virulent werden sollte:

„Es ist ja anerkanntes Theologenrecht, den Himmel, will sagen, die Heilige Schrift, wie ein Fell nach allen Seiten zu ziehen. Denn schon der Apostel Paulus ficht mit Zitaten aus der Schrift, die an ihrem Fundort nicht für ihn sprechen [...]. Sein Beispiel wohl macht, daß jetzt allüberall die Jünger der Theologie vier, fünf Wörtchen da und dort aus dem Zusammenhang reißen, nötigenfalls verdrehen und ganz nach Bedürfnis modeln, mag auch das, was vorangeht, und das, was folgt, ihren Behauptungen nicht im geringsten entsprechen oder gar widersprechen.“<sup>13</sup>

Und diese Beobachtung zur exegetischen Praxis wird von der Torheit an einer Anwendung illustriert: Sie zeigt, wie sie es – nach ihrem eigenen Zeugnis – gerne tut, bei einer theologischen Disputation Präsenz und kann dann beschreiben, wie ein gelehrter Theologe mit großer Geste die Ermahnung aus dem Titusbrief „Einen Menschen, der abweichende Auffassungen vertritt, sollst du ein erstes und ein zweites Mal zurechtweisen, dann aber schick ihn weg!“ (Tit 3, 10) so zu deuten versteht, daß „schick ihn weg“ heißt „schick ihn aus diesem Leben“. So wird Paulus zum Herold der kirchlichen Ketzerverfolgung, gegebenenfalls noch unterstützt durch ein Gebot in Ex 22, 17: „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen“.<sup>14</sup> Mußte Erasmus noch mehr über

<sup>11</sup> *Gail* (s. Anm. 5), 103f., *Hartmann* (s. Anm. 5), 195/197.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. zu Frömmigkeitsformen *Hartmann* (s. Anm. 5), 93–97 (*Gail* [s. Anm. 5], 50–52), zu ihrer finanziellen Seite a. a. O., 167 (88), zum Gebot der Nächstenliebe bei Jesus a. a. O., 147/149 (79), bei Paulus a. a. O., 135/137 (72f.).

<sup>13</sup> *Hartmann* (s. Anm. 5), 187; vgl. *Gail*, (s. Anm. 5), 99 (*Gail* hat allerdings das hermeneutische Verfahren nicht richtig verstanden).

<sup>14</sup> Vgl. *Hartmann* (s. Anm. 5), 191/193; *Gail* (s. Anm. 5), 101f. Beide Übersetzer holen weit aus, um Erasmus' ironisches Spiel mit der Übersetzung der Vulgata („devita“/„de vita [tollendum esse haereticum]“) wiederzugeben. In beiden Übersetzungen ist der Bezug auf das Gesetz des Mose mit Dtn 13, 5 (und Dtn 18, 10) unrichtig identifiziert; Erasmus bezieht sich auf Ex 22, 17 nach dem Hebräischen Text im Gegensatz zur Übersetzung der Vulgata, die hier (Ex 22, 18 Vulg.) „maleficos non patieris vivere“ bietet (richtig in CWE [s. Anm. 5] 28, 487). Die Übersetzungen im Text nach der Zürcher Bibel von 2007; in Luthers Übersetzung (1522) heißt Tit 3, 10: „Eynen abtrunnigen menschen meyde/ wenn er eyn mal und abermal vermanet ist“.

die sagen, die dann die Meinung, es sei dem Willen des Geistes entgegen, Ketzer zu verbrennen, unter ihr Anathema stellten?<sup>15</sup>

Ich will nun aber nicht doch in die Falle tappen, die den Weisen fängt, und eine Festgesellschaft mit aufdringlichem Problematisieren belästigen, zumal uns die Torheit verrät, daß auch das eine Selbsttäuschung wäre, denn einen Weisen zu finden, sei so gut wie unmöglich: hätten es doch selbst die Griechen in vielen Jahrhunderten nur gerade auf sieben gebracht.<sup>16</sup> Also sei der Torheit ein letztes Mal das Wort gegeben, damit sie mit ihrem Kommentar zu Wein (und Bier) entschwinden kann:

„An dem vielgepriesenen Bacchus schätzt man mit Recht ganz besonders, daß er die Sorgen aus dem Herzen schwemmt. Und doch dauert die Herrlichkeit nur kurz, denn ist das Räuschlein ausgeschlafen, kommen in hellem Galopp die lästigen Gedanken zurückgesprengt. Wieviel reicher sind da meine Geschenke und wieviel länger halten sie an! Ewiger Rausch, ewige Freuden, Wonnen, Triumphe füllen die Brust, und zwar ohne Kosten und Mühe.“<sup>17</sup>

1509 – zu erinnern ist in der Lutherdekade nicht nur an die Bibelwissenschaft des Kirchenreformers, der als *Baccalaureus biblicus* seinen Aufstieg an der Theologischen Fakultät begann, sondern auch an die gebildete Ironie des bibelfesten Humanisten Erasmus und seiner Gesellschafterin. Mögen sich auch in unserer Gegenwart nicht nur eifrige Theologen, sondern auch scharfzüngige Zeitdiagnostiker finden, von denen die Theologen mancherlei lernen können!

Professor Dr. Christoph Bultmann, Universität Erfurt, Erziehungswissenschaftliche Fakultät, Postfach 900 221, 99105 Erfurt;  
E-Mail: christoph.bultmann@uni-erfurt.de

<sup>15</sup> Bulle „Exsurge Domine“ (15. Juni 1520), DH 1483: „haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus“.

<sup>16</sup> *Hartmann* (s. Anm. 5), 109; vgl. *Gail* (s. Anm. 5), 59.

<sup>17</sup> Ebd.

# Luthers größter Schüler: Johannes Calvin (1509–1564) und seine Wirkung

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 25.–27. September 2009  
in Ludwigshafen, Heidelberg und Neustadt a. d. Weinstraße

Von Frank Hofmann

---

Ein Seminar an drei Tagungsorten, die in zwei Bundesländern und in zwei Landeskirchen liegen: Ludwigshafen, Heidelberg und Neustadt a. d. Weinstraße – eine Reminiszenz daran, daß diese drei Orte im Alten Reich das wesentliche Territorium der calvinistischen Kurpfalz beschreiben. 72 Teilnehmerinnen und Teilnehmer hatten sich im Jahr des 500. Geburtstags Johannes Calvins einladen lassen, den Spuren calvinistischer Theologie in dieser Region zu folgen.

Das Heinrich-Pesch-Haus in Ludwigshafen, die katholische Akademie der Diözese Speyer, war das Quartier und der Veranstaltungsort des ersten Tages. Den Eröffnungsvortrag hielt *Johannes Schilling* (Kiel), der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, unter dem Titel „Luther und Calvin. Wort – Sakramente – Kirche“. Er stellte Luther und Calvin als die unbestrittenen Leitgestalten der Reformation vor, deren Botschaft jeweils in prägnanten Werken zusammengefaßt ist, nämlich in Luthers Katechismen und Calvins *Institutio*. Gemeinsam ist beiden, daß ihre Reformation auf eine Christianisierung des Christentums abzielte, wobei Calvin als Person stärker hinter seiner Botschaft zurücktritt als Luther. Unterschiedliche Akzente sind auch im Schriftverständnis festzustellen: Luther legt die Schrift konsequent christologisch aus; er versteht Christus primär als Gabe Gottes und in einem daraus abgeleiteten Sinne als Vorbild für gute Werke am Nächsten. Eine Generation später – und um einige Erfahrungen mit Spiritualisten einerseits und den Altgläubigen andererseits reicher – versteht Calvin die Schrift als „himmlische Lehre“ (*coelestis doctrina*). Schilling führte dies anhand der jeweiligen Interpretationen der Perikope von den Emmausjüngern (Lk 24, 12 ff.) detailliert vor. Calvin ist sich der Nähe seines theologischen Denkens zu Luther stets bewußt; gleichzeitig wahrt er seine Freiheit vom Wittenberger Reformator. So findet das Diktum Hanns Rückerts, Calvin sei Luthers größter Schüler gewesen, seine Bestätigung.

Anschließend stellte *Michael Beyer* (Leipzig) die gerade abgeschlossene Edition „Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, 3 Bde., Leipzig 2006–2009“ vor. Ein wesentliches Merkmal der Ausgabe ist die diplomatisch getreue Beibehaltung der Interpunktion der Originaldrucke, die als „rhetorisches Signalsystem“ gewertet und darum dem Benutzer zugänglich gemacht wird.

*Herman Selderhuis* (Apeldoorn/Niederlande) hielt den reich bebilderten Abendvortrag „Johannes Calvin – Persönlichkeit und Theologie“. Ohne in vorschnelle Psychologisierung abzugleiten, stellte er zahlreiche Bezüge zwischen biographischen Gegebenheiten im Leben Calvins und seinen theologischen Ansichten her, so zwischen seiner juristischen Ausbildung und seinem Verständnis vom Gesetz, zwischen dem frühen Verlust von Ehefrau und Kind und seinem Zug zu mangelnder Lebensfreude, schließlich zwischen seinen lebenslangen Erfahrungen als Asylant und seiner sich in den Gedanken zur Kirchenordnung widerspiegelnden Ideen einer pilgernden Kirche.

Das Schmitthennerhaus der Evangelischen Kirche in Heidelberg war Tagungsort des zweiten Seminartages, der mit einer Andacht von *Reinhard Brandt*, dem Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, begann. Es folgte der Vortrag von *Armin Kohnle* (Leipzig) über „Die Kurpfalz als calvinistisches Territorium im Reich des 16. Jahrhunderts“. Nachdem unter dem um Konfliktvermeidung bemühten Kurfürst Ludwig V. (1508–1544) Ansätze zur Gemeindereformation in der Kurpfalz wirksam geworden waren, gab es unter Kurfürst Friedrich II. zwar stärkere reformatorische Bemühungen der Obrigkeit, formell aber blieb die Kurpfalz altgläubig. Erst als Pfalzgraf Ottheinrich Kurfürst wurde, führte er durch die kurpfälzische Kirchenordnung 1556 die Reformation flächendeckend ein. Die Heidelberger Universität wurde zu einem Zentrum calvinistischer Theologie umgebaut. Diese Linie setzte Pfalzgraf Johann Casimir als Administrator der Pfalz fort, bis sein Bruder Kurfürst Ludwig VI. ab 1577 eine lutherische Restitution durchführte. Nach dessen Tod führte Johann Casimir 1583/84 wiederum eine reformierte Restitution herbei und festigte den Calvinismus für zwei Jahrhunderte, so daß bis ins 19. Jahrhundert hinein „Pfalz“ und „Calvinismus“ weitgehend identifiziert wurden.

*Johannes Ehmann* (Heidelberg) referierte anschließend unter dem Titel „Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus“. Der aus Breslau stammende Ursinus (1534–1583) wurde in seinem Studium stark durch Melancthon beeinflusst und stand ihm auch persönlich nahe; später näherte er sich dem Calvinismus an. 1561 wurde er als Professor nach Heidelberg berufen. Ehmann charakterisierte die bleibenden calvinistischen Einflüsse in der Theologie Ursinus' mit dem Stichwort „Ehre Gottes“, die bleibenden melancthonischen Einflüsse mit dem Stichwort „Trost der Menschen“. Aus seiner akademischen Lehrtätigkeit erwuchs die Basis für den Heidelberger Katechismus, wobei charakteristisch ist, daß die Verfasser – neben Ursinus ist vor allem Caspar Olevian zu nennen – deutlich hinter ihrem Werk zurücktreten. Der später durch die Dordrechter Synode zum Bekenntnis erhobene Heidelberger Katechismus hat den Charakter einer Laiendogmatik und wurde zur theologischen Grundlage der kurpfälzischen Kirche – bis sie 1576 zum Luthertum zurückkehrte. In der Folge verlor Ursinus seinen Heidelberger Lehrstuhl und baute in Neustadt a. d. Weinstraße das Casimirianum als reformiertes Gegengewicht zur Heidelberger Universität auf.

Unter der Überschrift „Kunst und Calvinismus“ stand die Führung im Kurpfälzischen Museum der Stadt Heidelberg durch den Direktor *Frieder Hepp*. Unter den zahlreichen Darstellungen aus calvinistischer Zeit wies er insbesondere auf die bleibenden kunstgeschichtlichen Einflüsse in der Landschaftsmalerei hin, die von der aus niederländischen Glaubensflüchtlingen bestehenden Frankenthaler Künstlerkolonie ausgingen. Hepp bot anschließend eine geführte Besichtigung des Heidelberger Schlosses an. Der zweite Seminartag wurde abgeschlossen durch den Empfang der Badischen Landeskirche.

Der Sonntag begann mit dem gemeinsamen Besuch des Gottesdienstes in der Stiftskirche in Neustadt a. d. Weinstraße, einem der wenigen bis heute als Simultankirche genutzten Kirchengebäude Deutschlands. Im nahegelegenen Casimirianum fand der abschließende Vortrag des Seminars statt: *Klaus Bümlein* (Speyer) referierte über „Lutheraner und Reformierte in den unierten Landeskirchen und in der Ökumene heute“. Als 1818 die Union im Gebiet der 1803 untergegangenen Kurpfalz beschlossen wurde, hatten sich die konfessionellen Profile bereits abgeschliffen. Die Union hatte einen deutlich aufklärerisch-rationalistischen Zug: Als einzige Glaubensgrundlage sollte das Neue Testament dienen, alle symbolischen Bücher galten als abgeschafft. Die konfessionellen Unterschiede traten bald hinter denen zwischen „Liberalen“ und „Positiven“ zurück. Bümlein konstatierte mancherlei Anregungen der Unionskirchen für die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg und wertete die Leuenberger Konkordie als Bestätigung ihres Weges. Gleichwohl ist die Rolle der Unionskirchen sowohl im Ökumenischen Rat der Kirchen als auch im Gegenüber zu Rom schwieriger als die der konfessionellen Weltbünde.

Dieses Seminar der Luther-Gesellschaft, veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Verein für Badische Kirchengeschichte und dem Verein für Pfälzische Kirchengeschichte, widmete sich in besonderer Weise der Wirkungsgeschichte der Wittenberger Reformation. Den Calvinismus sozusagen aus der Perspektive Wittenbergs zu betrachten, nimmt ihm keineswegs etwas von seinem eigenen historischen und theologischen Gewicht, verhilft vielmehr zur sachgerechten Einordnung. Die territoriale Fokussierung auf die Kurpfalz und die Wahrnehmung des links- und rechtsrheinischen Territoriums durch Wechsel der Tagungsorte erwies sich als ausgesprochen anregend und lohnend.

Pfarrer Dr. Frank Hofmann, Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel;  
E-Mail: hofmann.lka@ekkw.de

# Die Luther-Gesellschaft auf dem Bremer Kirchentag

Von Elisabeth Grabner

---

Die Luther-Gesellschaft präsentierte sich zusammen mit dem Kirchenkreis Wittenberg auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Bremen im Mai 2009. Auf dem Markt der Möglichkeiten gab es einen gemeinsamen Stand unter dem Thema „Luther und die Familie“. Der Impuls dazu kam vom Kirchenkreis, in dem zur Zeit ein Projekt „Vom Kind zur Familie“ erarbeitet wird. Die Luther-Gesellschaft nahm dieses Thema auf und legte dazu einen kommentierten Flyer mit Luthers Brief an seinen Sohn Hans aus.

In bewährter Weise wurden die Kirchentagsbesucher außerdem eingeladen, sich an einer Meinungsumfrage zu beteiligen. Damit die Antwortverteilung bei den drei Fragen auch sichtbar wird, konnten die Besucher mit Hilfe von Holzscheiben votieren. Die Holzscheiben mit dem Stempel der Luthergesellschaft wurden dazu in durchsichtige Folien eingeworfen.

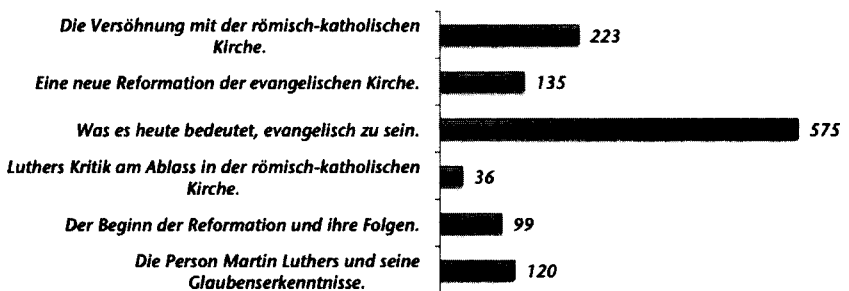
Inhaltlich beschäftigte sich die Umfrage mit der Lutherdekade und dem in diesem Rahmen anstehenden Gedenken an den Beginn der Reformation im Jahr 1517: Was, wie und wo soll gefeiert werden?

Etwa 1300 Kirchentagsteilnehmerinnen und -teilnehmer antworteten auf die Fragen. Viele kamen darüber hinaus mit den Standbetreuern von Kirchenkreis und Luther-Gesellschaft ins Gespräch.

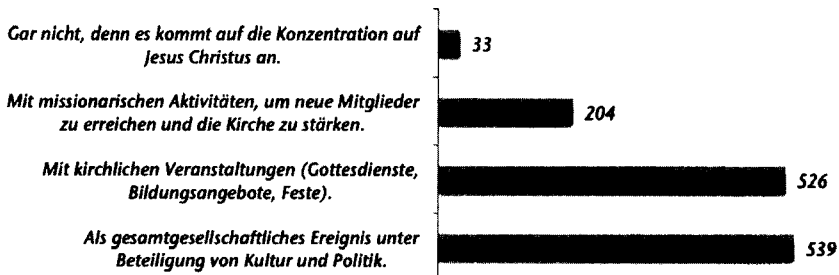
Die große Beteiligung an der Umfrage und die Kontakte am Stand waren ein gelungener Baustein, um den Verein selbst sowie die Anliegen der Luther-Gesellschaft öffentlichkeitswirksam ins Gespräch zu bringen.

Viele Teilnehmer waren an den Ergebnissen der Umfrage interessiert. Daher hier die Übersicht der Zustimmung (in absoluten Zahlen):

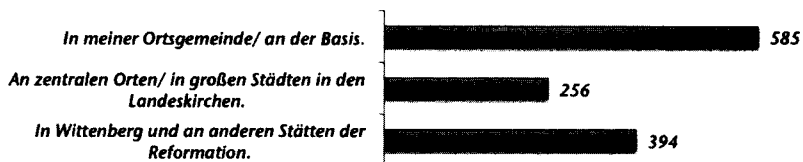
## **Was soll im Jahr 2017 Schwerpunkt des Reformationsgedenkens sein?**



**Wie soll das Reformationsgedenken 2017 gefeiert werden?**



**Wo soll das Reformationsgedenken 2017 gefeiert werden?**



Elisabeth Grabner, Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft, Collegienstraße 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg; E-Mail: [Luther-Gesellschaft@t-online.de](mailto:Luther-Gesellschaft@t-online.de)

## Bücherschau

Dietrich Korsch: **Martin Luther**. Eine Einführung, 2. überarb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2007, VIII, 183 S. – ISBN 978-3-8252-29856-6 und 978-3-149349-2 (Uni-Taschenbücher 2956).

Es ist sehr zu begrüßen, daß zehn Jahre nach Erscheinen des Lutherbuches des Marburger Systematikers Dietrich Korsch dieses kleine, aber gewichtige Werk in überarbeiteter Auflage vorgelegt wird. Die Überarbeitung bringt nach Ausweis des Vorwortes sachliche Präzisierungen, stilistische Erleichterungen und biographische Aktualisierungen. Das heißt, Grundduktus, Aufriß und These sind nicht verändert worden.

Auf den ersten Blick ist K.s Buch eine Einführung in Leben und Werk des führenden Wittenberger Reformators. Nach einer Einleitung und einem luziden Kapitel über die Reformation als Epoche folgen zunächst ein biographischer Abriß und eine Darstellung der Theologie Luthers. Die Kapitelüberschriften „Sünder und Gerechtigkeit“, „Gott und Mensch“, „Der offenbare und der verborgene Gott“, „Person und Werk“, „Sichtbare und verborgene Kirche“, „Geistliches und weltliches Regiment“ sowie „Jetzt und dann“ zeigen an, daß K. sich auf die zentralen Theologumena beschränkt. Eine zusammenfassende Betrachtung über „Martin Luther, der evangelische Glaube und die Kultur der Unterschiede“ schließt den Textteil ab.

Daß K. mit seinem Buch keine Einführung im eigentlichen Sinne bieten will, erhellt indirekt daraus, daß er ganz uneitel eine Auswahlbibliographie anfügt, in der den auf den Geschmack gekommenen Leserinnen und Lesern wissenschaftliche Biographien und Darstellungen der Theologie Luthers sowie – natürlich – auch Luther-Werkausgaben

mit knappen, aber weiterführenden Anmerkungen nahegebracht werden.

K. will also etwas anderes. Was nämlich?

Es geht ihm zum einen darum, Leben und Werk Luthers vor dem Hintergrund der Gegenwart zu interpretieren. Dazu macht er – gleichsam dialektisch – zunächst deutlich, wie sehr Luther von uns durch einen ziemlich garstigen Graben von nunmehr fast 500 Jahren getrennt ist. Er war ein Kind seiner Zeit, des ausgehenden Mittelalters auf dem langsamen Weg hin zur Neuzeit. Diese Einsicht ist der Hintergrund des Kapitels über die Reformation als Epoche. Und er war auch kein heroischer Einzelner – auch wenn immer noch manchmal Lutherbücher diesen antiquierten Mythos pflegen –, sondern eingebunden nicht nur in eine geistes- und theologiegeschichtliche Strömung, sondern auch in ein soziales Netzwerk, das ihm Halt gab und so die Rolle des Reformators ermöglichte. Luther heute zu verstehen, heißt also, ihn aus seiner Zeit zu verstehen und zu übersetzen. Darin geht die Lutherexegese mit der methodisch stark verfeinerten Bibel-exegese und -hermeneutik unserer Tage konform.

Zum andern ist K.s Buch eine Einführung in das Selbstverständnis des evangelischen Christentums aus kulturtheoretischer und -theologischer Perspektive. Sein Anspruch geht also weit darüber hinaus, ein Buch allein über Luther zu sein; vielmehr unternimmt K. den Versuch zu zeigen, wie ein vor der Moderne zu verantwortendes evangelisches Christentum seine Wurzeln in der Struktur der Theologie Martin Luthers hat.

Unabhängig davon, ob man diesen Zielbestimmungen und dem Ansatz des Buches folgen mag oder nicht, ist der

knappe Text sehr wertvoll, und es ist dem Verlag zu danken, daß er das Buch in sein UTB-Programm aufgenommen hat.

Klaus Grünwaldt

Jens Wolff: **Metapher und Kreuz**. Studien zu Luthers Christusbild, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, XXIII, 677 S. – ISBN 3-16-148605-6 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 47).

Mit Jens Wolffs Münsteraner Dissertation im Fach Kirchengeschichte, die 2004 den Martin-Luther-Preis der Luther-Gesellschaft erhielt, liegt ein ambitioniertes opus magnum vor – nicht nur dem äußeren Umfang, sondern auch dem inneren Anspruch nach. W. will in Luthers Christologie die Dynamik im Verhältnis von Karfreitag und Ostern in neuer Weise herausarbeiten und zeigen, daß „Christi Kreuz und Auferstehung als *ein* Heilsereignis zu behandeln und sie nicht auseinanderzureißen sind“ (600). Dies geschieht – wie Rezensent dies ansatzweise in seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1971 „Tod Gottes und Herrenmahl“ getan hat – in paradigmatischer Konzentration auf Luthers Auslegung von Ps 22 in den Operationes in Psalmos (1521). Deren überaus subtile Analyse, bei der W. keine Mühe scheut, ist geleitet von der Absicht, die Bedeutung der Metapher bei Luther klar zu fassen und umfassend herauszustellen, was es besagt, daß Christus „metaphorisch“ zur Sünde gemacht (2Kor 5, 21) ist (WA 8, 87; Antilatomo, 1521), daß im Kreuzesgeschehen „sich ein metaphorischer Grundvorgang ereignet, nämlich die Übertragung menschlicher Sünde“ (591). Die Frage nach der Bedeutung der Metapher bei Luther ist die Leitfrage der ganzen Arbeit; sie bildet ihre „Hintergrundorientierung“ (587).

„Die Ubiquität von Metaphern in Luthers Werk wird in dieser Studie exemplarisch anhand seines Christusbildes eruiert.“ (590) Nach einleitenden Darlegungen zur Wahl des Themas und des exemplarischen Textes (Ps 22) wird dieser als „Leittext zu Luthers Christusbild“ plausibel gemacht (1–38). Danach werden in drei großen Kapiteln Luthers Einleitung zu Ps 22 unter dem Obertitel „Der metaphorische Christus“ (41–232), Luthers Exegese von Ps 22, 3–19 (warum nicht bis V. 22: bis zur Zäsur zwischen Klage und Lob? Vgl. WA 5, 657, 3 ff.) unter dem Obertitel „Der Tod Gottes“ (235–445) und schließlich Luthers Exegese von Ps 22, 20–32 unter dem Obertitel „Das Leben Gottes“ (447–585) behandelt. Mit der Unterscheidung und Zuordnung von „Tod“ und „Leben“ Gottes kommt Luthers Auslegung des Psalms, die im Verständnis der Unterscheidung und Zuordnung von Klage und Lob vom christologischen Dogma der wechselseitigen Teilgabe und Teilnahme der Eigentümlichkeiten der menschlichen und göttlichen Natur in der einen Person Jesu Christi bestimmt ist, treffend zur Geltung. Ein „Epilog“ bündelt die Ergebnisse (586–607).

W. teilt die inzwischen weithin herrschende Einsicht, daß Metaphern nicht nur Ausschmückungen sind, sondern notwendige, ja sachlich konstitutive Sprachvollzüge, die im Spannungsfeld von Rhetorik, Logik und Ästhetik zu reflektieren sind. Doch ist er einem Metaphernfundamentalismus gegenüber, wonach alles Theologische metaphorisch ist, durchaus kritisch, indem er mit Gerhard Ebeling daran festhält, daß die Glaubenssprache die Metaphorik „sprengt“ (2, 586). So sieht er seine Aufgabe darin, „zwischen beiden konträr scheinenden, nicht aber unversöhnlichen Bewertungen metaphorischen Redens zu vermitteln“ (2). W. schwankt aber in seinem Urteil, wie seine pau-

schale These, daß „Theologie unhintergebar metaphorisch“ sei, zeigt (VII; vgl. dagegen 590, Anm. 23).

W.s Opus bringt „die Ausarbeitung einer kritisch-historischen Metaphernhermeneutik“ (1) in der Tat auf den Weg und bedenkt zugleich deren systematische Relevanz. So vermeidet er die Aporie, „entweder traditionsvergessen Systematik zu betreiben oder die systematische Verantwortung der Kirchengeschichte zu vernachlässigen“ (598, Anm. 49). Ein grundgelehrtes, scharfsinniges Buch – detailbesessen und zugleich umsichtig!

Oswald Bayer

**Christoph Burger: Marias Lied in Luthers Deutung.** Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55) aus den Jahren 1520/21, Tübingen: Mohr-Siebeck 2007, X, 209 S. – ISBN 978-3-16-149066-8 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 34).

Der in Amsterdam lehrende Kirchenhistoriker Christoph Burger wendet sich einer Schrift Martin Luthers zu, die bislang in der historischen Lutherforschung noch wenig Beachtung gefunden hat. Es ist die Übersetzung und theologische Kommentierung des Magnifikat, eines der wichtigsten Texte mittelalterlicher Liturgie. Zuerst in deutscher Sprache erschienen, zeigt sich hier Luthers Interesse, die eigene theologische Arbeit für die Frömmigkeit eines breiteren, nicht-theologisch gebildeten Publikums fruchtbar zu machen. Überzeugend vermag B. zu zeigen, wie die Übersetzung Luthers von seinen theologischen Erwägungen bestimmt ist, und er entbirgt im Rahmen seiner Kommentierung die charakteristische Deutung des Magnifikat durch Luther. Augenfällig wird die Akzentset-

zung Luthers zudem durch die vergleichenden Hinweise auf die Magnifikat-Auslegungen anderer Reformatoren wie Ulrich Zwingli und Thomas Müntzer.

Hauptthema der Magnifikatauslegung Luthers ist „glaubendes Vertrauen“ (3). Nur wer glaubt, erkennt Gottes heimliches Wirken. Luther fordert daher, die Liebe zu Gott über alles zu setzen, nicht allein von den Mönchen, Nonnen oder Theologen, sondern von allen Christen. Damit trägt er zu einer „Demokratisierung der Mystik“ (Heiko A. Oberman) bei, indem er spirituelle Ideale, die zunächst einer Heiligkeitselite vorbehalten gewesen waren, nun einer breiten Gruppe von Christen als erstrebenswert vorstellt.

Als weitere Charakteristika von Luthers Auslegung, die B. überzeugend herausarbeitet seien drei genannt:

1. Gott ist der, der aus dem Nichts schaffen kann. Sein Ansehen ruft aus dem Nichts ins Dasein und rettet aus Not. Für Luther legt Maria auf vorbildliche Weise Zeugnis davon ab, wie Gott als der Allerhöchste wirkungsvoll „in die Tiefe sieht und erhört“ (179).

2. Gott handelt gegen die Hoffärtigen und Hochmütigen, die sich selbst rühmen statt Gott die Ehre zu geben. Luther sieht im Papst und in dessen Anhängern solche Hochmütigen, die Gott die Ehre vorenthalten. Indem Luther betont, dass Gott zugunsten derer eintritt, die ihre eigene Niedrigkeit annehmen, gegen die, die geistlich hochmütig sind, fällt er zugleich eine Entscheidung gegen die sozialkritische Auslegung des Magnifikat, wie sie Thomas Müntzer bietet.

3. Aufschlußreich ist auch, wie Luther den Begriff „humilitas“ deutet. Anders als in der im Mittelalter üblichen Interpretation, geht es ihm nicht um die Demut Mariens, um deretwillen Maria besonders geehrt werden soll. „Man ehrt Maria damit recht, dass man sie als Beispiel der göttlichen Gnade betrachtet“

(184). Nicht ihre Demut oder ihre bleibende Jungfräulichkeit sollen gepriesen werden, sondern der Gott, als dessen Magd sie sich bekennt. Damit entwirft Luther eine genuin reformatorische Interpretation der Maria: Bei allen ehrenvollen Beinamen, die er ihr gibt, bleibt sie stets eine Gefährtin im Glauben. Nie rückt er sie in eine solche Nähe ihres Sohnes, die ihre Verehrung auf irgendeine Weise mit der Christi konkurrieren lassen könnte.

Luther verfaßte seine Auslegung nicht auf Latein für Gebildete, sondern in der Volkssprache. Die breite Bevölkerung, die einfachen Leute, sind also die eine Gruppe der Adressaten. Die anderen sind die Fürsten. Und damit erhält die Schrift eine besondere religionspolitische Brisanz. Gewidmet ist sie dem Neffen des sächsischen Kurfürsten, Herzog Johann Friedrich. Dieser war bereits als Nachfolger seines Onkels vorgesehen, und wie die weiteren Ereignisse zeigen, sollte er zum Schutzherrn Luthers und engagierten Verfechter der Reformation im Reich avancieren. Luther gab also seiner Schrift auch die Funktion eines Fürstenspiegels. Dies zeigt, daß er die Rolle der Fürsten im Rahmen der Kirchenreformen als unverzichtbar einschätzte und sie auch im Blick auf ihre Frömmigkeit und theologische Kompetenz wie auch ihre politische Verantwortung hin ansprach.

B. kommt mit seiner sorgfältigen und ausführlichen Kommentierung, die spannend zu lesen ist und eine Fülle von Beobachtungen und Erkenntnissen bietet, das Verdienst zu, eine Schrift Luthers in den Blick genommen zu haben, die eine wichtige Scharnierfunktion erfüllt: zwischen akademischer Theologie und Frömmigkeitstheologie (Berndt Hamm), zwischen Theologen und „Laien“, zwischen Politik und Religion.

Gury Schneider-Ludorff

Wulfert de Greef: **Johannes Calvin. Eine Einführung in sein Leben und seine Schriften.** Übersetzt von Ralf Laubert, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009, 304 S. – ISBN 978-3-7887-2307-1.

Dieses Buch ist die Übersetzung der überarbeiteten zweiten Auflage einer Einführung ins Calvinstudium aus dem Jahre 2005. Deren erste Auflage ist im niederländischen Original bereits 1989 erschienen. Auf das Inhaltsverzeichnis (5–9) folgen ein Vorwort eines der Nestoren der niederländischen Calvinforschung, Willem van't Spijker, zur ersten niederländischen Ausgabe (11f.), das Vorwort des Vf.s zur zweiten Auflage der niederländischen Vorlage (13) und eine Einleitung (14f.). Wohl polemisch gemeint ist die These von Van't Spijker, die „Institutio“ sei denen, die sich gerne auf Calvin beriefen, zu wenig bekannt und werde von ihnen zu wenig herangezogen (11).

Im ersten Kapitel (17–89) skizziert Vf. „Calvins Leben im Überblick“ zunächst bis zur Rückkehr nach Genf (17–41). Für die Folgezeit geht er nicht länger chronologisch vor, sondern ordnet thematisch (41–89). Das sehr kurz geratene zweite Kapitel (91–96) behandelt „Erste Veröffentlichungen“, das dritte (97–142) informiert unter dem Titel „Calvin und die Bibel“ über Calvins Anteil an Olivetans Übersetzung der Bibel, seine Kommentare, Vorlesungen, Predigten und Beiträge zu den wöchentlichen Gesprächen über Bibeltexte (congrégations). Kapitel vier (143–178) geht auf Schriften zum „Aufbau der Kirche“ ein (Aussagen zur Polemik gegen Nikodemiten erwartet man eher in Kap. 6), das fünfte (179–199) auf „Auseinandersetzungen mit [Vertretern] der [römisch-] katholischen Kirche“, das sechste (201–226) auf polemische Schriften gegen Täufer, Libertiner, Antitrinitarier und die Schrift eines Juden. Kapitel 7 (227–238) stellt die Auseinandersetzungen um die Abendmahlslehre dar,

Kapitel 8 (239–249) die verschiedenen Ausgaben der „Institutio“, das neunte (251–257) Schriften, die andernorts nicht zuzuordnen waren, das zehnte (259–271) einige Briefwechsel. Eine Bibliographie (273–284, mit störenden Fehlern), ein Abkürzungsverzeichnis (285f.) und Register der besprochenen Schriften Calvins (287–295) und Personen (bis 1600; 296–301, nicht ganz fehlerfrei) schließen den Band ab.

Zuweilen bleibt Vf. zu nahe an den Wertungen seiner Quelle. So referiert er beispielsweise, Beza zufolge habe Olivetan Calvin „Unterricht in der wahren Religion erteilt [...], was zur Bibellektüre und zur Abkehr vom römischen Aberglauben geführt habe“ (21f.). Zuweilen stellen auch scheinbar Tatsachen referierende Résumés Calvins Sicht dar (so beispielsweise 34, 36f.).

Zu subjektiv formuliert ist die Aussage, Kaiser Karl V. habe sich von den Türken bedroht gefühlt (33); die Bedrohung ist nachweislich vorhanden gewesen. Renée de France war nicht eine Schwägerin, sondern eine Halbschwester von König Franz I. von Frankreich (27) und Gattin des Herzogs von Ferrara, nicht aber Königin von Navarra (300). Frankreich hat keine Kantone (86).

Der Übersetzer hat manchmal ungeschickt formuliert. So heißt es beispielsweise, Marguerite d'Angoulême sei „in zweiter Ehe [mit Heinrich] auch Königin von Navarra“ gewesen (25). Es ist nicht so, daß „Calvin schließlich“ den Brief Sadoletos beantwortete, sondern es war „schließlich Calvin“, der ihn beantwortete (35; niederländische Vorlage: 39). Von einer Verkündigung, die „sauber“ (34) sei, spricht man besser nicht. Allzu oft hat der Übersetzer indikativisch formuliert, wo ein Konjunktiv hätte stehen müssen. Einzelne lebende Kolumnen am Seitenkopf sind falsch (295, 301).

Sehr positiv ist es, daß Vf. aus den Quellen gearbeitet hat. Das macht sich,

um nur ein Beispiel zu nennen, darin bemerkbar, was er über Calvins Wirken in der Straßburger Periode zu berichten weiß. Hilfreich sind auch die Hinweise in den Fußnoten auf Sekundärliteratur in deutscher, französischer, niederländischer und englischer Sprache. Es ist zu begrüßen, daß diese Einführung nun auch auf deutsch greifbar ist.

Christoph Burger

Alexandra Kess: **Johann Sleidan and the Protestant Vision of History**, Aldershot u. a.: Ashgate 2008, XIV, 246 S. – ISBN 978-0-7546-5770-5.

Johann Sleidan (1506–1556) gilt als ein, wenn nicht geradezu der Vater der Reformationshistorie. Diesem Ruhm fühlt sich auch die neue Studie von Alexandra Kess verpflichtet, die es sich vorgenommen hat, „the first detailed description of Sleidan's life as a diplomat and historian“ vorzulegen (3). Die Betonung muß dabei auf „detailed“ liegen – denn es ist beileibe nicht so, als habe Sleidan bisher kein Interesse auf sich gezogen. Dennoch weiß K. durchaus Neues zu bieten. Vor allem die erstmalige Auswertung der umfangreichen Korrespondenzen, nicht nur an und von Sleidan, sondern auch von anderen Gelehrten und Diplomaten über ihren nicht immer unstrittigen Zeitgenossen, stellt den großen Mehrwert dieser Arbeit dar. Dieses gewichtige Quellenkorpus wird in einem Anhang (183–206) übersichtlich zusammen- und so für weitere Forschungen bereitgestellt. Der andere große Mehrwert der vorliegenden Studie liegt in den sorgfältig bearbeiteten Lektüren von Sleidans „De Statu Religionis et Reipublicae, Carolo Quinto, Caesare, Commentarii“ von 1555, der ersten umfänglichen Geschichte der Reformation, und der Aufarbeitung ihrer pan-

europäischen Rezeption. Hier hat K. viel Interessantes herausgearbeitet; zum Beispiel die bemerkenswerten Unterschiede in der Aufnahme der „Commentarii“ in Frankreich und im römisch-deutschen Reich. Schade nur, daß die Vf. nicht ähnliche Tiefenbohrungen auf Sleidans zweites Werk, „De quattuor Imperiis“ (1556), verwendet hat, die zumindest längerfristig den wohl größeren Einfluß als paradigmatische Darstellungsform von Geschichtskompendien entfalten konnten. Auch hier wäre eine eingehende Studie über die Rezeption, ja die Inbesitznahme des Werkes durch die zeitgenössische und spätere Historiographie längst überfällig. Immerhin hat aber K. mit ihrer Untersuchung der „Commentarii“ den Weg vorgezeichnet, den eine solche Studie einzuschlagen hätte.

Aber nicht nur zum Werk, auch zur Person Sleidans hat die Vf. einiges zusammengetragen und zeichnet ein differenziertes, vorsichtig abwägendes Bild seiner wechselvollen Lebensgeschichte und seiner politisch-religiösen Überzeugungen. Leider wird die politisch-religiöse Dimension allzu stark auch in der Rezeptionsgeschichte Sleidans betont. Gerade „De quattuor Imperiis“ und auch die „Commentarii“ sollten auch als das ernst genommen werden, was sie der Form nach zuallererst sind: historiographische Arbeiten. Das kommt bei K. etwas zu kurz. Eine stärkere Einbeziehung zeitgenössischer Tendenzen und früherer Traditionen der Geschichtsschreibung hätte da vielleicht manches Detail, beispielsweise der Sleidan-Rezeption in Frankreich, in anderem Licht sehen lassen. Aber das ändert nichts an dem Umstand, daß K. hier einen solide argumentierenden und quellengesättigten Beitrag vorgelegt hat, an dem die Historiographiegeschichte der Reformation zukünftig nicht wird vorbeigehen dürfen.

Hiram Kümper

**Thomas Kaufmann: Konfession und Kultur.** Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, XVI, 522 S. – ISBN 3-16-149017-0 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 29).

Thomas Kaufmann behandelt in seiner vorliegenden Aufsatzsammlung verschiedene Aspekte des lutherischen Protestantismus im sogenannten „konfessionellen Zeitalter“. Leitend für die Auswahl der Aspekte war für ihn zum einen die Frage nach dem Prozeß der Identitätsbildung des lutherischen Protestantismus, zum anderen die These, daß man bei seiner Darstellung „weder primär von seinen theologischen Lehrgehalten, noch von seinen institutionellen Lebensgestalten auszugehen, sondern bei den Kontexten und Konflikten, in denen er sich ‚behauptete‘ und ‚entwickelte‘, anzusetzen“ hat (VII). K. nennt diese These die „Basishypothese“ (ebd.) seines Buches. Das ihr zugrundeliegende Interpretationskonzept einer „lutherischen Konfessionskultur“ (21 u. ö.) erörtert er in den „Prolegomena“ (Teil A, 1–26).

Die Bedeutung der Hypothese für das Buch wird bereits erkennbar, wenn man die Anordnung der Aufsätze beachtet: In den „Krisen“ (Teil B, 27–154) und „Kontroversen“ (Teil C, 155–299) kam es im lutherischen Protestantismus zu „Konsolidierungen“ (Teil D, 301–409) und einem aktivem Umgang mit dem „Kairos“ (Teil E, 411–464). Worauf K. im einzelnen das Augenmerk konzentriert, sei kurz referiert:

Im Teil B, der mit dem Stichwort „Krisen“ überschrieben ist, befaßt sich K. mit der Entwicklung des lutherischen Protestantismus angesichts der tatsächlichen oder bloß vermeintlichen Gefährdung des Gemeinwesens. K. kommt in diesem Zusammenhang zu dem Schluß, daß die Apokalyptik „im lutherischen

Protestantismus der Jahrhundertmitte kein Nebenthema des politischen Denkens, sondern eine seiner wesentlichen Antriebskräfte“ war (66). Außerdem gelangt er zu dem Ergebnis, daß der Frage nach „der Stellung zum Judentum eine wichtige heuristische Funktion für die Frage nach dem Interaktionszusammenhang von Theologie und Gesellschaft im frühneuzeitlichen Protestantismus“ zukommt (150). – Im Teil B widmet sich K. aber auch der Entwicklung des lutherischen Protestantismus, die sich angesichts der Gefährdung vollzog, die ihn von „innen“ her bedrohte, weil sie von Luthers Schriften ausging. K. stellt fest, daß es wegen der „widersprüchliche[n] Offenheit seines überkommenen Werkes“ (Zitat von Jörg Baur, 110) zu einer „krisenhafte[n] Normativierung Luthers im Zuge der innerlutherischen Kontroversen“ (111) gekommen war. Joachim Mörlin (1514–1571) habe wohl als erster „einen praktikablen hermeneutisch-inhaltlichen Zugang zu Luther“ eröffnet (100 f.) und damit Autorität und Erbe des Reformators zu sichern geholfen.

Der Teil C der Aufsatzsammlung trägt die Überschrift „Kontroversen“. Indem K. sie von den „Krisen“ abgrenzt, bestreitet er nicht ihr „Krisenmoment“, sondern hebt nur ihre besondere Bedeutung für die Herausbildung der Identität des Luthertums hervor. – Die „Auseinandersetzung mit römisch-katholischer Bilderverehrung und reformierter Bildentfernung“ führte nach K. dazu, daß es im Luthertum zu „einem Prozeß produktiver Aneignung“ der Bilder kam (199). Die lutherische Neubewertung der Bilder, so meint er, löste sie aus den Zusammenhängen „von Sakralität und Desakralisierung“ und machte aus ihnen „*Momente christlicher Welthaltung*“ (201). – Die „Societas Jesu“ stellte nach K. für das deutsche Luthertum zwischen 1556 und 1618 „eine so radikale Herausforderung“ dar „wie nichts und

niemand sonst“ (220). Die „Politisierung der Jesuitenabwehr“ (285) habe dem deutschen Luthertum wegen der „transkonfessionelle[n] Adaption antijesuitischer Wissensbestände ... politische Perspektiven europäischen Ausmaßes“ eröffnet (298).

Im Teil D des Buches, für den er das Stichwort „Konsolidierungen“ als Überschrift gewählt hat, beschäftigt sich K. mit der Frage, wie sich das Luthertum in institutioneller und rechtlich-politischer, in theologischer sowie gedächtnispolitischer Hinsicht entwickelte. Zu den „berufskulturellen Rahmenbedingungen des lutherischen Pastorenstandes in der Frühen Neuzeit“ zählt K. vor allem die auf die Anfänge der lutherischen Reformation zurückgehende universitäre Ausbildungsstruktur (vgl. 303 f.). Er weist darauf hin, daß „die Professionalisierung der evangelischen Geistlichkeit“ durch ihre Akademisierung allerdings „erst im Laufe eines halben Jahrhunderts eine gewisse Konsolidierung“ erreicht hat (314). – Am Beispiel der Rostocker Lutheraner macht er deutlich, was das Ziel der extensiven Gutachtertätigkeit der protestantisch-theologischen Fakultäten war: „die Aneignung des Glaubens und die Aufrichtung oder Bewahrung einer diesem entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung im Horizont der von Gott gesetzten Zeit“, nicht jedoch „die Formierung eines religiös und konfessionstheologisch gleichgeschalteten, ‚sozialdisziplinierten‘ Untertanenverbandes“ (363). – Von entscheidender Bedeutung für die Herausbildung der „konfessionskulturelle[n] Identität der Lutheraner“ (364) war die spezielle „religionsrechtliche Konstruktion des Augsburger Religionsfriedens“ von 1555 mit ihrer „Fixierung auf die *Confessio Augustana*“ (387). K. hebt hervor, daß „mit der historischen und theologischen Klärung der dem Reichsrecht entsprechenden Bekenntnisgrundlage, wie sie in den 1570er Jahren mit der Kon-

kordienformel einerseits, der epochalen *Historia Confessionis Augustanae* des David Chytraeus andererseits erreicht wurde, ... schließlich die dauerhafte identitätspolitische Grundlage dafür geschaffen [war], daß aus den Augsbürgischen Konfessionsverwandten definitiv das Luthertum wurde“ (391). Das deutsche Luthertum habe sich im großen und ganzen auch während des Dreißigjährigen Krieges am „Modell des Augsburger Religionsfriedens“ orientiert (404) und habe dann nach 1648 an die „schon früher inaugurierte memoria“ desselben angeknüpft (407).

Unter dem Stichwort „Kairos“ behandelt K. im Teil E seines Buches schließlich Deutungen der ersten Jahrhundertwende nach der Reformation. „Zentrale Anliegen der der lutherischen Konfessionskultur entsprechenden Deutung des Jahres 1600“ bildeten seinem Urteil nach „die geschichtstheologische Integration“ der Apokalyptik und „die Verortung des Reformationsjahrhunderts im Verlaufsplan der Gottesgeschichte“ (458).

K.s Aufsatzsammlung zum lutherischen Protestantismus der Frühen Neuzeit gibt einen hervorragenden Überblick über die kirchengeschichtlich relevanten Problemstellungen und erschließt zugleich eine große Fülle von Quellmaterial. Beträchtlich ist die Menge der bibliographischen Angaben, die sich in allen Teilen finden und mit Hilfe der umfangreichen Register, die sogar „Drucker, Verleger und Druckorte frühneuzeitlicher Drucke“ (487) enthalten und den Anmerkungsapparat mit berücksichtigen, leicht zugänglich sind. Es ist K. gelungen, mit einer Aufsatzsammlung eine Art Handbuch zu einer kirchengeschichtlichen „Epoche“ vorzulegen. Daher sollte man die Verbreitung dieses Bandes durch die Herstellung einer preisgünstigen Taschenbuchausgabe fördern.

Matthias Mikoteit

Johann Gerhard: *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione* (1610). Lateinisch – deutsch, kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger unter Mitwirkung von Vanessa von der Lieth, mit einem Geleitwort von Hans Christian Knuth, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2007, 541 S. – ISBN 978-3-7728-2434-0 (Doctrina et pietas I, 13).

Der Weg, den die Lehre von der Heiligen Schrift in der altprotestantischen Theologie genommen hat, gilt in der theologiegeschichtlichen Rückschau weithin als Sackgasse. Nach der geläufigen Sicht gehört die altprotestantische „Philologia sacra“ eher ins Archiv oder Raritätenkabinett der Theologiegeschichte, nicht aber in die Bibliothek theologischer Klassiker, die auch heutige Theologinnen und Theologen zur Hand haben sollten.

Auf diesem Hintergrund ist die Neu-edition der Schriftlehre Johann Gerhards ein gewagtes Unterfangen. Den Sprung in die Klasse der Studienliteratur wird auch sie nicht schaffen; das scheitert schon an dem exorbitanten Verkaufspreis. Aber sie könnte und sollte dazu beitragen, daß in der gegenwärtigen Debatte um Fragen der theologischen Hermeneutik die Stimme der alten Dogmatik wieder stärker gehört wird. Die Ausgabe bietet G.s „Tractatus“ in der lateinischen Originalfassung von 1610 und parallel dazu die zwei Jahre später erschienene deutsche Übersetzung: „Tractätlein von heylsamer Außlegung der H. Schrift / Darinn gründtlich vnd deutlich erkleret wirdt / welches die rechtmessige Außlegung der Schrift sey / vnd wie man darzu kommen möge“. Luthers Theologieverständnis, wie es sich in der Trias von Gebet, Meditation und Anfechtung zusammenfaßt, bildet das Herzstück dieser Hermeneutik und sorgt dafür, daß im Gesamtwerk G.s Dogmatik und Frömmigkeit, Lehre und Erbauung nicht auseinanderfallen. Die

„rechtmäßige Interpretation“ ist zugleich die „heilsame Auslegung“.

Damit ist bereits ein Grund, wenn nicht der Hauptgrund genannt, weswegen die heutige Theologie gut beraten ist, bei Johann Gerhard noch einmal in die Schule zu gehen. Die Frage nach einer theologischen Schriftauslegung, die das biblische Wort als wirksames, heilsames Wort erschließt und dabei die Einheit von Geist und Buchstabe wahrt, ist weiterhin aktuell. Wenn G. den „Papisten“ vorwirft, für sie sei die Schrift „gleichsam ein verdörret / ein stummes vnd todtes Bildt / welches durch den Geist der in der Kirchen vnd durch die Kirchen / das ist / durch den Bapst redet / erst müsse lebendig gemacht werden“, so sieht er die Papstkirche und den Spiritualismus auf einer Linie; beide betrachten den Buchstaben „als ein totes Ding“, um ihm den „innerlichen Geist“ entgegenzusetzen (49). Zieht man diese Linie weiter aus, legt sich die Frage nahe, ob nicht auch die moderne kritische Vernunft, sofern sie sich vom Buchstaben der Schrift löst oder sich ihm als Richter überordnet, ebenso schwärmerische wie päpstliche Züge hat. Dagegen gilt es daran zu erinnern: „Auß den Worten der Schrift muß man den H. Geist verstehen lernen / vnd nicht anders wo“ (51).

Die scharfe und eindringliche Zurückweisung der katholischen Kritik am reformatorischen Schriftprinzip (Belarmin und Stapleton) hindert G. allerdings nicht, aus der reichen Tradition der altkirchlichen und mittelalterlichen Schriftauslegung zu schöpfen. Seine dezidiert evangelische Hermeneutik weist sich im Rekurs auf Augustin, Hieronymus, Johannes Chrysostomus, Thomas von Aquin, Johannes Gerson und viele andere Autoren als gut katholisch aus;

und sie greift auch Einsichten der humanistischen Rhetorik auf. Es ist überaus verdienstvoll, daß die vielen Zitate in der vorliegenden Ausgabe zum größten Teil nachgewiesen und durch ein umfangreiches Quellenverzeichnis und Personenregister erschlossen werden. Man kann nur staunen, wie belesen der zur Zeit der Abfassung 27jährige Superintendent von Heldburg war. Und man kann sein Werk nutzen auch im Sinne eines Findbuchs, um Zugänge zur reichen Tradition der vorneuzeitlichen Bibelhermeneutik zu gewinnen.

Indem die Schriftlehre G.s sich altkirchlichen Grundentscheidungen anschließt, erbt sie freilich auch ein Problem, das in der protestantischen Theologie keineswegs als gelöst anzusehen ist. Es ist die Frage, wie sich die Hervorhebung des Literalsinns zu der Bindung aller Schriftauslegung an die „Regel des Glaubens“ verhält. Gerhard will beides festhalten: Die Auslegung soll „nach dem eigentlichen Verstand“ und das heißt nach dem Buchstaben erfolgen; und sie hat in dem Bekenntnis der Alten Kirche ihr Regulatorisch, das es vollständig zu beachten gilt. Die Schrift ist die oberste Richtschnur des Glaubens, weil und insofern sie „in klaren und deutlichen Worten“ lehrt, was in den christologischen und trinitätstheologischen Dogmen zusammenfassend zum Ausdruck gebracht ist. Unter den Voraussetzungen der historisch-kritischen Exegese wird man allerdings diese Einheit von Schriftautorität und Bekenntnis nicht mehr ohne weiteres als gegeben behaupten. Sie wiederzugewinnen bleibt eine Aufgabe, zu deren Bearbeitung die alte Hermeneutik unverzichtbare Hilfen und Anregungen bereit hält.

Johannes von Lüpke

Leonhart Hütter, **Compendium Locorum Theologicorum ex Scripturis Sacris et Libro Concordiae**. Lateinisch – deutsch – englisch, kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie sämtlicher Drucke des Compendium versehen von Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2006, 2 Teilbde., zus. 1144 S. – ISBN 3-7728-1872-2 (Doc-trina et pietas II,3).

Es sagt vielleicht etwas über den Zustand unserer Kultur aus, daß sich seit einigen Jahren ein großer Teil theologischer Publikationen mit der Vorbereitung von Editionen befaßt. Ob das mönchische Abschreiben wertvoller Texte, das diese vor der allgemeinen Vergessenheit bewahren soll, allerdings als kulturelle Rettungsaktion oder vielmehr als Neukonstituierung eines theologischen Kanons gelten soll, ist schwer zu erkennen. Möglicherweise treiben beide Wünsche solche Projekte voran. Auf jeden Fall darf sich der Wissenschaftler über solche Oasen der Gelehrsamkeit freuen – besonders wenn sie so luxuriös erscheinen wie das *Compendium locorum theologicorum* des Wittenberger Theologen Leonhart Hütter (= H.), ursprünglich 1610 gedruckt und nun von Johann Anselm Steiger (= St.) kritisch und minutiös ediert.

Ein wichtiger Sinn einer Edition liegt darin, schwer zugängliche Texte einem breiteren Kreis von Forschern zur Verfügung zu stellen. Man darf sich allerdings fragen, ob es dem Verlag gelungen ist, diese simple Funktion zu erfüllen. Auch wenn die alten Drucke der Hütterschen Schrift heute meist von Bibliothekaren gut bewacht in Sondersammlungen und Archiven liegen, so wird der erschreckende Preis der neuen Edition kaum zu einer Demokratisierung des Zugangs führen. Auch diese Edition wird für die meisten Leser ein Bibliotheks-Buch bleiben. Diese Tatsache steht in bedenkens-

wertem Widerspruch zur ursprünglichen Intention des Buches: Hütters *Compendium* wurde eben dadurch „eines der bedeutendsten und wirkungsträchtigsten Lehrbücher“ der lutherischen Orthodoxie (700), daß es kurz und knapp – und relativ erschwinglich – war. Es ist eigenartig, daß man bei aller Liebe zur Genauigkeit der Reproduktion von Buchstaben den damaligen Geist eines Werkes in dieser Hinsicht so völlig verkennen kann. Ein Leser, der ein eigenes Exemplar sucht und Latein kann, wird wohl nach wie vor die leicht erhältliche und mit ihren etwa 150 Seiten übersichtliche Edition von Wolfgang Trillhaas (Berlin: De Gruyter, 1961) aufsuchen – auch wenn er dabei u. a. auf das griechische Widmungsge-dicht verzichten muß (vgl. 784).

Die neue Edition des Hütterschen *Kompendiums* umfaßt, zusammen mit Anhängen, Nachwort und Registern, 1144 Seiten und wird in zwei Teilbänden veröffentlicht. Teilband 1 enthält einen lateinischen und deutschen, Teilband 2 einen englischen Text des Werkes. Der deutsch-lateinische Text basiert auf einer posthum erschienenen, ebenfalls zweisprachigen Fassung von 1661, die zwar selbst eine zweite Auflage darstellt, aber mit der ihr zugrundeliegenden Erstausgabe von 1656, sowie mit der lateinischen Erstausgabe von 1610 und der deutschen von 1613 verglichen wurde (788). Warum auch noch die sehr viel später erschiene-ne englische Übersetzung – und nicht etwa die ungarische, schwedische oder gar tamilische (731f.) – hinzugefügt wurde, bleibt unklar; der Text der englischen Übersetzung von 1868 wurde nur geringfügig emendiert.

St. und seine Mitarbeiter haben ihre Editions-Arbeit mit atemberaubender Gründlichkeit und Sorgfalt verrichtet. Sowohl die Akribie als auch die Vorgehensweise sind bereits von St.s Gerhard-Edition bekannt, und man merkt dem Hütter-Werk die Routine eines eingeeüb-

ten Ensembles an. Besonders nützlich ist hierbei die Arbeit am kommentierenden Apparat, für den sämtliche Quellenbelege H.s nachgewiesen und, wenn nötig, korrigiert wurden. Der Apparat erleichtert viele Recherchen, wie z. B. Untersuchungen von H.s Umgang mit reformatorischen bzw. mittelalterlichen oder patristischen Autoren. Auch das Bibelstellenregister wird vielen Lesern willkommen sein.

Inwiefern der Leser von den rigoros angewandten „typographischen Gestaltungsprinzipien“ (789) profitiert, wonach Schriftarten des Originaldruckes durch moderne Schriftarten nachgeahmt werden, bleibt offen. Da eine rasch zunehmende Zahl alter Drucke heute digital reproduziert wird, wird sich der Forscher, der an solchen Fragen interessiert ist, sicherlich auch ohne Editionen wie dieser zu helfen wissen. Andere, mehr am Inhalt orientierte Leser, werden möglicherweise von der Vielfalt der Schriftbilder und –größen irritiert sein – und sich weniger dafür interessieren, ob Prinzipien der neuesten Editionswissenschaft eingehalten wurden.

Von hohem Interesse ist St.s historischer Bericht im Nachwort. Viele bislang unbekannte Details zur Entstehungsgeschichte werden aufgearbeitet und manches falsche Urteil der bisherigen Forschung korrigiert. Auch die Wirkungsgeschichte des Hütterschen Kompendiums – immerhin eines der meistaufgelegten dogmatischen Werke der lutherischen Orthodoxie – wird erhellend, wenn auch selektiv dargestellt. Wenig Information gibt es zum größeren dogmen- oder geistesgeschichtlichen Kontext des Werkes.

Man kann hoffen, daß diese Edition wenigstens in einigen institutionellen Bibliotheken vorhanden sein wird. Als Nachschlagewerk für Hütter-Forscher ist sie ein Gewinn.

Kenneth G. Appold

„Unverzagt und ohne Grauen“. Paul Gerhardt, der „andere“ Luther, hg. von Albrecht Beutel und Winfried Böttler, Berlin: Frank & Timme 2008, 144 S. – ISBN 978-3-85596-187-7 (Beiträge der Paul-Gerhardt-Gesellschaft 4).

Dieser Band enthält die Beiträge zur gemeinsamen Jahrestagung der Luther-Gesellschaft und der Paul-Gerhardt-Gesellschaft, die 2007 anlässlich des 400. Geburtstages von Paul Gerhardt in Berlin veranstaltet wurde. Ihr Ziel war es, die aspektreichen Beziehungen zwischen Gerhardt und Luther zu beleuchten und „damit auch neue Zugänge zu Gerhardts Werk“ (7) zu eröffnen.

Sven Grosse vergleicht in seinem Beitrag Luthers und Gerhardts Auffassungen von der geistlichen Anfechtung und der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, indem er neue Akzentuierungen Gerhardts insbesondere an dessen Lied „Ach treuer Gott, barmherzigs Herz“ aufzeigt, vor allem aber die Grundhaltungen, die Gerhardt mit Luther gemeinsam hatte, herausstellt. Heimo Reinitzer untersucht Gerhardts Verständnis von Gesetz und Evangelium am Beispiel der „Ode“, eines Lobgedichts auf Michael Schirmer, sowie des Liedes „Warum willst du draußen stehen“. Dabei wird deutlich, daß Gerhardt mit dem Wittenberger Reformator den zentralen Aspekt der Glaubenszuversicht betont, jedoch steht bei ihm nicht mehr die Frage der Werkgerechtigkeit im Vordergrund, sondern das Thema der Vanitas, der Nichtigkeit der Welt. Traugott Koch widmet sich Gerhardts Heilsrealismus, wie dieser ihn in dem „Advent-Gesang“ „Wie soll ich dich empfangen?“ und dem „Sommer-Gesang“ „Geh aus, mein Herz und suche Freud“ zum Ausdruck gebracht hat. Jürgen Henkys geht der Frage nach, ob sich in Gerhardts Liedern literarische Anknüpfungen an Luther nachweisen lassen, wobei die Untersuchung sich zunächst auf den Ver-

gleich von Gerhardts Psalmliedern mit Luthers Randglossen zur Psalmenübersetzung konzentriert und dann in einer weiteren Perspektive die Einflüsse der lutherischen Bekenntnisschriften auf die Konzeption und die Grundaussagen von drei Liedern Gerhardts – „Warum willst du draußen stehen, du Gesegneter des Herrn“, „Weg, mein Herz, mit den Gedanken, als ob du verworfen wärest“, „Du Volk, das du getauft bist“ – aufzeigt.

*Elke Axmacher* ergründet in ihrem Beitrag Gerhardts Ort in der Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums und konstatiert dabei eine „Kontinuität im Wandel“ (98), insofern es dem Liederdichter Gerhard um eine Vermittlung der reformatorischen Lehre in das individuelle Leben ging. Die Förderung der „Andacht“, die im Mittelpunkt dieses poetologisch-theologischen Konzeptes steht und im Sinne einer Erzeugung angenehmer Affekte zu verstehen ist, wird am Beispiel von Gerhardts Lied „Du, meine Seele, singe“ analysiert und dabei das besondere Kennzeichen dieser Dichtung, in der das Ich ein Allgemeines repräsentierte, herausgearbeitet. *Christian Bunnars* stellt dar, wie Gerhardts Leben in den Jahren 1643 bis 1651 und 1657 bis 1669 durch die Stadt Berlin geprägt worden ist. Dabei kommt auch Gerhardts Kritik an der sozialen Ungerechtigkeit der damaligen Gesellschaftsstruktur zur Sprache und wird neben dem einschneidenden Ereignis des Berliner Kirchenstreites und der daraus resultierenden Amtsenthebung Gerhardts auch seinen privaten Lebensumständen sowie seinen Beziehungen zu bedeutenden Persönlichkeiten des politischen und kulturellen Lebens Beachtung zuteil. Abgerundet wird diese facettenreiche und lesenswerte Sammlung der Tagungsbeiträge durch den Text der Predigt, die *Notger Slenczka* in der Kirche zu den vier Evangelisten in Alt-Pankow gehalten hat und in der Gerhardts

Lied „Sollt ich meinem Gott nicht singen?“ (EG 325) im Mittelpunkt stand.

Michael Basse

Robert von Friedeburg/ Luise Schorn-Schütte (Hg.), **Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?** Europa im 16. Jahrhundert, München: R. Oldenbourg Verlag 2007, 165 S. – ISBN 978-3-486-64455-5 (Historische Zeitschrift. Beihefte, Neue Folge 45).

Das Bändchen, hervorgegangen aus den Referaten einer Frühneuzeitsektion während des 44. Deutschen Historikertags 2002 in Halle, geht aus von der klassischen Problematik des Verhältnisses von Religion und Politik im 16. Jahrhundert. Entsprechend der übergeordneten Thematik des Historikertags „Traditionen – Visionen“ wird diese Problematik zugespitzt durch die Frage nach Tradition und Innovation. Konkret, so formulieren die Herausgeber ihre Absicht, soll es um das zeitgenössische Verständnis von Politik und Religion gehen, des weiteren um die Wahrnehmung ihrer Verzahnung beziehungsweise ihres Eigenlebens sowie um die innovative Kraft, die dieser Verzahnung innewohnte. Die Untersuchung erfolgt in europäisch-vergleichender Perspektive, wobei dem Reich und England je zwei Beiträge gewidmet sind, Frankreich nur einer.

Angesichts der hochkomplexen Aufgabenstellung ist es nicht erstaunlich, daß in keinem der fünf versammelten Beiträge eine eindeutige oder gar einfache Antwort auf die gestellte Fragen gegeben wird. *Luise Schorn-Schütte* bestätigt in ihrem Beitrag die enge Verwebung von Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Reichs. Die Untersuchung der Sprache und Argumentationsmuster der an den Debatten betei-

lichten Theologen und Juristen läßt sie zu der Auffassung kommen, daß es sich um eine Kommunikation unter gleichberechtigten Partnern gehandelt habe und daß sich die immer wieder behauptete Unterordnung der Theologen unter die Juristen im 16. Jahrhundert tatsächlich nicht verifizieren lasse. In *Robert von Friedeburgs* Beitrag geht es um die Reflexion über fürstliche Herrschaft und Territorialstaat in der Reformationszeit. Das Territorialfürstentum war in der Tat ein Spezifikum der politischen Ordnung des Reiches und bezeichnete den entscheidenden Unterschied zu den westeuropäischen Monarchien. F.s Untersuchung bestätigt am Ende, was in der Forschung ohnehin Konsens war: Die Reformation gab „der territorialstaatlichen Umformung des Reiches zweifellos einen nachhaltigen Schub“ (68). Innovativ war diese Entwicklung insofern, als der konfessionelle Territorialstaat der Ausgangspunkt für die Herausbildung eines modernen Staatskirchenrechts war.

Die Untersuchungen zu Frankreich und England sind eher als kritische Forschungsberichte angelegt. *Mark Greengrass* geht der Frage nach, warum die französische Entwicklung der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch ein so auffällig hohes Maß an Gewalt gekennzeichnet war. Daß eine Erklärung nicht im religiösen Kontext allein, sondern nur unter Einbeziehung auch der politischen, sozialen und institutionellen Kontexte gefunden werden kann, ist überzeugend: „Violence, like a chameleon, wore the colours of its surroundings“ (92). Die Beiträge von *Ralph Houlbrooke* (Traditional Politics and Visionary Theology: the English Reformation) und *Martin Ingram* (The English Reformation in the Sixteenth Century: Major Themes and New Viewpoints) bieten zusammen einen kenntnis- und aspektreichen Überblick über neuere Forschungen und Themen der englischen Reformations-

geschichte, wobei H. sich stärker auf die Interdependenz von Theologie und Politik, I. eher auf die Historiographie konzentriert.

So liegt die eigentliche Leistung des Bandes weniger in der Beantwortung der eingangs gestellten Frage nach traditionellen und innovativen Elementen im Blick auf die Interdependenz von Religion und Politik in der Reformationszeit, sondern in der Aufbereitung aktueller Forschungen zur Reformation im Reich, in Frankreich und England.

Armin Kohnle

**Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft.** Zum Gedenken an Günther Wartenberg, hg. von Michael Beyer, Jonas Flöter und Markus Hein, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 392 S. – ISBN 978-3-374-02629-6 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 24).

Der anzuzeigende Sammelband war als Festschrift zum 65. Geburtstag von Günther Wartenberg am 17. Mai 2008 konzipiert. Der überraschende Heimgang des Leipziger Reformations- und Territorialkirchenhistorikers am 9. Juli 2007 ließ eine Gedenkschrift daraus werden. In den „Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte“, deren Mitherausgeber er war, ist sie würdig plaziert.

Unter dem Rahmenthema „Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft“ greifen die 24 Beiträge des Bandes in ihrer Mehrzahl besondere Forschungsinteressen von Günther Wartenberg auf. Unter den Autorinnen und Autoren überwiegen die Kirchen- und Profanhistoriker; doch auch Vertreter anderer theologischer Disziplinen, der Pädagogik und der Rechtsgeschichte sind darunter. Dabei reicht das thematische Spektrum von der Funktion der Geschichte im Al-

ten Testament am Beispiel von Hosea 12 (*Klaus Grünwaldt*) bis zur religionspädagogischen Behandlung der Leidproblematik in Lehrplänen und Schulbüchern (*Dieter Schulz*), von der Frage der Toleranz im antiken Christentum (*Klaus Fischen*) und den Gutachten von Marsilius von Padua und William von Ockham in der Eheaffäre der Tiroler Herzogin Margarete Maultasch (*Volker Leppin*) bis zu den Anfängen der geheimdienstlichen Überwachung der Universität Leipzig – über die theologische Fakultät erfährt man leider nichts – in den 1950er Jahren (*Günther Heydemann*) und der Reaktion der evangelischen Kirchen auf den europäischen Einigungsprozeß (*Karl-Christoph Epting*). Den Beiträgen zur Bildungsgeschichte ist in der (nicht völlig überzeugenden) Binnengliederung des Bandes („Grundlagen“ – „Arbeit an Quellen“ – „Konkretionen I: Auf dem Weg durch die Kirchengeschichte“ – „Konkretionen II: Bildung“) eine eigene Sektion vorbehalten. Im Folgenden können nur die Aufsätze zur Reformationsgeschichte, die etwa die Hälfte des Bandes ausmachen, kurz vorgestellt werden.

Hier ist an erster Stelle der Beitrag von *Helmar Junghans* zu nennen, der eine systematische Übersicht über zentrale Elemente der Zweireichelehre – verstanden als die Vorstellung vom Antagonismus zwischen Reich Gottes und Reich des Satans – und der Zweiregimentenlehre – der Konzeption von den beiden Herrschaftsweisen Gottes – bei Luther gibt (23–40). Seine konkreten Vorstellungen über die Amtsführung der Obrigkeiten hat Luther u. a. anhand von Psalm 82 und 101, vor allem aber anhand der Josefsgeschichten der Genesis entwickelt, die ihm als Fürstenspiegel dienen – eine Anwendung, in der ihm von seinen Schülern nur David Chyträus folgte (*Robert Kolb*, 41–55).

Unter den – fast durchweg sehr quellennahen – Untersuchungen zur prakti-

schon Ausgestaltung des Verhältnisses von Reformation und weltlicher Herrschaft finden sich materialreiche Überblicksdarstellungen biographischer oder strukturgeschichtlicher Art ebenso wie akribische Einzelfallstudien. So skizziert *Enno Bünz* die Lebensgeschichte des Eisleber Augustinereremiten und reformatorischen Predigers Kaspar Güttel (167–178), und *Uwe Schirmer* gibt einen instruktiven qualitativen wie quantitativen Überblick über die Praxis der Sequestration und Säkularisation geistlicher Güter in den beiden sächsischen Fürstentümern von 1523 bis 1544 (179–192). *Christian Winter* verfolgt die Entwicklung im Verhältnis zwischen Herzog bzw. Kurfürst Moritz von Sachsen und Burggraf Heinrich IV. von Plauen von nachbarlicher Rivalität bis zur politischen Interessengemeinschaft – ein Verhältnis, das infolge der Eigenschaft Heinrichs als böhmischer Oberstkanzler folgenreich auch für die wettinisch-habsburgischen Beziehungen war (211–232).

*Armin Kohnle* ediert und übersetzt den vom Adressaten publizierten Brief des badischen Kanzlers Hieronymus Vehus über die Wormser Güteverhandlungen der Reichsstände mit Luther an Georg von Sachsen (73–93). *Heiko Jadatz* rekonstruiert eingehend den Konflikt zwischen Georg und Luther über dessen Stellungnahme zu den Packschen Händeln in einem Brief an Wenzeslaus Linck vom 14. Juni 1528 (59–72). Anhand zweier Briefe des 1549 vom Stralsunder Rat entlassenen Superintendenten Johannes Freder illustriert *Roxane Wartenberg-Berwinkel* die Spätfolgen des Augsburger Interims in einer norddeutschen Hansestadt (193–209). *Heinz Scheible* zeigt, daß Melanchthon den Plänen von Kurfürst Moritz zum Fürstenkrieg ablehnend gegenüberstand, da er Frankreich für einen unsicheren Bündnispartner und ein Scheitern des Unternehmens für wahrscheinlich hielt – im Rückblick ein politi-

schers Irrtum des Reformators (233–240). *Siegfried Bräuer* steuert eine Analyse der Leichenpredigt von Cyriacus Spangenberg auf Moritz von Sachsen – der einzigen außerhalb des albertinischen Sachsens – bei, die weniger der Würdigung von Leben und Werk des Verstorbenen als dem Ruf zur Buße gewidmet war (107–119). Daß im Sachsen des 16. Jahrhunderts die traditionelle religiöse Legitimierung des Rechts unbestritten fortgalt, zeigt *Heiner Lück* anhand des Kaufbuchs von Niederschlema (95–105).

Von den Beiträgen zur Bildungsgeschichte seien drei hervorgehoben: *Manfred Rudersdorf* stellt die Bedeutung der Initiativen der Fürstenobrigkeit sowie des Wittenberger Bildungsprogramms Melanchthons für die Entstehung der frühneuzeitlichen mitteldeutschen Bildungslandschaft heraus (301–315). *Irene Dingel* skizziert die Wirkungen der Reformationen auf das Schul- und Hochschulwesen im allgemeinen und stellt sodann am Beispiel Straßburgs die praktische Umsetzung des reformatorischen Bildungsprogramms vor (317–334). Der Entwicklung des Bildungsverständnisses Melanchthons und den daraus folgenden praktischen Reformimpulsen ist der Beitrag von *Heinz-Werner Wollersheim* gewidmet (335–353).

In der großen Mehrzahl der Beiträge ist Günther Wartenberg als Inspirator, Stichwortgeber und Gesprächspartner präsent. Insofern illustriert der Sammelband das Fortleben seiner Anliegen und Anregungen in der Forschung. Einige Aufsätze enthalten auch persönliche Reminiszenzen an den Verstorbenen. Gleichwohl hätte sich der Rezensent gewünscht, daß dieser Gedenkband auch einen gesonderten Rückblick auf das Wirken des Leipziger Gelehrten enthielte; so hätte etwa einer der zahlreich publizierten Nachrufe (z. B. LuJ 74 [2007], 7–10) hier Aufnahme finden können.

Wolf-Friedrich Schäufele

Wayne Coppins: **The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul**. With Special Reference to the 'German' Tradition, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 218 S. – ISBN 978-3-16-149969-2 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/261).

Wayne Coppins will das Freiheitsverständnis des Paulus exegetisch herausarbeiten und darüber das Gespräch mit Martin Luther und der deutschsprachigen Paulusexegese des 20. Jh. suchen. Dabei verfolgt er ein hehres Ziel: Ihm geht es – anders als vielen Vertretern der New Perspective – nicht von vornherein um Kritik, sondern auch um die Würdigung deutschsprachiger Exegese angesichts ihrer gegenwärtigen Marginalisierung in der internationalen Bibelwissenschaft (4 f.).

Seinen Ausgangspunkt nimmt C. bei Luther, der die entscheidenden Weichen gestellt habe. Anhand des Freiheitstraktats von 1520 arbeitet C. drei Schwerpunkte des Reformators heraus (10–17): 1. Für Luther sei Freiheit der Inbegriff christlicher Existenz, eine Erkenntnis, die er allerdings nicht aus den biblischen Texten gewinne, sondern im Nachhinein an die biblischen Texte herantrage. 2. Freiheit verstehe er vor allem als Freiheit vom Gesetz (vgl. WA 7,53,28–31). 3. Freiheit sei vom Dienst kategorial zu unterscheiden (vgl. die Doppelthese der Freiheitsschrift).

Von Luther ausgehend nimmt C. dann die deutschsprachige Paulusexegese von Johannes Weiß über Rudolf Bultmann bis hin zu Samuel Vollenweider in den Blick (18–45) und stellt fest, daß sie – obwohl sie anders als der Reformator vom terminologischen Befund ausgehe – mehrheitlich nach wie vor ganz in dem von Luther vorgegebenen Rahmen verbleibe: Paulinische Freiheit ist für sie im wesentlichen Freiheit von Gesetz, Sünde und Tod.

Den forschungsgeschichtlichen Ergebnissen stellt C. in einem zweiten Teil seine eigene exegetische Untersuchung paulinischer Schlüsselstellen gegenüber (55–153). Er unterscheidet scharf zwischen dem Wort und dem Konzept der Freiheit und kommt von daher zu folgenden Ergebnissen: 1. Paulus benutzt den Freiheitsbegriff nicht oft, aber an wichtigen argumentativen Positionen. Ein übergreifendes Freiheitskonzept lasse sich daraus aber nicht rekonstruieren, sondern nur über Paulus hinaus- und ihn weiterdenkend konstruieren. 2. Die Freiheit vom Gesetz sei zwar bedeutsam, bilde aber nicht den Fokus paulinischer Theologie. Anderen Kontexten sei die gleiche Beachtung zu schenken. 3. Paulus sei nicht daran gelegen, Freiheit und Dienst in Beziehung zu stellen, beides stehe eher unverbunden nebeneinander. Das habe Luther besser gesehen als die exegetische Zunft, die mit harmonisierender Absicht den Dienst in die Freiheit zu integrieren suche (vgl. das Denkmodell „Freiheit von“ und „Freiheit zu“).

Trotz aller Differenzierungen, die C. zu Recht vornimmt, bleibt der Rezensent am Ende theologisch unbefriedigt. Die wenigen Seiten, die C. Luther widmet, müssen zwangsläufig zu Vereinfachungen und Verzerrungen führen. Luthers Freiheitsverständnis läßt sich ebenso wenig wie das des Paulus auf das Schlagwort „Freiheit vom Gesetz“ reduzieren; wie Paulus kennt auch Luther durchaus unterschiedliche Kontexte der Freiheit (z. B. Freiheit von der Tradition, der Bevormundung durch die Papstkirche, der kirchlichen Lehrgewalt). C. hätte entweder im Paulusteil den Schritt von der Rekonstruktion zur Konstruktion wagen sollen, um Paulus mit Luther angemessener vergleichen zu können. Oder er hätte Luther nicht plakativ voranstellen, sondern in die Einzelexegesen einbinden sollen, und zwar nicht nur mit dem Freiheitstraktat, sondern mit seinen Vor-

lesungen und Predigten; dann wäre der Exeget Luther stärker zum Zuge gekommen. So aber steht am Ende des Buches ein differenziertes, aber wenig greifbares Paulus- neben einem zwar greifbaren, aber plakativen Lutherbild.

Hans Joachim Stein

Wilhelm Löhe: **Vom Schmuck der heiligen Orte (1857/58)**. Für die Wilhelm-Löhe-Kulturstiftung Neuendettelsau hg. von Hermann Schoenauer, kommentiert und bearb. von Beate Baberske-Krohs und Klaus Raschzok, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 197 S. – ISBN 978-3-374-02645-6.

Über „Raum“ nachzudenken ist auch theologisch (wieder) en vogue, auch dank der Diskussion um den angemessenen Umgang mit Kirchenräumen. Trotz des erhellenden Gesprächs mit klassischen (Kant, Husserl, Cassirer) und neuen Theorieansätzen (Löw, Sloterdijk, Foucault) verbleiben doch im protestantischen Bereich die „Schwierigkeiten ..., mit Räumen umzugehen“ (Peter Beier) und das Unbehagen an „heiligen“ Räumen – beides bekanntlich im Rekurs auf Luthers Torgauer Predigt von 1544. Stimmen, die für Kirchen und ihre Interieurs eine eigene Qualität bejahen, kommen dagegen kaum zum Zuge.

So gesehen läßt sich mit der Neuedition von Wilhelm Löhes Gedanken zum „Schmuck der heiligen Orte“ eine gewichtige jener Stimmen wieder deutlicher vernehmen und erscheint nicht nur wegen L.s 200. Geburtstag im Jahre 2008 zur rechten Zeit. Ursprünglich als Grundlage von Unterrichtsstunden im Neuendettelsauer Diakonissenhaus diktiert, ist L.s Text heute nichts weniger als die „Grundlagentexte [einer] ... sich neu formierenden evangelischen Para-

mentik“ (8). Als solche geht sie auf die allgemeine Struktur und ganz praktische Fragen der sachgemäßen „Ausschmückung“ von Kirchen ein, wobei L. letzteres als Dienst „durch Frauenhand“ (67) versteht und somit „seine“ Diakonissen darin zu unterrichten hat. Paramentik im lutherischen Sinne gereicht dabei nicht zum Selbstzweck, sondern begründet sich, wie „überhaupt alle christliche Paramentik, ... ganz und gar im Sakrament des Altars“ (162) und ist diesem (wie jener Dienst der „Ausschmückung“) zu- und nicht untergeordnet. L.s Text ist aber nicht bloß reine Unterweisung, sondern bringt sich heute in jene „Raumdiskussion“ ein, da er Kirchen als Orte von Heiligkeit in den Blick nimmt: „Der hl. Raum ist die Kirche mit ihren Vorhöfen und (!) dem Gottesacker, auf welchem die Leiber der Christen als Samenkörner für eine ewige Ernte gelegt werden“ (67).

Die sorgfältige Neuedition überzeugt durch eine ausführliche Einleitung, einen gründlichen Kommentar von L.s Programmschrift, sowie durch weitere, zum Teil schwer zugängliche Texte aus seiner Feder zu Kirchenraum und Paramentik. In deren Gesamtschau zeigt sich L.s programmatischer Ansatz, nämlich eine „sinnliche geistliche Theologie der Materialität“ (38) im Dienst einer zukunftsweisenden lutherischen Kirche: „Wir leben ein geistliches Leben im Raume wie in der Zeit, und zwar hat der Leib an demselben als unzertrennlicher Genosse der Seele seinen Antheil, so daß Leiblichkeit und Räumlichkeit mit nichten im Gegensatz zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu stellen sind“ (148). Wer Foucaults Lehre von den „anderen Räumen“, den Heterotopien, dazu hören und denken kann, kann die Aktualität der Schrift L.s von 1857/58 als „Kirchenraumtheorie“ avant la lettre ermessen – eine Theorie, mit welcher auch die „Heiligkeit“ eines Raumes als theologische Kategorie faßbar werden

könnte. Ganz nebenbei erweist sich das Buch neben seinem programmatischen Wert durch ein instruktives Kapitel zur „Reinigung und Pflege von Paramenten“ auch als nützliches Handbuch für den Küsterdienst – eine Verbindung, die Wilhelm Löhe und seinen Diakonissen vermutlich gefallen hätte.

Patrick Fries

Alexander Deeg (Hg.): **Aufbruch zur Reformation**. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, 262 S. – ISBN 978-3-374-02635-7.

Der Titel des vorliegenden Bandes erklärt sich so, daß seine 14 Autorinnen und Autoren – überwiegend Praktische Theologen der jüngeren und mittleren Generation – für ihre jeweiligen Fachgebiete, von einem Sinnspruch Luthers ausgehend, einen „Aufbruch zur Reformation“ suchen, wie vor rund 500 Jahren der Wittenberger Thesenanschlag einer war. Dabei fällt vor allem eins auf: Es ist der *vertraute* Luther, von dem dieser Aufbruch erwartet wird. Es sind z. B. die Invokavitpredigten (1522) als homiletischer (*Uta Pohl-Patalong*), es ist die Torgauer Formel (1544) als liturgischer (*Alexander Deeg*), es ist das „creatura verbi“ als ekklesiologischer Aufbruch (*Isolde Karle*). Man trifft – wie auf alte Bekannte – auf Nächstenliebe und Dreiständelehre in *Stefan Heusers* Skizze zu Luthers ethischem Aufbruch und auf die Selbstausslegung der Heiligen Schrift bei *Walter Sparns* bibelhermeneutischem Aufbruch.

Wie sehr dieser vertraute Luther wirklich einen neuen reformatorischen Aufbruch zu bewirken vermag, hängt m.E. davon ab, wie gut es den Autoren gelingt, Luther in den gegenwärtigen theologischen und kirchenreformerischen Dis-

kursen zur Sprache zu bringen. Hervorragend ist etwa der Beitrag des Herausgebers *Alexander Deeg*, der Luthers Vorstellung vom Gottesdienst als Wortwechsel zwischen Gott und Mensch mit Martin Seels theaterwissenschaftlich beeinflusster „Ästhetik des Erscheinens“ aus dem Jahr 2000 so ins Gespräch zu bringen vermag, daß längst zu kanonischem Ansehen erstarrte Pointen Luthers neu geschärft werden (100). Ähnlich erhellend ist es, wenn *Walter Sparr* die ganze gediegene Gelehrsamkeit seiner ausgedehnten Beschäftigung mit der Schrifthermeneutik des Lutheriums in die ebenso hilfreiche wie einprägsame Unterscheidung von 1. und 2. Übersetzung der Bibel fließen läßt (45 f.) – jene eine philologische Fachaufgabe, diese ein durchaus kritischer Vollzug christlicher Freiheit, die die Bibel jedem gewährt, der sie im Glauben liest. Beinahe unnötig zu sagen, daß Sp. mit dieser Unterscheidung ebenso klar wie umsichtig Stellung nehmen kann zu aktuellen Aufbruchversuchen wie der „Bibel in gerechter Sprache“. Die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Hermeneutiken prägt auch eine Reihe anderer Beiträge. Methodisch ambitioniert, in den Ergebnissen jedoch widersprüchlich, ist hier vor allem *Uta Pohl-Patalong*, die beim Homiletiker Luther den „impliziten Autor“ zu Gehör bringen will (49), im Resultat die Bedeutsamkeit der biblischen Texte als Voraussetzung der Predigt aber ebenso behauptet (62) wie bestreitet (51).

Dabei würden tatsächlich die in diesem Band impliziten Diskurse nähere Betrachtung um so mehr lohnen, als der Band nicht den realen Diskurs einer Tagung dokumentiert, sondern auf eine Einzelinitiative des Herausgebers zurückgeht, was die sich einstellenden Gesprächsfäden um so instruktiver macht. Das betrifft freilich weniger den Vorzug der „interaktiven“ Kommunikation, den sowohl *Isolde Karle* in ihrem ekklesiologischen Aufbruch als auch ihr Ehemann *Christoph Dinkel* in

seinem medienwissenschaftlichen Seitenstück dazu betonen (79; 205) – denn beide verstehen den Begriff leider nicht im heute vorherrschenden multimedialen Sinne. Sehr instruktiv ist aber die implizite Auseinandersetzung zwischen ethischem und diakonischem Aufbruch: Während *Stefan Heusers* ausgezeichneter Beitrag das utopiekritische Potential von Luthers Ethik der Nächstenschaft und seiner Ständelehre herausarbeitet, jagt *Katharina Wiefel-Jenner* Luthers „Traum“ von der diakonischen Christengemeinde und seiner Umsetzung nach. Wie beide sich in einer realen Diskussion aufeinander bezogen hätten, wüßte man ebenso gerne, wie man sich *Oswald Bayers* Reaktion darauf ausmalen könnte, daß seine Verhältnisbestimmung von vorausgehender Promissio und nachfolgendem Glauben (229) bei dem katholischen Religionspädagogen *Heinz-Günther Schöttler* umgekehrt wird, wenn dieser den „Glaubensakt“ im Zentrum von Luthers Formel von sündigem Menschen und rechtfertigendem Gott (homo peccati reus ac perditus et deus iustificans) als Gegenstand der Theologie erblickt und so eine Linie zu Karl Rahners anthropologischer Theologie zieht (245 f.). Auch zwischen *Elisabeth Nauraths* poimenischem Aufbruch zur Seelsorge als Leibsorge, der in der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch ebenso wie von Leib und Seele eher holzschnittartig bleibt, und den Ausführungen von *Dietrich Stollberg* – beide kreisen um das Thema Trost – wäre in einem Diskurs „face to face“ noch manche Klärung zu erwarten gewesen.

Die Stärke des vorliegenden Bandes besteht angesichts dieser impliziten Diskurse darin, daß er Luther weder als Handlungsanweisung noch als Steuerungsinstrument liest und damit die gegenwärtige Frage der Kirchenreform – denn das muß „Aufbruch zur Reformation“ doch dem Wortsinn nach heißen – über die „Praxis der Kirche“ (Untertitel des Bandes) hinaus

auf das Feld der theologischen Reflexion über das führt, was die Kirche zur Kirche macht. Das aber ist ein weites Feld, auf dem der vorliegende Band, um nochmals *Stefan Heuser* das Wort zu geben, immer

neu die Frage aufwirft, wie weit die einzelnen Beiträge mit Gottes Werk „Schritt zu halten“ vermögen (182).

Henning Theißen

## Kurzanzeige

---

Hans Christian Knuth (Hg.): **Angeklagt und anerkannt.** Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2009, 155 S. – ISBN 978-3-87513-166-6 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V. 6). – Die hier dokumentierte Herbsttagung 2008 der Luther-Akademie führt vom Zentrum der Theologie Luthers in die Aufgaben des gegenwärtigen Protestantismus. Neben geistlichen Reden von *Theodor Jørgensen*, *Hannegreth Grund-*

*mann* und *Jan Jackisch* enthält der Band folgende Beiträge: *Bo Christian Holm*, Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther; *Mark A. Seifrid*, Ist Gott für uns, wer kann gegen uns sein? (Röm 8, 31–39) Anklage und Anerkennung in biblischer Perspektive; *Friederike Schick*, Kampf um Anerkennung im philosophischen Diskurs; *Oswald Bayer*, Angeklagt und anerkannt. Religionsphilosophische und dogmatische Aspekte; *Michael Roth*, Lex semper accusat. Lutherische Moral-kritik; *Oswald Bayer*, Ethik der Gabe.

### *Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:*

Prof. Dr. Kenneth Appold, Princeton Theological Seminary, 64 Mercer Street, Princeton, NJ 08540, USA

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn

Prof. Dr. Oswald Bayer, Kurhausstraße 138, 53773 Hennef

Prof. Dr. Christoph P. M. Burger, Vrije Universiteit, Fac. der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam

Patrick Fries, M. A., Straßburger Straße 5, 66115 Saarbrücken

Superintendent Prof. Dr. Klaus Grünwaldt, Am Mönchehof 2, 31061 Alfeld

Prof. Dr. Armin Kohnle, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Institut für Kirchengeschichte, Otto-Schill-Straße 2, 04109 Leipzig

Dr. des. Hiram Kümper, Universität Bielefeld, Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Universitätsstraße 25, S 4–211, 33615 Bielefeld

Prof. Dr. Johannes von Lüpke, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 26, 42285 Wuppertal

Pfarrer Dr. Matthias Mikoteit, Blaufärberweg 10, 46325 Borken

Pfarrer Dr. Hans Joachim Stein, Kaisersbacher Straße 11, 71717 Beilstein

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, 35032 Marburg

Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff, Waldstraße 11, 91564 Neuendettelsau

Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald

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

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach  
Druck und Bindung: © Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

## INHALT

<i>Bartmuß, Alexander</i> : „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



# Neu bei Mohr Siebeck

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

## **Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf Harnack 1875–1889**

Herausgegeben von  
Joachim Weinhardt

Die Ritschl-Harnack-Korrespondenz eröffnet einen tiefen Einblick in die Geschichte der für lange Zeit maßgeblichen theologischen Gruppierung und in die bisher nur spärlich erschlossene Biografie des jungen Harnack.

2010. Ca. 400 Seiten. ISBN 978-3-16-150132-6 Leinen ca. € 90,- (Juni)

## **Calvin – Saint or Sinner?**

Edited by. Herman J. Selderhuis

How did Calvin bring a renewal to theology, the church and society? This volume demonstrates the detailed and growing research on the reformer of Geneva and reflects the latest research in Calvin studies.

2010. Ca. 340 Seiten (SMHR).  
ISBN 978-3-16-150339-9  
Leinen ca. € 90,- (Mai)

Ariane Czerwon,

## **Predigt gegen Ketzer**

Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg

Wem gehört die Bibel? Im 13. Jahrhundert machen Ketzer der Kirche die Deutungshoheit über die Heilige Schrift streitig. Angehörige der Bettelorden streiten in ihren Predigten mit allen verbalen und darstellerischen Mitteln gegen die Glaubensabweichler.

2010. Ca. 320 Seiten (SMHR).  
ISBN 978-3-16-150141-8  
Leinen ca. € 90,- (Juli)

Heinz Scheible

## **Aufsätze zu Melanchthon**

Heinz Scheible untersucht in seiner Aufsatzsammlung das Verhältnis Melanchthons zu Luther und seine Ethik. Weitere Themen sind die oberrheinischen Humanisten, die Schul- und Universitätsreform mit der Integration des Aristotelismus, die Rechtfertigungslehre, das Augsburger Interim und mehrere persönliche und regionale Beziehungen Melanchthons.

2010. X, 478 Seiten (SMHR 49).  
ISBN 978-3-16-150234-7 Leinen € 99,-

Johann Joachim Spalding

## **Predigten**

(<sup>1</sup>1765; <sup>2</sup>1768; <sup>3</sup>1775)

Herausgegeben von Christian Weidemann unter Mitarbeit von Verena Look, Olga Söntgerath, Malte von Spankeren, Christian Elmo Wolff, Richard Zastrow  
Johann Joachim Spaldings

»Predigten« (<sup>1</sup>1765, <sup>2</sup>1768, <sup>3</sup>1775) dokumentieren die aufklärerische Verbindung von Herzens- und Verstandesfrömmigkeit auf einzigartige Weise. Ihre Lektüre läßt heute noch verständlich werden, weshalb er von vielen Zeitgenossen als der bedeutendste Prediger seiner Epoche verehrt wurde.

2010. LVII, 430 Seiten (Spalding Kritische Ausgabe II/1). ISBN 978-3-16-150188-3 Leinen € 119,-; in der Subskription Leinen € 109,-

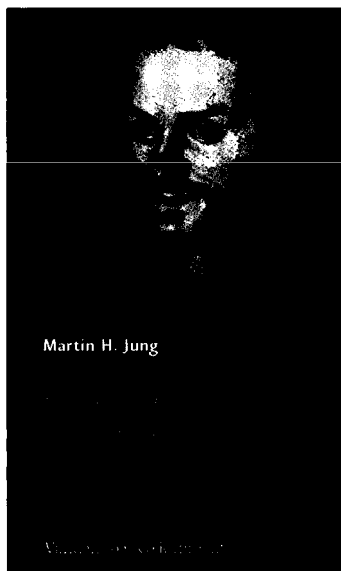


**Mohr Siebeck**

**Tübingen**

[info@mohr.de](mailto:info@mohr.de)

[www.mohr.de](http://www.mohr.de)



Martin H. Jung

**Philipp Melanchthon  
und seine Zeit**

2010. 168 Seiten, gebunden

€ 17,90 D

ISBN 978-3-525-55006-9

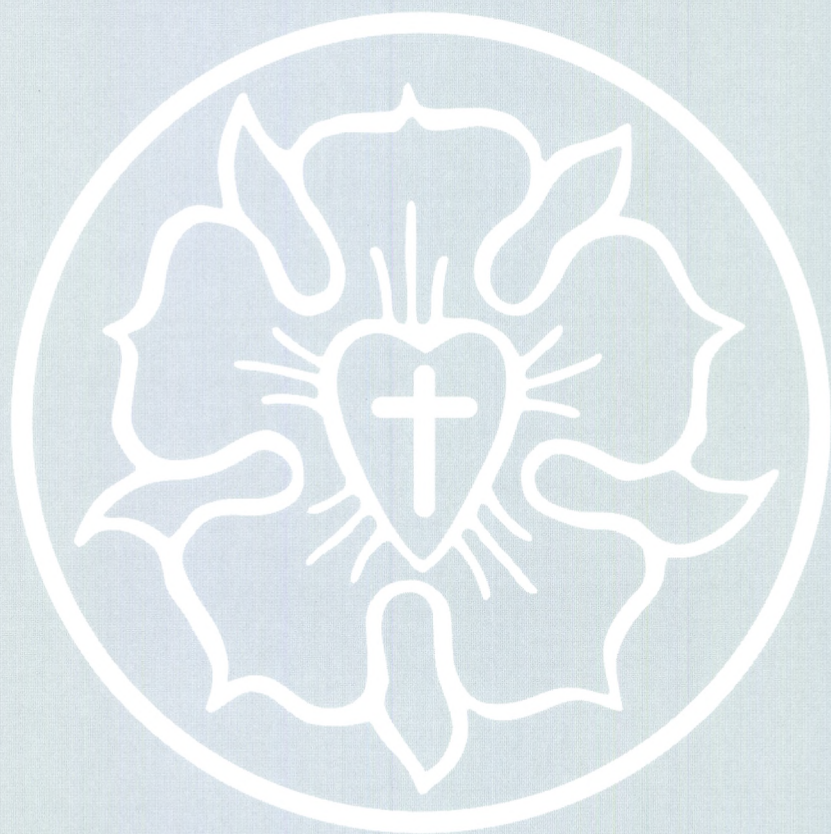
Am 19. April 2010 jährt sich der Todestag Philipp Melanchthons zum 450. Mal. Melanchthon gehörte zu den großen Reformatoren der ersten Generation.

Wenigen ist bekannt, dass Melanchthon entscheidende Fäden im Hintergrund der Reformation gezogen hat. Anders als Luther, Zwingli und Calvin hat er die ganze Reformationsgeschichte miterlebt und -gestaltet, von den Anfängen mit Luthers Thesen 1517 bis zum Ende mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555. Melanchthon schrieb das erste Lehrbuch für evangelische Theologie, er verfasste das wichtigste evangelische Glaubensbekenntnis und gestaltete das evangelische Schul- und Universitätswesen. Martin H. Jung macht in seiner spannenden Biografie mit dem vergleichsweise unbekanntem Melanchthon bekannt.

**Vandenhoeck & Ruprecht**

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2010



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 . . . . .	61
<b>Luther – für heute neu entdeckt</b>		
Johannes Schilling (Bearb.)	Gegen Lebensüberdruß und Todessehnsucht. Zwei Trostbriefe Martin Luthers . . . . .	62
<b>Aufsätze</b>		
Britta Emrich	Lebendige Stimme. Zu Wesen und Bedeutung der menschlichen Stimme nach Martin Luther . . . . .	69
Johannes Ehmann	Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus. Ein Lebensbild . . . . .	90
<b>Aus der Luther-Gesellschaft</b>		
Johannes Schilling	Luther-Gesellschaft und Lutherausgabe . . . . .	104
	<b>Bücherschau</b> . . . . .	108

---

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: v-r@intime-services.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

---

Martin Luther sprach, wenn wir dem Bericht des Petrus Mosellanus von der Leipziger Disputation 1519 folgen,<sup>1</sup> mit „klarer, durchdringender Stimme“.<sup>2</sup> Der Klang der leiblichen Stimme des Reformators läßt sich nicht mehr vergegenwärtigen. Wohl aber können wir uns von *Britta Emrich* daran erinnern lassen, daß Luther nicht nur selbst das Instrument seiner Stimme souverän einzusetzen verstand, sondern daß er die menschliche Stimme auch in besonderer Weise theologisch schätzte – als Instrument des Wortes Gottes, das zuvörderst als ausgesprochenes, stimmlich klingendes Wort Ohren und Herzen erreicht. Das geschriebene Wort muß dieser stimmlichen Dimension entraten, aber auch dieses beherrscht Luther so, daß es die lebendige Klangfarbe des Evangeliums annimmt. Das zeigen die von *Johannes Schilling* vergegenwärtigten Briefe des Reformators an das Ehepaar Stockhausen, mit denen er geistlichen Trost zuspricht und praktisch-seelsorglichen Rat erteilt.

*Johannes Ehmman* stellt mit Zacharias Ursinus einen reformatorischen Theologen der zweiten Generation vor. Zuerst 2009 beim Seminar der Luther-Gesellschaft über Calvin als größten Schüler Luthers vorgetragen, schlägt der Beitrag über den schlesischen Melanchthonschüler, der als Mitverfasser des Heidelberger Katechismus die Bekenntnisbildung im reformierten Protestantismus geprägt hat, die Brücke vom Calvin- zum Melanchthonjahr und zeigt einmal mehr, wie die Wirkung Luthers über die nach seinem Tode allzu eng gezogenen konfessionellen Grenzen hinweggeht. Diese Einsicht wäre sicher ebenso im Sinne des Praeceptor Germaniae, an dessen 450. Todestag in diesem Jahr gesamtprotestantisch erinnert wird, wie der wie immer mit der *Bücherschau* zum Weiterwirken Luthers implizit vermittelte Imperativ: Nimm und lies!

Hellmut Zschoch

---

<sup>1</sup> Brief an Julius von Pflug, 6. Dezember 1519, übersetzt in der Walchschen Lutherausgabe: W<sup>2</sup> 15, 1194–1204.

<sup>2</sup> A. a. O., 1200.

# Gegen Lebensüberdruß und Todessehnsucht

Zwei Trostbriefe Martin Luthers

Bearbeitet von Johannes Schilling

---

Gottfried Maron  
(5. März 1928–27. Januar 2010)  
in memoriam

Martin Luther in Wittenberg an Jonas von Stockhausen in Nordhausen,  
27. November 1532.<sup>1</sup>

Dem gestrengen und festen Jonas von Stockhausen, Hauptmann zu Nordhausen, meinem günstigen Herrn und guten Freunde.

Gnad und Friede in Christo!

Gestrenger, fester, lieber Herr und Freund. Mir ist von guten Freunden angezeigt, wie Euch der böse Feind hart anficht mit Überdruß des Lebens und Begierde des Todes.

O mein lieber Freund, hier ist's hohe Zeit, daß Ihr Euren Gedanken ja nicht traut noch folgt. Sondern höret andere Leute, die solcher Anfechtung frei sind. Ja, bindet Eure Ohren fest an unsern Mund, und laßt unser Wort in Euer Herz gehen, so wird Gott durch unser Wort Euch trösten und stärken.

Erstlich wisset Ihr, daß man soll und muß Gott gehorsam sein und fleißig sich hüten vor Ungehorsam gegen seinen Willen. Weil Ihr denn gewiß seid und begreifen müßt, daß Euch Gott das Leben gibt und noch nicht tot will haben, so sollen solchem göttlichen Willen Eure Gedanken weichen und Ihr ihm willig gehorsam sein und keinen Zweifel haben, daß solche Gedanken, als dem Willen Gottes ungehorsam, gewiß vom Teufel in Euer Herz mit Gewalt geschossen und gedrunken sind; deshalb müßt Ihr feste dawider stehen und wiederum mit Gewalt sie leiden oder ausreißen.

Es war unserm Herrn Christo das Leben auch sauer und bitter, dennoch wollte er nicht sterben ohne seines Vaters Willen und floh den Tod, hielt das Leben, wo er konnte, und sprach: „Mein Stündlein ist noch nicht gekommen.“ [Joh 7, 6] Und Elias, Jonas und mehr Propheten riefen und schrien nach dem Tod vor großem Weh und Ungeduld des Lebens und verfluchten dazu ihre Geburt, Tag und Leben [vgl. 1 Kön 19, 4; Jon 4, 3; Jer 20, 14]. Dennoch mußten

---

<sup>1</sup> Text: WA.B 6, 386–388, Nr. 1974. – Die Übertragung folgt, mit einigen Änderungen, meiner früheren Bearbeitung: *Martin Luther, Briefe. Auswahl, Übersetzung und Erläuterungen von Johannes Schilling*, Frankfurt am Main 1982 u. ö. (*Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 6), 151–154, Nr. 95.

sie leben und solchen Überdruß mit aller Macht und Ohnmacht tragen, bis ihr Stündlein kam. Solchen Worten und Exempeln als des Heiligen Geistes Worten und Vermahnungen müßt Ihr wahrlich folgen und die Gedanken, die Euch dawider treiben, ausspeien und auswerfen. Und ob's Euch sauer und schwer zu tun ist, so laßt Euch dünken, als wäret Ihr gebunden und gefangen mit Ketten, woraus Ihr Euch wirken und würgen müßt, daß Euch der Schweiß ausbreche. Denn des Teufels Pfeile, wenn sie so tief stecken, lassen sich nicht mit Lachen und ohne Mühe ausziehen, sondern mit Kraft muß man sie herausreißen.

Darum müßt Ihr ein Herz und Trotz fassen gegen Euch selbst und mit Zorn zu Euch selbst sprechen: „Nein, Gesell, wenn Du noch so ungerne lebstest, so sollst Du leben und müßt mir leben. Denn so will's mein Gott, so will ich's haben. Hebt euch, ihr Teufelsgedanken, in den Abgrund der Hölle mit Sterben und Tod. Hier habt ihr nichts zu schaffen“ usw. Und die Zähne zusammengebissen wider die Gedanken und in Gottes Willen solchen harten Kopf aufgesetzt und halsstarriger und eigensinniger sich gemacht als irgendein böser Bauer oder Weib, ja härter, als irgendein Amboß noch Eisen ist. Werdet Ihr Euch so angreifen und wider Euch selbst kämpfen, so wird Euch Gott gewißlich helfen. Wenn Ihr Euch aber nicht sperrt noch wehrt, sondern laßt die Gedanken mit aller Muße frei Euch plagen, so habt Ihr bald verloren.

Aber der allerbeste Rat über allen Rat ist, wenn Ihr überhaupt nicht mit ihnen kämpfen wolltet, sondern könntet sie verachten und tun, als fühlte Ihr sie nicht und gedächte immer an etwas anderes, und sprecht so zu ihnen: „Wohlan, Teufel, laß mich unbehelligt, ich kann mich jetzt nicht um deine Gedanken kümmern, ich muß reiten, fahren, essen, trinken, das oder das tun, item [weiter] ich muß jetzt fröhlich sein, komm morgen wieder“ etc. Und was Ihr sonst könntet vornehmen, spielen und dergleichen, womit Ihr solche Gedanken nur frei und recht verachtet und von Euch weist, auch mit groben, unhöflichen Worten, wie „Lieber Teufel, kannst du mir nicht näher kommen, so lecke mich etc., ich kann deiner jetzt nicht warten.“ Davon laßt Euch lesen das Exempel von dem Läuseknicker<sup>2</sup> und von dem Gänsepeifer und dergleichen in Gerson, *De cogitationibus blasphemiarum*.<sup>3</sup> Das ist der beste Rat; dazu muß und soll Euch helfen das Gebet unserer und aller frommen Christen. Hiermit befehl ich Euch unserm lieben Herrn, dem einzigen Heiland und rechten

<sup>2</sup> Eine solche Geschichte ist überliefert von Johannes Pauli († nach 1520) in seiner Sammlung „Schimpf und Ernst“; Melanchthon rekurriert auf sie (s. CR 20, 598).

<sup>3</sup> Über Jean Gerson (1363–1429) vgl. *Christoph Burger*, Art. Gerson, in: TRE 12, Berlin/New York 1984, 532–538. – Luther erwähnt Person und Werke öfters in seinen Schriften (s. WA 63, 183–185) und, außer an dieser Stelle, noch einmal 1518 in einem Brief (WA.B 1, 240, 175 f.). Gerson kommt als Tröster im Corpus der Schriften mehrfach vor; vgl. etwa WA 25, 232, 33 f.: „Idem fere Gerson quoque monet, qui solus ex recentioribus de consolandis animis et infirmis conscientis cogitavit“; vgl. WA 31 II, 231, 2; 34 II 202, 2 f. 16 f.; 40 III, 546, 6. 18. Bezug genommen wird u. a. auf seine Schrift „Contra foedam tentationem blasphemiarum“ / „(Remède) contre les tentations de blasphème“ (Opera omnia, hg. von *Ellies du Pin*, Anvers 1706, Bd. 3; Œuvres complètes, hg. von *Palémon Glorieux*, Bd. 7/1, Paris 1966, 412–416).

Siegmann Jesus Christus, der wolle seinen Sieg und Triumph in Eurem Herzen behalten wider den Teufel und uns alle durch seine Hilfe und Wunder an Euch erfreuen, darauf wir getrost hoffen und bitten, wie er uns geboten und verheißen hat. Amen.

Zu Wittenberg Am Mittwoch nach Katharinae 1532.

Doctor Martinus LuthE.

Martin Luther an Frau von Stockhausen, 27. November 1532.<sup>4</sup>

Der ehrbaren und tugendsamen Frau N. von Stockhausen, Hauptmannin zu Nordhausen, meiner günstigen, guten Freundin.

Gnad und Friede in Christo!

Ehrbare, tugendsame Frau! Ich hab Eurem lieben Jungherrn ein Trostbrieflein in der Eile geschrieben. Nun, der Teufel ist Euch beiden feind, darum daß Ihr Christus, seinen Feind, liebhabt. Dafür müßt Ihr büßen, wie er selbst spricht: Weil ich Euch erwählt habe, darum haßt Euch die Welt und ihr Fürst; aber seid getrost, es ist köstlich vor Gott das Leiden seiner Heiligen [Joh 15, 19; 16, 33; Ps 116, 15].

Aber jetzt in der Eile kann ich wenig schreiben. Seht aber ja darauf, daß Ihr den Mann keinen Augenblick allein laßt, auch nichts bei ihm, womit er sich könnte Schaden tun – Einsamkeit ist ihm eitel Gift, darum treibt ihn der Teufel gerade dazu. Wenn man aber vor ihm viel Historien, neue Zeitungen und seltsame Dinge redete oder läse, schadete es nicht, ob's zuweilen faule oder falsche Possen und Märlein wären, vom Türken, Tattern und dergleichen, wenn er nur damit zum Lachen und Scherzen könnte erregt werden; und dann flugs drauf mit tröstlichen Sprüchen der Schrift! Was Ihr auch tut, so laßt's nicht einsam noch still um ihn sein, daß er nicht in die Gedanken sinke; es schadet nicht, ob er darüber zornig wird. Tut, als sei es Euch leid, und zankt Euch drum usw. Bestellet es aber immer desto mehr.

Solches wollt in der Eile vorlieb nehmen; Christus, der Euch solches Herzeleids Ursache ist, wird Euch helfen, wie er Euch selbst neulich geholfen hat; allein, haltet nur fest: Ihr seid sein Augapfel, wer den anrührt, der rührt ihn selbst an [vgl. Sach 2, 8], Amen.

Zu Wittenberg, am Mittwoch nach St. Katharinen 1532.

Doctor Martinus LuthE.

Die beiden Trostbriefe Luthers an das Ehepaar von Stockhausen, zwei ihm wohl nicht näher bekannte Personen – den Vornamen der Ehefrau etwa kannte er offenbar nicht –, sind ein in dieser Form einzigartiger Glücksfall in der Überlieferungsge-

<sup>4</sup> Text: WA.B 6, 388 f., Nr. 1975; Übertragung nach *Schilling*, Briefe (s. Anm. 1), 154 f. Nr. 96.

schichte seines Briefcorpus. Wir haben keine anderen vergleichbaren Schreiben; überdies sind die beiden Autographen im Original erhalten. Sie werden in der Bibliothek des Evangelischen Ministeriums in Erfurt, die sich im Erfurter Augustinerkloster befindet,<sup>5</sup> verwahrt.<sup>6</sup> Jonas von Stockhausen war zwischen 1521 und 1532 Stadthauptmann in Nordhausen; offenbar nahm er nach Michaelis 1532 wegen „Schwachheit“ seinen Abschied; jedenfalls hatte er 1533 einen Nachfolger.<sup>7</sup>

Die beiden Briefe stellen innerhalb eines Seelsorgefalles beide Seiten des Notwendigen vor: Der Brief an den gefährdeten Ehemann ist ein starker kerygmatischer Seelsorgebrief; das Schreiben an die Frau ermahnt diese zu erhöhter Wachsamkeit angesichts der realen Bedrohung des Lebens ihres Mannes.<sup>8</sup>

Vor allem der Brief an Jonas von Stockhausen ist ein Muster an epistolographischer Disposition und rhetorischer Durchformung. Das hat Ute Mennecke in ihrem Buch über Luthers Trostbriefe gezeigt.<sup>9</sup> Die Adresse befindet sich auf der Außenseite des Blattes; sie fasst Luther so ab, wie es dem Stand des Stadthauptmanns gebührt. Eröffnet wird der Brief von einem Eingangsgruß, der Salutatio. Es folgt eine Narratio und eine einleitende Exhortatio, sodann eine Argumentatio, die zwei Hauptthemen behandelt: 1. Man muß Gott gehorsam sein; 2. Gott gibt das Leben und will es Euch jetzt noch erhalten. Die dann abermals folgende Exhortatio schärft dem Adressaten ein, sich gegen den Teufel mit *allen* Mitteln zur Wehr zu setzen. Conclusio und Schlußgebet beenden das Schreiben. Unterzeichnet hat Luther mit Ort und Datum; die Datierung nach den Heiligentagen, hier dem der Heiligen Katharina (25. November) ist auch in seinen späteren Lebensjahren geläufig – man lebt mit dem Heiligenkalender. Schließlich unterschreibt er den Brief mit vollem Namen – vom großen R am Ende seines Nachnamens macht er in Briefen gern Gebrauch – und dem Dokortitel, gleichsam um das Gewicht seiner Argumentation als ein berufener Doktor der Heiligen Schrift zu unterstreichen.

Der Empfänger ist offenbar vom *taedium vitae* und von Gedanken, seinem Leben ein Ende zu machen, angefochten. Solcher Lebensüberdruß „gilt im Mittelalter als einer der *arbores* [Masten] der *tristitia* [Traurigkeit]; die mit ihm verbundene Selbstmordgefahr betrachtet man als eine Konsequenz der *desperatio* [Verzweiflung]“.<sup>10</sup> Judas ist das abschreckende Exempel für die Verzweiflung, die zur Selbsttötung führt, die man auf keinen Fall vollziehen soll.<sup>11</sup>

Als Heilmittel gegen solche Anfechtung empfiehlt, nein, schärft Luther das Hören ein. So wie die *fides ex auditu*, der Glaube aus dem Hören kommt, so erwächst auch

<sup>5</sup> Über die Bibliothek vgl. *Michael Ludscheidt*, Die Bibliothek des Evangelischen Ministeriums zu Erfurt. Geschichte, Bestände, Forschungsbereiche, Bucha bei Jena 1998; *ders.*, Handschriften und Alte Drucke der Bibliothek des Evangelischen Ministeriums Erfurt, Erfurt 1999. – Die beiden Briefe liegen auch im Faksimile vor: *Martin Luther, Zwei Trostbriefe*, hg. vom Kuratorium des Augustinerklosters in Erfurt Frau Pastorin Pabel, Aufnahmen *Detlef Marschall*, Weimar; Gestaltung *Reiner Wiegand*, Erfurt; Herstellung Druck GmbH Arnstadt o. O. o. J. (6 Seiten Faksimile samt Umschlag).

<sup>6</sup> Aus diesen wurden sie zuerst herausgegeben von *Otto Albrecht*, in: ThStKr 88 (1915), 256–260.

<sup>7</sup> Vgl. die Einleitung zur Edition, WA.B 6, 386.

<sup>8</sup> Kurz behandelt sind sie von *Klaus Peter Jörns*, Luther als Seelsorger, in: WzM 37 (1985), 489–498, hier 496 f.

<sup>9</sup> *Ute Mennecke-Haustein*, Luthers Trostbriefe, QFRG 56, Gütersloh 1989, hier 229–239.

<sup>10</sup> A. a. O., 230.

<sup>11</sup> Vgl. *Gerhard Krause*, Luthers Stellung zum Selbstmord, in: Luther 36 (1965), 50–71.

die *consolatio ex auditu*, der Trost aus dem Hören auf das Wort dessen, der die *consolatio* in Gottes Namen ausspricht.

Dabei wird der Teufel als reale Macht gegen den Heilswillen Gottes wahrgenommen. Er ist dem Menschen lebensfeindlich, denn er will ihm Glauben und Leben nehmen. Er macht, daß der Mensch nicht mehr Herr seiner selbst ist, sondern sein Vertrauen in Gott verliert und sich gegen sich selbst richtet.<sup>12</sup> Deshalb muß man ihn mit allen Mitteln bekämpfen und ihm keine Gelegenheit geben, Glauben und Leben zu zerstören.

Martin Treu hat „vier Punkte als konstitutiv für Luthers Anschauungen vom Trost“ hervorgehoben: „Gott ist der Urheber und Subjekt des Trostes. – Der Glaube ergreift den Trost. – Der Trost schafft für den Getrösteten Freiheit. – Das Wort Gottes, der Christus pro me, ist der Inhalt des Trostes.“ Als Ergebnis seiner Untersuchungen hält er fest: „Luthers Trosttheologie ist der spezifisch poimenische Aspekt seiner Rechtfertigungslehre sola fide.“<sup>13</sup>

Auf andere Weise als in diesen beiden Briefen hat Luther die Anfechtung in Todesgefahr und den Kampf gegen den Tod schon 1519 in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ beschrieben und dabei den Blick auf Christus als das Zentrum des Heils gewiesen:

„Du mußt den Tod nicht in ihm selbst noch in dir oder deiner Natur noch in denen, die durch Gottes Zorn getötet sind, die der Tod überwunden hat, ansehen oder betrachten – du bist sonst verloren und wirst mit ihnen überwunden. Sondern du mußt deine Augen, deines Herzens Gedanken und alle deine Sinne entschlossen abkehren von diesem Bild und den Tod stark und beharrlich ansehen nur in denen, die in Gottes Gnade gestorben sind und den Tod überwunden haben, vornehmlich in Christus, danach in allen seinen Heiligen. [...] Denn Christus ist nichts als lauter Leben, seine Heiligen auch. Je tiefer und fester du dies Bild in dich hineinbildest und ansiehst, desto mehr fällt des Todes Bild ab und verschwindet von selbst ohne alles Zerren und Streiten. Und so hat dein Herz Frieden und kann mit Christus und in Christus ruhig sterben, wie in der Offenbarung [14,13] steht: „Selig sind, die in dem Herrn Christus sterben.“<sup>14</sup>

Und 1521 formulierte er Überlegungen zur Tröstung in Anfechtungen, die als „Eine tröstliche Arznei für Leute, die in großen Anfechtungen liegen, von Anfechtungen des bösen Feindes“<sup>15</sup> aufgezeichnet und später in Trostschriftenausgaben verbreitet wurden. Der Text ist eine kleine methodische Anleitung zum Widerstand gegen die Bedrängnisse, die den Menschen überfallen können:

„Zum ersten, daß der Schwester Hilfe ja nicht auf ihr selbst ruhe und sie nicht nach ihrem Empfinden über sich selbst urteile, sondern die Worte erfasse und

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., 58 f.

<sup>13</sup> Martin Treu, Trost bei Luther. Ein Anstoß für heutige Seelsorge, in: PTh 73 (1984), 91–106, hier 96. Vgl. ders., Die Bedeutung der *consolatio* für Luthers Seelsorge bis 1525, in: LuJ 53 (1986), 7–25.

<sup>14</sup> WA 2, 689,3–16, hier in der Bearbeitung von Karin Bornkamm (wie Anm. 1), Bd. 2, 21.

<sup>15</sup> WA 7, (779) 784–791, vgl. WA 59, 66–69. – Der Titel stammt von Johannes Poliander (Gramann). Die hier gebotene Fassung folgt dem Text Polianders WA 7, 784/790.

sich daran hänge, die ihr in Gottes Namen vorgelegt werden, auf dieselben poche und alle Gedanken und alles Empfinden auf sie lenke.

Zum zweiten soll sie nicht denken, daß sie es allein sei, die solche Anfechtungen im Hinblick auf ihre Seligkeit hat, sondern viel mehr Leute (wie Sankt Petrus [1Petr 5,9] schreibt) hin und her in der Welt das Gleiche erleiden. Wie oft schreibt und klagt David im Psalter: O Gott, ich bin verworfen von deinen Augen, ich bin gleich wie die, die in die Hölle fahren [Ps 31,22. 28,19]. Es ist nicht eine seltsame Anfechtung unter den Frommen – sie tut wohl weh, das ist auch recht.

Zum dritten, daß sie ja beileibe nicht davon loszukommen begehre, ohne sich den göttlichen Willen vorzuhalten, sondern fröhlich und fest zu ihm spreche: Dein Wille und nicht mein Wille geschehe, lieber Vater, soll ich denn den Kelch trinken.

Zum vierten: Keine stärkere Arznei liegt darin, als daß sie anhebe irgendein Lob Gottes, es sei ein Lied oder Gespräch, wie David in Psalm 17 [Ps 18,4] sprach: Ich will loben und also anrufen Gott, so werde ich selig von allen meinen Feinden und dem, was mich anfiht. Denn der böse Geist ist ein Geist der Schwermütigkeit; der kann nicht verjagt werden mit Leiden und Klagen und Sich-Ängstigen, sondern mit Gotteslob, von dem das Herz fröhlich wird.

Zum fünften soll sie Gott danken mit Fleiß, daß sie solcher Heimsuchung würdig ist, der viel Tausende Menschen beraubt bleiben. Es wäre auch nicht gut noch nützlich, daß der Mensch sollte wissen, welches großes Gut unter Anfechtungen liegt. Es haben etliche das wollen wissen und haben sich selbst großen Schaden damit angetan. Darum soll man Gottes Hand hierin und in allem Leiden willig tragen. Es hat keine Not, ja, es ist das allerbeste Zeichen göttlicher Gnade und Liebe zu dem Menschen.

(Man) kann in solchem Fall den 141. Psalm beten, lesen oder singen ...

Zum sechsten ist es nötig, daß man ja nicht zweifle an der Zusage des wahrhaftigen und treuen Gottes. Denn eben darum hat er Erhörung zugesagt, ja, zu bitten befohlen, daß man ja wisse und festen Glauben habe, es werde erhört ...<sup>16</sup>

Daß aber auch dieselbe Person Christus recht erkenne, als daß durch ihn allein alle unsere Sünden bezahlt und Gottes Gnade uns gegeben wird, daß sie nicht durch sich selbst ohne diesen Mittler mit Gott handle.“

Kerygmatische Seelsorge und praktische Hilfe, so zeigen die Briefe, sind keine Alternativen. Sie gehören vielmehr unauflöslich zusammen. Luther schreibt zuerst an den Angefochtenen, verkündigt ihm den Trost aus dem Wort Gottes und nötigt ihn geradezu zum Hören. Danach folgen die praktischen Anweisungen an die dem Gefährdeten am nächsten stehende Person – man soll und darf es auch an menschlicher Hilfe, am Tun des Notwendigen nicht fehlen lassen. Verheißung und Gebot zielen darauf ab, durch Glaube *und* Liebe die Gefährdung des Lebensmüden zu überwinden. Im konkreten Fall scheint der seelsorgerliche Rat und der Einsatz erfolgreich gewesen sein – Jonas von Stockhausen hat die harte Anfechtung überlebt.

<sup>16</sup> Dieser Absatz findet sich nur in der Druckfassung, s. WA 7, 789,23–26.

Trost, Ermunterung, Konsolidierung des Leidenden, ihn auf den Boden und auf die Füße zu stellen, ist Aufgabe der Seelsorge. Wie das im einzelnen geschehen kann, ist der jeweiligen seelsorglichen Einfühlsamkeit anheimgegeben. Auch in der Gegenwart dürfen angefochtene, von lebensfeindlichen Mächten bedrängte Patienten von den Theologen, von Pfarrerinnen und Pfarrern und von den ihnen beistehenden Christen in der Seelsorge Konsolidierung aus dem Wort Gottes als dem Wort zum Leben erwarten.<sup>17</sup>

Wer sich Christus eingebildet hat, braucht sich nichts einzubilden.

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

---

<sup>17</sup> Ein entschiedenes Plädoyer für den Rekurs auf die reformatorische und orthodoxe Seelsorgeliteratur hält *Johann Anselm Steiger*, Die Geschichts- und Theologievergessenheit der heutigen Seelsorgelehre, in: *KuD* 39 (1993), 64–87; zu Fragen der Gegenwartsbedeutung vgl. auch *Martin Treu*, Zwischen Psychotherapie und Dämonenaustreibung. Beobachtungen und Überlegungen zu Luthers Seelsorge für die Gegenwart, in: *Luther* 58 (1987), 32–45; *Christian Möller*, Martin Luther, in: *ders.* (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius ..., Göttingen/Zürich 1985, 25–44 (Lit.).

# Lebendige Stimme

Zu Wesen und Bedeutung der menschlichen Stimme nach Martin Luther

Von Britta Emrich

---

Wer sich schon einmal mit der Theologie Martin Luthers beschäftigt hat, der kennt sie: die Rede von der „viva vox evangelii“, der „lebendigen Stimme des Evangeliums“. Aber nicht nur Theologen bedienen sich des Begriffs der „viva vox“, sondern z. B. auch Chöre und Vokalensembles bei ihrer Namensgebung (ein Blick ins Internet gibt Aufschluß: z. B. Viva vox, Viva voce etc.). Wie hängen sie miteinander zusammen: die „viva vox“ als theologischer Begriff und die leiblich erklingende menschliche Stimme? Die Frage wird nicht zuletzt dadurch interessant, daß die Predigerseminare der meisten Landeskirchen inzwischen die Stimmbildung und die Übung der Präsentation der Predigt zu einem festen Bestandteil der homiletischen Ausbildung gemacht haben.<sup>1</sup> Es wird inzwischen fast einstimmig bejaht, daß es für das Ankommen des Wortes von Bedeutung ist, *wie* ein Prediger/eine Predigerin dieses mit seiner/ihrer Stimme zum Klingen bringt und „ins Bild setzt“.<sup>2</sup> Diese kleine Untersuchung widmet sich den Fragen, was Luther selbst von der menschlichen Stimme wußte, welche Bedeutung er ihr beimaß und was dies für sein Predigtverständnis austrägt.

## 1. Das Wunder der menschlichen Stimme

1538 schreibt Luther eine Vorrede zu einer Ausgabe vierstimmiger geistlicher Gesänge, den *symphoniae iucundae*.<sup>3</sup> Im Rahmen dieser Vorrede, die eine Lobrede auf die Musik und ihren geistlichen Nutzen darstellt, widmet Luther der menschlichen Stimme einen eigenen Abschnitt an prominenter Stelle. In keiner anderen Schrift oder Predigt hat Luther so ausführlich und zugleich detailliert beschrieben, was er von der menschlichen Stimme wußte. Sein In-

<sup>1</sup> Das Theologische Zentrum der Braunschweigischen Landeskirche beherbergt in seinen Räumen gar ein „Atelier Sprache e. V.“, in dem „Meisterkurse Predigt“ u. a. im Fach Stimmbildung belegt werden können.

<sup>2</sup> Martin Nicol nennt das Aufzeigen des Zusammenhangs zwischen der „viva vox“ Luthers und der menschlichen Stimme in der Predigt ein Desiderat (*Martin Nicol*, *Einander ins Bild setzen*. Dramaturgische Homiletik, Göttingen<sup>2</sup> 2005, 121).

<sup>3</sup> WA 50, (364) 368–374. Die Herausgeber nehmen den lateinischen Text als Originaltext an; die deutsche Übersetzung stammt demnach möglicherweise von Johann Walther (1564). Vgl. *Johannes Schilling*, Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhaus *Symphoniae iucundae* (1538) und Martin Luthers Vorrede, in: *Ulman Weiß* (Hg.), *Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. FS Helmut Claus, Epfendorf 2008, 251–265.

teresse ist es, durch die genaue Beschreibung das Wunder der Kreatur Stimme hervorzuheben und zugleich klarzustellen: Eine Erforschung des Wunders bis ins letzte ist unmöglich. Eine angemessene Reaktion darauf ist vielmehr Stauen und Lobpreis des weisen Schöpfers.

„Was sol ich aber sagen von des Menschen Stimme, gegen welcher alle andere Gesenge, Klang vnd Laut gar nicht zu rechnen sind, denn dieselbigen hat Gott mit einer solchen Musica begnadet, das auch in dem einigen seine vberschwengliche vnd vnbegreifliche Güte vnd Weisheit nicht kan noch mag verstanden werden. Denn es haben sich wol die Philosophi vnd gelerten Leut hart beulissen vnd bemühet, dieses wunderbarlich Werck vnd Kunst der Menschlichen Stimme zu erforschen vnd begreifen, wie es zugieng, das die Lufft durch eine solche kleine vnd geringe bewegung der Zungen, vnd darnach auch noch durch eine geringere bewegung der kelen oder des halses, also auff mancherley art und weise, nach dem, wie es durch das gemüt geregieret vnd gelencket wird, auch also krefftig vnd gewaltig Wort, Laut, Gesang vnd Klang von sich geben könne, das sie so fern vnd weit, geringes herumb, von jederman vnterschiedlich nicht allein gehört, sondern auch verstanden vnd vernomen wird. Sie haben sich aber das zu erforschen allein vnterstanden, aber doch nicht erforschet, Ja es ist auch noch keiner nicht komen, welcher hette können sagen vnd anzeigen, wo von das Lachen des Menschen (denn vom Weinen wil ich nichts sagen) kome, vnd wie es zugehe, das der Mensch lachtet, des verwundern sie sich, darbey bleibts auch, vnd könnens nicht erforschen. Das aber, von der vnmesslichen weisheit Gottes in dieser einigen Creatur, wollen wir den, so mehr zeit, denn wir haben, zu bedencken befehlen, ich habs allein kurtzlich wollen anzeigen.“<sup>4</sup>

Offensichtlich hat Luther sehr genau gewußt, wie durch Kehlkopf und Zunge die Stimme und schließlich die Laute der Sprache (und des Gesangs) gebildet werden. Er beschreibt, wie die Luft durch die Kehle fließt und durch feinste Bewegungen der Kehle und Zunge zum Klingen gebracht wird. Im voranstehenden Absatz rühmt er bereits das Wunder, daß aus purer Luft, die doch stumm zu sein scheint, Klang entstehen kann, wenn etwas oder jemand sie dazu treibt.<sup>5</sup> Zwei Aspekte seien hier hervorgehoben:

Zum einen: Die vielen verschiedenen Stimmvariationen werden „nach der Entscheidung der Seele (bzw. des Gemüts) gelenkt“ (nach der lateinischen Fassung „pro arbitrio animae gubernantis“).<sup>6</sup> Luther sieht also den Stimmklang in engem Zusammenhang mit dem, was den Menschen als Menschen in seiner Einheit von Geist und Leib ausmacht: der Seele des Menschen.<sup>7</sup> Was den Stimmklang hervorruft ist demnach maßgeblich davon bestimmt, was den Menschen als ganzen bewegt. Kein anderes Lebewesen oder Instrument hat nach Luther einen so großen Ausdrucksreichtum in der Stimme wie der Mensch. Das ist nach Luther dadurch begründet, daß die Seele als Lenkerin der Stimme alles in diese hineinzulegen vermag, was in ihr ist. Bemerkens-

<sup>4</sup> A. a. O., 369,37–370,33; lat. Fassung: a. a. O., 369,12–370,12.

<sup>5</sup> Vgl. a. a. O., 369,23–30; lat.: a. a. O., 369,2–6.

<sup>6</sup> Vgl. die Übersetzung von *Schilling* (s. Anm. 3), 262.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. WA 7, 550,35–551,4 (Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, 1521).

wert ist in diesem Zusammenhang, daß Luther auch das Weinen und Lachen als stärkste non-verbale Gefühlsausdrücke des Menschen mit der Stimme in Verbindung bringt. Hierdurch wird deutlich, daß Luther der Stimme des Menschen auch abgesehen vom gesprochenen oder gesungenen Wort eine eigene Bedeutung beimißt: Die Stimme ist das Ventil der Seele. Sie zeigt, was im Menschen vorgeht. Entweder geschieht dies ganz eindeutig durch Lachen oder Weinen oder aber dadurch, daß der gesprochenen oder gesungenen Sprache ein bestimmter Stimmklang „beigemischt“ wird. Wie dies physiologisch genau zustande kommt, wollte Luther gar nicht erforschen. Es ist seines Erachtens sogar unmöglich. Er hat es aber genau beobachtet und bewundert.

Der zweite wichtige Aspekt, den Luther betont, ist die Tatsache, daß die Stimme in der Lage ist, den Abstand vom Mund des Sprechers zu den Ohren des Hörers – und auch vieler Hörer gleichzeitig – zu überwinden: Alle ringsum hören gleichzeitig dasselbe und zwar in einer solchen Genauigkeit, daß nicht nur das bloße Hören oder Wahrnehmen eines Geräusches möglich wird, sondern auch das Verstehen des gesprochenen Wortes (oder des Gesanges). Luther beschreibt die Stimme, die ein solches Wunder vollbringt, als „krefftig und gewaltig“.

In einem weiteren Abschnitt derselben Vorrede bedenkt Luther den geistlichen Nutzen der Musik und in diesem Zusammenhang auch den der menschlichen Stimme:

„Dem Menschen aber ist allein vor den andern Creaturen die stimme mit der rede gegeben, das er solt können vnd wissen, Gott mit Gesengen vnd worten zugleich zu loben, Nemlich mit dem hellen, klingenden predigen vnd rhümen von Gottes güte vnd gnade, darinnen schöne wort vnd lieblicher klang zugleich würde gehöret. Wenn aber einer die Menschen gegen einander helt vnd eines jglichen stimme betrachtet, So befindet er, wie Gott so ein herrlicher vnd manchfeltiger Schöpffer ist, in den stimmen der Menschen aus zu teilen, wie so eine grosse vnterscheid der stimme vnd sprache halben vnter den Menschen ist, wie hierinnen einer dem andern also weit vberlegen ist. Denn man sagt, das man nicht zween Menschen könne finden, welche gantz gleiche stimme, sprach vnd ausrede haben möchten, Vnd ob gleich einer sich auff des andern weise mit hohem vleis gibet, vnd jm gleich sein vnd wie der Aff alles nach thun wil.“<sup>8</sup>

Die Stimme des Menschen unterscheidet sich nach Luther von den Stimmen aller anderen Geschöpfe dadurch, daß sie den Stimmklang mit Worten zu verbinden vermag. Gott stattete den Menschen deshalb mit dieser Gabe aus, damit er mit und von ihm zu reden und zu singen vermag – und dies auch noch schön und wohlklingend. Die menschliche Stimme hat also nach Luther ihre ureigene Bestimmung darin, den Menschen in die Lage zu versetzen, mit seinem Schöpfer redend und singend in Beziehung zu treten. In der übergroßen Vielfalt individueller menschlicher Stimm- und Sprachklänge zeigt sich dabei nach Luther die Herrlichkeit des Schöpfers, der in seinen Kreaturen so vielfältig und variationsreich wirkt. Dieser Schöpfer hat jeden einzelnen Menschen mit seiner Stimme so geschaffen, daß er keinem anderen gleicht.

<sup>8</sup> WA 50, 372,16–28; lat. Fassung: a. a. O., 372,2–10.

## 2. Leiblichkeit und Geschöpflichkeit

### 2.1. Herz, Mund und Ohr

Im Zusammenhang mit seinen Predigten über das Buch Exodus (1524–1527) hielt Luther 1526 eine Lehrpredigt, die bereits zu seinen Lebzeiten in der gedruckten Ausgabe „Ein unterrichtung wie sich die Christen ynn Mose sollen schicken“ erschien.<sup>9</sup> In einem Abschnitt dieser Predigt über die Gabe des Gesetzes am Sinai bedenkt Luther den Stimmklang Gottes und davon ausgehend auch die Herkunft von Sprache und Stimme des Menschen:

„Gott das gesetz hab geben auff dem berge Sinai. Er hat yhm den ort sonderlich dazu erwelt, das er da hat wollen gesehen und gehört werden, Nicht das Gott also geredt habe, denn er hat keinen mund, zungen odder lippen wie wir, Aber der den mund aller menschen geschaffen und gemacht hat, kan auch die sprach und stymme machen, Denn niemand künde ein wort reden, Gott gebe es denn yhm zuvor, wie der Prophet sagt, Es were unmöglich zu reden, Gott gebe es denn uns zuvor ynn den mund. Also ist die sprache, rede und stym eine gabe Gottes wie andere gaben, als die frucht an den bewmen“.<sup>10</sup>

Kennzeichnend für die Stimme und Sprache des Menschen ist nach Luther einerseits, daß sie – wie das Leben des Menschen selbst – Geschöpf Gottes und Gabe an den Menschen ist. Ohne Gottes ständig schaffendes Wirken könnte keine Stimme tönen und kein Mensch sprechen. Andererseits ist die Stimme des Menschen auf den Körper des Menschen angewiesen: ohne „mund, zungen odder lippen“ keine menschliche Stimme oder Sprache. Der Mensch empfängt von Gott seine Stimme und damit jedes Wort, das er spricht, in seiner Leiblichkeit. Die Stimme ist damit ein Ausdruck des Menschseins in seiner Ganzheit: Die Stimme durchfließt den Körper des Menschen und zeigt so, wie der Mensch immer auf seinen Schöpfer bezogen bleibt, der die Stimme in ihn geradezu hineinlegt.

Und das heißt dann auch: Gott bedient sich nach Luther einer geschöpflichen – d. h. leiblichen – Stimme, um von seinen Geschöpfen „leiblich“ verstanden zu werden:

„Was das aber für einer stymme gewesen sey, mügt yhr wol gedencken. Es ist eine stymme wie eines menschen stymme gewesen, also das man sie wol gehört hat, die sylben und buchstaben haben daher geklungen, das es das leipliche ohr hat mügen fassen“.<sup>11</sup>

Diese und andere Stellen zeigen, daß Luther die Körperlichkeit der Stimme nicht auf Mund, Zunge und Lippen beschränkt sieht. Herz und Ohren gehören ebenso dazu.<sup>12</sup> Die Ohren können die Stimme eines Gegenübers aufnehmen,

<sup>9</sup> WA 16, 363–393.

<sup>10</sup> A. a. O., 368,19–26.

<sup>11</sup> A. a. O., 369,30–370,21(–28).

<sup>12</sup> Vgl. WA 21, 94,12–23 (Roths Winterpostille zu Lk 18,31–43, 1528 [s. u. S. 79]); WA 10 III, 304,16–305,8 (Sermon von dem Tauben und Stummen, 1522).

die dann ins Herz des Menschen fällt. Hier wird dann darüber entschieden, welcher Art diese Stimme ist bzw. welche Macht in der Stimme liegt. Vermag die Stimme das Herz des Menschen zu bewegen, so wird er das Gehörte weitersagen bzw. antworten. Es kommen dann aus dem Herzen Worte auf die Zunge des Menschen, die – gefaßt in dessen eigene Stimme – den Abstand zu den Ohren des Nächsten überbrücken können.<sup>13</sup> So ergibt sich eine ständige Bewegung von Ohr zu Herz zu Mund zu Ohr usw., d. h. von Mensch zu Mensch und von Stimme zu Stimme.

## 2.2. Innere und äußere Stimme

Luther unterscheidet dem Wesen nach nicht zwischen der akustisch nach außen hörbaren Stimme und der Stimme, die ins Herz eines Menschen fällt und dort nur für ihn allein hörbar bleibt. Beide versteht er als „lebendige Stimmen“, insofern sie für die Menschen, die sie vernehmen, als lebendiges Gegenüber hörbar werden. So wird auch die Stimme Gottes bzw. Christi, die mittels einer Menschenstimme hörbar wird und wieder ins Herz anderer Menschen fällt, von ihm als wirkliche, lebendige Stimme bezeichnet. Die Stimme Christi ist nach Gottes Willen auf den Dienst der physischen Menschenstimme in der Predigt oder auch im Gespräch angewiesen, um hörbar zu bleiben. Nur so kann sie ständig neu an die Ohren und in die Herzen kommen.<sup>14</sup>

Entsprechend sieht Luther auch die eigene Herzensstimme eines Menschen in engem Zusammenhang mit dessen physischer Stimme. Besonders gilt dies, wenn es um die Gefühle des Menschen geht, wenn sich etwa die Herzensstimme im Gebet ehrlich vor Gott äußert. In seinen „Operationes in Psalmos“ (1519–1521) hat Luther hierzu in der Auslegung von Psalm 3,5 („Ich rufe mit meiner Stimme zum Herrn“) folgende Überlegung angestellt:

„Von dem ‚mit meiner Stimme‘ glauben der Heilige Augustinus und nach ihm Casiodorus, daß es nicht von der körperlichen Stimme, sondern von der Stimme des Herzens gesagt sei, und auch von dieser nur als der absolut reinen, wegen des Pronomens ‚meiner‘, was nicht die Stimme des Beters sei, die von unreinen Gedanken unterbrochen würde. Ich glaube, daß das stimmt, aber ich glaube nicht, daß die körperliche Stimme ausgeschlossen ist, weil die Gefühlsstimme, wenn sie heftig ist, sich nicht zusammennehmen kann, ohne daß sie in die körperliche Stimme ausbricht. Denn auch Christus am Kreuz schrie durchaus mit körperlicher Stimme und lehrt uns in der Angst zu schreien, damit wir so aus allen Kräften von innen und nach außen den Herrn anrufen.“<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Offene Ohren und eine gelöste Zunge, das richtige Hören und Weitersagen, sind nach Luther kurz gefaßt das Wichtigste, was einen Christen ausmacht (vgl. WA 37, 512,34–513,35, Ein Sermon über das Evangelium Markus VII., 1534).

<sup>14</sup> Vgl. 4.

<sup>15</sup> WA 5, 86,15–22 (Die Übersetzungen der lateinischen Texte stammen – sofern nicht anders angegeben – von der Verfasserin.)

Christus am Kreuz ist hier das Vorbild: Er behielt seine körperliche Stimme nicht für sich, hätte es nach Luther auch gar nicht gekonnt, sondern schrie laut zu Gott. Damit lehrt er uns, so Luther, daß die innere Stimme sich in der körperlichen Stimme vor Gott ausdrücken darf und soll. Sie ist nicht schlechter oder weniger wert als jene, weil sie nur das nach außen trägt, was im Innern des Menschen ohnehin da ist. „Totis viribus“, aus allen Kräften, d. h. innerlich und äußerlich zusammen, soll Gott angerufen werden. Für die innere Stimme benutzt Luther hier parallel den Begriff der „Herzense Stimme“ (vox cordis) und den der „Gefühlsstimme“ (vox affectus). Beide bringen zum Ausdruck, was den Menschen innerlich beschäftigt. Was Luther von Augustin und Cassiodor unterscheidet, ist aber, daß er auch die physische Stimme (vox corporea) nicht als defizitär gegenüber der inneren Stimme ansieht, sondern als deren genaues Abbild.

### 2.3. *Stimme und Atem*

Den engen physiologischen Zusammenhang von Atem und Stimme hat Luther offenbar gekannt.<sup>16</sup> So heißt es in einer Predigt zu Lukas 1, 26 ff. aus der Sammlung von Johannes Poliander:

„Also sehen wir auch im naturlichen worth, wan eyn mensch redeth, kan man nicht von eynnanderr scheyden die stymme und den atthem.<sup>17</sup> Wer die stym nicht wil hörn, den geht der atthem auch nicht an. Darumb soll man nicht wissen wollen, wie es zwgehe, das wir den H. Geyst krigen, sunder allein das worth lasen war sein. Szo wirdt der H. Geyst das hertzs anzunden und in uns wircken.“<sup>18</sup>

Hier erkennt Luther in dem unauflöselichen Zusammenhang von Atem und Stimme ein Gleichnis für den theologischen Zusammenhang von Geist und Wort. Wer die Stimme eines Menschen hört, der hört immer dessen Atem mit, von dem die Stimme getragen wird. Der Atem allein aber wäre nicht zu hören. Genauso ist auch der Heilige Geist nicht ohne das Wort Gottes hörbar und wirkt nicht ohne das Wort im Menschen. Geist und Wort Gottes sind also metaphorisch als Atem und Stimme Gottes anzusehen, die nach Luther genau wie im „naturlichen worth“ immer zusammen kommen.

### 2.4. *Unverfügbarkeit*

Abgesehen von der Gebundenheit an den Leib sieht Luther noch in anderer Hinsicht eine enge Verbindung zwischen dem Geschöpf Stimme und dem Geschöpf Mensch, dem die Stimme als Gabe verliehen ist. Knapp zehn Jahre

<sup>16</sup> In der Stimm- und Sprechausbildung spielt die Verbindung von Atem und Stimme heute bei den meisten Ansätzen eine entscheidende Rolle (z. B. bei Schlaffhorst-Andersen).

<sup>17</sup> Hierzu vermerkt Poliander laut Anm. „am Fuße der mit „atthem“ schließenden Seite: Vox et spiritus indivisa sunt“ (WA 9, 633, Anm. zu 7).

<sup>18</sup> WA 9, 633,5–10 (Predigt zu Lk 1, 26 ff.; 23. März 1521).

nach der oben zitierten<sup>19</sup> Exodus-Predigt hält Luther 1534/35 eine Vorlesung über Psalm 90.<sup>20</sup> Zu der Auslegung von V. 9b verzeichnet Georg Rörer in seiner Vorlesungsmitschrift:

„Und solange wir leben, ist das Leben Geräusch, Klang. Davor und danach ist ewige Stille. Und wie die Stimme fliegt, so auch unser Leben usw. Sie ist eine wunderbare Kreatur, die lebendige Stimme, die uns allen gegeben ist, daß die menschliche Stimme und Rede *sol* so schnell so viele tausend Ohren und Herzen erreichen. Ja sogar ein Vögelchen, eine Nachtigall, erfüllt zugleich in einem Augenblick Himmel und Erde mit ihrer Stimme. Und dennoch [weiß] niemand, woher sie kommt und wohin sie geht. So ist auch unser Leben *so behend*, und es steht nicht in unserer Macht usw.“<sup>21</sup>

Auch hier hebt Luther wieder hervor, wie die „wunderbare Kreatur“ Stimme in großer Geschwindigkeit so viele Ohren und Herzen erreichen kann. Seine Zielrichtung ist jedoch eine andere. Hier dient die Stimme als Bild für die Unverfügbarkeit und Unaufhaltsamkeit des menschlichen Lebens: Die Stimme scheint in ein und demselben Moment im Mund des Sprechers und am Ohr des Hörers zu sein. Den verschwindenden, nicht wahrnehmbaren Moment der Zwischenzeit vergleicht Luther mit der menschlichen Lebenszeit zwischen Geburt und Tod. Das Leben des Menschen vergeht unaufhaltsam. Und so wie ein kleiner Vogel alle Welt mit seinem Gesang erfreuen und erfüllen kann, aber niemand weiß, wo seine Stimme herkommt oder hinget, so weiß der Mensch nichts von seiner Geburt und auch nicht, wann er sterben wird. Er lebt einfach. Luther schafft hier einen Anklang an Joh 3,8 („Der Wind bläst, wo er will ...; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt.“).<sup>22</sup> Nur so lange Gottes Geist da ist, haben Vogel oder Mensch Stimme und Leben. Weht der Geist wieder fort, so verstummen Vogel und Mensch und sterben. Die Stimme steht wie das Leben nicht in der Hand der Geschöpfe.

### 3. *Personalität und Glaubwürdigkeit der Stimme*

#### 3.1. *Falschheit des Menschen*

An der Stimme kann erkannt werden, mit wem man es zu tun hat. Für diese Aussage finden sich bei Luther konkrete Beispiele, von denen sich die meisten auf biblische Figuren bzw. Sprüche stützen. Der Mensch kann jedoch seine Stimme verstellen. Eine freundlich klingende Stimme muß nicht von einer

<sup>19</sup> S. o. Abschnitt 2.1.

<sup>20</sup> WA 40 III, (476) 484–594. Die WA bietet die (hier zitierte) lateinische Mitschrift von Georg Rörer sowie die Druckfassung von 1541.

<sup>21</sup> WA 40 III, 558, 8–13 (Enarratio Psalmi XC., 1534/35). Die von Rörer deutsch wiedergegebenen Wörter sind im Zitat kursiv gesetzt.

<sup>22</sup> Vgl. auch a. a. O., 557, 5: „Nescit, unde' etc., Christus“.

freundlichen Person kommen.<sup>23</sup> Wer seine Stimme klagend klingen läßt, muß kein Leidender sein.<sup>24</sup> Wer mit lauter Stimme betet oder predigt, muß nicht fromm sein.

„darumb spricht die heilig mutter nit: mein stymme odder mein mund, auch nit mein hand, auch nit mein gedancken, auch nit mein vornunfft oder wille macht grosz den herrnn. Denn yhr viel sein, die got mit grosser stymme preissen, mit kostlichen wortten predigen, viel von yhm reden, disputieren, schreiben und malen, viel die von yhm gedencken unnd durch die vornunfft nach yhm trachten unnd speculieren, dazzu viel die mit falscher andacht und willen yhn heben, szondernn also sagt sie: ‚Mein seel macht yhn grosz‘, das ist, mein gantzes leben, weben, synn und krafft halten viel von yhm.“<sup>25</sup>

Luther macht hier deutlich, daß die wahre Person und Absicht eines Menschen nur dann erkannt wird, wenn Stimme und Seele zusammenstimmen. Die Seele steht nach Luthers Erläuterung für den Menschen mit allem, was ihn in seiner Ganzheit betrifft und ausmacht, sein „gantzes leben, weben, synn und krafft“. Wenn ein Mensch – wie Maria im Magnificat – Gott mit seiner Seele lobt, so wird seine Stimme dies auch tun. Der Umkehrschluß ist jedoch nach Luther beim Menschen nicht möglich. Es gibt Stimmen, die nicht „stimmen“. Solche falschen Stimmen schaffen Mißtrauen und Zweifel gegenüber der Person, von der sie kommen.

Als besonders gefährlich unter den falschen menschlichen Stimmen stuft Luther solche Stimmen ein, die vorgeben, die Stimme Gottes zu repräsentieren, dies aber nicht wirklich tun. Hierzu zählen in erster Linie die Stimmen von Papst, Bischöfen und Konzilien, aber auch die Stimmen der „Schwärmer“ und anderer, die von sich behaupten, die Stimme Gottes auch ohne das äußere Wort der Predigt hören zu können. Sie geben nach Luther die Stimme der Tradition, der Gewohnheit oder ihres eigenen Herzens als Stimme Gottes aus. Diese Stimmen bezeichnet Luther an vielen Stellen als „fremde Stimmen“ gegenüber der vertrauten Stimme des Hirten Christus.<sup>26</sup> Luther hält es aber mit dem Bildwort Jesu aus Joh 10 (V. 14. 16. 27 f.) für ausgemacht, daß die Hörer (im Bild die Schafe) sich der vertrauten Stimme des Hirten Christus anschließen werden, wenn sie diese zu Gehör bekommen. Damit mißt er den Hörern die Kompetenz zu, kirchliche Lehre zu beurteilen.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Vgl. WA 7, 572, 1–8 (Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, 1521).

<sup>24</sup> WA 26, 641, 9–16 (Vorrede zu „Von der falschen Bettler Büberei“, 1528).

<sup>25</sup> WA 7, 554, 13–21 (Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, 1521).

<sup>26</sup> Vgl. z. B. WA 10 I 2, 125, 21–27 (Adventspostille zu 1Kor 4, 1522); WA 11, 262, 23–37 (Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523); WA 34 I, 322, 20–28 (Predigt vom 16. April 1531); WA 50, 249, 23–250, 12 (Schmalkaldische Artikel, 1537/38).

<sup>27</sup> WA 11, 409, 26–28 (Das eyn Christliche versammlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urtheylen, 1523): „Bischoff, Babst, gelerten und yderman hat macht zu leren, aber die schaff sollen urtheylen, ob sie Christus stym leren odder der frembden stym.“

### 3.2. Erkennen der Person

Eine Reihe anderer Stellen gibt Aufschluß darüber, daß Luther positiv die menschliche Stimme als eindeutiges Merkmal der leiblichen, lebendigen Gegenwart eines Menschen gesehen hat. Theologisch macht er diese Erkenntnis in einigen Osterpredigten fruchtbar, in denen es um die Begegnung Maria Magdalenas mit dem auferstandenen Jesus geht. Maria erkennt dessen Identität nicht am Aussehen, sondern an der Stimme:

„DA Maria also in der brunst stehet und den HERN Jhesum nicht kennet ..., Da sie also erhitzt ist, sage ich, und brennet, ruffet jr Jhesus bey namen und spricht ‚Maria‘. Der HERR hat seine gewonliche stimme gehen lassen, die den Jüngern und Weibern, welche umb jn waren, am bekantesten war, wie denn die natürliche gewonliche stimme aus der massen ubel zuverbergen ist. Als nu der HERR also redet und seine gewonliche Stimme gehen lesst, kennet jn Maria von stund an. Da helt sie jn nicht mehr für den Gartner, Spricht auch nicht mehr zu jm ‚wo hastu jn hingetragen? sage mir, so wil ich jn holen‘, Sondern wendet sich bald umb, leufft zu und wil jn anrühren und jn küssen. Itzt ist er nicht mehr bey jr tod, den sie wölle ausgraben und holen, Sondern seine stimme gibt jr zeugnis von jm, das er selbs gegenwertig sey und lebe.“<sup>28</sup>

Luther macht im Nebensatz zunächst eine allgemeine Aussage über die menschliche Stimme: Sie ist besonders schwer zu verstecken („aus der massen ubel zuverbergen“), d. h. an der Stimme wird ein Mensch am leichtesten erkannt. Auch wenn er sein Äußeres völlig veränderte, bliebe seine Stimme für andere immer noch unverkennbar. So steht nach Luther die Stimme wie nichts anderes für das Person-Sein des Menschen. Die Auslegung der Ostergeschichte nach Joh 20, 11–18 unterstreicht diese Erkenntnis. Hier wird nach Luther für Maria Magdalena die Realität der Auferstehung Jesu am Klang seiner Stimme deutlich. Erst die Stimme Jesu, die sie persönlich anspricht, macht für Maria unmißverständlich klar, daß Jesus wirklich da ist. Die Gestalt, die sie sah, hätte der Gärtner oder jeder andere sein können. Die Stimme, die ihren Namen spricht, läßt keinen Zweifel zu: Jesus lebt! Kein anderer hätte sie so anreden können. Unmittelbar löst die Stimme Jesu nach Luther erneutes Vertrauen und Zuneigung in Maria aus. Sie läuft auf ihn zu und will ihn anfassen und küssen. Die Anwesenheit der Stimme läßt Maria demnach auch zugleich Vertrauen fassen, daß Jesus körperlich anwesend ist, obwohl sie ihn zuvor mit den Augen nicht erkannt hat.

### 3.3. Zusammenhang von Glaube und Stimme

Luther sieht also einen direkten Zusammenhang zwischen Glaube und Stimme. Dieser besteht einerseits im Hinblick auf die gehörte Stimme: Wer die

<sup>28</sup> WA 28, 455,14–27 (Wochenpredigten über Joh 16–20, 1528/29, Predigt zu Joh 20, 11–17, 19. Juni 1529); zitiert: Druckausgabe von Andreas Poach 1557/1566; vgl. die lat.-dt. Mitschrift Rörers (a. a. O., 455,2–7); vgl. auch WA 17 I, 183,16–18 (Druck) bzw. 183,1f. (Mitschrift Rörers) (Predigt zu Mk 16, 1ff., 16. April 1525); WA 32, 79,6–8 (Predigt zu Joh 20, 11ff., 21. April 1530).

Stimme Christi hört – über das Mittel der Stimme anderer Menschen –, der faßt im Herzen Vertrauen zu ihr, glaubt ihr. Dies ist dadurch begründet, daß die vertrauenswürdige Stimme die vertrauenswürdige Person präsent werden läßt. Wer andererseits solches Vertrauen einmal im Herzen gefaßt hat, der wird nicht stumm bleiben, sondern anderen davon erzählen bzw. sich vertrauensvoll im Gebet Christus zuwenden. Der Zusammenhang zwischen Glaube und Stimme besteht also nach Luther andererseits in der vom Glaubenden ausgehenden Stimme. Der Glaube bricht in die körperliche Stimme aus. Er kann nichts für sich behalten.

Luther schildert diesen Zusammenhang von Glaube und Stimme in verschiedenen Predigten zu Heilungsgeschichten wie hier in seiner Auslegung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen von 1521:

„Darumb its nicht gnug, das du glewbist, es sey eyynn gott, ... szondern sihe hie tzu ynn den auszsetzigen, wie der glawb sol gestalt seyn, wie der selb on alle meister recht fruchtparlich betten lernet. Du sihest hie, das sie vonn Christo eyynn guten wahn unnd trostlich tzuvorsicht gegen yhm gefast haben ... das selb vormuten macht sie kune und turstig, das sie frey yhr not yhm furlegen und mit gantzem ernst und grosser stymme hulff begeren. Denn wo sie nit eyn solchen wahn unnd vormuten hetten tzuvor tzu yhm gewonnen, weren sie wol daheymen blieben ... hetten auch nit mit lauter stym yhn gepeten, sondern der tzweiffel het ihn also geraden: was wollen wir machen? wer weysz, ob ersz gern hat, das wir yhn bitten? er sihet uns villeicht nicht an. O solchs wancken und tzweiffeln bittet faul ding, erhebt nit die stymm, leufft auch nit entgegen. Es mummelt wol viel wort und plerret viel gesang mit grossem unlust, aber es bittet nit, es wundschet nur, wolt gern zuvor gewisz sein, obs erhort wurd, wilchs nit anders ist denn ein gottis versuchen. Aber der recht glawb zweiffelt nit am gutten gnedigen willen gottis, drumb ist sein gepet starck und fest, wie der glaub ist, das S. Lucas nit vorgebensz drey stuck von yhn sagt: das erst, das sie yhm entgegen gelauffen sind, das ander, sie stunden, das drit, sie erhuben ihre stymm. Mit den dreien ist yhr starcker glaub gepreisset und uns tzum exempel furgebildet.“<sup>29</sup>

In diesem Abschnitt ist hauptsächlich die zweite Hälfte des Zusammenhangs von Glaube und Stimme im Blick: Die glaubenden Menschen setzen ihren Glauben unmittelbar in körperliche Bewegung und körperliche Stimme um. Ihre Stimme kommt einfach heraus. Sie brauchen keine auswendig gelernten Gebete zu sagen. Sie kommen zu dem, von dem sie Hilfe erwarten, und bringen ihr Anliegen vor. Insofern lehrt nach Luther der Glaube selbst, wie gebetet werden soll: aus dem Herzen heraus, „mit gantzem ernst“, wie Luther es hier ausdrückt. Diesem Gebet, das voller Vertrauen und Ernsthaftigkeit vorgebracht wird, setzt Luther eine Negativfolie entgegen: das „mummeln“ und „plerren“, das mit zweifelndem Herzen geschieht. Interessant ist, daß er dieses „mummeln“ von Worten oder „plerren“ von Gesängen gar nicht als Stimme bezeichnet („O solchs wancken und tzweiffeln bittet faul ding, erhebt nit die stymm“). Es bildet vielmehr einen Gegensatz zu dem, was Luther hier

<sup>29</sup> WA 8, 356,2–23 (Evangelium von den zehn Aussätzigen, 1521).

mit „Stimme“ meint. Die Zweifler halten sich zurück, versuchen sich nicht zu sehr einzulassen, um nicht enttäuscht zu werden. Deshalb kommt auch ihre Stimme nicht frei heraus und nicht von Herzen. Es entsteht vielmehr nach Luther eine Karikatur von Stimme, ein „mummeln“ oder „plerren“, das nichts Sicheres über die Person errahnen läßt, von der sie kommt. Schon die Lautmalerei („mummeln“) deutet hin auf eine Unterdrückung der Stimme – etwa durch Zusammenkneifen des Mundes oder Vorhalten der Hand. Nach Luther gilt das, was in der Stimme zum Ausdruck kommt, auch vom Glauben des „mummelnden“ Menschen: Er kann sich nicht ganz und gar („mit ganzem ernst“) auf Gott einlassen, sondern versucht, einen Teil seiner selbst für sich zu behalten, sich zu verkneifen. Das ist jedoch nach Luther kein Glaube, sondern ein Nicht-Glaube, ja sogar eine Versuchung Gottes, weil der entsprechende Mensch sich der Erhörung sicher sein will, bevor er bittet. Dieser Nicht-Glaube, der Zweifel, ist eine Karikatur des Glaubens, so wie das „mummeln“ eine Karikatur der Stimme ist. Das Entscheidende am Glauben ist dagegen nach Luther, daß der ganze Mensch Vertrauen zu Gott faßt. Nur so kann er Gott auch „mit ganzem ernst“ seine Bitten vorbringen. Nur dann wird auch seine volle körperliche Stimme im Gebet erklingen. Es reicht nicht, nur zu glauben „es sey eyynn gott“. Eine solche theoretische Annahme beschäftigt nur einen Teil des Menschen, seinen Intellekt, aber nicht sein ganzes Herz. Hier muß sich nicht der ganze Mensch auf etwas bzw. jemanden einlassen. Deshalb wird sich ein solcher Mensch auch nicht mit derselben Spontaneität mit körperlicher Stimme an Jesus wenden. Der Indikator des Glaubens ist demgegenüber nach Luther eine lebendige, körperliche Stimme, die aus dem Herz eines Menschen auf seine Zunge kommt.

In einer späteren Predigt zu Lk 18, 31–43 (1528), die von Roth in seine Winterpostille aufgenommen wurde, beschäftigt sich Luther stärker mit der Frage, wie der Mensch zu einem solchen Glauben kommt, der sich dann in der Stimme äußert.

„Da der arme ellende mensch das hörete, das dieser man fur uber gieng, grunet yhm sein hertz und was voller freude, gleubete sicherlich, der man würde yhm ungeholfen nicht lassen. Wer gab yhm aber dieses vertrauen zu Jhesu? Er hatte zuvor von yhm gehort sagen, wie er ein freuntlich man were, yderman gerne hülffe und niemand von sich schlüge, Diesem geschrey gleubet er, und da er yhm so nahe ist, empfehlet er ein hertzliche zuversicht und gleubet gantzlich, er werde yhm auch helfen, erhebet seine stymme und schreyet laut zu dem Herrn und spricht: ‚Jhesu, du son David, erbarme dich mein.‘ Das geschrey gieng von hertzen daher, das alda seinen glauben und vertrauen, so er ym hertzen zu Jhesu hatte, an tag gabe und offenbar machte fur yedermann.“<sup>30</sup>

Es ist nicht zuerst und nicht nur die körperliche Gegenwart Jesu, die den Glauben des Blinden erregt. Vorher waren da Menschen, die ihm von Jesus erzählt haben. Er hat ein „geschrey“ von Jesus gehört, wie Luther es ausdrückt. Der

<sup>30</sup> WA 21, 94, 12–23 (Roths Winterpostille zu Lk 18, 31–43, 1528).

Ausdruck „Geschrei“ verweist auf eine besondere emotionale Beteiligung der Person und auf die Spontaneität des stimmlichen Ereignisses: Ein Mensch überlegt sich nicht, ob er in Geschrei ausbricht. Es passiert einfach, ob es sich nun um Freudengeschrei, Hilfesgeschrei oder Angstgeschrei handelt. Insofern ist „Geschrei“ eine besonders glaubwürdige Form der Verkündigung. Es ist eine echte Stimme aus dem Herzen. Dieser Stimme konnte der Blinde glauben. Ohne diese Stimme hätte er gar nicht gewußt, wer da vorüberging und ob es sich lohnte, von ihm Hilfe zu erbitten. So aber gibt die körperliche Gegenwart Jesu dem schon glaubenden Herzen nur noch den letzten Anstoß, sich nun auch voller Vertrauen mit körperlicher Stimme an den zu wenden, von dem es Heilung erwartet. Auch dieser Hilferuf des Blinden wird von Luther wieder als „geschrey“ bezeichnet: Schon die Spontaneität und die Inbrunst der Stimme des Blinden gibt Zeugnis vom Vertrauen auf Jesus, das in seinem Herzen ist.<sup>31</sup>

#### 4. Die menschliche Stimme in der Predigt

Die aktuell und individuell erklingende menschliche Stimme ist nach Luther ein tragendes, notwendiges Element der Verkündigung, wie im folgenden noch einmal speziell mit Bezug auf die Predigt gezeigt werden soll.

##### 4.1. Sakramentales Verständnis des Wortes

Schon 1519 hat Luther, wie Albrecht Beutel hervorhebt,<sup>32</sup> in einer Predigt den Worten Christi sakramentalen Charakter zugeschrieben: „Die Worte Christi sind Sakramente, durch die er unser Heil wirkt.“<sup>33</sup> Weil nach Luther Gott selbst sich mit seinem Wort an die Stimme Christi, Christus wiederum an die Stimmen der Apostel und ihrer Nachfolger gebunden hat,<sup>34</sup> liegt es nahe, daß die menschliche Stimme bei der Austeilung dieses „Sakramentes“ eine

<sup>31</sup> Luther benutzt den Begriff „Geschrei“ auch an mehreren anderen Stellen, an denen er allgemeiner von der Verkündigung des Evangeliums spricht: Das Evangelium ist ein Geschrei von Gottes Gnade; vgl. WA 12, 260,7–13 (Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt. Vorrede, 1523): „Evangelion aber heysset nichts anders, denn ein predig und geschrey von der genad und barmherzikeytt Gottis“; WA 10 III, 305,1–4. 6f. (Sermon von dem Tauben und Stummen, 1522). Diese Aussage wiederum ist für ihn gleichbedeutend mit dem Verständnis des Evangeliums als „viva vox“ bzw. „lebendiger Stimme“. Beide Begriffe benutzt Luther parallel. Insofern wird vom Begriff „Geschrei“ aus deutlich, was auch mit der „lebendigen Stimme“ gemeint ist: Die Verkündigung soll wie ein Geschrei sein, dem man aufgrund seiner Spontaneität seine Echtheit sofort anhört. Wo Geschrei von Christus ist, so Luther, da kann man echtes Vertrauen auf Christus gewinnen, das wiederum neues Vertrauen in anderen schafft.

<sup>32</sup> Vgl. Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, HUTH 27, Tübingen 1991, 331f.

<sup>33</sup> WA 9, 440,9f. (Predigt zu Mt 1,1ff., 1519): „Verba Christi sunt sacramenta, per que operatur salutem nostram.“

<sup>34</sup> S. u. Abschnitt 4.2.

Rolle spielen muß. Gerrit Hohage verweist darauf, wie häufig Luther in der Rede von der Predigt Termini benutzt, die der Sakramentenlehre entstammen, z. B. das Evangelium „austeilen“ oder „darreichen“.<sup>35</sup> 1523 setzt Luther in einer Predigt zum 1. Petrusbrief die Aufgabe der menschlichen Stimme bei der Predigt in Beziehung zum Geschehen im Abendmahl.<sup>36</sup> Er bezeichnet die menschliche Stimme hier als den Becher, in den das Wort gefüllt ist. Dieses Wort ist nach Luther „eyn gottlich krafft, ja Gott ist es selber“.<sup>37</sup> Damit sagt er auch, daß Gott durch die menschliche Stimme in der Predigt nicht nur sein Wort, sondern *in* diesem Wort sich selber gibt. 1526 und 1528 vergleicht Luther die ungeteilte Anwesenheit einer menschlichen Stimme in den Ohren vieler Zuhörer mit der Präsenz Christi an vielen Orten zugleich im Abendmahl.<sup>38</sup>

In seiner Predigt zu Joh 14,7–10 stellt Luther 1538 schließlich die menschliche Stimme und ihre Aufgabe in der Predigt explizit in eine Reihe mit dem Wort-Geschehen um Wasser, Brot und Wein in Taufe und Abendmahl sowie im Absolutionswort in der Beichte.<sup>39</sup> Hier hat die menschliche Stimme in der Predigt (wie auch in der Beichte) dieselbe Aufgabe, die in den Sakramenten Wasser, Wein und Brot zukommt: Sie wird zur Trägerin des Wortes Gottes, das dem Sakrament erst seine Wirksamkeit gibt. Daher ist es keineswegs übertrieben, wenn Gerrit Hohage in seiner ausführlichen Interpretation dieses Predigtabschnitts ein quasi sakramentales Verständnis des Predigtwortes bei Luther konstatiert.<sup>40</sup> Bestätigt wird dieses Verständnis Luthers durch eine Predigt zu 2 Kor 3, 4 ff. von 1540:

„Ist das nicht eine große Ehre, daß Gott seinen Heiligen Geist durch das mündliche Wort des Predigers geben will? Er könnte ohne Sakrament, Taufe, Predigt den Geist geben, er hätte keine Mühe mit den Predigern. Aber er will nicht. *Er will seuberlich, freundlich regieren*, nicht wie auf dem Berg Sinai, wo der Glanz unerträglich war. Daher verbirgt er sich, *verhüllet* sich, und ist dennoch da unter Formen, *gestalt, wirkung*, die gesehen werden und von den Ohren gehört werden. Du hörst, daß das Wort gepredigt wird, du siehst, daß getauft wird. Da kannst du nichts anderes sagen als: Es ist eine Stimme, Wasser, aber dennoch unter dieser Gestalt *ist unser herr Got*. Es ist ein *Vorhang*, *darunter er verhüllet* ist, damit er zu dir kommen kann, damit du nicht *lauffest*, und er ist hier. Dort steht der Pfarrer, gießt Wasser über Menschen, ich sehe nichts als Wasser und die Hand des Taufenden und ich höre nichts als das Wort usw. Ebenso, daß er die Hand auflegt usw. Dort ist ein gelehrter

<sup>35</sup> Vgl. Gerrit Hohage, Predigen im Spannungsfeld von Amt und Person. Ein Versuch, Luthers Amts- und Schlatters Personverständnis homiletisch ins Gespräch zu bringen, Neukirchen-Vluyn 2005, 97.

<sup>36</sup> Vgl. WA 12, 300,15–23 (Reihenpredigt zu 1 Petr 1, 25, 1523).

<sup>37</sup> A. a. O., 300,21f.

<sup>38</sup> Vgl. WA 19, 488,17–489,8 (Ein Sermon von dem Sacrament, 1526); WA 26, 337,32–338,9 (Von dem Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528); Luther verweist hier darauf, daß er dieses Gleichnis von Lorenzo Valla übernimmt.

<sup>39</sup> Vgl. WA 45, 521,32–522,6 (Das 14. und 15. Kap. S. Johannis, 1538).

<sup>40</sup> Vgl. Hohage (s. Anm. 34), 97f. mit Verweis auf Luthers Rede vom einen Sakrament und den drei sakramentalen Zeichen in „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ (1520), vgl. WA 6, 501,33–38.

Christ und sol wissen, daß er das Instrument, zeug, griffel ist, dadurch Got mit uns redet, wirkt. *Es ist nicht darumb zuthun*, daß hier Wasser ist, Stimme usw. Sondern ich sol mich gewehnen, daß Paulus sagt: *durch uns geschrieben*. Auf welche Weise durch den Geist des lebendigen Gottes? *Ich armer tropff sol mich rhümen*, daß meine Zunge griffel und fedder des Heiligen Geistes ist? Und auf dieser Zunge, in diesen worten ist drin geben und dargereicht die Gabe des lebendigen Heiligen Geistes, der Glaube an Christus, lieb zu Gott und dem Nächsten, ... Dies ist der Geist gegen die Dummen, die sagen, daß das äußere Wort nichts ist: Geist, Geist und Offenbarung usw. *Es wils nicht thun. Hie stehet unser Dienst.*<sup>41</sup>

Luther betont hier die große Ehre, die es bedeutet, daß Gott seinen Geist durch die Stimme von Menschen in der Predigt gibt. Auch hier stellt er das Geschehen in der Predigt in eine Reihe mit dem Geschehen in Taufe und Abendmahl. Stimme, Wasser – man mag ergänzen: Brot und Wein – sind Gestalten oder Hüllen, unter denen sich Gott verbirgt und sich so uns darbietet, damit wir einen Zugang zu ihm bekommen. Der Dienst der Pastoren bzw. Prediger besteht nach Luther darin, Gott ihre Stimme, ihre Zunge oder ihre Hand zu leihen, damit er selbst durch sie an anderen Menschen wirken kann. Luther bemerkt mit trockenem Humor, daß Gott sich theoretisch die ganze Mühe und Arbeit mit den Predigern auch hätte sparen können. Aber: Er will nicht! Gott will sich diese Mühe machen für die Menschen. Er will „freundlich regieren“, wie Luther es hier ausdrückt. Gott will sich in Kreaturen zu erkennen geben und durch sie wirken. Nur so kann er von Menschen erkannt und angenommen werden.<sup>42</sup> Zum Vergleich erinnert Luther an Gottes Erscheinen im unerträglichen Glanz seiner Majestät auf dem Sinai. Hier konnte kein Mensch ihn ansehen oder erkennen, gerade weil er sich hüllenlos offenbarte.<sup>43</sup> In Predigt, Taufe und Abendmahl verbirgt sich Gott dagegen unter den Kreaturen Stimme, Wasser, Brot und Wein, um so von Menschen erkannt und aufgenommen werden zu können. Luther versucht dieses Wunder zu umschreiben und greift dazu auf die Worte von Paulus zurück. Ausgehend von dessen Bild vom „Brief Christi“, der „mit dem Geist des lebendigen Gottes“ in die Herzen geschrieben ist, findet Luther zu einem eigenen Bild: Die Zunge des Predigers ist der „Griffel“ des Heiligen Geistes. Auf der Zunge, in den Worten der Prediger liegt demnach der Heilige Geist und lenkt diese zugleich. Der Geist nutzt Zungen – d. h. auch die Stimmen – der Prediger, um über das Wort Gottes in die Herzen der Hörer zu gelangen und sich dort einzuschreiben. Das Ankommen des Predigtwortes steht dabei nicht in der

<sup>41</sup> WA 49, 168,3–31 (Predigt zu 2 Kor 3, 4 ff., 22. August 1540). Die von Rörer deutsch wiedergegebenen Wörter sind im Zitat kursiv gesetzt.

<sup>42</sup> Vgl. auch WA 42, 294,3–27 (Genesisvorlesung zu Gen 6, 5 f., 1535/38).

<sup>43</sup> S. o. Abschnitt 2.1.: Deshalb sprach Gott nach Luther auch am Sinai mit menschlicher Stimme durch einen Engel, um überhaupt von Menschen gehört werden zu können. Gott in seiner Majestät dagegen hat nach Luther eine Stimme wie ein Donnerschlag, der alles hinwegrafft; so erschallt seine Stimme zum jüngsten Gericht, vgl. WA 49, 737,10–739,10 (Predigt zu 1 Kor 15, 35 ff., 10. Mai 1545).

Macht der Prediger.<sup>44</sup> Ihr „Dienst“ besteht schlicht im ständigen Ausrichten des Wortes, das den Geist bringt.<sup>45</sup> Luther betont auf diese Weise die Notwendigkeit des stimmlichen Predigtendienstes gegen die „Schwärmer“, die das äußere Wort für überflüssig hielten und einen direkteren Zugang zum Geist Gottes proklamierten.

#### 4.2. Die „apostolische Sukzession des Wortes“ – und der Stimme – Christi

Entscheidend für die Möglichkeit, daß Gottes eigene Stimme in der Stimme von Menschen gehört werden kann, ist Gottes endgültige Selbst-Festlegung mit seiner Stimme auf den Menschen Jesus Christus. Diese Selbst-Festlegung Gottes verortet Luther in der Taufe Jesu: Hier erscheint der Vater in der Kreatur Stimme und bestätigt seinen Sohn, dem er dadurch auch Vollmacht gibt, für ihn zu sprechen. Daß also Christi Stimme als Gottes eigene Stimme gehört werden kann, liegt nach Luther hier begründet.<sup>46</sup> In Christus wird die Stimme Gottes für uns Menschen erst leiblich hör- und annehmbar. Während die Stimme Gottes in seiner Majestät, die Stimme vom Sinai, tötete, wird die Stimme Gottes in Christus für uns „süß“ (in Anspielung auf Hhld 2,14 und 1,2f.).<sup>47</sup> Sie schafft Vertrauen. Sie schafft sich aber auch den Weg in die Stimmen und Ohren vieler Menschen durch alle Zeiten hindurch: Gott Vater hat sich nach Luther bei der Taufe Jesu festgelegt, daß im Sohn seine Stimme gehört werden soll. Christus wiederum hat sich auf die Apostel festgelegt und ihnen seine Stimmgewalt durch sein Wort weitergegeben.<sup>48</sup> Das authentische Weitersagen des Wortes von Generation zu Generation verbürgt damit auch die Weitergabe der authentischen Stimme Christi, der „viva vox“. Es kann hier also tatsächlich von einer „apostolischen Sukzession des Wortes“<sup>49</sup> – und dann auch der Stimme! – gesprochen werden. Das Hinzufügen der Stimme ist

<sup>44</sup> Vgl. *Beutel*, Anfang (s. Anm. 31), 470 f., der auf Luthers Unterscheidung von „ius verbi“ (Prediger) und „ius executionis“ (Gott) hinweist.

<sup>45</sup> Vgl. *Hohage* (s. Anm. 34), 95 f.

<sup>46</sup> WA 33, 556,23–37; 561,35–562,34 (Wochenpredigt zu Joh 8,16–19, 21. Oktober 1531). Dieser Zusammenhang der eindeutigen Festlegung des Vaters mit seiner Stimme auf den Sohn in der Taufe wird von Luther häufig dargestellt und als fester Grund des Glaubens hervorgehoben (z. B. WA 44, 685,27–40; 778,22–26 [Genesisvorlesung zu Gen 47,31; 49,11 f., 1544/45]). In einer Predigt zu Mt 3,13–17 am 6. Januar 1546 nennt Luther in diesem Kontext Gott Vater den „höchsten Prediger“, den Sohn „die höchste Predigt“ und den Geist „den größten Schüler und Zuhörer“ (WA 51, 110,33–111,7).

<sup>47</sup> Vgl. WA 2, 466,27–30 (Galaterkommentar, 1519). Da dieser Vergleich der Stimme Christi (oder des Evangeliums) mit der Stimme des Bräutigams im Hohenlied in relativ frühen Schriften Luthers zu finden ist und sich hier deutliche Anklänge an den Terminus der „viva vox evangelii“ finden, liegt die Vermutung nahe, daß zumindest *eine* Quelle für Luthers Rede von der „viva vox“ hier zu suchen ist (vgl. auch WA 2, 147,24–33; *Sermo de duplici iustitia*, 1519). Eine weitere Quelle liegt sicher in Joh 10,27–30 vor.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu ausführlich *Hohage*, (s. Anm. 34), 77 ff. mit WA 45, 521,4 ff. als Hauptbeleg (Das 14. und 15. Kap. S. Johannis, 1538).

<sup>49</sup> *Hohage* (s. Anm. 34), 77.

deshalb wichtig, weil es nach Luther der Stimmklang ist, der das Erkennen des Sprechers verbürgt und damit Vertrauen zum Sprecher schafft<sup>50</sup> und das heißt in diesem Fall: Glauben.<sup>51</sup> Hierfür ist es – so Luther – ausschlaggebend, daß die lebendige Stimme Christi *in* seinem Wort durch lebendige menschliche Stimmen aktuell hörbar gemacht wird. Ja, Luther geht sogar so weit zu sagen, daß das entscheidende Kennzeichen des neuen Bundes die Mündlichkeit sei.<sup>52</sup> Die Schriftlichkeit ist ihm zwar für die Rückbesinnung auf den Wortlaut auch eminent wichtig, aber das Wesentliche für das Entstehen von Glauben ist, daß das Wort in die Stimme kommt. Luther benutzt hierfür ungezählte Male das Bild aus Joh 10, 27: Die Schafe kennen die Stimme ihres Hirten und folgen ihr.

#### 4.3. Identität und Unterscheidung von Stimme des Predigers und Stimme Christi

Ob in der Stimme eines Predigers nun tatsächlich aktuell die Stimme Christi gehört wird oder nicht, darüber kann und darf nach Luther niemand anders entscheiden als die Hörer dieser Predigt, also die Gemeinde oder im Bild aus Joh 10, 27: die Schafe.<sup>53</sup> Das entscheidende Kriterium hierfür ist nach Luthers eigener Interpretation, ob das gepredigte Wort in den Hörern tatsächlich Vertrauen auf und damit Glauben an Christus weckt.

In einer Auslegung von Joh 4 verweist Luther darauf, daß in der Stimme eines „armen Dorfpfarrers“ Christi Stimme nach seiner menschlichen Natur gehört werde; denn die göttliche, majestätische Natur Christi wäre für die Gemeinde unerträglich und tödlich.<sup>54</sup> Luther betont hier, daß sowohl in wohlklingenden, gelehrten, wie auch in dünnen oder einfältigen Stimmen Christi Wort und Stimme gehört werden könne. Die Gemeinde solle sich also hüten, den „armen Dorfpfarrer“ zu verachten; denn das hieße Christus in seiner menschlichen Natur verachten, so wie er in seiner menschlichen Gestalt bei der Samariterin am Brunnen saß und mit ihr redete und ihr lebendiges Wasser anbot (Joh 4). Diese Stimme Christi kann nach Luther nicht nur durch den Prediger auf der Kanzel, sondern ebenso durch andere Christen, z. B. durch Eltern oder Nachbarn,<sup>55</sup> laut werden. Wenn die Stimme eines Predigers dabei besonders schön klinge und er eine gute Aussprache und auch noch Gelehrsamkeit zeige, so solle all dies als Gabe Gottes geschätzt und genossen werden. Einen Rückschluß darauf, ob hier Christus zu hören sei oder nicht, geben nach Luther all diese Gaben und auch ihr Fehlen nicht.<sup>56</sup> Luther mahnt dagegen die Gemeinde, die Majestät Christi gerade auch in der Niedrigkeit

<sup>50</sup> S. o. Abschnitt 3.2.

<sup>51</sup> S. o. Abschnitt 3.3.

<sup>52</sup> Vgl. WA 10 I 1, 625 f. (Weihnachtspostille zu Mt 2, 1–12, 1522).

<sup>53</sup> S. o. Abschnitt 3.1.; zu diesem Zusammenhang vgl. *Hohage* (s. Anm. 34), 86–89 (als Hauptbeleg: WA 10 III, 173 f., Predigt zu Joh 10, 1 ff., 10. Juni 1522).

<sup>54</sup> Vgl. WA 47, 213,3–25; 213,39–214,12 (Auslegung des 3. und 4. Kap. Johannis, 1538–1540).

<sup>55</sup> Vgl. WA 47, 228,25–35.

<sup>56</sup> Vgl. (zum voranstehenden Absatz:) WA 47, 229,24–230,23.

einer „armen“ Stimme zu suchen. Es sei ein Irrtum, von der besonderen „Majestät“ einer menschlichen Stimme (beim Prediger) auf die Majestät Christi schließen zu wollen.

Andererseits mahnt Luther an anderer Stelle mit 2 Tim 2, 2, daß, wer predigt, dazu „geschickt“ sein soll.<sup>57</sup> Das bedeutet nach seiner Auslegung, daß nur solche Menschen zum Predigtamt berufen werden sollten, die entsprechende Gaben dazu mitbringen: „eyn gutte stymm, eyn gutt außsprechen, eyn gutt gedechtniß und ander naturliche gaben: wilcher die selbigen nicht hatt, der schweygt billich still und lest eyn andern reden.“<sup>58</sup> Luther sucht hier einen Einwand gegen die These vom allgemeinen Priestertum zu entkräften: Da Paulus den Frauen in 1 Kor 14 das Predigen verbiete, könne es kein Priestertum aller Getauften geben. Luther hält dagegen: Paulus verbiete in 1 Kor 14, 34 f. den Frauen das Predigen nicht generell, sondern nur in der Öffentlichkeit, weil Männer von ihren Gaben her dazu von Gott besser ausgestattet seien, z. B. durch eine kräftigere Stimme. Man stelle ja auch keinen Stummen auf die Kanzel. Andere biblische Stellen (auch bei Paulus) hingegen sprächen explizit von einer Verkündigung durch Frauen.<sup>59</sup> Allein aus Gründen der schlechteren Begabung und der Ordnung habe Paulus den Frauen öffentliches Reden verboten. Wenn aber keine Männer zur öffentlichen Verkündigung da wären, so müßten die Frauen predigen.<sup>60</sup> Die Frage der Stimmqualität eines Predigers wird für Luther also hauptsächlich im Blick auf ein optimales akustisches Verständnis des Predigtwortes wichtig. Zwar ermahnt er die Gemeinde, sich zu bemühen, den nicht besonders schön klingenden Predigtstimmen gleichermaßen zuzuhören; gleichwohl ist es in seinen Augen ungünstig, Menschen mit geringer Stimmqualität zum Predigtamt zu berufen. Auch wenn also nach Luther die Gegenwart der Stimme Christi in einer Menschenstimme nicht von deren Qualität abhängig ist, so kann doch eine gute Stimmqualität die Wahrnehmung dieser Stimme in der Öffentlichkeit besser verbürgen.

#### 4.4. Gottes Geist in Menschenstimme

Mit welcher Selbstverständlichkeit Luther auch Frauenstimmen als Träger von Wort und Geist Gottes sah, wird insbesondere in seiner Auslegung des Grußes von Maria an Elisabeth (Lk 1, 40 f.) deutlich. Die beiden Frauen werden zum Paradebeispiel dafür, wie Gott durch die Stimme eines Menschen (die sein Wort bringt) einen anderen Menschen mit seinem Geist erfüllt.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> WA 8, 497,19–37 (Vom Mißbrauch der Messe, 1521).

<sup>58</sup> A. a. O., 497,31–34.

<sup>59</sup> A. a. O., 498,1–14 (mit Verweis auf 1 Kor 11,5 u. a.).

<sup>60</sup> A. a. O., 498,13 f.; zur Frage der Frau im Predigtamt bei Luther vgl. *Christine Globig*, *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie*, Göttingen 1994.

<sup>61</sup> Vgl. WA 20, 450,24–451,15 (Predigt zu Lk 1, 39 ff., 2. Juli [Mariä Heimsuchung] 1526); WA 17 I, 323,19–25 (Predigt zu Lk 1, 39 ff., 2. Juli 1525); WA 34 I, 561,27–562,6 (Predigt zum Fest Mariä Heimsuchung, 2. Juli 1531); WA 41, 353,19–24 (Predigt zu Lk 1, 29 ff., 1. Juli 1535).

Die gleiche Auslegung derselben Bibelstelle wiederholt sich über einen weiten Zeitraum in Luthers Schaffen und findet schließlich auch Eingang in die Schmalkaldischen Artikel.<sup>62</sup> In einer Predigt von 1526 findet sich die ausführlichste Interpretation:<sup>63</sup> Die theologische Zielrichtung Luthers ist auch hier wieder die Entkräftung der Ansicht, daß der Geist Gottes auch ohne das äußere Wort der Predigt erlangt werden könne. Luther hält dagegen:

„Und sieh hier, was die körperliche Stimme tut. Es heißt nicht ‚als dein Geist mich berührte‘, sondern ‚als die Stimme ergangen war‘. Dies war sicher eine körperliche Sache, aber als sie in die Ohren hineintönte, was folgte dieser Stimme? Das Kind sprang, und sie selbst war voll Heiligen Geistes. Es ist zwar wahr, daß der Heilige Geist nicht alle berührt wie die Stimme, aber dennoch steht fest, wenn du des Heiligen Geistes teilhaftig werden willst, geschieht das nicht anders als durch das Wort, das die Tür oder das Fenster für den Heiligen Geist ist; Fenster sind im Haus, damit Licht hinein kommt.“<sup>64</sup>

Nach Luthers Auslegung ist es Marias Stimme, durch die der Heilige Geist in Elisabeth hineinkommt und ihr ungeborenes Kind hüpfen läßt. Dabei bleibt nach Luther dennoch zu beachten, daß der Geist Gottes an sein Wort gebunden bleibt, in diesem Fall an die Worte des Grußes von Maria (die in Lk 1, 40 nicht genannt werden; Luther geht von „Friede sei mit dir!“, also von einem „Shalom!“ aus). Unauflöslich sei hier der Zusammenhang von körperlichem und geistlichem Geschehen: Die Stimme Marias töne in die Ohren von Elisabeth hinein, und das Kind hüpfte; daraus sei abzulesen, daß zugleich mit dem Tönen der Stimme in den Ohren der Heilige Geist über die gesprochenen Worte in Elisabeth hineingekommen sei und sie ganz erfüllt habe. Geist und Wort Gottes sind nach Luther untrennbar verbunden und zugleich beide auf die körperliche Stimme als ihre Trägerin angewiesen. Nur durch dieses „Fenster“ komme „Licht ins Haus“, also Geist Gottes in den Körper Elisabeths. Dabei handelt es sich allerdings nicht um einen Automatismus. Es liegt nicht in der Hand des predigenden Menschen.<sup>65</sup> Dennoch gebe es keinen anderen Weg des Heiligen Geistes in den Menschen als den über das von außen kommende Wort Gottes. Bereits in der oben zitierten Predigt von 1521<sup>66</sup> betont Luther die Untrennbarkeit von Geist und Wort Gottes und vergleicht sie mit der Untrennbarkeit von Atem und Stimme des Menschen: „Wer die stym nicht wil hörn, den geht der athem auch nicht an.“<sup>67</sup> In derselben Predigt vergleicht Luther in einem Wortspiel das Ausbleiben des Geistes in der Predigt mit dem Ausgehen des Atems beim Sprechen nach zu großer körperlicher Anstrengung. Man solle nur „am Wort still halten“ ganz ohne Aufregung

<sup>62</sup> Vgl. WA 50, 246,33–36 (Schmalkaldische Artikel, 1537/38).

<sup>63</sup> Vgl. WA 20, 450,24–451,15 (Predigt zu Lk 1, 39 ff., 2. Juli 1526).

<sup>64</sup> A. a. O., 450,2–8.

<sup>65</sup> Vgl. zur Rolle des predigenden Menschen *Hohage* (s. Anm. 34), 95 f.

<sup>66</sup> S. o. Abschnitt 2.3.

<sup>67</sup> WA 9, 633,7 f. (Predigt zu Lk 1, 26 ff., 23. März 1521); vgl. Abschnitt 2.3.

und Anstrengung: „Wan man aber nicht still helth, Gehet worth und Geyst aus.“<sup>68</sup>

### 5. Schriftliches Wort und viva vox

Da der Heilige Geist nach Luther an das *Wort* Gottes gebunden ist, könnte dies auch ausschließlich in schriftlicher Form weitergegeben werden. Warum ist Luther die mündliche Verkündigung „mit lebendiger stym“<sup>69</sup> so wichtig? Zum Schluß sei hier noch einmal zusammengefaßt, wo Luther die Hauptunterschiede zwischen schriftlichem und mündlichem (Predigt-)Wort sieht.

Ein erster – aus heutiger Perspektive vielleicht unterschätzter – Unterschied betrifft die Zeitumstände und Praxis der Verkündigung: Für Luther mußte die Menge an Menschen ins Gewicht fallen, denen das Wort fast *ausschließlich* über das Medium der Stimme zugänglich gemacht werden konnte. Dieser Umstand wird von Luther selbst nicht explizit benannt,<sup>70</sup> weil er für ihn die alltägliche Normalität darstellte. Es ist zu bedenken, daß zu Luthers Zeit die Mehrheit der Bevölkerung des Lesens kaum oder gar nicht kundig war und zudem der gerade erst erfundene Buchdruck nur langsam Bücher einem etwas größeren Kreis von (privilegierten) Menschen zugänglich machte. In dieser Situation mußte aus der Perspektive Luthers, der möglichst alle Menschen erreichen wollte, die mündliche Weitergabe des Wortes ein stärkeres Gewicht erhalten als die schriftliche. In einer Predigt von 1522 vergleicht er die mündliche Verkündigung mit dem Stern von Bethlehem, der die zuvor verborgenen Verheißungen ans Licht bringt: „Denn ym newen testament sollen die prediget mundlich mit lebendiger stym öffentlich geschehen und das erfurbringen ynn die sprach und gehöre, das tzuuor ynn den buchstaben und heymlich gesicht voporgen ist.“<sup>71</sup> Luther spielt hier zwar speziell auf die Verheißungen der Schriften des Alten Testaments an, deren Wahrheit durch das Neue Testament ans Licht gebracht werde. Dennoch ist die Verborgenheit in den Buchstaben und „heymlich gesicht“ auch auf die aktuelle Schriftlichkeit zu beziehen, wie der Abschnitt dieser Predigt im Zusammenhang deutlich macht.<sup>72</sup> Grundsätzlich bleibt das schriftliche Wort der Bibel für Luther aber die unverzichtbare Grundlage aller mündlichen Verkündigung.<sup>73</sup> Die Schrift

<sup>68</sup> A. a. O., 2 f.

<sup>69</sup> Vgl. WA 10 I 1, 625,20 (Weihnachtspostille zu Mt 2,1–12, 1522).

<sup>70</sup> Es ist allerdings auffällig, daß Luther mehrfach als besondere Qualität der menschlichen Stimme hervorhebt, daß eine einzige Stimme in der Lage ist, viele tausend Ohren zu erreichen (vgl. WA 19, 488,17–489,8 (Ein Sermon von dem Sakrament, 1526); WA 26, 337,32–338,9 (Von dem Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528); WA 40 III, 558,8–13 (Enarratio Psalmi XC., 1534/35)).

<sup>71</sup> WA 10 I 1, 625,19–626,2 (Weihnachtspostille zu Mt 2,1–12, 1522).

<sup>72</sup> Vgl. a. a. O., 626,15–18.

<sup>73</sup> Vgl. a. a. O., 625,14–19; 626,5f.

sichert das Wort Gottes gegen Irrlehren und eröffnet den Lesekundigen die Möglichkeit biblischer Meditation.<sup>74</sup>

Der zweite Unterschied ist ein kommunikationstheoretischer: Luther schreibt – unabhängig vom Inhalt – der Stimme eine Bedeutung für das Wirksamwerden des Wortes zu. Hierzu finden sich einschlägige Aussagen Luthers in den *Operationes in Psalmos* (1519–1521). Das geschriebene Wort habe weder zum Negativen noch zum Positiven eine ebenso große Wirkung wie die Rede, „weil die Stimme die Seele des Wortes“ sei.<sup>75</sup> Ob ein Wort als „beseelt“, als lebendig empfunden wird, hängt nach Luther davon ab, ob es von einem Sprecher in Bewegung gesetzt wird, der dadurch als leibliches Gegenüber erkennbar wird.<sup>76</sup> Aus diesem Grund habe auch Paulus an die Galater geschrieben: „Ich wäre lieber bei euch“ (Gal 4, 20); viele Dinge könnten nämlich durch die Stimme wirksamer verhandelt werden als durch geschriebene Worte.<sup>77</sup> Darum sei auch der Neue Bund nicht auf steinerne Tafeln, sondern in den Klang lebendiger Stimmen gefaßt („in vivae vocis sonum positum“):<sup>78</sup> Auch habe Christus selbst mündlich gepredigt und den Aposteln nicht befohlen, Bücher zu schreiben, sondern zu predigen.<sup>79</sup>

Ein dritter Unterschied schließlich ist theologischer Art und resultiert zugleich aus dem ersten und zweiten: Die mündliche Verkündigung vermag wirksamer Glauben zu wecken und Menschen in Bewegung zu setzen als die schriftliche.<sup>80</sup> Luther begründet dies immer wieder mit dem durch das Wort „Geschrei“ gekennzeichneten Charakter der evangelischen Verkündigung.<sup>81</sup> „Geschrei“ als spontaner, lauter und hochemotionaler Ausdruck der eigenen Verfassung vermag wie nichts anderes auszudrücken, worum es in der Begegnung mit Jesus Christus geht: um eine umwälzende Erneuerung der eigenen Existenz. Menschen, die Jesus begegnen, erleben Dinge mit ihm, die sie ein „Geschrei von Gottes Gnade“ ausstoßen lassen. Dieses Geschrei zieht alle an, die es hören – im weiten Umkreis.<sup>82</sup> Sie kommen zu Jesus, bringen sich selbst und ihre Kranken mit und werden am Ende selber zu Menschen, die von Jesus „schreien“.

<sup>74</sup> Vgl. *Albrecht Beutel*, Martin Luther. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Leipzig 2006, 368 f.

<sup>75</sup> Vgl. WA 5, 379,1–14, hier 6 f., (*Operationes in Psalmos*, 1519–1521, zu Ps 11 [12], 7).

<sup>76</sup> Vgl. 3.2.

<sup>77</sup> WA 5, 537,22–25 (*Operationes in Psalmos*, 1519–1521, zu Ps 18 [19], 45); vgl. auch 15 Jahre später die ausführliche Erläuterung Luthers: WA 40 I, 651,4–652,4 (*Annotationes zum Galaterbrief*, 1535).

<sup>78</sup> WA 5, 537,17 f.; vgl. a. a. O., 537,12–15.

<sup>79</sup> Vgl. *Beutel*, Anfang (s. Anm. 31), 67 f., der auf Luthers wiederholte bildhafte Auslegung des Ortsnamens Bethphage verweist (vgl. WA 10 I 2, 48,5–15 [*Adventspostille zu Mt 21, 1522*]).

<sup>80</sup> Vgl. exemplarisch WA 10 III, 304 f. (*Predigt zu Mk 7, 31 f.*, 7. September 1522).

<sup>81</sup> Vgl. Abschnitt 3.3.

<sup>82</sup> Ein „Geschrei“ bezeichnete zu Luthers Zeit auch das Bekanntmachen eines neuen Erz-Fundes; die betreffende Zeche bekam dadurch Zulauf aus dem Umfeld (vgl. *Deutsches Bergwörterbuch mit Belegen von Heinrich Veith*, Wiesbaden 1968). Als Sohn eines Bergmanns hat Luther diesen Zusammenhang vermutlich gekannt und hier als Bild im Hintergrund.

Der Hauptgrund dafür, daß Luther eine solche umwälzende Wirkung auch der Predigt zuschreibt, liegt darin, daß die aktuell erklingende Stimme des Predigers die Stimme Christi im Hier und Heute präsent werden läßt – und das bedeutet: *ihn selbst* als lebendiges, leibliches Gegenüber.<sup>83</sup> Die „Seele des Wortes“ ist in diesem Fall die Stimme Christi selber, die den Heiligen Geist mit sich bringt. Luther selbst hat in vielen Predigten Christus in der Ich-Form sprechen lassen und ihm damit wort-wörtlich seine Stimme „geliehen“. Ob mit oder ohne explizite Ich-Form: Diese Präsenz Christi ist es nach Luther, die der Teufel flieht. Darum fürchte er das stimmliche Wort der Predigt, nicht „das Wort, das unter der Bank herumliegt“.<sup>84</sup>

Pastorin Britta Emrich, Zum Sundern 8 A, 38536 Meinersen OT Päse;  
E-Mail: [britta.emrich@evlka.de](mailto:britta.emrich@evlka.de)

---

<sup>83</sup> S. o. Abschnitt 4.2.; vgl. *Hohage* (s. Anm. 34), 97–99.

<sup>84</sup> WA 13, 686, Handschrift H zu Z. 3 („labia“ in Mal 2,7) (*Praelectiones in Prophetas minores*, 1524): „Diabolus non curat verbum quod iacet sub scamno sed vocale timet“.

# Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus

Ein Lebensbild<sup>1</sup>

Von Johannes Ehmann

---

## *Einführung*

Am 6. März des Jahres 1583 stirbt in Neustadt an der Haardt, heute an der Weinstraße genannt, der aus Breslau stammende Theologe Zacharias Ursinus. Wer ihn kennt, kennt ihn als Verfasser oder zumindest Mitverfasser des Heidelberger Katechismus. Viel mehr weiß man über Ursinus im allgemeinen nicht. Gehört er in die zweite oder dritte Reihe der Reformatoren, oder – weil lange unterschätzt – gar in die erste Reihe? Und wenn überhaupt Reformator, dann Vertreter *welcher* Reformation? Der humanistischen im Geiste Philipp Melanchthons? Oder der calvinistischen, also der sogenannten „zweiten Reformation“, unter den besonderen Bedingungen der Kurpfalz? Was überhaupt bringt den Schlesier in die Pfalz, den Breslauer nach Heidelberg und schließlich nach Neustadt, wo er im Chor der Stiftskirche begraben liegt?

Nur 49 Jahre alt ist er geworden, ein kurzes Leben nach unseren Maßstäben und doch nicht so kurz nach den Maßstäben seiner Zeit. Aber auch nicht so kurz, daß wir uns heute nicht ein wenig anstrengen müßten, im gebotenen Rahmen dieses Leben zu erfassen. Nicht nur, weil es genug zu berichten gibt,

---

<sup>1</sup> Vorgetragen am 26. September 2009 in Heidelberg im Rahmen des Seminars „Luthers größter Schüler: Johannes Calvin und seine Wirkung“. – Literatur: *Gustav Adolf Benrath*, *Irenik und Zweite Reformation*, in: *Heinz Schilling* (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, SVRG 195, Gütersloh 1986, 349–358; *ders.*, *Zacharias Ursinus (1534–1583)*, in: *BPfKG 37/38 (1970/71)*, 202–215; *Irene Dingel*, *Concordia controversa*, *Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, QFRG 63, Gütersloh 1996; *Walter Hollweg*, *Der Augsburger Reichstag von 1566*, BGLRK 17, Neukirchen-Vluyn 1964; *ders.*, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus [I]*, BGLRK 13, Neukirchen-Vluyn 1961; *ders.*, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus [II]*, BGLRK 28, Neukirchen-Vluyn 1968; *August Lang*, *Der Heidelberger Katechismus. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Entstehung*, SVRG 113, Leipzig 1913; *Wulf Metz*, *Necessitas satisfactionis. Eine systematische Studie zu den Fragen 12–18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus*, SDST 26, Zürich 1970; *Peter Moraw/Theodor Karst*, *Die Universität Heidelberg und Neustadt an der Haardt*, Speyer 1963; *Georg Plasger*, *Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur deus homo“ von Anselm von Canterbury*, BGPhThMA 38, Münster 1993; *Erdmann K. Sturm*, *Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534–1562)*, BGLRK 33, Neukirchen-Vluyn 1972; *Karl Sudhoff*, *C. Olevianus und Z. Ursinus. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1857; *Derk Visser*, *Zacharias Ursinus (1534–1583). Melanchthons Geist im Heidelberger Katechismus*, in: *Heinz Scheible* (Hg.), *Melanchthon in seinen Schülern*, *Wolfenbütteler Forschungen* 73, Wiesbaden 1997, 373–390.

sondern weil die weiten Wege, die dieser Theologe ging und gehen mußte, für ihn selbst und auch für uns recht verschlungene Pfade gewesen sind, deren theologische Richtung, Neu- und Umorientierung wir heute nachzeichnen wollen.

Und: Das kurze Leben des Zacharias Ursinus ist ein schnellebiges, ja zuweilen gar kurzatmiges Hinterhereilen gewesen: zunächst dem eigenen Sich-Selbst-Finden in der Theologie an der Universität Wittenberg, dann dem eigenen Anspruch auf Wahrhaftigkeit in seiner Heimatstadt Breslau, dann der Frage theologischer Erkenntnis in der Schweiz, dann den Erwartungen eines Fürsten in Heidelberg, und dann schließlich ein weiteres Mal der Ortswechsel nach Neustadt aus Treue zu dem, was er als theologische Wahrheit erkannt zu haben glaubte.

Das Leben des Zacharias Ursinus gliedern ist auf der einen Seite gar nicht schwer, denn es sind immer neue Orte, neue Lebensstationen, mit denen sich die menschlichen und theologischen Zäsuren seines Lebens verbinden. Es ist aber auf der anderen Seite auch nicht eben einfach, sein Leben so zu zeichnen, daß es nicht nur ein Mosaikstein seiner Zeit ist und bleibt, sondern so zu entwerfen, nachzuzeichnen, daß es transparent wird für die Umbrüche der Kirche und ihrer Geschichte zwischen ca. 1550 und den frühen 80er Jahren des 16. Jahrhunderts, also einerseits zwischen Interim und Fürstenkrieg 1548 bzw. 1552 und andererseits dem Kampf der Reformierten gegen das lutherische Konkordienbuch.

Ein so kurzes Leben und doch so reich an Erfahrungen, Erkenntnissen und Entscheidungen ... Es mag uns vorkommen wie ein Leben im Zeitraffer, das nun entschleunigt werden soll, um ein paar wenige Punkte auch mit der Zeitlupe zu betrachten. So blicken wir nach Osten auf einen jungen schlesischen Melanchthon, wir blicken nach Süden auf einen schlesischen Calvin (mit Fragezeichen!), wir sehen uns um in Heidelberg und blicken auch in den nach ihm benannten Katechismus – und schauen schließlich nach Neustadt hinüber über den Rhein, nach Westen in die untergehende Sonne eines unsteten und doch zielbewußten Lebens.

### 1. Ein junger Melanchthon

Zacharias Ursinus ist am 18. Juli 1534 in Breslau geboren worden.<sup>2</sup> Sein Vater Caspar Beer stammte aus Wiener Neustadt. 1528 war er als Privatlehrer nach Breslau übersiedelt, wo er die Patriziertochter Anna Roth heiratete. Caspar Beer war ein studierter Mann, der seinen Namen nach damaliger Gewohnheit latinisierte. So wurde aus dem Beer ein Bär und aus diesem ein bärenähnliches Wesen, also ein Ursinus. Zacharias' Vater war Lehrer, später städtischer Für-

<sup>2</sup> Zum Lebenslauf Ursins sind hier herangezogen: *Benrath*, Ursinus (s. Anm. 1), danach auch die nicht eigens gekennzeichneten Briefzitate; *Sturm* (s. Anm. 1) und *Visser* (s. Anm. 1).

sorger, predigte aber auch in kirchlichen Diensten – offenbar ohne Ordination – in der seit 1525 reformatorischen Stadt. Früh hat Zacharias seine Eltern verloren, noch als Schüler seine Mutter (vor 1553), 1555 als 21jähriger den Vater.

Während man im Herbst in Augsburg zum Religionsfrieden findet und das Tor aufstößt zu einem halben Jahrhundert Frieden, fällt der junge Ursinus in eine Zeit der Depression und Unsicherheit. Er beneidet den verstorbenen Vater, fühlt sich zu nichts befähigt und zu nichts berufen – in seinen Briefen ist viel vom Elend (*miseria*) die Rede. „Von des Menschen Elend“ wird später im Heidelberger die realistische Lehre vom Menschen vor Gott überschrieben sein. Und wenn Ursin sich aufrecht hält im „Trost durch die Versöhnung“ (*consolatio de reconciliatione*), durch die Präsenz Christi in der Kirche und durch das ewige Leben, so klingt schon etwas an – in melanchthonischer Diktion – „von des Menschen Erlösung“, wie der zweite Teil des Heidelberger Katechismus betitelt ist.

Dabei ist der sensible, manchmal etwas schwermütige junge Mann doch alles andere als ein Versager, ja er ist ein Hoffnungsträger, dessen Werden im Hinblick auf sein späteres Wirken interessante Stationen kennt. So wird Ursin in eine Stadt hineingeboren, die sich 1525 recht früh für die Reformation entscheidet, aber insbesondere in Fragen des Kultus nicht zuletzt aus politischen Rücksichten ganz konservativ agiert. Steht man doch in Schlesien seit 1526, nach der Niederlage der Ungarn gegen die Türken in der Schlacht von Mohacs unter starkem habsburgischen Druck.

Schon damals ist eine Spannung in der Stadt wahrzunehmen, die später auch Ursin seinen Posten kosten wird: Eine gerade in religiösen Fragen konservative Stadtobrigkeit gerät trotz ihrer eindeutig reformatorischen Position zunehmend in Dissens mit den in der Stadt wirkenden Melanchthonfreunden, ein Konflikt – zunächst kaum vorhanden und wahrnehmbar, dann in den 1550er Jahren manifest. Bis Ende des 18. Jahrhunderts hat Breslau seinen eigenen lutherischen Meßkanon im Gottesdienst behalten und ein eigenständig-selbstbewußtes Luthertum bewahrt. Im 19. Jahrhundert wird Breslau gar zur Hochburg des lutherischen Separatismus.

Unter den Melanchthonianern des 16. Jahrhunderts ist einer der evangelischen Pfarrer Breslaus bekannt: Ambrosius Moiban, Freund Melanchthons seit 1522, wird 1525 Pfarrer an St. Elisabeth. Der Pfarrei ist eine Schule angegliedert, in der Moiban später den jungen Zacharias unterrichtet und in der viele Jahre später Ursin selbst als Lehrer aufzieht. 1533 hat Moiban einen lateinischen, 1535 einen umfangreicheren deutschen Katechismus geschaffen. In beiden Katechismen verläßt Moiban die überkommene, von Luther beibehaltene mittelalterliche Katechismusanordnung – die sog. „synthetische“ – und wählt die sog. „analytische“ Anordnung, die den Unterrichtsstoff *einer* didaktischen (und theologischen!) Mitte zuordnet. Nach beiden Katechismen ist Ursin unterrichtet worden – und sein eigener, der Heidelberger Katechismus, ist Musterbeispiel einer analytischen Ordnung nach *einem* gestaltenden Prinzip.

1550 bezieht Ursinus die Universität Wittenberg, noch nicht 16jährig. Seine wirtschaftliche Lage ist angespannt, doch der begabte Junge erhält Unterstützung von verwandten und befreundeten Sponsoren, darunter der väterliche und lebenslange Freund schlechthin: der Arzt und Universalgelehrte Crato von Crafftheim. 1552 besucht Ursin wegen Ausbruchs der Pest in Wittenberg wieder seine Heimatstadt Breslau. Der in diesem Zusammenhang von Melanchthon ausgestellte Empfehlungsbrief bezeugt die enge Verbindung von Meister und Schüler wie schon ein Bittschreiben Philipps ein Jahr zuvor. Vielleicht hat Melanchthons Empfehlung dazu beigetragen, daß Ursin – trotz seiner Jugend – der nur wenig jüngere Eleasar Schlager zur Erziehung anvertraut wird, Sohn eines seiner Sponsoren, des Quirinius Schlager. Ursin wird diesem 1552 sein erstes gedrucktes Werk widmen. Allerdings war dieser Eleasar – vielleicht um die pekuniäre Abhängigkeit Ursins wissend – ein rechter Tunichtgut, so daß Zacharias glücklich war, als er den trinkseligen Raufbold wieder los wurde, den er 1555 persönlich beim Vater ablieferte.

Ernster geht es bei ihm selbst zu. Zu Beginn seiner Studien wendet er sich unter den Lehrern an den gebürtigen Breslauer Johannes Aurifaber, Schwiegersohn des Breslauer Pfarrers Johannes Heß, sucht also die heimatliche Sphäre. Aurifaber läßt Zacharias einen lateinischen Aufsatz verfassen, der so gut ausfällt, daß Melanchthon den Burschen gleich und ohne weiteres in die Artistenfakultät aufnimmt.

Ursin entwickelt sich zu einem guten Philologen und Theologen, wie Melanchthon ihm gerne bescheinigt. Magister Philipp entwickelt eine gewisse Nähe zu Ursin – ohne daß der Unterschied zwischen Lehrer und Schüler aus der Balance geriete. Es muß Ursin mit Stolz erfüllt haben, daß er mit Melanchthon das Religionsgespräch von Worms 1557 besuchen darf, ein Gespräch, dem allerdings kein Erfolg beschieden ist.

Spätestens damals freilich wird Ursin deutlich geworden sein, welche theologischen Konflikte unüberhörbar rumoren, Konflikte, denen auch er selbst sich auf Dauer nicht entziehen kann. 1549 haben in Sachen Abendmahl Genf und Zürich die Zürcher Konsensformel (Consensus Tigurinus) gefunden, die freilich nicht zum Ende der Abendmahlsstreitigkeiten führt, sondern erbitterten Widerstand der „wahren“ Lutherschüler, der sog. Gnesiolutheraner, in den 1550er Jahren auslöst. Teils versucht Melanchthon zu vermitteln, teils ist für Freund und Feind unübersehbar, daß die abendmahlstheologische Position Melanchthons seit 1540 sich immer mehr von der Anschauung Luthers entfernt. So wird der durch die Interimsstreitigkeiten ohnehin angegriffene Melanchthon zur Zielscheibe gnesiolutherischer Kritik, die auch seine Lehre von der relativen Willensfreiheit trifft.

Tragisch ist für Melanchthon, daß er auf beiden Seiten kaum mehr Gehör findet. 1556 kommen Melanchthon und der Zürcher Heinrich Bullinger überein, daß dessen Sohn besser nicht den Wittenberger Magistergrad anstreben solle – das sei für Melanchthon nur schädlich bzw. für den jungen Bullinger karrierehinderlich. Es herrscht ein Klima des Mißtrauens, was Zacharias

nicht entgangen sein kann. Er hält sich an Melanchthon – menschlich und theologisch, er wird und ist Philippist, wie man damals sagt: D.h. er folgt abendmahlstheologisch Melanchthon und nicht Luther und dessen christologischen Ausformungen zur Ubiquitätslehre, und er folgt auch Melanchthon in dessen Ablehnung der strengen Prädestination nach der Lehre Calvins. Zacharias Ursinus denkt also um diese Zeit wie ein junger Melanchthon. Er identifiziert sich und weiß gut Bescheid, weiß auch zu differenzieren. Tun wir es ihm nach, so läßt sich sagen:

- *Mit* Melanchthon verwirft Ursinus die Prädestinationslehre Calvins. Die Prädestination wird als „necessitas stoica“ – vielleicht würden wir heute „Fatalismus“ sagen – verworfen.
- *Mit* Melanchthon behauptet Ursin damals entsprechend eine *relative* Willensfreiheit.
- Und *mit* Melanchthon vertritt Ursin eine Abendmahlslehre, die nicht identisch ist mit der Lehre Calvins, aber mit dieser verträglicher als die Lehre Luthers – und vor allem sich Calvin weiter annähert.

In der Frage von Prädestination und Willensfreiheit aber wird Ursin gegenüber seinem Lehrer Melanchthon auch eigene und andere Wege gehen, in der Frage des Abendmahls wird er den Weg Melanchthons – zumindest nach eigener Anschauung – vollenden. Widerspruch und Konsequenz – in beidem scheint Ursin vom Philippismus zum Calvinismus zu gelangen.

## 2. Ein junger Calvin?

Haben wir nun also einen jungen Calvin vor uns? Ich mahne zur Vorsicht. Ursinus rühmt bei seinem Lehrer Melanchthon häufig die *brevitas*, die „Kürze“. Nun glaube ich, daß Ursin damit *nicht* meint, daß Melanchthon sich immer kurz und bündig und präzise geäußert habe. Meine Vermutung ist vielmehr, daß Ursin mit „Kürze“ den Grundsatz meint, den wir heute „Weniger ist Mehr“ nennen. Zurückhaltung also, nicht alles sagen wollen über die Geheimnisse Gottes, die *mysteria*. Nicht wortreich und ausufernd werden bei dem, was Gottes ist. Das ist keine Leisetreterei und keine Geheimdiplomatie, sondern Suche nach einer theologischen Sprache, die umfängt, versöhnt, integriert. Deshalb meine ich, daß Ursin selbst bei seinen klaren theologischen Entscheidungen immer ein Schüler Melanchthons geblieben ist.

Aber kehren wir zurück zum gescheiterten Wormser Religionsgespräch von 1557. Ursin wird von dort den treffenden wie peinlichen Eindruck mitgenommen haben, daß die evangelische Seite heillos zerstritten ist. Und er wird die Frage nach der eigenen Klarheit mitgenommen haben auf seine nun folgende Studienreise, die ihn u. a. nach Genf führt.

Interessant ist das Detail, daß Ursin eine Einladung nach Zürich erhält, für den Fall, daß er sich in seiner Heimat theologisch nicht mehr halten könne.

Offenbar war Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, wohl bewußt, daß dieser junge Melanchthonschüler nicht mehr das vertrat, was man zumindest in Jena oder Hamburg oder Magdeburg oder eben auch in Breslau unter Luthertum verstand.

In Genf hat Ursin Kontakt zu Calvin selbst, dann führt die Reise nach Paris, wo er den reformierten Hebraisten Jean Mercier hört. Der Knoten schürzt sich, als 1558 Ursin tatsächlich einen Ruf seiner Heimatstadt Breslau erhält. Als Lehrer an der Elisabethschule, seiner Schule, unterrichtet er nach Melanchthons Examen Ordinandorum, fügt dem aber eine Abendmahls-theologie ein und hinzu, die eindeutig auf Einflüsse seiner Schweizer Reise zurückzuführen sind. So entwickelt er die Sakramente als Bundeszeichen. Bund wird im Zürcher Sinn auch als menschliche Bundesverpflichtung gegenüber Gott entfaltet, für die Melanchthons Ethik des neuen Gehorsams und Calvins Disziplin quasi Pate stehen. Bund und neuer Gehorsam, das sind in Breslau nicht unverdächtige Vokabeln. Und „[d]ie Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, den mündlichen Genuß des Leibes Christi durch die Kommunikanten und die Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi lehnt[] Ursin schon damals unzweideutig ab.“<sup>3</sup> Ursin verläßt Breslau! Er tut dies am 25. Juni 1560 – umstritten ist, ob er nur seiner Entlassung zuvor- kommt. Doch nun wohin? In seiner theologischen Entscheidung, insbesondere zur Abendmahlslehre, hatte Melanchthon den jungen Schüler bestärkt. Also auf nach Wittenberg, wo Ursin freilich erfahren muß, daß Melanchthon gestorben ist. So wird das Jahr 1560 zum Schicksalsjahr Ursins, das ihn nun nicht nach Genf, sondern erneut nach Zürich führt, wo er dem Florentiner Petrus Vermigli begegnet und bei diesem weiter studiert. Theologisch ist Vermigli für Ursin kein Unbekannter, denn Ursin hat in den zurückliegenden Debatten um den neuen Gehorsam nach der Bekehrung des Sünders nicht mehr Melanchthon zitiert, sondern eben Vermiglis Kommentare zum 1. Korinther- und zum Römerbrief.

Ein Calvin nach Genfer Muster ist Ursinus also nicht, aber in der kurzen Spanne von 1559 bis 1560, quasi auf dem Wege von Breslau über Wittenberg nach Zürich, wandelt sich Ursin vom Befürworter einer melanchthonisch und ethisch orientierten relativen Willensfreiheit zum Bekämpfer jedes Synergismus bei gleichzeitiger Betonung des neuen Gehorsams der Berufenen. Dabei bleibt Ursin oft Melanchthons Begrifflichkeit verpflichtet. Ein Calvin ist Ursin also nicht. Aber über Vermigli nun doch dem Calvinismus im weiteren Sinne nahegekommen.

Dies ebnet des Ursinus Weg in die Kurpfalz. In deren Geschichte ist Ursin nun einzuordnen, besser: einzuzeichnen in die Pläne und Aktionen Kurfürst Friedrichs III., der zur Neuordnung der Heidelberger Universität neue Lehrer benötigt. Seine Wahl fällt auf Vermigli. Doch dieser winkt ab, fühlt sich zu alt und kränklich. 1562 endet sein Leben. Aber zuvor weiß Vermigli Rat

<sup>3</sup> Benrath, Ursinus (s. Anm. 1), 204.

und empfiehlt einen jungen Theologen, der bereits im Januar 1561 von Hubert Languet und Kaspar Peucer den Pfälzern empfohlen worden ist, der theologisch vertrauenswürdig und obendrein derzeit ohne Anstellung und der trotz seines jungen Alters beschlagen ist in den Kontroversen von Lutheranern und Schweizern und der als Schüler Melanchthons sicherlich auf der Linie des Abendmahlsratschlags Philipps von 1559 in Heidelberg mäßigend wirken wird: Der Name des jungen Theologen ist Zacharias Ursinus.

### 3. Heidelberg

Ursin nimmt die Herausforderung dankbar an und weiß, was auf ihn zukommt. Im Grunde hat er *zwei* Berufe auszufüllen. Im September 1561 zieht er in Heidelberg auf, wo er zum einen das sogenannte Sapienzkolleg zu betreuen hat, zum andern die dritte theologische Professur vertreten muß. Neben dem Franzosen Petrus Boquinus und dem Italiener Immanuel Tremellius amtiert Ursin „in professione locorum communium“, lehrt also die *loci communes*, systematische Theologie nach der Methode, die er bei Melanchthon kennengelernt, aber auch zuletzt bei Vermigli in Zürich in reformierter Fassung studiert hat.

Zumindest menschlich anspruchsvoller ist die Tätigkeit im Sapienzkolleg. Dabei handelt es sich um ein Stipendiateninstitut, das Bildung und Alimentierung der Zöglinge zu verantworten hat. Ursin ist also nicht nur für die philosophisch-philologische und die theologische Ausbildung im Kolleg zuständig, sondern auch für die wirtschaftliche Versorgung sowie die sittliche Bildung. Der nun Heidelberger Theologe mag mit Grausen an seinen ersten Alumnus Schlager zurückgedacht haben, an dem er pädagogisch gescheitert war. Zu berücksichtigen ist auch, daß Ursin in keine konsolidierten Institute von Territorium und Stadt eintritt, sondern eben alles in Fluß geraten ist und nun nach Festigung strebt, wozu beizutragen eben Ursin berufen wurde.

In seiner Heidelberger Antrittsrede macht Ursinus kein Hehl daraus, daß er es als seine Aufgabe ansieht, die theologischen Kontroversen, die der Teufel in der Vergangenheit erregt habe, einer Lösung zuzuführen, Lösung nun aber verstanden als Gewinnung einer biblischen Theologie. Ihm geht es um das Verständnis der Heiligen Schrift als Grundlage einer prophetischen und apostolischen Lehre in der Kirche seiner Zeit. Eben dies ist Aufgabe theologischer Bildung an der Universität, eine, wie Ursin ausführt, „höchst schwierige und gefährliche“ Aufgabe, denn hier geht es um nichts anderes als um die Ehre Gottes, das Heil der Menschen und den Trost des Gewissens.

Wir liegen sicherlich richtig, wenn wir bei *Ehre Gottes* Ursin mit Achtung nach dem Genf Calvins und bei *Trost des Gewissens* ihn mit Wärme nach dem Wittenberg Melanchthons blicken lassen. Das waren die beiden Pole seines Denkens. Der Trost, die Tröstung wird sogar zum inneren Leitfaden seines Katechismus.

Ursinus leitet also das Sapienzkolleg und trägt zugleich Dogmatik vor – dies allerdings nur bis Februar 1567. Dann versagen seine Kräfte und er tritt von seiner Lehrtätigkeit zurück und widmet sich bis Oktober 1577 nur noch seiner Tätigkeit im Sapienzkolleg sowie den Anforderungen der kirchenleitenden Gremien, zu denen ja auch die Arbeit am Katechismus gehört.<sup>4</sup>

Wir überspringen zunächst einige Jahre und fragen nach dem Erfolg Ursins, wenn man bei kirchenleitenden Aufgaben überhaupt von Erfolg reden kann. War Ursin in Heidelberg eigentlich glücklich oder auch nur zufrieden? Zweifellos war es das optimistische Anliegen Ursins, durch eine biblische Theologie Lehrplausibilitäten zu erzielen. Mit dem Katechismus ist ihm dies in erstaunlichem Maße gelungen, auch wenn er ihn nach außen verteidigen mußte. Freilich irrte Ursin – und litt wie sein Lehrer Melanchthon daran – wenn er meinte, daß eine gute Theologie auf Dauer für Ruhe der Gemüter sorgen könne. Ursin war streitfest, aber nicht Streitbar, tapfer, aber empfindlich. Es muß ihn tief getroffen haben, daß nach der Erzielung relativer Religionssicherheit nach dem Augsburger Reichstag von 1566 die Heidelberger Theologen nichts Besseres wußten, als erneut einen Streit vom Zaun zu brechen, der freilich aufgrund der verschiedenen Strömungen zwinglianischer und calvinistischer Theologie in Heidelberg vielleicht auch notwendig ausbrechen mußte: der Streit um die Kirchengenossenschaft. Er wäre einen eigenen Vortrag wert und kann nur als wichtige, Ursin bedrängende Frage angedeutet werden. Nicht die Kirchengenossenschaft als solche stand zur Debatte, sondern die Frage, wer denn das Subjekt der Kirchengenossenschaft sei: die allein Gott verantwortliche Gemeinde *innerhalb* – ggf. auch *neben* – der „Gesellschaft“ oder auch „Kommune“, wie wir heute sagen würden, nach Genfer, auch dort nicht ganz reinem Vorbild. Oder: die christliche Obrigkeit, eher nach Zürcher Vorbild, das in Heidelberg der Arzt Thomas Erastus vertrat. Längst ging es nicht mehr um die Frage von Theologie und Gemeinde, sondern zumindest auch um die Frage frühmoderner Staatlichkeit im Zeitalter der Konfessionalisierung. Der Kurfürst hat im übrigen mit seiner Kirchenordnung von 1570 relativ klaren Kopf behalten und einen Kompromiß beschritten, der dem theologischen Anliegen der biblischen Gemeindegliederung Raum gab, ohne das landesherrliche Kirchenregiment in Frage zu stellen. Ob Friedrich hierbei einem vorsichtigen, vielleicht gar ängstlichen Gutachten Ursins folgte, ist ungewiß.

Schlimmer als dieser Streit muß für Ursin die Tatsache gewesen sein, daß der Streit um die Kirchengenossenschaft personell verschlungen war mit dem Kampf gegen den Antitrinitarismus, der auch in Heidelberg mit einer Hinrichtung endet, der des Ladenburger Superintendenten Johannes Sylvanus 1572. Ursin hat diesen Kampf literarisch geführt, muß aber gleichsam mit jeder polemischen Schrift Abschied nehmen von der Vorstellung eines irenisch-konstruktiven Kirchenwesens auf der Basis reiner Lehre.

<sup>4</sup> S. u. Abschnitt 4.

Noch keine vierzig Jahre alt wirkt Ursin 1573 überlastet, ausgelaugt und zermürbt. Er merkt, daß seine Kräfte nachlassen. Die Nacharbeit geht nicht mehr so voran wie gewohnt und gewollt. „[K]urz vor seiner [späten] Verheiratung mit Margareta Trautwein, klagt er, jetzt rücke der Winter seines Lebens heran“,<sup>5</sup> womit er doch wohl kaum seine Ehe gemeint haben kann.

Das Skrupulöse, das wir aus seiner Jugend kennen, wird stärker, Unlust bei der Arbeit und zugleich Bewältigung eines gewaltigen Pensums, Härte gegenüber anderen bei gleichzeitiger Schonungslosigkeit sich selbst gegenüber, Minderwertigkeitsgefühle bis zu Depression. Den rauhen Sarkasmus eines Luther, der aber doch lösen und innerlich befreien kann, finden wir bei Ursinus nicht – oder sagen wir vorsichtiger: kaum, denn ich kann mir nicht vorstellen, daß die berühmt-berüchtigte Inschrift am Arbeitszimmer Ursins ohne einen gewissen Schalk im Nacken formuliert sein soll: „Amice quisquis huc venis / Aut agito paucis, aut abi / Aut me laborantem adiuva“. Zugegebenermaßen sehr frei übersetzt heißt das: „O Freund, wer immer es auch ist, / der du hierher gekommen bist. / Nur dreifach kannst du mir jetzt nützen: / fass dich kurz, / komm gar nicht rein, / oder – du mußt mich unterstützen.“ Gemeint ist natürlich: bei der Arbeit (laborantem), denn Arbeit kennt er, wie geschildert, genug. Nun wissen wir freilich nicht, wie ernst Zacharias Ursinus diesen Spruch selbst genommen hat. Und ich überlasse es der Forschung, ob man diesen Spruch als Beweis seines Humors oder nun wirklich absoluter Humorlosigkeit werten soll.

#### 4. Wessen Katechismus?

Luthers Kleiner Katechismus heißt der Kleine Katechismus Luthers – eine Banalität und doch nicht, denn die lutherische Reformation lebte vom katechetischen Charisma Luthers und sein Katechismus lebte von der Autorität des Reformators. Ursins Katechismus heißt: *Heidelberger* Katechismus. Wir merken, daß der Verfasser hinter das Werk zurücktritt. Das gilt es zu erläutern:

Wie erwähnt folgt Ursinus im September 1561 dem Ruf des Pfälzer Kurfürsten. Am 25. August 1562 wird er zur Versehung seiner Professur zum Doktor der Theologie promoviert. Zu dieser Zeit ist er bereits mit der kirchenleitenden Aufgabe betraut, die das Ergebnis seines Schaffens, weniger ihn selbst weltberühmt machen werden: „die Ausarbeitung eines Katechismus, der das Lehrbuch, Lernbuch und Bekenntnisbuch und damit die nach innen und außen verbindliche theologische Grundlage der pfälzischen Kirche bilden sollte.“<sup>6</sup>

Wohl im Rahmen seiner Lehrtätigkeit entstehen eine Summe der Theologie, oft „Catechesis maior“ geheißen und ein Katechismusentwurf (sog. „Catechesis minor“), beide in lateinischer Sprache. Bis vor wenigen Jahrzehnten

<sup>5</sup> Benrath, Ursinus (s. Anm. 1), 209.

<sup>6</sup> A. a. O., 205.

war man davon ausgegangen, daß die beiden didaktisch recht spröden Catecheses des Ursin von Caspar Olevian dann zur Grundform des Heidelberger Katechismus weiterentwickelt worden seien, weswegen auch heute noch der Name des ehemals Trierer Theologen Olevian in der Literatur auftaucht. In den 1960er Jahren hat sich das Bild gewandelt.<sup>7</sup> Nun gilt Ursin zwar nicht als alleiniger, doch aber als Hauptverfasser des Heidelberger Katechismus, der freilich im Kirchenrat und von einer Arbeitsgruppe und sogar durch Mitwirkung des Kurfürsten selbst seine endgültige Gestalt gewann. Vor allem die in der Erstauflage des Katechismus noch fehlende Kennzeichnung der römischen Messe als „vermaledeite Abgöttere“, also fluchwürdiger Götzendienst, in Frage 80 wird dem Kurfürsten selbst zugeschrieben, der sich so unsterblich in die Geschichte der konfessionellen Polemik eingeschrieben hat. Ob Friedrich damit tatsächlich auf die eucharistischen Lehren des Konzils von Trient reagieren zu müssen geglaubt hat, kann hier nicht entschieden werden. Die modernen Ausgaben des Heidelbergers versuchen im Zeitalter der Ökumene mit mehr oder weniger glücklichen Erklärungen Schadensbegrenzung zu leisten, womit freilich dem Ernst des Problems nicht immer Rechnung getragen ist.

Aber betrachten wir den Katechismus als ganzen: Gegenüber der lutherischen Tradition fällt auf, daß die klassischen katechetischen Stücke, Glaube (Credo), Gesetz (Dekalog), Gebet (Vaterunser), Taufe und Abendmahl, sämtlich vertreten sind, aber nun in einer charakteristischen Zuordnung, die den Gesamtduktus prägt: Nach der berühmten Eingangsfrage „Was ist dein einziger (einziger) Trost im Leben und im Sterben?“ wird christliches Leben entfaltet unter den Rubriken I. Von des Menschen Elend, II. Von des Menschen Erlösung und III. Von der Dankbarkeit. Zwar kennt ein früherer Augsburger (lutherischer!), von Nikolaus Gallus 1554 herausgegebener und 1558 sogar in Heidelberg gedruckter Katechismus die gleiche Systematik, doch bildet die genannte Struktur eine konsistente Entwicklung der Anschauungen Ursins, dem es offenbar gelungen ist, die frühen Erfahrungen eigener Unterrichtung in Breslau, melanchthonische Theologie und Calvins Genfer Katechismus in ein konsistentes Lehrbuch zu gießen und dabei zugleich auf theologische Spitzen, wie sie sich noch in den eigenen Catecheses finden, zu verzichten, z. B. auf die Prädestinationslehre.

Das Kapitel von des Menschen Elend entfaltet dabei eine Bestimmung der Wirklichkeit des Menschen aus dem Scheitern am geoffenbarten Willen Gottes. Hier geht Ursin eins mit Luther. Zugleich – und hier liegt der wesentliche Unterschied – wird der Dekalog in seinen Einzelgeboten hier nicht entfaltet, sondern eingezeichnet in den dritten Teil von der Dankbarkeit, d. h. als Hilfe in der Bewährung des neuen Gehorsams. Ursin ist also keineswegs Antinomist. Das Gesetz hat verurteilenden Charakter. Zugleich weisen die Gebote Gottes um Christi willen über alle Verurteilung hinaus zur Gestaltung des neuen Lebens in Christus.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Hollweg*, Neue Untersuchungen (s. Anm. 1).

Zur Veranschaulichung der Erlösung Jesu Christi greift Ursin im zweiten Teil (Fragen 12–18) auf eine Vorstellung zurück, die bis heute für erhebliche Verwunderung und heftige Ablehnung des Katechismus gesorgt hat, nämlich auf die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury (1033–1109), der die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes rational postuliert. Das in der Neuzeit inkriminierte Bild eines vom Menschen zu versöhnenden Gottes, der seinen Sohn opfert, um einen abstrakten Begriff von Gerechtigkeit durchzusetzen, ist freilich in den letzten Jahren einem differenzierten Bild gewichen.

So stehen heute drei Deutungen nebeneinander, die – wen wundert's – auch mit der Wertschätzung des Katechismus zusammenhängen. Die überkommene Meinung steht kopfschüttelnd vor dem Anselmschen Gottesbild und seiner Ursinschen Rezeption,<sup>8</sup> eine erste Differenzierung versucht, den Heidelberger Katechismus als bewußten Interpreten Anselms zu verstehen, der antischolastisch das Drama von Schuld und Sühne ganz in die Geschichte Gottes selbst hineinzuverlegen.<sup>9</sup> Eine weitere Deutung will diesen dynamischen Prozeß schon bei Anselm selbst angelegt sehen.<sup>10</sup>

Das sind schwierige Gedanken, die gleichwohl anklängen müssen, wollen wir dem Katechismus gerecht werden. Vielleicht bescheiden wir uns im Rahmen einer Tagung der Luther-Gesellschaft mit dem Gedankenexperiment, ob nicht der Rückgriff auf die Anselmsche Frage „Cur deus homo“, warum Gott Mensch wurde, dem Versuch Martin Luthers entspricht, menschliche Schuld und Zorn Gottes mit Gnade und Liebe desselben Gottes zusammenzudenken in der Vorstellung vom verborgenen und offenbaren Gott: eine Erfahrung des angefochtenen und glaubenden Menschen, welche die Frage des Elends und der Schuld des Menschen nicht aufhebt, aber angeheftet weiß ans Kreuz (crucifixus) des unschuldig leidenden Christus.

Der Heidelberger Katechismus war die Grundlage der kurpfälzischen Kirche. Er verzichtet mancherorts auf Polemik, die vielleicht zu erwarten gewesen wäre, und verzichtet auf eine Darlegung der Prädestination. Mit der Sakramentenlehre war nicht nur Calvin einverstanden, auch Melanchthon wäre zufrieden gewesen. Das hat der bald einsetzenden lutherischen Polemik gegen den Katechismus keinen Abbruch getan. Mir ist kein anerkennendes Wort von lutherischer Seite bekannt, wohl aber wird der Heidelberger zum Ziel ausführlicher abendmahlstheologischer Polemik unter Einschluß der christologischen Probleme.

Es verwundert nicht, daß Ursinus die Hauptlast der Verteidigung des Buches zufällt. Bereits 1564 gibt er seine „Antwort auf etlicher Theologen Zensur“, es folgt seine „Verantwortung wider die ungegründeten auflagen [= Vorwürfe]“. Die Abendmahlstheologie des Katechismus wird bis 1590, also noch lange

<sup>8</sup> S. dazu Metz (s. Anm. 1), 15–32. Klassisch Adolf von Harnacks Kritik an Anselms „mythologische[m] Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns“: *Adolf von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 41910, 408.

<sup>9</sup> Vgl. Metz (s. Anm. 1).

<sup>10</sup> Vgl. Plasger (s. Anm. 1).

nach Ursins Tod, in mehrfachen Auflagen erläutert in Ursins „Gründliche[m] bericht vom heiligen Abendmahl unsers Herren Jesu Christi ... Gestellt durch der Universitet Heydelberg Theologen“. Im melanchthonischen und calvinischen Sinne wird die Wirkkraft des Abendmahls als verpflichtender Handlung herausgestellt, bei gleichzeitiger Zurückhaltung bezüglich der substantiellen Kraft der Elemente. Man darf den Württembergern zugute halten, daß wenigstens sie den Versuch unternommen haben, im Rahmen eines Religionsgespräches zu Maulbronn im April 1564 eine Einigung zu erzielen. Aber das Gespräch scheitert, nicht einmal an den Abendmahlsfragen im engeren Sinne, sondern an den damit verbundenen Fragen der Christologie.

Auf dem Regensburger Reichstag 1566 gelingt es Kurfürst Friedrich, die reichsrechtlich drohenden Gefahren wegen vom Luthertum abweichenden Bekenntnisses von seinem Territorium fernzuhalten.<sup>11</sup> Auch dies mag dazu beigetragen haben, daß dem mittlerweile in mehrere Sprachen übersetzten Werk vor allem in Westeuropa ein nicht geahnter Siegeslauf bevorstand, insbesondere in den Niederlanden nach der Synode von Dordrecht 1618/19 als nunmehrige Bekenntnisschrift. Die Heidelberger Deputierten Abraham Scultetus und Heinrich Alting hatten „ihr“ Buch gleichsam offiziell noch einmal mitgebracht, das in Dordrecht höchste Wertschätzung erfährt. Im Goldenen Jahrhundert der Niederlande, zugleich ein Jahrhundert des Kolonialismus, gelangt der Heidelberger in Weltgegenden, die der lutherischen Mission noch lange verschlossen bleiben, nach Amerika, West- und Ostindien sowie (später) Südafrika. Der Heidelberger Katechismus ist bis heute die verbreitetste evangelische Bekenntnisschrift – noch vor Melanchthons *Confessio Augustana* und Luthers *Kleinem Katechismus*.

Dazu sei noch kurz auf eine Eigenart verwiesen, die zeigt, wie tief die Verwurzelung des Katechismus reicht. Bis heute wird im niederländischen Sprachraum der Katechismus nicht nach Fragen, sondern nach Sonntagen gegliedert und zitiert. Der Heidelberger hat sich also nachhaltiger als der Katechismus Luthers einen gottesdienstlichen Platz erobert und diesen bis heute halten können. Er mag uns schwieriger vorkommen als der Luthers, er mag doktrinärer erscheinen als der Kleine Katechismus aus Wittenberg. Und er mag anstößiger sein in seinen Einzelformulierungen. Was den Katechismus aber m. E. bis heute auszeichnet, ist der Charakter einer echten Laiendogmatik, die den Glauben nicht auf Befindlichkeiten reduziert, sondern zum Denken, gerne auch zum Widerspruch reizt. So gehört der Heidelberger Katechismus in der Katechese-Geschichte sicherlich schon einer anderen Generation an als der Katechismus Luthers, auch wenn beide nur 34 Jahre voneinander getrennt sind.

Kehren wir zu Ursinus zurück. Er leidet, er leidet am Übermaß an Arbeit, vielleicht auch an sich selbst. Einen Ruf in die Schweiz lehnt er 1571 nach persönlicher Bitte des Kurfürsten ab. 1576 schreibt der 42jährige: „Will mir die *varietas, continuatio, unruhe* und das *bleuen* mit der unartig gewachsenen

<sup>11</sup> Vgl. dazu *Hollweg*, Reichstag (s. Anm. 1).

jugend schier zu viel werden ... Schleppe mich dieweil, wie ich kann.<sup>12</sup> Ob Ursin bereits ahnt, was ihm bevorsteht?

### 5. Neustadt

Kurfürst Friedrichs Nachfolger Ludwig VI. kehrt 1576 zum Luthertum zurück. Die reformierten Lehrer und Pfarrer müssen gehen, im Oktober 1577 verliert Ursinus seine Stelle in Heidelberg. Wieder rufen ihn die Schweizer, aber nun ist es Pfalzgraf Johann Casimir, dem die Verwaltung der heutigen Rheinpfalz obliegt, der ihn an der Abwanderung hindert. Wieder braucht ein Fürst den Theologen und wieder zum Neuaufbau einer Schule, des die Universität Heidelberg ersetzenden Casimirianums zu Neustadt. Wieder unterrichtet Ursin die Jugend, nun neben Hieronymus Zanchi der zweite Lehrer. Und wieder wird er aufgefordert, konfessionspolitisch zu agieren. Polemisch und apologetisch nimmt Ursin seine letzte große Lebensaufgabe wahr, die Bekämpfung von Konkordienformel (1577) und Konkordienbuch (1580), der Lehrgrundlage der sich bildenden lutherischen Orthodoxie unter explizitem Ausschluß der Reformierten.

1581 legt Ursinus seine Polemik unter dem Titel einer „christlichen Erinnerung“ – „Admonitio christiana“ – vor, in der er bündig die Fragen der Christologie, des Abendmahls und der Prädestination (für eine ganze Epoche) als *die* Trennungslehren zwischen Reformierten- und Luthertum darlegt. Aber es gibt noch eine, wenn man so will, ökumenisch zu bewertende Einschätzung, die nur aus der für die Entwicklung der Reformierten wichtigen Erfahrung der Verfolgungen in Frankreich und den Niederlanden zu erklären ist: Denn „Ursinus s[ieht] in dieser ‚Concordia‘ [dem Konkordienbuch] und insbesondere in der Konkordienformel mit ihren Condemnationes [Verurteilungen] eine ‚Lästerung göttlicher Wahrheit‘ und eine rücksichtslose Preisgabe der wahren Bekenner in die Hände der Verfolger“ durch das Konkordienluthertum.<sup>13</sup> D. h. er sieht in der Konkordienformel nichts anderes als eine Aufkündigung gesamtevangeler Solidarität. Sein beachtlicher Vorschlag, der freilich kein Gehör findet, ist der einer evangelischen Gesamtsynode.

An einer Stelle muß die „Christliche Erinnerung“ vielleicht als schon tragisch gelten: Gustav Adolf Benrath hat darauf hingewiesen, daß Ursins Schrift sich durchweg auf die Autorität Melanchthons beruft; von Calvin und Zwingli ist keine Rede.<sup>14</sup> Dies dürfte weniger Taktik gewesen sein als Beweis der bleibenden Verbindung des Schülers zum Praeceptor Germaniae. Verborgener bleibt Ursin freilich, daß diese Karte schon lange nicht mehr sticht.

<sup>12</sup> Benrath, Ursinus (s. Anm. 1), 210.

<sup>13</sup> Vgl. Dingel (s. Anm. 1), 141.

<sup>14</sup> Benrath, Ursinus (s. Anm. 1), 211.

Ursin verliert das Vertrauen: In einem seiner letzten Briefe an den alten Freund Crato schreibt er: „Außer Dir habe ich in der ganzen Welt keinen Freund, dem ich mein Herz ausschütten kann.“<sup>15</sup> Der Sohn Johannes Ursin ist noch minderjährig und kann den Vater nicht stützen. Ursinus vermisst die Früchte seines Wirkens; selbst eine Werkausgabe wird er nicht mehr erleben. Eine erste erscheint ein Jahr nach seinem Tode, für den Sohn von Johann Jungnitz herausgegeben. So bleibt nur die Ehrung des Toten, die angemessen, wenngleich menschlich distanziert ausfällt. Die Gelehrten ehren ihn auf einer lateinisch gefaßten Tafel als „aufrichtigen Theologen, als in Wort und Schrift scharfen Bekämpfer der Häresien von der Person und dem Abendmahl Christi, als scharfsinnigen Philosophen, als klugen Menschen und als strengen Erzieher der Jugend“.<sup>16</sup>

### 6. Die Ehre Gottes und der Menschen Trost

Kommt uns Ursinus am Ende seines Lebens etwa auch als Mensch und nicht nur als Theologe einer Kampfzeit nahe, der wie sein Lehrer Melanchthon doch allen Streits überdrüssig ist? Krankheit, auch Schwermut zeichnen nun den Lehrer, der weiß, daß er bald sterben wird. Den Tod vor Augen gibt er einer *theologia precatrix*, einer Theologie des Gebets, den Vorzug vor einer *theologia disputatrix*, einer Streittheologie. Aber wenn Beten zunächst davon lebt, daß Gott die Ehre gegeben wird und wir seinen Trost erfahren, dann werden wir auch heute gerne hoffen, daß Ursin den lebenslang ersehnten Trost erfahren hat.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtung. Unser Blick nach Neustadt ist ein Blick nach Westen, die Sonne des Zacharius Ursinus ist untergegangen. Sein frühes Sterben mag uns berühren – wie auch sein entbehrungsreiches Leben. Ob uns ein Blick auf Ursins Leben tröstet oder bedrängt, das weiß ich nicht. Aber das liegt am Tage, daß Zacharias Ursinus aus Breslau auf die Frage 1 seines Katechismus „Was ist *dein* einiger Trost im Leben und im Sterben?“ mit diesem antworten würde: „Daß ich mit Leib und Seele / Im Leben und im Sterben / Nicht mir, sondern meines getreuen Heilands / Jesu Christi eigen bin. / Der mit seinem teuren Blut / Für alle meine Sünden vollkÖmmlich bezahlt / Und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat / Und also bewahrt / Daß ohne den Willen meines Vaters im Himmel / Kein Haar von meinem Haupt kann fallen / Ja auch mir alles zur Seligkeit dienen muß. / Darum er mich auch durch seinen heiligen Geist / Des ewigen Lebens versichert / Und ihm forthin zu leben / Von Herzen willig und bereit macht.“

PD Dr. Johannes Ehmann, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg; E-Mail: johannes.ehmann@wts.uni-heidelberg.de

<sup>15</sup> A. a. O., 212.

<sup>16</sup> Ebd.

# Luther-Gesellschaft und Lutherausgabe<sup>1</sup>

Von Johannes Schilling

---

Als Präsident der Luther-Gesellschaft von der Weimarana zu reden, ist eine Aufgabe, die meines Wissens noch niemandem gestellt wurde. Ich will sie also annehmen, im Angesicht zweier Vorgänger als Präsidenten in diesem Amt,<sup>2</sup> die zu dieser Frage vielleicht auch etwas zu sagen hätten, aber hier in anderer Eigenschaft gebeten sind. Und auch ich selbst rede ja nicht nur als Präsident über ein mögliches opus alienum, sondern als ein ehemaliger Mitarbeiter an dieser Ausgabe über ein wirkliches opus proprium. Als mir im vergangenen Jahr ein jüngerer Herr die Mitarbeit an einem reputierlichen wissenschaftlichen Unternehmen dadurch schmackhaft machen wollte, daß er mir in Aussicht stellte, ich bzw. meine Arbeit werde dann in Handbibliotheken und Lesesälen großer Bibliotheken öffentlich zugänglich sein, konnte ich ihm antworten, das sei für mich kein Desiderat mehr; meine Arbeit stehe seit 1980 in den Lesesälen der Welt. Das hat mit ihrer Würde die Weimarana getan.

\* \* \*

Als die Luther-Gesellschaft gegründet wurde, am 26. September 1918 in Wittenberg, war die Weimarer Lutherausgabe schon mehr als eine Generation alt. Eine im Verhältnis zu der Gesamtzahl der Bände beachtliche Anzahl war bereits erschienen, die großen Jahre hoher Produktivität zwischen 1908 und 1914 mit bis zu sechs Bänden im Jahr lagen noch nicht lange zurück. Und auch in den Kriegsjahren 1915 und 1916 waren zwei Bände bzw. ein Band der Ausgabe fertig geworden. Die Reihe der Tischreden war noch nicht ganz abgeschlossen – es fehlten die Bände 5 und 6, die 1919 und 1921 herauskamen –, und die beiden Abteilungen der Deutschen Bibel und des Briefwechsels noch nicht begonnen. Dennoch wird man sagen können: Als die Luther-Gesellschaft gegründet wurde, lagen Luthers Schriften in der WA so gut wie vollständig vor – es fehlten an dem Gesamtwerk die Disputationen und die Lieder, etliche Predigten und einige Parerga wie die Bibel- und Bucheinzeichnungen, außerdem die – durchaus schätzenswerten – kleineren Schriften und Vorreden aus den späten Jahren.

---

<sup>1</sup> Vorgetragen auf dem Symposium „Gegenwart und Zukunft der Weimarer Luther-Ausgabe“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am 11. November 2009 (angekündigt unter dem Titel „Die Bedeutung der Weimarer Ausgabe aus der Sicht des amtierenden Präsidenten der Luther-Gesellschaft“).

<sup>2</sup> Anwesend waren auch die Altpräsidenten Gerhard Müller und Reinhard Schwarz.

Editionsphilologische Ziele verfolgte die Luther-Gesellschaft, wie sie der Jenenser Philosophieprofessor Rudolf Eucken sich vorgestellt hatte, nicht. Vielmehr sollte es darum gehen, am Ende des Ersten Weltkriegs in Martin Luther einen Sinnstifter zu finden, eine Identifikationsfigur, um den nicht nur die Gebildeten sich scharten und in dessen geistigem Umfeld man ein Neues bauen konnte und wollte. Die Gesellschaft diente nach der ersten Satzung dem Zweck, „Luther im Ganzen seines Wesens und Wirkens der Gegenwart immer aufs Neue nahezubringen“. Für harte Arbeit an den Texten, gar an einer historisch-kritischen Ausgabe, war in dieser Konzeption kein Platz.

Auch später hat es zwischen der Luther-Gesellschaft und der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, wenn ich recht sehe, keine institutionellen Beziehungen gegeben. Der langjährige, über das Ende des Zweiten Weltkriegs und den Wechsel der Systeme amtierende Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, Paul Althaus, war nicht Mitglied der Kommission, wohl aber seine Fakultätskollegen Werner Elert und Wilhelm Maurer, die wiederum kein Amt in der Luther-Gesellschaft bekleideten.

Personale Beziehungen hat es aber doch gegeben, und das scheint mir, wenigstens für die Arbeit der Luther-Gesellschaft, nicht ohne Folgen geblieben zu sein.

\* \* \*

Die Luther-Gesellschaft war von ihren Anfängen an niemals ein Verein, der die Kommunikation mit seinen Mitgliedern nur über die Herausgabe von Publikationen pflegte. Zwar erscheinen seit 1919 das Luther-Jahrbuch und die Zeitschrift LUTHER, aber die Gesellschaft hatte immer auch einen geselligen Charakter – gesellig in dem Sinne, daß sie ihre Mitglieder real versammelte, zu Arbeitstagen und „Dichtertreffen“, die man in den dreißiger Jahren veranstaltete, zu der nach dem Zweiten Weltkrieg stärker aufgenommenen und gepflegten Arbeit in Bezirken, in denen Vorträge gehalten, aber auch Texte gemeinsam gelesen und erarbeitet wurden. Ein Ergebnis solchen Bemühens um die Texte war die 1983 von Karl-Heinz zur Mühlen „im Auftrage der Luther-Gesellschaft“ herausgegebene und teilweise neu übersetzte Sammlung „Freiheit und Lebensgestaltung“, die zentrale Texte zum Thema, die Freiheitschrift, „De captivitate Babylonica“ und „De votis monasticis“, die zum Teil seit 1905 nicht mehr in deutschen Übersetzungen zugänglich gewesen waren, neu erschloß.

Ein Medium geselliger Kommunikation sind zudem seit mehr als einem Jahrzehnt die regelmäßig veranstalteten Seminare, gegenwärtig drei in zwei Jahren, in denen wir mit einem abwechslungsreichen Programm an wechselnden Orten ein relativ breites Publikum erreichen, das sich überwiegend aus akademisch gebildeten Interessierten zusammensetzt, das aber auch Kolleginnen und Kollegen und Studenten, nicht nur der Theologie, anspricht. In

diesen Seminaren gibt es immer wieder auch Arbeitseinheiten mit und an den Texten, und auch da tut – was Wunder – die Weimarer Ausgabe ihren Dienst.

Mit der Vergabe des Martin-Luther-Stipendiums und der Verleihung des Martin-Luther-Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs konnten wir seit 1995 eine ansehnliche Zahl von Nachwuchswissenschaftlern aus verschiedenen Disziplinen – ich nenne die Systematische Theologie und die Kirchengeschichte, die allgemeine Geschichte, die Kunstgeschichte und die Praktische Theologie – auszeichnen, die ihre Wege in Universität, Kirche und Gesellschaft mit Kompetenz und Stolz gehen. Ohne die Weimarer Ausgabe hätten sie weder ihren akademischen Grad in der Weise, in der es geschah, erworben noch den Preis erhalten.

\* \* \*

Hat es keine institutionellen Beziehungen zwischen der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers und der Luther-Gesellschaft gegeben, so doch solche, die durch Personen vermittelt und gestiftet wurden, die Prä- gungen durch das Mitwirken an der Weimarana erhalten haben und deren wissenschaftliche Tätigkeit oder auch deren wissenschaftliches Werk aus der Arbeit mit und an einer solchen Ausgabe erwuchs und gebildet wird. Auch von diesen sehe ich eine ganze Reihe, ehemalige und gegenwärtige Mitglie- der von Vorstand und Beirat und Mitglieder, die unsere Tagungen besuchen und Verlauf und Diskussionen durch ihre Anwesenheit und Sachkompetenz bereichern.

Auf zwei Wirkungen der Weimarana in der Arbeit der Luther-Gesellschaft möchte ich noch eigens hinweisen: 1. Mit Unterstützung der Luther-Gesell- schaft ist in den vergangenen Jahren die dreibändige Lateinisch-deutsche Studienausgabe von Schriften Luthers in der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig erschienen. In dem von mir bearbeiteten zweiten Band stellt die Weimarana in zwei Fällen – es handelt sich um die Disputationsthesen „De divinitate et humanitate Christi“ und „De fide iustificante“ inzwischen den ältesten Überlieferungsträger dar, insofern die einzigen bisher bekannten Ex- emplare der Originaldrucke aus der Hamburger Stadtbibliothek im Zweiten Weltkrieg zerstört wurden.<sup>3</sup> Umso stolzer dünkte ich mich zu sein, als ich in demselben Band wenigstens *einen* Text nach einer Vorlage edieren konnte, die der Weimarana unbekannt war – die Disputationsthesen „De remissione peccatorum“.<sup>4</sup>

Schließlich die Hauptsache: Die Hefte unserer Zeitschrift LUTHER werden seit Jahren nach dem Editorial eröffnet mit Texten, unter der Rubrik „Luther

<sup>3</sup> Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 2: Christusglaube und Rechtferti- gung, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 469–479 und 481–485.

<sup>4</sup> A. a. O., 25–33.

– für heute neu entdeckt“. Es handelt sich dabei um Bearbeitungen oder Übersetzungen zentraler Stücke, die einem Publikum erschlossen werden sollen, das vielleicht über Auswahlgaben von Werken Luthers, nicht aber über eine Weimarer Ausgabe verfügt und sich deren Texte auch nicht elektronisch erschließen kann oder will.

Bearbeitet wurden seit 2005 u. a. Auszüge aus den Schriften „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“, „De servo arbitrio“, „De instituendis ministris ecclesiae“ und „Vom ehelichen Leben“; 2009 gab es eine Neuübersetzung der Widmungsvorrede zu „De votis monasticis“. Daneben stehen Psalmenauslegungen, Predigten oder Predigtauszüge, die in keiner Luther-Auswahlausgabe zu finden sind. In den Einleitungen wird in der Regel auf die Weimarana als Textvorlage verwiesen – hinter diese Ausgabe ist noch keiner der Bearbeiter der Texte, in denen Luther für heute entdeckt wird, zurückgegangen.

So spendet Segen noch immer die Hand  
Der Weimarana in alle Land’.

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

## Bücherschau

---

**Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe.** Bd 3: Die Kirche und ihre Ämter, hg. von Günther Wartenberg und Michael Beyer, eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, XLIII, 750 S. – ISBN 978-3-374-02241-0.

Zum Thema „Die Kirche und ihre Ämter“ schrieb Martin Luther einschlägige Schriften in deutscher Sprache: Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520 (WA 6, 404–469), Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen usw., 1523 (WA 11, 408–416), Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, 1526 (WA 19, 70–113), Von den Konziliis und Kirchen, 1539 (WA 50, 509–653). Diese Texte sind in verbreiteten Ausgaben gut zugänglich. Der dritte Band der Lateinisch-Deutschen Studienausgabe eröffnet nun den erleichternden Weg, auch die z. T. weniger bedachten lateinischen Schriften Luthers zur Kirche und ihren Ämtern im Vergleich mit einer genauen deutschen Übersetzung zu studieren.

Es handelt sich um folgende acht Schriften, die die gesamte Spanne der Tätigkeit Luthers von 1518 bis 1545 umfassen: Sermon über die Kraft der Exkommunikation (1518), Luthers Erläuterung zu seiner 13. These über die Gewalt des Papstes (1519), Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel (1520), Antwort auf das Buch des trefflichen ‚Magister noster‘, Mag. Ambrosius Catharinus, der den überaus scharfsinnigen Silvester Prierias verteidigt (1521), Wie man Diener der Kirche einsetzen soll, an den hochangesehenen städtischen Rat zu Prag in Böhmen (1523), Ordnung der Meßfeier und Kommunion für die

Wittenberger Kirche (1523), Disputation über die Macht eines Konzils (1536), Gegen die 32 Artikel der Theologen zu Löwen (1545). Der besonderen Aufmerksamkeit seien empfohlen: die Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche von 1520 und die 75 Thesen gegen die Löwener von 1545; den letzteren sind als Bezugstext die wichtigsten Thesen der Löwener als Fußnoten beigefügt.

In der Einleitung stellt *Wilfried Härle* die Zusammengehörigkeit von christlichem Glauben und Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi fest. Er weist hin auf die große Bedeutung von Luthers Auseinandersetzung mit dem römisch-katholischen Autoritätsanspruch für das Verständnis von Kirche und Ämtern; darum stellte sich für Luther die Aufgabe, „eine reformatorische Lehre von der Kirche und ihren Ämtern“ und „eine entsprechende Praxis zu entwickeln.“ (X) In historisch-genetischer und systematisch-theologischer Explikation gibt H. eine Einführung zu den einzelnen Lutherschriften; auf sechs Themenbereiche konzentriert er sich: „Was die Kirche ihrem Wesen nach ist und wodurch sie entsteht und erhalten wird“; „die Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Kirche und für den Ausschluss (Exkommunikation) aus der Kirche“; „das Papsttum“, seine Legitimität, sein Charakter und seine Kompetenz; kritische Auseinandersetzung mit dem „römischen Priesterverständnis“ und der „Messe als Opfer“; das reformatorische „Verständnis vom (Allgemeinen) Priestertum und ordinationsgebundenen Amt“. Die in der theologischen Autorität der Heiligen Schrift gründende „selbstkritische und antilegalistische Haltung“ ist es, die Luthers Theologie „für uns heute noch vorbildlich und anregend“ macht (XI f.). All dies aber sind

nur wenige Andeutungen und Impulse für eigene Erkenntnisgewinne, zu denen das Studium der Luther-Schriften die Leser reizen soll.

Michael Plathow

**Werner Führer: Die Schmalkaldischen Artikel**, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, XIII, 500 S. – ISBN 987-3-16-149735-3 (Kommentare zu Schriften Luthers 2).

Ein gewichtiges und wichtiges Buch!

In einer ausführlichen Einleitung (1–69) stellt F. u. a. die Entstehungsgeschichte und den politischen Kontext der Schmalkaldischen Artikel (SmA) dar. Im Dezember 1536 hatte Luther im Auftrag des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich I. des Großmütigen diese Artikel verfaßt, die eine mehrfache Funktion hatten:

Zunächst sollten sie als theologische Grundlage der protestantischen Seite bei dem angekündigten Konzil dienen. Diese Aufgabe hatte sich indes schon am ersten Tag des Bundestages des Schmalkaldischen Bundes im Februar 1537 in Schmalkalden erledigt, da entschieden worden war, überhaupt nicht am Konzil teilzunehmen.

Die heimliche Hoffnung Kursachsens, mit Luthers Artikeln auf dem Bundestag die Bekenntnisfrage voranzubringen, stieß schon im Vorfeld auf den erneuten Widerstand Philipp von Hessens. – Aus diesen beiden Gründen sind die Artikel der Bundesversammlung überhaupt nicht vorgelegt (und *deshalb* auch nicht diskutiert und verabschiedet) worden, ohne daß man daraus eine Distanzierung von den Artikeln selbst ableiten könnte.

Darüber hinaus hatte der Kurfürst Luther gebeten, ein Testament „der Religion halben“ niederzuschreiben. Dies war nicht zuletzt deshalb angezogen, weil

Luther schon zuvor und dann auf dem Bundestag selbst zum Sterben krank war. Schon Anfang Januar 1537 unterzeichneten acht und dann am 24. Februar auf Bugenhagens Initiative hin 25 Theologen die Artikel, was kein reichspolitischer Akt (da außerhalb der offiziellen Verhandlungen), aber der Beginn der öffentlichen Wirksamkeit von Luthers Vermächtnis war.

Den Hauptteil des Bandes bildet ein eingehender Kommentar zu den SmA, unterteilt in drei Kapitel entsprechend den Teilen der SmA: die unstrittigen Stücke in einem Kapitel „Der dreieine Gott“ (73 ff.), die gegensätzlichen und bei einem Konzil nicht verhandlungsfähigen Artikel über „Amt und Werk Jesu Christi“ (88 ff.), und ausführlich die Artikel zu „Heilmittel und Kirche“, über die bei einem Konzil verhandelt werden könnte (178–401).

F. arbeitet heraus, wie Luther die einzelnen Abschnitte von dem Hauptartikel von Christi Werk und der Rechtfertigung her konzipiert und stets dort Einspruch erhebt, wo die Heilmittel Gottes von der Kirche in Beschlag genommen werden: Eben dies markiert Luther immer wieder als unbiblisch und antichristlich.

F. zieht in seinem Kommentar vor allem die einschlägigen Aussagen aus anderen Schriften Luthers heran, skizziert aber auch die dogmengeschichtliche Entwicklung, die jeweils zur geltenden schriftwidrigen Lehre der mittelalterlich-römischen Kirche geführt hat. Die zahlreichen Querverweise in den Anmerkungen (und ein Literaturverzeichnis von 43 Seiten) helfen bei der Erschließung der Streitpunkte weiter.

Ergänzt wird der Band durch ein kurzes Kapitel (417 ff.) zur Rezeption als Bekenntnis der Kirche, das seine Kraft als Lehrnorm schon bei den Lehrstreitigkeiten nach Luthers Tod erweist (Neuausgabe der SmA 1553 durch Johann Friedrich nach Rückkehr aus der Gefangenschaft!).

Über die eher summarische Behandlung der SmA in der „Theologie der Bekenntnisschriften“ hinaus, wie sie verschiedene Autoren vorgelegt haben, bietet F. einen gründlichen und ausführlichen Kommentar. Zugleich gibt der Band den Impuls, die SmA wieder öfter und intensiver zu lesen.

Reinhard Brandt

**Dies Buch in aller Zunge, Hand und Herzen.** 475 Jahre Lutherbibel, hg. von Jutta Krauß, Regensburg: Schnell & Steiner 2009, 112 S. – ISBN 978-3-7954-2237-0.

Der Anlaß einer Eisenacher Sonderausstellung zur Lutherbibel im Jahr 2009 war die 475. Wiederkehr des Jahres der Vollendung der Übersetzung der gesamten Bibel im Jahr 1534. Zugleich wurde mit ihr ein Reigen von Sonderausstellungen durch die Wartburg-Stiftung im Rahmen der von der EKD ausgerufenen Luther-Dekade bis 2017 eröffnet.

Die Besinnung auf die Lutherbibel tut wohl in Zeiten, wo neben der „Bibel in gerechter Sprache“ sich neuerdings auch vermehrt Privatübersetzungen von Bibelteilen oder Vollbibeln auf dem Buchmarkt imponieren. Um es vorweg zu sagen: Das eine Ziel dieser Publikation, nämlich „Leselust“ an der Lutherbibel neu zu entfachen, hat sich beim Rezensenten unmittelbar eingestellt. Diesem Zweck dienen durchweg alle der kurzen, informativen und zugleich gut lesbaren Beiträge, die diese Publikation vereint. *Günter Schuchardt* stellt „Das Buch der Bücher“ vor und skizziert den biographisch-theologischen Weg Luthers zur Bibel bis 1517. *Jutta Krauß*, die Herausgeberin, ist mit vier Beiträgen vertreten. Der „Werdegang in Wittenberg“ befaßt sich mit der Übersetzung des Alten Testaments im Wittenberger Team,

„Luthers Sprache“ verortet die Wiege des Neuhochdeutschen landschaftlich, „Wackersteine und Klötze“ schildert die Vorgehensweise des Reformators beim Dolmetschen, die über die Leistung einer wortgetreuen Übersetzung weit hinausgeht, wofür sie bekanntlich vielfach gescholten worden ist. Der Beitrag „Totes oder lebendiges Deutsch?“ notiert Grundsätze, aber auch Irrwege bei den Revisionen der Lutherbibel des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die 18 deutschen Bibeldrucke vor Martin Luther sowie die Bebilderung der Lutherbibeln betrachtet *Grit Jacobs*. Gerade die von Luther geförderte Bebilderung des NTs von 1522 („Septembertestament“), der Wittenberger Einzelausgaben von Teilen des Alten Testaments sowie der „Vollbibel“ von 1534 zeigt einerseits, wie sehr die ersten Lutherbibeln in die Konfrontationen ihrer Zeit einzuzeichnen sind, und andererseits, wie sehr die Bilderlosigkeit (und auch der Verzicht auf die theologisch einzigartigen Vorreden zu den biblischen Büchern, G. K.) zu der Programmatik heutiger Lutherbibeln gehört. *Petra Schall* wendet sich Luthers Arbeitspensum während seines erzwungenen Wartburgaufenthaltes unter der Überschrift „27 Bücher in 70 Tagen“ zu. *Hilmar Schwarz* stellt die Mitarbeiter von „Luthers Bibelkollegium“, bestehend aus Caspar Aquila, Matthäus Aurogallus, Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger, Justus Jonas, Philipp Melancthon und Georg Rörer, in kurzen Porträts vor und besorgte den Anhang dieser Publikation, u. a. mit einem vorzüglichen Glossar.

Der Rezensent, der die Ausstellung auf der Wartburg selbst nicht sehen konnte, freut sich, wenn die Qualität dieses Bandes zum Maßstab für weitere, zu erhoffende Begleitpublikationen zu den angekündigten Sonderausstellungen der Jahre 2010–2017 wird. Dieser Band trifft die Sprache und Lesegewohnheit von

Ausstellungsbesuchern, die das Gesehene noch einmal vertiefen wollen, punktgenau.

Georg Kuhaupt

Stephanie Möller: **Martin Luther: Die Wittenberger Nachtigall**. Biografische Erzählung, Gießen/Basel : Brunnen Verlag 2009, 157 S. – ISBN 978-3-7655-4074-5.

Das große Luther- und Reformationsjubiläum 2017 rückt immer näher. Vielleicht besteht deswegen gerade bei Menschen, die sich bisher wenig mit Martin Luther beschäftigt haben, das Bedürfnis, etwas mehr über ihn zu erfahren. Wer keine Biografie zur Hand nehmen mag, könnte nach einem spannenden Roman oder einer biografischen Erzählung greifen. Dies verspricht zumindest die Werbung für das Luther-Büchlein von Stephanie Möller. Jedoch wird die Leserin oder der Leser gerade über diesen Griff als einen Fehlgriff sehr bald enttäuscht sein, da das Buch weder sprachlich noch inhaltlich zu befriedigen vermag und alles andere als spannend ist.

Nach einem Geleitwort des Leipziger Praktischen Theologen *Peter Zimmerling* folgen zwölf Abschnitte, in denen das Leben Luthers bis seiner Hochzeit mit Katharina von Bora 1525 ausgebreitet wird. Der erste und der letzte Abschnitt („Wir sind Bettler, das ist gewiss wahr“; „Aus tiefer Not schrei ich zu dir – Trauer im ganzen Land“) bilden den Rahmen der Erzählung: Luther reist in seine Geburtsstadt Eisleben, stirbt dort und wird tot nach Wittenberg zurück gebracht. Eine klare Struktur der übrigen Abschnitte ist nur schwer zu skizzieren, da die Erzählung zwischen vielen Anekdoten und Erinnerungen hin und her springt. Manche Ereignisse stehen jeweils am Ende und am Beginn eines

Abschnitts (z. B. das Gewittererlebnis im 3. und 4. Abschnitt).

Die Autorin nimmt zahlreiche Fakten und Details auf, die sie allerdings nicht zum Sprechen bringt. Oft bleibt sie bei Allgemeinplätzen stehen, statt eine Situation auszuleuchten. Dies kann an vielen Beispielen herausgegriffen werden, z. B. an Luthers Berufung an die Universität Wittenberg. Fast gar nichts erfährt man über die Neugründung der Leucorea. Das Interesse des Kurfürsten an Luthers Berufung wird mit dem Stichwort „Planungssicherheit“ abgetan (85). Auf dem Wege der Faktenanhäufung schleichen sich auch zahlreiche Ungenauigkeiten ein: Wer sind z. B. die „sächsischen Grafen“ (154)? M. argumentiert nicht historisch, sondern versucht sich irgendwie in die Situationen einzufühlen. Da schießen Martin Gedanken durch den Kopf (117) oder Katharinas „Kopf ist schwer wie Blei“ (157). Dies kann man sicher alles als stilistische Mittel einsetzen, wenn man damit dem Helden der Erzählung etwas näher kommen würde. Doch gerade das Gegenteil ist der Fall. Weil die Gefühle und Verhaltensweisen vermeintlich so modern sind und daran erinnern, wie Vater abends müde von der Arbeit nach Hause kommt, wirken sie platt, abgedroschen und austauschbar. Etwas mehr historische Genauigkeit hätte Luther und seine Zeit plastischer werden lassen. Eine moderne Luthererzählung, die den Helden in die spätmittelalterliche Situation einbettet, wäre für den Leser oder die Leserin eine wirkliche Überraschung und damit Bereicherung gewesen. Außerdem hätte man sich dabei eine stärkere Konzentration gewünscht. Statt dessen ist nun offen, wie Luthers Leben zwischen 1525 und 1546 verlaufen ist.

Fraglich scheint an vielen Stellen, wieviel Luther wirklich verarbeitet wurde. Es könnte auch sein, daß M. lediglich den letzten großen Lutherfilm ausgeschrieben hat. Dies würde manche Details er-

klären, die überraschend genau geschildert werden, z. B. die Entbindung Luthers von seinem Gelübde durch Johann von Staupitz (102). Ähnlich verhält es sich im 10. Kapitel „Es gärt überall: Unruhen in Wittenberg und der Bauernaufstand“ (130–137), wo die Ereignisse von 1522 und 1525 ineinander gemengt werden. Die Lektüre mancher Lutherschrift hätte dem Buch sicher besser getan und es inhaltsreicher gemacht. So fallen die alten konfessionellen Stereotypen des 19. Jahrhunderts besonders auf, die die Autorin für ihre Erzählung heranzieht: Luther hat „Kirche und Papsttum aufgerüttelt und sogar dem Kaiser Paroli geboten“ (154). Damit hat er „die katholische Kirche gespalten“. Die Kirche war eben soweit verfallen, daß es nur folgerichtig war, daß Luther aufstand und alles umwarf. Besonders deutlich wird dieses Stereotyp an der Schilderung von Luthers Romreise (75–78).

Schließlich muß bemerkt werden, daß angesichts der verwirrenden Fülle der genannten Namen offen bleibt, warum sie der Leserin oder dem Leser überhaupt zugemutet werden. Wenn es eine populäre Darstellung sein soll, stören sie beim Lesen. Wenn es doch ein Buch mit größerem Anspruch wäre, dann ist die Nennung der Namen ebenso bedauerlich, weil die Personen ohne Charakter bleiben. Allein Staupitz kommt so oft vor, daß man seinen Einfluß auf Luther erahnen mag. Aber alle anderen wie Katharina von Bora, Philipp Melanchthon oder Luthers Kinder bleiben leblose Staffage, die dazu dient, den Helden Luther in seinem Lebenskampf etwas voran zu bringen.

Zum Schluß könnte man fragen: Welche Aufgabe und welche Zielgruppe sollte eine zeitgemäße populäre Darstellung von Luthers Leben haben? Zweifelsohne müßte Luthers theologischer Rechtfertigungsgedanke ins Heute übersetzt werden. Die Ergebnisse der Lutherforschung

der letzten vierzig Jahre müßten in eine Darstellung z. B. für junge Menschen einfließen, um so das Mittelalter etwas heller zu machen. Es wäre dann eine Leistung, Luther vor diesem Hintergrund zum Leuchten zu bringen.

Stefan Michel

**Melanchthon Briefwechsel.** Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Heinz Scheible, **Band T 9: Texte 2336–2604 (1540)**, bearb. von Christine Mundhenk, Stuttgart Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2008, 637 S. – ISBN 978-3-7728-2443-2.

Den Textbänden T 1–8 (1514–1539) folgt nun der der Band T 9, der nach den von mir in Luther 76 (2005), 169 f., vorgestellten Editions-kriterien in bewährter Weise die Briefe Melanchthons des Jahres 1540 ediert und deren Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte transparent macht. Die Korrespondenz umfaßt wiederum vor allem die Briefe Melanchthons an seinen Landesherrn Johann Friedrich, an Albrecht von Preußen, Philipp von Hessen, Joachim II. von Brandenburg, an die Wittenberger Kollegen Luther, Bugenhagen, Jonas, Eber u. a. sowie an andere reformatorische Theologen wie Bucer, Brenz, Calvin, Dietrich, Myconius und Osiander.

Ereignisgeschichtlich stehen im Mittelpunkt des Jahres 1540 die Reichsreligionsgespräche in Hagenau vom 18. Juni bis 28. Juli 1540 und in Worms vom 28. Oktober 1540 bis 19. Januar 1541, auf denen Melanchthon als politisch-theologischer Führer des Protestantismus herausgefordert wird. Doch auf der Reise nach Hagenau erkrankt Melanchthon schwer, sein zusammen mit Luther verfaßter Beichtat für die Doppellehre

Philipps von Hessen belastet ihn sehr. Luther und Justus Jonas reisen nach Weimar, um Melanchthon beizustehen. Kurfürst Johann Friedrich empfiehlt Melanchthon, wegen der hessischen Sache nicht so „gros bekommeren“ (299,15) zu haben, und „Martin Luther und Justen Jonam“ zu folgen, „die euch ... raten, wie sie selbst ... gemelts handels halben thun“ (299,16–18). Aus Hagenau berichtet u. a. Brenz Melanchthon vom schleppenden Verlauf des Gespräches: „In conventu nostro molestissime oriamur“ (317,3 f.). Der Hagenauer Konvent verabschiedet Verfahrensfragen und verlegt das Religionsgespräch nach Worms. Nun steht Melanchthon im Zentrum der verhandelnden Protestanten. In einem Brief an Luther berichtet Melanchthon von dem verzögerten Beginn des Gespräches und dem Konsens der protestantischen Seite, „Inter nostros dei benefitio adhuc quidam consensus est“ (455,9) und am 2. Dezember 1540 heißt es in einem Brief wiederum an Luther, daß die Altgläubigen sich nicht einigen können: „Republicata est formula Eccii a trium principum legatis, Palatini, Marchionis et Juliaticensis. Hi modeste, sed recte tamen professi sunt se probare nostram sententiam, quae in Confessione et Apologia continetur et declaratur.“ (550,16–19) Damit spielt Melanchthon auf die Abweichung der Pfalz, Brandenburgs und Jülichs vom Mehrheitsgutachten Ecks und ihre Annäherung an die Confessio Augustana und die Apologie an. In seinen Briefen aus Worms überwiegt die Skepsis gegenüber den taktischen Manövern des kaiserlichen Orators Granvela, der das Religionsgespräch in Worms leitet. Insgesamt zeigt die umfangreiche Korrespondenz Melanchthons aus Worms, daß er der eigentliche politisch-theologische Führer des Protestantismus in den vierziger Jahren ist. Damit liefert der vorliegende Band wie auch die übrigen schon erschienenen Bände des Brief-

wechsels einen zentralen Beitrag zum Melanchthonjahr 2010.

Karl-Heinz zur Mühlen

Björn Schmalz: **Georg Spalatin und sein Wirken in Altenburg (1525–1545)**, Beucha: Sax-Verlag 2009, 166 S. – ISBN 978-3-86729-048-7.

Es handelt sich bei der hier veröffentlichten Leipziger Magisterarbeit des Autors um eine Studie zum Leben und Wirken des Reformators Georg Spalatin in Altenburg innerhalb der letzten zwanzig Jahre seines Lebens auf der Basis der in Altenburg und Weimar befindlichen Quellen. Der Vf. hat 43 Quellenstücke herausgegeben, deren Auswahl auf Recherchen im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar, im Thüringischen Staatsarchiv Altenburg und im Stadtarchiv Altenburg beruht und durch das Interesse an Spalatin's Wirken und dessen familiären Verhältnissen in Altenburg begründet ist. Darüber hinaus verbindet er mit der Herausgabe der Quellen „die Hoffnung, dem teilweisen begonnenen Verfall mancherlei Quellen zumindest teilweise die Tragik zu nehmen und manch einem Forschungsvorhaben einen zusätzlichen Fundus an Primärquellen liefern zu können“ (9). Dieses Vorhaben ist Sch. gelungen. Der Wiedergabe der Quellen, die in Autographen und Abschriften erhalten sind, dient mehr als die Hälfte des in dem Buch zur Verfügung stehenden Raumes. Die Quellen, die zu knapp 2/3 aus Altenburger Archivbeständen stammen, bieten Belege für denjenigen Lebensabschnitt, der bisher bei der Beschäftigung mit Spalatin weniger in den Blick genommen wurde – beruht doch seine Bedeutung für die Reformation als Geheimekretär des Kurfürsten Friedrich des Weisen und

als dessen Vertrauter eher auf der Rolle als Vermittler zwischen den Wittenberger Reformatoren und dem Landesherrn bis zum Jahr 1525. So belegen diese Texte nun die Bindung Spalatins an die Stadt Altenburg, der er auch vor 1525 durch sein Kanonikat am St. Georgenstift schon zugetan war. Sie zeugen in erster Linie von den Auseinandersetzungen mit der Ortsgeistlichkeit, die gleich nach seiner Übersiedlung nach Altenburg durch seine Hochzeit mit einer Altenburger Bürgerstochter ihren Anfang nehmen.

Die Wiedergabe der Quellen erfolgt nach den Editionsprinzipien der „Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen“. Die Interpunktion ist modernisiert. Jeder transkribierten Quelle ist ein Kurzregest vorangestellt, „welches den Aussteller, Empfänger, Ausstellungsdatum und eine inhaltliche Zusammenfassung wiedergibt, einige Angaben zum Überlieferungsort und zu den Formalien der Quellen“ (78). Leider hat sich bei der Datierung eines Briefes (Anlage 2: Schreiben Georg Spalatins an Ludwig Bernstein, Bürgermeister von Altenburg, Montag nach lamperti anno d[omi]ni 1525–18. September, nicht 20. September 1525!) ein Fehler ergeben. Aufgrund des beschränkten Umfangs der Publikation mußte der Vf. auf textkritische Anmerkungen verzichten.

Auch bei der Darstellung von Spalatins Leben und Wirken mußte sich Sch. enge Grenzen ziehen. Er tut dies zugunsten einer größtmöglichen Anzahl von transkribierten Quellen und beschränkt sich auf die Jahre zwischen 1525 und 1545, gibt aber einen kleinen forschungsgeschichtlichen Einblick, skizziert Spalatins Leben bis 1525 und schildert auf Basis der Quellen Spalatins praktische Umsetzung der Reformation in Altenburg mit den dazugehörigen Auseinandersetzungen, Visitationen, Auflösungen der Klöster, der neuen Kasten- und

„Heiratsordnung“ und der Einrichtung eines städtischen Bildungswesens. Aber auch die private Seite Spalatins, seine Lebens- und Familienverhältnisse, werden beleuchtet.

Das mit dieser Veröffentlichung angestrebte Ziel, auf der Basis einer „bruchstückhaften Überlieferung eine biographische Skizze der 20 Jahre des Lebens und Wirkens Georg Spalatins in der Stadt Altenburg zu erarbeiten“ (13), ist gelungen. Sch. hat untersucht, welche Bedeutung Georg Spalatin für die praktische Umsetzung und folgende Konsolidierung der lutherischen Reformation in Altenburg hatte und hat damit nicht nur den Blick gerichtet auf die regional- bzw. lokalgeschichtliche Ebene, sondern auch Grundsätzliches geleistet für die Erforschung der mitteldeutschen Reformati- onsgeschichte.

Christine Weide

Matthieu Arnold (Hg.): **Johannes Sturm (1507–1589)**. Rhetor, Pädagoge und Diplomat. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, IX, 435 S. – ISBN: 978-3-16-149917-3 (Spätmitelalter, Humanismus, Reformation 46).

Die 500. Wiederkehr des Geburtstages von Johannes Sturm war der Evangelischen Theologischen Fakultät Straßburg Anlaß, eine internationale Tagung zu Leben und Werk des bedeutenden Straßburger Humanisten auszurichten. Der vorliegende Band gibt mit seinen insgesamt 23 Beiträgen größtenteils die Ergebnisse dieses interdisziplinären Kolloquiums wieder.

Unter der Überschrift „Johannes Sturm, Straßburg und das Elsass“ sind in einem ersten Teil Aufsätze vereint, die auf biographische Aspekte insbesondere der Tätigkeit Sturms in Straßburg in den Jahren von 1537 bis 1581 Bezug neh-

men. So fragt *Bernard Vogler* dezidiert nach Gründen für die zeitweise sehr spannungsreiche Beziehung Sturms zum Magistrat der Stadt. *Stephen E. Buckwalter* kann aufgrund neu entdeckter Quellen neue Perspektiven des Verhältnisses zwischen Straßburgs Reformator Martin Bucer und dem Schulrektor Sturm aufzeigen.

Die im Abschnitt „Johannes Sturm und die Rhetorik“ wiedergegebenen Beiträge wenden sich einem bisher wenig erforschten Teil von Sturms umfangreichem literarischem Schaffen zu. Beispielsweise untersucht *Alexandra Trachsel* Übersetzungsmethoden an der von Sturm ins Lateinische übertragenen Rhetorik des Aristoteles und an dem Hermogenes zugeschriebenen Traktat „De inventione“.

Da Johannes Sturm neben Philipp Melanchthon als der bedeutendste evangelische Bildungsreformer des 16. Jahrhunderts gilt, ist es nur allzu berechtigt, daß der Großteil der Studien dieses Bandes sich seiner Pädagogik und der diesbezüglichen Einflußnahme widmet. Interessant ist hier die sorgfältige Analyse *Édouard Mehls* zu Sturms Vorstellungen eines Unterrichts der Mathematik. *Anton Schindling* kann mit großer Sachkenntnis den überkonfessionellen Einfluß der Studienanleitung belegen, die der Straßburger für das Gymnasium in Lauingen an der Donau verfaßt hatte. Aufsätze von *Zdzisław Pietrzyk*, *Martin Holý* und *Martin Klöcker* zeigen die Wirkung Sturms auf das Bildungswesen in den polnisch-litauischen, livländischen und böhmischen Landen.

In einem vierten Teil des Bandes mit dem Thema „Der Diplomat und die Religionspolitik“ sind Untersuchungen abgedruckt, die weitere, bisher wenig bekannte Seiten des Schaffens Sturms in den Blick nehmen. So schildert *Irene Dingel* detailliert dessen Einsatz für die Einheit des Protestantismus in den Aus-

einandersetzungen um die lutherische Konkordienformel. *Nicole de Laharpe* widmet sich der postum erschienenen, sehr umfangreichen Abhandlung über den Krieg gegen die Türken.

*Marc Lienhards* abschließende Ausführungen unter den Stichworten „Rückblick und Ausblick“ ziehen eine Bilanz der bisherigen Forschung zu Sturm und zeigen zugleich – etwa hinsichtlich der Edition seines umfangreichen Briefwechsels – Desiderate auf.

Insgesamt ist dieser Tagungsband ein überzeugender Beleg dafür, wie vielfältig und lohnend die Erforschung auch der Persönlichkeiten der zweiten Generation der Reformation sein kann.

Volker Gummelt

Werner Thiede: **Der gekreuzigte Sinn.** Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 272 S. – ISBN 978-3-579-08012-3.

In der Auseinandersetzung mit der Frage der Theodizee, wie von Gottes Güte und Gerechtigkeit angesichts des Bösen und des Leids in der Welt gesprochen werden kann, hat sich vielfach ein Minimalkonsens durchgesetzt: Die Frage ist bedrängend und unabweislich – sie bleibt jedoch letztlich offen.

Für Werner Thiede zeigt sich darin eine „Ratlosigkeit vor dem Theodizeeproblem“ (31), die oftmals nur Anpassung an den Zeitgeist sei. Sein Buch, als Habilitationsschrift in Erlangen entstanden, hat vier große Teile: Teil A bietet die vielfältige Auseinandersetzung mit der Theodizee-Skepsis, die den Autor darin bestärkt, vor dem Theodizeeproblem nicht mutlos oder gar schweigend zu verharren; die Teile B bis D dann entfalten das eigene Konzept einer trinitarischen Theodizee.

T. ist der Ansicht, daß „Theodizee in guter Weise gelingen“ kann (33), ohne daß Menschen in ihren Leiderfahrungen zynisch mißachtet oder vertröstet werden. Die „Grundformel gelingender Theodizee“ ist der „gekreuzigte Sinn“ (60, Anm. 89). Leid und Erfahrungen von Sinnlosigkeit sollen nicht weggedeutet oder schöneredet werden, aber durch die Zusammengehörigkeit von Kreuz und Auferstehung bekomme auch die „Wirklichkeit sinnlosen Schmerzes“ „noch einmal einen Ort in einem allerletzten Sinn-Zusammenhang“ (60). Das „Kreuz im Herz Gottes“ ist „ewig geheilter Schmerz“ (60, vgl. 92. 111. 134), wodurch alle Sinnwidrigkeiten eingeholt werden. Im Sinne seiner Grundformel kommt der Autor dann immer wieder zu formelhaften Aussagen wie: „Das Kreuz als Symbol der christlichen Religion“ „bringt Gott selbst und das Leid auf einen Nenner“ (28).

Ausgangspunkt der Überlegungen (vgl. 35 f. 145) ist der Philipperhymnus, vor allem der Gedanke der Selbstentäußerung, der Kenosis des Christus, der Knechtsgestalt annahm (Phil 2,6–8). Diese Kenosis wird vom Autor konsequent trinitarisch entfaltet. Mit dem Grundgedanken der „trinitarischen Kenose“ (251), der „Liebesbewegung göttlicher Selbstentäußerung“ (254) behält Gott die Erst- und Letztkontrolle (vgl. 139 ff.) über den Weltlauf, nimmt sich aber auch zurück, begrenzt sich in seiner Allmacht und läßt den Geschöpfen Raum zur Selbstentfaltung, in der dann auch das Böse und das Leid den von Gott zugelassenen Spielraum haben. Die Schöpfung ist losgelassen – aber nicht fallengelassen (vgl. 248 f.). Gott hat alles in der Hand (vgl. 239 f.), setzt sich mitleidend im Kreuzestod Jesu dem Leid und dem Schmerz der Welt aus – und hat diese schon von Ewigkeit her durch die Auferstehung zur Vollendung und Erlösung bestimmt (vgl. 106. 109. 134).

Die Spekulation gehört für T. notwendig zum theologischen Denken (vgl. 232); das ganze Buch hat einen spekulativen, gelegentlich auch assoziativen und analogischen Denkstil (vgl. z. B. 104. 138. 239). So entfaltet sich eine Methode, in der theologisches Denken wie geschmiert abläuft und in der vieles aufgehoben und integriert werden kann. Bedrängende Fragen, dunkle Rätsel angesichts des Bösen oder der Sünde kann es hier eigentlich nicht mehr geben (vgl. 141). Den notwendigen Sand in diesem trinitarisch-theologischen Getriebe könnte ein Dostojewski liefern (vgl. 252), er wird aber nicht ernsthaft in seiner Provokation bedacht. Auch bestimmte Bibeltexte könnten irritieren, Klagepsalmen z. B., aber der Autor geht ja bewußt mit dem Neuen Testament und dessen „geistigen Weiten“ (27) über die alttestamentliche Ebene, etwa auch einen Hiob, hinaus (vgl. 18. 27).

T. hat sich mit sehr vielen Problemen, Positionen und Theorien auseinandergesetzt. Neben Ausführungen zu klassischen Entwürfen der Theodizee (Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche u. a.) gibt es lange Referate zur Erlanger Kenosis-Christologie und darüber hinaus noch Hinweise zur Parapsychologie, zur Theosophie, zu naturphilosophischen Spekulationen einer Weltseele und zu vielem anderen mehr. Wer sich durch die Lektüre eines theologischen Buches gerne in vielfältiger Weise anregen und auf allerlei gedankliche Spuren und Nebenspuren bringen läßt, könnte an T.s Werk seine Freude haben. Wer sich an vollmundig-umfassenden theologischen Formeln stößt und wer eher grübelnde, bohrende Fragen – gerade angesichts des schwierigen Themas der Theodizee – sucht, wird nach anderen Büchern greifen müssen.

Thomas Reinhuber

Hans-Richard Reuter: **Botschaft und Ordnung**. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 222 S. – ISBN 978-3-374-02667-8 (Öffentliche Theologie 22).

Hans-Richard Reuter ist, zuletzt durch seine Mitarbeit am Konzept des „Ge-rechten Friedens“ (EKD-Friedensdenkschrift 2007), bekannt als Vorreiter einer theologischen Theorie des Rechts. Das Filetstück seines kirchentheoretischen Aufsatzbandes dürfte denn auch dessen bislang kaum oder gar nicht zugängliche zweite Hälfte bilden: drei Texte, die, teils als Rechtsgutachten, wichtige Fragen gegenwärtiger Kirchenstrukturreform behandeln, nämlich das Mitgliedschaftsrecht (Nr. 5) sowie die kirchengesetzliche Ausgestaltung des Leitbildes für Pfarrer (Nr. 6) und kirchliche Mitarbeiter (Nr. 7). Die übrigen Beiträge liefern hierzu die ekklesiologische Grundlegung.

a) R.s Arbeiten profilieren einen durchreflektierten rechtlichen Kirchenbegriff, limitieren dessen Funktion aber zugleich im Rahmen eines dreistelligen Begriffs der Kirche als Glaubens-, Handlungs- und Rechtsgemeinschaft. Eine Schlüsselstellung haben dabei m. E. die zuvor unpublizierten „Theologischen Thesen zum kirchlichen Mitgliedschaftsrecht“. Die Tatsache, daß Kirchen sich über freiwillige Mitgliedschaft definieren, folgt demnach zwar keinen theologischen Notwendigkeiten, sondern organisationssoziologischen und staatskirchenrechtlichen Erfordernissen (102), ist aber als „Entfaltung von Menschenrechten“ in der Kirche theologisch legitim (108). Von da aus plädiert R. ebenso für ein abgestuftes Mitgliedschaftsrecht (106) wie für abgestufte Loyalitätspflichten der kirchlichen Mitarbeiter je nachdem, in welchem Grade ihre kirchliche Aufgabe intentional darauf zielt, Glauben zu wecken (215 ff.). Das jeder Kirchenreform wohlbekannte Problem

der Pfarrerzentriertheit will der Autor durch ein grundsätzliches Nebeneinander von Parochial- und Personalgemeinden (94) entschärfen, wobei v. a. die übergemeindlichen Werke und Verbände der Kirchen von Funktionspfarrämtern zu regelrechten Personalgemeinden weiterentwickelt (91) und diese auch in den Kirchenordnungen verankert werden sollen (180). Daß hier ein Autor, der strikt auf dem Boden des allgemeinen Priestertums argumentiert (133 f.), das relativ-funktionale Gegenüber von Pfarramt und Gemeinde betonen kann (179), verdient m. E. über R.s kirchenrechtliches Spezialinteresse hinaus Gehör in der gegenwärtigen Kirchenreformdiskussion, die dazu neigt, Vorschläge zur Reform der Parochialstruktur einseitig mit dem Thema des Engagements Ehrenamtlicher und der Aktivierung Kirchendistanzierter zu verbinden, und dies unter dem Begriff des allgemeinen Priestertums theologisch überhöht. R.s rechtlicher Kirchenbegriff kann hier gerade in seiner theologischen Limitierung helfen, eine organisationssoziologische Überlegitimation der Kirche zu vermeiden.

b) Gerade darum müssen neben den einleuchtenden Kirchenreformvorschlägen aber auch gewisse Auffälligkeiten in R.s theologischer Grundlegung benannt werden. Auffällig ist vor allem die Annahme, daß die Liste der (sogenannten impliziten) *notae ecclesiae*, wie z. B. Luther sie in „Wider Hans Worst“ benennt, grundsätzlich abschließbar sei und das Bildungs-, Gerechtigkeits- und Hilfe-handeln der Kirche umfassen müsse. Der Autor zieht daraus die für kirchliche Strukturplanung gefährlich instrumentalisierbare Folgerung, daß eine Kirche, die diese Bereiche nicht mindestens exemplarisch abdeckt, nicht mehr funktionsfähig sei (95). R. vertritt hier mit seinem dreistelligen Kirchenbegriff, der die bekannten Duale von geglaubter und erfahrener Kirche auf den ethischen

Kirchenbegriff Albrecht Ritschls zurückführen will (26f.), ein Interesse an der Kirche als menschlicher Handlungsgemeinschaft, das die Verborgenheit der Kirche rein formal als erkenntnistheoretischen Modus versteht und ihren reformatorischen Sachaspekt als Verborgenheit unter dem Kreuz unterbewertet (56–72). Etliche von R.s theologiegeschichtlichen Herleitungen überzeugen mich daher nicht; dies betrifft neben der Verborgenheit der Kirche insbesondere die für R.s ethischen Kirchenbegriff zentrale Gegenüberstellung von darstellendem und wirksamem Handeln, die der Autor durchweg zu dichotomisch denkt (42f., 86, 199). Seine kirchenreformerischen Urteile sind von diesem Problem freilich nicht direkt betroffen, da gerade im Lichte der dritten Barmer These, die der Aufsatzsammlung den Titel gibt, zu fragen wäre, ob die theologische Ekklesiologie kirchenreformerisches Handeln überhaupt direkt zu begründen oder ob nicht vielmehr umgekehrt jede Reformgestalt der Kirche ihren theologischen Auftrag zu *bezeugen* hat.

Henning Theißen

Isolde Karle (Hg.): **Kirchenreform**. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 307 S. – ISBN 978-3-374-02736-1 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 41).

Die Sprachfähigkeit im Glauben zu stärken, um eine Außenorientierung der Kirche zu vollziehen – diese missionarische Sprachförderung ist ein erklärtes Ziel (epd-Dokumentation 9/2009, 4 u. ö.) des EKD-Reformprozesses „Kirche im Aufbruch“, wie er etwa seit der internationalen Partnerkonferenz in Kloster Wennigsen zum Reformationstag 2008 heißt. Nur einen Monat davor fand in

Dortmund eine Tagung statt, die sich ausgehend vom Impulspapier „Kirche der Freiheit“ (2006) mit der Kirchenreform beschäftigte. Ihr Dokumentationsband gliedert sich in fünf Fragestellungen (I–V), die nicht mit den beteiligten Disziplinen (Evangelische und Katholische Theologie, Religions- sowie Diakoniewissenschaft und Soziologie) identisch sind, sondern eher als Sprachspiele fungieren, die zweierlei vereint, nämlich negativ die Reserve gegenüber dem managementtheoretischen Sprachspiel von „Kirche der Freiheit“ sowie positiv das Interesse, Kirche als Raum des Glaubens über diesen Raum hinaus kommunikal zu machen – also das Interesse missionarischer Sprachförderung.

Folgt man dem Band, so scheinen dogmatische (I) und phänomenorientierte (II) Perspektiven, die zusammen ein Viertel der Beiträge ausmachen, diesem Interesse nicht sehr förderlich. Daß es laut *Bernd Oberdorfers* Skizze zum lutherischen Kirchenverständnis neben der geglaubten auch die empirische Kirche und daß es neben dogmatischer auch über Bonhoeffer hinaus echte soziologische Beschreibung der Kirche als reformerische Entscheidungsgrundlage braucht, wie *Markus Höfner* klar herausarbeitet, sollte unstrittig sein, wird aber inhaltlich erst durch die 5 der insgesamt 16 Beiträge gefüllt, die unter der harmlosen Überschrift „Chancen und Grenzen kirchenreformerischen Handelns“ (III) vor allem die Grenzen der Kirchenreform aufzeigen, indem sie nach der wechselseitigen Wahrnehmung zwischen Kirche und gesellschaftlichen Systemen fragen. So weist *Traugott Jähnichen* überzeugend nach, daß Kirchenreform im 20. Jahrhundert immer parallel mit politischen Neuausrichtungen (1918/19, 1933, 1945, 1968er, 1990er Jahre) verlief, und kritisiert von da aus die – von „weltlichen“ Beratern vorgeschlagene! – Reduktion

auf ein geistliches Kerngeschäft der Kirche (92f).

Der nordelbische Landespastor für kirchliche Organisationsentwicklung *Christoph Meyns* wie auch die Soziologin *Anna Henkel* differenzieren zwar z.B. Unternehmens- und Organisationsberatung, aber auch sie stimmen zu, daß die Reformaufgabe missionarischer Sprachförderung nicht allein mit den Steuerungsinstrumenten einer Großorganisation gelöst werden kann. Und das nicht nur, weil dabei die Ortsgemeinden zu kurz kämen, wie der in sich gerundete Schlußteil des Bandes (V) betont, sondern vor allem, weil dann das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft grundsätzlich fragwürdig bestimmt wäre, nämlich so, daß die Organisationsfähigkeit der Kirche sowohl über- als auch unterschätzt würde. Einerseits würden die Tragweite der Säkularisierung unter- und damit die Reformchancen kirchlicher Organisationsreform *überschätzt*. Diesen Aspekt betonen anhand der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen *Detlef Pollack*, der erneut die Renaissance der Religion außerhalb von Kirche und kirchlichen Familien bestreitet, und *Jan Hermelink*, der am impliziten Selbstbild der EKD-Erhebungen sehr schön herausarbeitet, daß das Bild der Organisation Kirche mit ihren organisationssoziologisch erfaßbaren personalen Interaktionen nicht erschöpft ist, sondern offen bleiben muß für die damit verbundenen symbolischen Wertzuschreibungen (157f.). Daß andererseits dieser offene Überschuß an Interaktion gleichwohl organisiert werden kann, wenn nur in den synodalen Geschäftsordnungen Raum für die Überraschung des Präsidiums durch das Ple-

num bleibt (105), zeigt *Johann Ev. Hafners* faszinierender Beitrag „Selbsterregung“ zur katholischen Kirchenreform seit der Würzburger Synode (1971–1974), aus dem bei allem gesellschaftlichen Differenzbewußtsein der Kirche auch die Kritik an einer *Unterschätzung* ihrer Organisationsformen spricht.

In Teil IV weisen die Fachsoziologen *Armin Nassehi* und *Maren Lehmann* jenen Überschuß der Kirche über ihre Organisation auch mit den organisationssoziologischen Mitteln der Systemtheorie nach, ehe er als interaktive Kommunikation im soziologischen (*Isolde Karle*), weniger jedoch im multimedialen Sinne (*Gerhard Büttner*) bestimmt wird. Doch scheint mir, daß dieses Luhmannsche Sprachspiel, zweifellos die Grundlage für die Interdisziplinarität des Bandes, weniger missionarisch sprachfördernd ist als Hafners Vorschlag. Demnach verlangt Kirchenreform vor allem den Glauben an die Verbesserlichkeit der *Welt* (100). Einer Kirche ohne diese *weltliche* Reformzuversicht bleibt nur die Mission nach dem Motto: „Rette sich, wer zu uns kommt.“ Dieser Gegensatz von Reform und Mission ist, mit Hafner zu sprechen, erregend, weil in der „Kirche im Aufbruch“ (aber nicht nur dort) beide Begriffe gegenwärtig fast gleichbedeutend gebraucht werden. Der Band geht so in seiner kritischen Beschäftigung mit der EKD-Reform weit über die in der Herausgebereinleitung angedeutete zeitgeschichtliche Analyse von „Kirche der Freiheit“ hinaus und mahnt zu einer Neubesinnung, was Reform und Mission – beide zunächst je für sich! – in der evangelischen Kirche heißen können.

Henning Theißen

## Kurzanzeige

---

Das von Kenneth Hagen redigierte *Periodicum Luther-Digest* bringt jährlich englische Zusammenfassungen bereits früher erschienener Aufsätze und bietet damit einen wichtigen Überblick zur aktuellen Lutherforschung. Hier der Inhalt des neuesten Jahrgangs 17 (2009):

*Marilyn McCord Adams*, Faith and Works or, How James is a Lutheran! – *Dennis Janz*, What did Luther understand by “Faith”? – *Robert Kolb*, Here We Stand. Confessing the Faith in Luther’s Footsteps from Worms to Smalcald – *T.H.M. Akkerboom*, “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 Prédications de Luther – *Mathieu Arnold*, Les effets de la Prédication 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 and 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. Vercruyse*, “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 Zimmer-*

*ling*, 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 Farrugia*, 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. Vercruyse*, 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.

Dieser Aufsatzdienst erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Luther-Digest, P.O. Box 28801, Greenfield, WI 53228-8801 USA; E-Mail: [jskocir@milwpc.com](mailto:jskocir@milwpc.com). Weitere Informationen unter [www.cuw.edu/Academics/lutherdigest](http://www.cuw.edu/Academics/lutherdigest).

*Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:*

Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg  
Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 12, 17498 Neuenkirchen  
Pfarrer Dr. Georg Kuhaupt, Rudolf-Bultmann-Straße 4, 35039 Marburg  
Dr. Stefan Michel, Lutherstraße 18, 07743 Jena  
Pfarrer Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen  
Dr. Thomas Reinhuber, Koloniestraße 21, 78532 Tuttlingen  
Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald  
Christine Weide, Institut für Kirchengeschichte, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Leibnizstraße 4, 24118 Kiel  
Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Marienburger Straße 108, 53340 Meckenheim



# Neu bei Mohr Siebeck

Jörg Baur  
**Lutherische Gestalten –  
heterodoxe Orthodoxien**  
Historisch-systematische  
Studien  
Hrsg. v. Thomas Kaufmann

Jörg Baur erschließt wichtige theologische Entwürfe und Akteure der lutherischen Konfessionskultur der Frühen Neuzeit. Er spannt den Bogen von Johannes Brenz über V.E. Löscher bis zur Göttinger Universitätsgründung und zeigt die Aktualität des Leibnizschen Devise: »man muss zurückgehen, um besser springen zu können«.

2010. X, 379 Seiten.  
ISBN 978-3-16-150384-9  
fadengeheftete Broschur € 59,-

Arne Dembek  
**William Tyndale  
(1491–1536)**  
Reformatorsche Theologie  
als kontextuelle Schriftauslegung

Der Bibelübersetzer, Theologe und evangelische Märtyrer William Tyndale war die wichtigste reformatorische Stimme Englands in den Anfangsjahren der Reformation. Die umfassende Darstellung von Tyndales Leben und theologischem Gesamtwerk wirft auch ein neues Licht auf die Reformation als europäische Bewegung.

2010. Ca. 530 Seiten (SMHR).  
ISBN 978-3-16-150302-3  
Leinen ca. € 100,- (Juli)

**Martin Luther –  
Biographie und  
Theologie**  
Hrsg. v. Dietrich Korsch und  
Volker Leppin

Leben und Werk Luthers sind auf eigentümliche Weise ineinander verschachtelt. Sein theologisches Werk hat direkte Auswirkungen auf seine Biographie; seine Lebensgeschichte prägt theologische Sichtweisen auf die Bibel und die Tradition.

2010. Ca. 340 Seiten (SMHR).  
ISBN 978-3-16-150454-9  
Leinen ca. € 90,- (August)

Christopher Spehr  
**Luther und das Konzil**  
Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit

Seit Beginn der Reformation erklang der Ruf nach einem Konzil. Ausgelöst hatte ihn Martin Luther, dessen Haltung zur Konzilsinstitution zeit lebens ambivalent blieb. Christopher Spehr zeichnet die Entwicklung von Luthers Konzilsverständnis präzise nach und akzentuiert es innerhalb der reformationspolitischen Diskurse.

2010. Ca. 640 Seiten (BHTh).  
ISBN 978-3-16-150474-7  
Leinen ca. € 115,- (August)

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



**Mohr Siebeck**  
Tübingen  
[info@mohr.de](mailto:info@mohr.de)  
[www.mohr.de](http://www.mohr.de)



Band 12: Frederik A.V. Harms

**In God's Custody:  
The Church, a History of  
Divine Protection**

A Study of John Calvin's Ecclesiology based on his Commentary on the Minor Prophets

2010. 248 Seiten, gebunden

€ 78,- D / bei Abnahme der Reihe: € 70,20 D

ISBN 978-3-525-56922-1

Harms untersucht Calvins Ekklesiologie ausgehend von dessen Kommentar zu den Kleinen Propheten von 1557–1559. Eine Studie aus historisch-systematischer Sicht mit einem Überblick über die Auslegungsgeschichte der Kleinen Propheten.

Band 10: Nam Kyu Lee

**Die Prädestinationslehre  
der Heidelberger Theologen  
1583-1622**

Georg Sohn (1551-1589), Herman Rennecherus (1550-?), Jacob Kimedoncius (1554-1596), Daniel Tossanus (1541-1602)

2009. 211 Seiten, gebunden

€ 83,- D / bei Abnahme der Reihe: € 74,70 D

ISBN 978-3-525-56870-5

Nam Kyu Lee geht der Frage nach, wie man in der Periode von 1583 bis 1622 an der Heidelberger Fakultät die Prädestinationslehre unterrichtet hat.

Band 11: Jason Van Vliet

**Children of God**

The Imago Dei in John Calvin and His Context

2009. 285 Seiten, gebunden

€ 90,- D / bei Abnahme der Reihe: € 81,- D

ISBN 978-3-525-56918-4

Calvin hatte großes Interesse daran, was die Bibel über den Menschen lehrt, wer er ist, was er tut, was seine Rolle und Verantwortung in der Welt ist. Für ihn war klar: Der Mensch ist im Ebenbild Gottes erschaffen.

Band 8: Aaron C. Denlinger

**Omnes in Adam ex pacto Dei**

Ambrogio Catarino's Doctrine of Covenantal Solidarity and Its Influence on Post-Reformation Reformed Theologians

2010. 306 Seiten, gebunden

€ 79,- D / bei Abnahme der Reihe: € 71,10 D

ISBN 978-3-525-56920-7

Aaron C. Denlinger fragt, wie es zur reformierten Lehre von Adam als Repräsentanten des Bundes kam.

Vandenhoeck & Ruprecht

Wilhelm von Pechmann –  
ein aufrechter konservativer Lutheraner

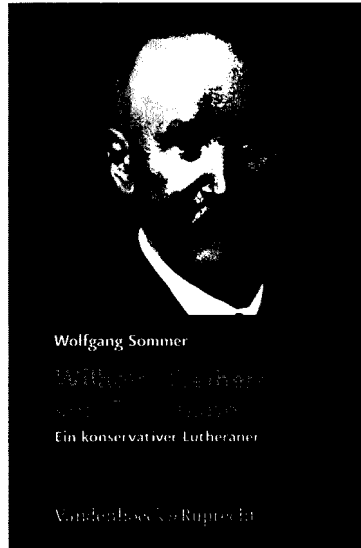
V&R

Wolfgang Sommer

**Wilhelm Freiherr  
von Pechmann**

Ein konservativer Lutheraner  
in der Weimarer Republik und  
im nationalsozialistischen Deutschland

2010. 255 Seiten mit 7 Abb., gebunden  
€ 29,90 D  
ISBN 978-3-525-55005-2



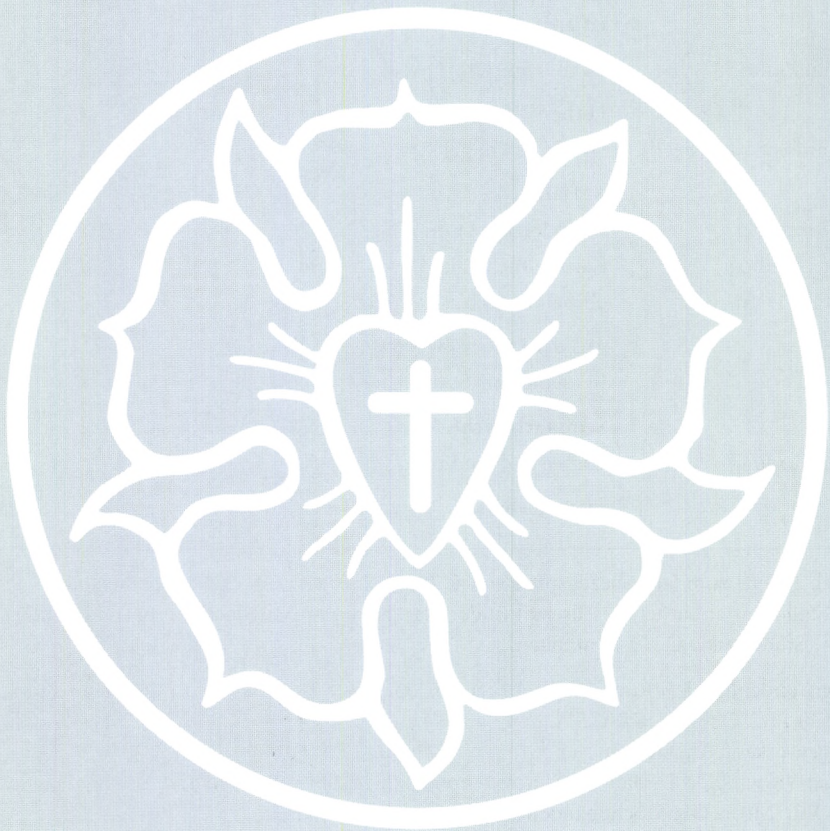
Wolfgang Sommer beschreibt Leben und Wirken Wilhelm von Pechmanns in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und zeigt einen konservativen Lutheraner, der sich dem NS-Regime mutig entgegenstellte.

In der Weimarer Republik war Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859–1948) eine in Politik, Kultur, Wirtschaft und Kirche gleichermaßen geachtete Persönlichkeit. Er nahm zahlreiche leitende kirchliche Ämter ein. Als Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses kam ihm im Frühjahr 1933 herausragende Bedeutung zu: Entschlossen wandte er sich gegen die NS-Ideologie und setzte sich für eine öffentliche Kundgebung der Kirche gegen die Judenverfolgung ein. Nachdem er mit seinem Protest allein blieb, trat er aus der Deutschen Evangelischen Kirche aus, begleitete diese aber weiterhin kritisch.

Vandenhoeck & Ruprecht

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2010



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 . . . . .	123
<b>Luther – für heute neu entdeckt</b>		
Reinhard Schwarz (Bearb.)	Dreifache Freiheit im messianischen Heil . . . . .	124
<b>Aufsätze</b>		
Hans Schneider	Episoden aus Luthers Zeit als Erfurter Mönch . . . . .	133
Michael Plathow	Ganzheitliche Liebe . . . . .	149
Christian Tegtmeier	„Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ . . . . .	161
<b>Aus der Luther-Gesellschaft</b>		
	In memoriam . . . . .	172
<b>Seminarbericht</b>		
Michael Lapp	Luther und die Kunst . . . . .	174
	<b>Bücherschau</b> . . . . .	179

---

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 / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.  
Anzeigenverkauf: Anja Kütemeyer  
Internet: www.v-r.de; E-Mail: v-r@intime-services.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)  
**Satz:** OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach  
**Druck- und Bindarbeiten:** ☉Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

## Zu diesem Heft

---

Das Evangelium der Freiheit hört Luther in großer Klarheit aus den messianischen Verheißungen Israels. Das ist den Ausschnitten aus Luthers gepredigter Auslegung von Jes 9, die *Reinhard Schwarz* vergegenwärtigt, zu entnehmen – zugleich eine Einladung, einen zentralen Weihnachtstext mit Luthers Hilfe zu meditieren.

Die Aufsätze dieses Heftes wollen auf ihre Weise Luthers Leben, Werk und Wirkung nahebringen: *Hans Schneider* erschließt drei Episoden aus Luthers Erfurter Klosterzeit und ermöglicht damit klare Einblicke in eine prägende Lebensphase des künftigen Reformators. *Michael Plathow* geht dem Leitbegriff der Liebe in Luthers Werk nach und empfiehlt ihn als ganzheitliches Gegenmittel gegen eine zergliedernde Sicht menschlicher Existenz. *Christian Tegtmeier* schließlich nimmt Luthers Wirkung anhand der Textfassungen des Liedes „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ in den Blick und zeigt, wie unterschiedlich die Protestanten verschiedener Zeiten ihren Luther verstanden – und sangen.

*Michael Lapp* berichtet vom Bonner Luther-Seminar „Luther und die Kunst“ und gibt damit zugleich einen Vorgeschmack auf den nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift, in dem Beiträge dieser Tagung den Leserinnen und Lesern zugänglich gemacht werden sollen. Wie auch sonst wollen die Besprechungen der *Bücherschau* Lust aufs Weiterlesen wecken.

Unter der Rubrik „Aus der Luther-Gesellschaft“ wird in dieser Zeitschrift fortan, wie es vor Jahrzehnten schon einmal üblich war, verstorbener Funktionsträger der Luther-Gesellschaft im Namen des Vorstands gedacht. Als diese Regel beschlossen wurde, konnte man noch hoffen, sie nicht so bald anwenden zu müssen. Es ist anders gekommen, und dieses Heft erinnert nun an *Gottfried Maron* und *Helmar Junghans*.

Zum Ende des Jahrgangs grüße ich dankbar alle, die mitgearbeitet und Verantwortung übernommen haben, dazu die Leserinnen und Leser der Zeitschrift, mit Luthers gedichteter Version der evangelischen Freiheitsgedanken, die er auch in seinen Weihnachtspredigten zu Jes 9 entfaltet (EG 25,4): „Was kann euch tun die Sünd und Tod? / Ihr habt mit euch den wahren Gott; / laßt zürnen Teufel und die Höll, / Gotts Sohn ist worden eu'r Gesell.“

Hellmut Zschoch

# Dreifache Freiheit im messianischen Heil

Luthers Auslegung von Jesaja 9, 3 (1525/26)

Bearbeitet von Reinhard Schwarz

---

Luthers Auslegung von Jes 9,3 im Zuge von zwei Weihnachtspredigten am 25./26. Dez. 1525,<sup>1</sup> wurde 1526 unter dem Titel „Die Epistel des Propheten Jesaja, so man ynn der Christmesse lieset“ gedruckt.<sup>2</sup> Da Luther die masoretische Kapiteleinteilung übernimmt, gilt bei ihm die entsprechende Verszählung, während WA 19,131–168 die Kapitelzäsur von Septuaginta und Vulgata für die Verszählung vorausgesetzt wird. – Im folgenden wird Luthers Text moderat modernisiert und durch Abschnittsziffern sowie durch kursiv gedruckte Zwischenüberschriften gegliedert.

Jes 9,3:<sup>3</sup> „Denn das Joch ihrer Last und die Rute auf ihrer Schulter und den Stecken ihres Treibers hast du zerbrochen wie zur Zeit Midians.“

*Jes 9, 3 ist im Sinn von 1Kor 15, 55f. auszulegen*

[1] Diese Stelle kann, wie ich wohl überzeugt bin, niemand besser auslegen als Paulus, wenn er 1 Kor 15, 55 f. spricht: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Aber die Sünde ist des Todes Stachel, und das Gesetz ist der Sünde Kraft.“ Da erzählt auch Paulus dreierlei, was Christus überwunden und wovon er uns erlöst hat, nämlich Tod, Sünde, Gesetz, wie auch Jesaja dreierlei erzählt, was Gott überwunden hat, damit er uns fröhlich und sicher vor ihm machte [vgl. Jes 9, 2]. Nun wollen wir sehen, wie sich Jesaja mit Paulus reimen will. Denn er kann von keinem andern reden, als wovon Paulus redet, zumal Gottes Volk keinen anderen Frieden oder Freude haben kann, wenn nicht diese drei Stücke überwunden sind: Tod, Sünde, Gesetz. [2] Und wenn diese drei Stücke blieben, so hülfe es uns nichts, obgleich es möglich wäre, daß Gott uns alle Dinge gäbe und gleich in den Himmel setzte. Wer kann fröhlich und zufrieden sein, der den Tod, die Sünde und das Gesetz über sich und wider sich hat und fühlt? Es muß durchaus Leben, gutes Gewissen und Freiheit da sein, wo Freude sein soll. Da aber Jesaja sagt [V. 2 f.], daß man sich vor Gott freue durch dieser drei Stücke Überwindung und Erlösung, so zwingt des Glaubens Verständnis nachdrücklich genug, daß er eben mit Paulus übereinstimmt,

---

<sup>1</sup> WA 19, 139,31–146,30.

<sup>2</sup> WA 19, (126) 131–168.

<sup>3</sup> Luthers Übersetzung 1526, WA 19, 139,31–33; ebenso in der Deutschen Bibel, WA.DB II I, 46/47.

welcher die Christen auch mit solchem Sieg tröstet und zu trösten befiehlt wider den Tod und Sünde und Gesetz.

*Der Tod bezieht seine Macht aus des Menschen Schuld.*

[3] Nun, das erste ist „das Joch ihrer Last“. „Ihrer“, sagt er, das ist derer, die sich vor ihm freuen wie in der Ernte und bei der Verteilung der Beute [Jes 9, 2]. Die das Evangelium erkennen und annehmen, die haben für ihre Freude die erste Ursache darin, daß Christus „das Joch ihrer Last zerbrochen“ hat, welches Joch der Tod ist. Ja, ein schweres Joch und eine unerträgliche Last, vor der sich jedermann fürchtet und flieht und doch nicht entfliehen kann, sondern erhalten und leiden muß. Ich rede aber von dem Tod, den man fühlt, wie es der ist, vor dem sich das Gewissen entsetzt und Gottes Zorn und Gericht darin fühlt um eigener Sünde willen; das ist nichts anderes als der Tod, der noch herrscht und bei Kräften ist außerhalb des Reiches Christi, wie ihn Adam und Eva fühlten im Paradies [Gen 3, 8] und David, als er wegen seines Ehebruchs von Nathan zurechtgewiesen wurde [2 Sam 12, 7]. Da ist nichts als bloß ewiges Sterben. Die Ruchlosen [= Gewissenlosen] aber werden solches Todes nicht gewahr bis ans Ende; denn sie gehen dahin und fühlen keine Sünde; weil sie die nicht fühlen, so fühlen sie auch nicht den Tod. [4] Darum spricht Paulus [1 Kor 15, 56], die Sünde sei des Todes Stachel, das heißt, der Tod hätte keine Macht noch Recht, keine Schneide, keine Spitze und könnte nicht durchdringen, wenn Unschuld da wäre und keine Sünde. Wen wollte er [= der Tod] töten, wenn nicht Ursache und Schuld da wäre? Ein gutes Gewissen kann sich auch nicht vor ihm fürchten. Es weiß auch nichts von einem Stachel, von einer Kraft oder einem Recht des Todes. Aber wo Sünde da ist, da dringt er durch und ist mächtig; denn das sündige Gewissen muß ihm Raum geben und ja dazu sagen, es habe es so verdient. Darum fürchtet sich das sündige Gewissen so grauenvoll vor dem Tod, denn es fühlt in sich des Todes Stachel, das ist die Sünde, und kann ihm nicht wehren.

*Der Sünde und dem Tod werden Recht und Macht abgesprochen.*

[5] Das andere ist „die Rute auf ihrer Schulter“. Das ist die Sünde, die den Tod mächtig und scharf macht, wie gesagt ist. Denn der Tod kann nicht überwunden sein, wo die Sünde nicht überwunden wird. Und es ist unmöglich, daß Tod ohne Sünde oder Sünde ohne Tod sein sollte, weshalb auch der Tod über Christus nicht bleiben konnte, obwohl er ihn eine Zeit hielt um unseretwillen; denn in Christus war keine Sünde außer allein unsere Sünde, die er auf sich nahm. [6] Darum kann der Tod nicht bleiben über den Christen, weil sie nun gerecht sind in Christus und keine Sünde haben, obwohl der Tod sie eine kurze Zeit festhält. Denn das heißt meisterhaft den Tod und die Sünde

überwunden haben, nicht daß man sie mit Gewalt sogleich im Augenblick wegtue und nicht mehr fühle, sondern daß man ihnen zuerst das Recht und die Macht nimmt und sie mit Urteil und Recht verdammt, daß sie sollen zu-nichte werden. Mögen sie indessen noch toben und sich fühlen lassen, ehe sie zerbrochen werden, so macht das nichts, das Urteil ist doch über sie ergangen, daß sie dazu kein Recht noch Macht haben, sollen aber und müssen bald aufhören und ihr Ende finden. [7] Gleich wie man mit einem mächtigen Feinde verfährt: Wenn er gefangen ist, beseitigt man ihn nicht sogleich, sondern läßt ihn leben, bis er vor Gericht verdammt und alsdann kraft des Urteils getötet wird. So ist sein Leben, das er im Gefängnis lebt, auch ein Leben, aber ein armes Leben, das nun weder Recht noch Macht hat zu schaden, zu herrschen, seine Widersacher zu unterdrücken; sondern sein Leben ist verwahrt zum Tode. Und dann lebt der Tod nicht mehr, daß er herrschen solle, sondern daß er verdammt und abgetan werden soll.

[8] So geht's dem Tod und auch der Sünde. Christus hat sie überwunden und gefangen, so daß sie nicht mehr über uns herrschen oder siegen können wie zuvor, wie es Psalm 68, 19 [vgl. Eph 4, 8] sagt: „Du bist in die Höhe gefahren und hast die gefangen, die uns gefangen hatten“. Und täglich läßt Christus das Recht und Urteil ergehen und läßt sie durchs Evangelium verdammen als solche, die kein Recht noch Macht über uns haben, sondern bald aufhören und ihr Ende finden sollen, wie er Röm 8, 3 sagt, daß Christus „die Sünde durch Sünde verdammt“ habe. [9] Was nun noch übrigbleibt, wenn sich Sünde und Tod noch regen und fühlen lassen, ist nichts. Denn sie sind verdammt und haben das Recht und die Herrschaft verloren und können nicht schaden. Und es ist nicht mehr übrig, als daß sie bald sollen ihr Ende empfangen und aufhören. Was schadet es mir nun, ob ich den Tod oder die Sünde fühle für eine kleine Zeit, als ob sie herrschten, so ich doch weiß, daß sie nicht herrschen, sondern verdammt sind und ihr Regen und Fühlen nichts anderes ist als ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen, wo sie abgetan werden sollen? Ebenso wiederum, was hilft es denen, die Sünde und Tod für eine kurze Zeit [ihres Lebens] nicht fühlen, als sei der Tod mit Gewalt weggetan, während doch beide – Sünde und Tod – Recht und Macht über sie behalten und bald über sie kommen und ewig herrschen werden?

*Sünde und Tod sind am Kreuz Christi zum Gespött geworden.*

[10] Das ist es, warum beide, Jesaja und Paulus, solche Worte gebrauchen, die anzeigen, wie Sünde und Tod das Recht und die Macht verloren haben und bald ihr Ende haben sollen, obwohl sie noch eine kleine Zeit sich regen, als ob sie herrschten. Denn Paulus sagt nicht: „Tod, wo bist du? Hölle, wo bist du?“, sondern [1 Kor 15, 55]: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“, wie wenn er sagen wollte: „Lieber Tod und liebe Hölle, ihr seid wohl noch eine kleine Zeit da, doch nicht lange. Aber das Recht, die Macht, den Sieg, den

Stachel und alle Kraft habt ihr verloren; zornig seid ihr, aber ihr Lieben beißt mich nicht, ihr versengt uns nicht die Rüben [= ihr könnt uns nicht schaden].<sup>4</sup> Ich fühle euch wohl, aber ich fürchte mich nicht vor euch; denn mehr könnt ihr nicht, und ihr müßt außerdem auch bald an den Galgen und zunichte werden.“ [11] Wie die Juden Christus am Kreuz verspotteten, als hätte er alle Macht und Kraft verloren, müßte außerdem bald sterben, so hat sich’s umgekehrt, daß wir der Sünde und dem Tod trotzen, sie verspotten, höhnen und lästern, weil wir gewiß sind, daß sie nichts mehr können, sondern erhalten müssen. Deshalb ist der Tod und die Sünde bei den Christen so verdammt und ans Kreuz gehängt, daß ihr übriges Wesen ihnen zu nichts mehr dient, außer daß sie hören müssen, wie sie verspottet und verlästert werden: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? So mächtig, wie ihr gewesen seid, so ohnmächtig seid ihr nun; pfui und nochmal pfui, ihr großen Riesen ‚Tod‘ und ‚Sünde‘, wie grauenvoll habt ihr in der Welt geherrscht und jedermann getrotzt und jeden geplagt. Ha nun, steigt nun vom Kreuz! [vgl. Mt 27, 42] Seid ihr Riesen und große Herren, wohlan, so beweist’s doch mit einem Finger. Da hängt ihr nun am Kreuz Christi und müßt bald daran sterben; und er, den ihr ans Kreuz gehängt habt, ist davon los [= frei] geworden mit uns allen, die wir ihm anhängen.“ So kommt es dann dazu, daß Salomo sagt [Spr 11, 8]: „Der Gerechte ist los geworden, und an seiner Statt ist der Gottlose gehängt worden.“

*Warum Jesaja in verstärkten Ausdrücken von Tod und Sünde redet.*

[12] So redet auch Jesaja nicht schlechtweg von der Sünde und dem Tod, sondern wie sie geherrscht haben, und daß diese Herrschaft, das ist ihre Macht, ihr Recht und ihre Kraft, zerbrochen sei. Denn er sagt nicht schlechtweg „ihre Last“, sondern „das Joch ihrer Last“. Mit dem „Joch“ zeigt er an, wie wir dem Tod unterworfen gewesen sind, seine Last zu tragen hatten, und er über uns geherrscht hat, gleichwie ein Bauer über sein Tier, das er ins Joch spannt und dem er Last auflädt als ein Herr des Tieres, das im Joch gefangen und gebunden ist. Denn die Last, die einer freiwillig von selbst auf sich nimmt, heißt nicht ein „Joch der Last“, sondern schlechtweg eine „Last“. Aber „Joch der Last“ oder „Last im Joch“ begreift in sich ein Unterworfensein, womit jemand gezwungen wird, die Last zu tragen. [13] So haben auch wir den Tod tragen müssen, die schwere Last, gezwungenermaßen als solche, die dem Tod und seiner Gewalt und seinem Recht unterworfen sind durch die Sünde, und er über uns herrscht. Aber die Herrschaft hat uns Christus zerbrochen und von solcher Gewalt erlöst, obwohl der Tod noch eine Zeit – doch ohne alles Recht – auf uns liegt, bis er aufhöre. [14] So meint er es auch, wenn nicht schlechtweg sagt „die Rute“, sondern „die Rute auf ihrer Schulter“, als wollte er sagen: Die Sünde ist nicht schlechtweg eine Rute, die man willig trägt oder auf die Achsel

<sup>4</sup> Vgl. WA 51,648, Nr. 85 mit Erläuterung a. a. O., 675.

legt, sondern man treibt uns damit und schlägt uns auf die Schulter, die Last zu tragen, so daß diese Rute eine Herrschaft ist und wir ihr untertan sind. Denn, wie gesagt, wenn die Sünde nicht über uns herrschte, so könnte der Tod auch nicht über uns herrschen. Da nun aber die Sünde über uns herrscht und wir ihr unterworfen und von ihr gefangen sind, sind wir der Last des Todes wohl feind und wollten sie gerne los sein. Aber die Sünde ist hinter uns als die Rute und treibt und zwingt uns, die Last zu tragen; das heißt: Die Sünde treibt uns, daß wir sterben und dem Tod unterworfen sein müssen.

*Das Gesetz zwingt uns unter die Macht der Sünde und des Todes.*

[15] Das dritte ist der „Stecken des Treibers“, das ist das Gesetz, wie Paulus sagt [1 Kor 15,56]: „Das Gesetz ist der Sünde Kraft“. Ich rede aber vom Gesetz im geistlichen Verständnis, wenn es die Sünde offenbart, Röm 3,20 und 7,7 „durch Gesetz kommt Erkenntnis der Sünden“, anders im fleischlichen Verständnis, wenn das Gesetz uns zu Heuchlern macht durch die Werke, Röm 2,17 ff. Denn welche das Gesetz nicht geistlich vernehmen, die fühlen auch nicht die „Rute auf der Schulter“, das ist die Sünde. Die Rute ist wohl da, aber sie drückt ihre Schulter nicht, das heißt: Sünde haben sie, aber sie fühlen und achten sie nicht, wie auch die Last da ist, das ist der Tod. Aber das „Joch der Last“ haben sie nicht; denn sie fühlen nicht, wie sie der Tod unter sich hat und über sie regiert. [16] So auch hier: Der Stecken ist wohl da, aber sie hören die Stimme des Treibers nicht, wo auch der „Stecken“ und der „Treiber“ zweierlei ist, gleichwie die „Rute“ und „auf der Schulter liegen“ zweierlei ist und ebenso das „Joch“ und die „Last“. Denn wir haben stets den Tod, die Sünde, das Gesetz. Aber wir fühlen nicht alle den Stachel und den Sieg [vgl. 1 Kor 15,55], das ist die Kraft und Herrschaft des Todes, der Sünden, des Gesetzes über uns, bis das Stündlein [des Todes] komme. [17] So ist nun der „Stecken“ das Gesetz, der „Treiber“ ist seine Gewalt und Herrschaft. Denn wenn das Gesetz nicht wäre, so wäre auch keine Sünde. Da nun aber das Gesetz gegeben ist, wollten wir wohl gerne der Sünde los sein, aber wir können nicht; denn das Gesetz ist da und treibt, jagt, überzeugt und überwindet uns, daß wir Sünder sind, und zwingt uns so mit Gewalt unter die Sünde. [18] Da ist die Stimme des „Treibers“, das heißt die Herrschaft und Gewalt des Gesetzes über uns, die uns zum Knecht der Sünde macht. Denn darum heißt die Kraft des Gesetzes „Treiber“ oder „Aufsetzer“, „Exactor“, weil es immer von uns Gehorsam fordert, dem Gewissen auch keine Ruhe läßt vor solchem Fordern und Treiben. Da wir nun solchem Fordern nicht genügtun noch Gehorsam leisten können, so treibt der „Treiber“ uns so bald unter die Sünde und erklärt uns zu Knechten der Sünde; die Sünde aber übergibt uns dann sogleich dem Tod. Da liegen wir dann als gefangene Knechte unter Tod, Sünde und Gesetz, das ist unter dem „Joch der Last“, unter der „Rute auf der Schulter“, unter dem „Stecken des Treibers“.

*Ein Leben frei vom Zwang des Gesetzes.*

[19] Wir sehen, daß Jesaja seine [Bild-]Rede genommen hat von einem Eseltreiber oder sonst einem grausamen Tyrannen. Denn da ist „Last“, „Rute“ und „Treiber“ über dem armen Tier. Die Last wären wir nun gerne los, aber wir sind im Joch gefangen, das ist: Des Todes Kraft und Herrschaft hält uns, so daß wir seine Last tragen und ihm untertan sein müssen. Ebenso wären wir auch gerne die Rute los. Aber sie liegt uns auf dem Hals, das ist der Sünde Macht und Herrschaft, die uns mit Gewalt unter sich hat. Des Steckens wären wir auch gerne los, aber der Treiber ist hinter uns, das ist die Stimme und Kraft des Gesetzes. [20] Damit haben wir nun, was Jesaja mit diesen drei Stücken meint, und daß wir sie nicht zerbrechen können, sondern ihnen untertan sein und sie über uns herrschen lassen müssen. Herrschen sie aber, so müssen wir tun, was sie wollen. Daraus folgt dann, daß wir nichts Gutes zu tun vermögen, sondern eitel Böses, und daß kein freier Wille da sei. [21] Christus aber ist es, der alleine diese Stücke durch sich selbst für uns alle überwindet und die fröhliche [= erfreuliche] Beute austeilt [vgl. Jes 9, 2], so daß wir ledig und los loben und singen in aller Freude und Sicherheit. Davon spricht er „Du hast zerbrochen“ etc. Wie zerbricht er sie? So, daß sie aufhören müssen, wie Paulus vom Tod spricht 1 Kor 15, 26: „Der letzte Feind, der Tod, wird zerbrochen werden.“ So ist auch die Sünde zerbrochen. [22] Aber wie ist das Gesetz zerbrochen? Sünde und Tod, wie gesagt, haben ihre Kraft und ihr Recht verloren, so daß sie uns nicht mehr unter sich haben. Und sie müssen auch ganz aufhören. Aber das Gesetz ist so zerbrochen, daß es nicht mehr treibt; und wir werden frei von seinem Fordern und Treiben, dadurch daß wir ihm genügtun durch Christus, unsern Herrn. Und wir leben nun und tun aus dem Geist alles freiwillig, was das Gesetz uns abtreiben und abzwängen wollte. Deshalb bedürfen wir keines Gesetzes mehr. Und weil sein Treiben und Fordern weg ist, so ist auch all seine Macht, Recht und Ursache weg. Und wir leben, als die kein Gesetz haben, gleichwie ein gesunder Mensch lebt, ißt und trinkt ohne Gesetz und dessen Treiben, so daß er keines Gesetzes dazu bedarf. Davon magst du weiter in der Postille [vgl. WA 10 I 1, 359, 21–362, 8] und anderen Büchlein lesen.

*Ein Sieg in Ohnmacht.*

[23] Weiter folgt „wie zur Zeit Midians“. Hier muß man die schöne, treffliche Geschichte kennen, geschrieben im Buch der Richter, Kap. 7, wie die Midianiter, Amalekiter und Morgenländer [Ri 7, 12] das Land Israel verwüsteten und die Kinder Israel vor ihnen flohen, und wie Gideon auf Gottes Befehl sie schlug ohne Schwert durch Posaunen und Lampen, so daß sie sich selbst erwürgten und flohen [Ri 7, 22]. Denn in der Geschichte ist der Sieg vorgebildet, den Christus an den drei Feinden behalten hat, und wie mit ihm noch täglich alle seine Christen den Sieg behalten, auch ohne Schwert. Denn eben

darum hat Jesaja diese Geschichte als Beispiel einführen wollen, damit er zeige, mit welcher Art von Kraft Christus diese drei Stücke oder Feinde zerbrochen und überwunden habe. Es wäre aber zu lang, diese Geschichte ganz zu erzählen und zu deuten. Wer sie wissen will, mag sie lesen. [24] Das ist davon die Summe, daß Gideon solchen Sieg in großer Schwachheit und Unkraft gewinnt; denn es waren seine eigenen Bürger und Brüder ihm feind, die er erzürnt hatte, als er den Baalsaltar zerbrach [Ri 6,25–32], obwohl sie doch die Vornehmsten mit ihm zusammen gewesen sein sollten. Zum andern fielen danach von ihm ab zunächst 22 000 Mann [Ri 7,3], danach 10 000, und es blieben nur 300 Mann bei ihm [Ri 7,6]. Mit denen sollte er der Feinde Heer überwinden, von denen waren bei 135 000 Mann gerüstet im Felde [in Ri 6 f. keine Zahlangabe]. Sein Herz hätte wohl tausendmal verzweifeln und stockhart verzagen können. [25] Was war ein solch kleines übrig gebliebenes Häuflein gegenüber solcher Gewalt? Nichts! Wie viele werden über ihn gespottet haben, wie die Bürger von Sukoth und Pnuel taten [Ri 8,15 ff.], als wäre er ein unsinniger Narr, der solch unmögliche Sache sich vornehme und die Leute mit sich in die Gefahr bringe. Da hat sein Herz mit Paulus sagen müssen [2 Kor 12,10]: „Wenn ich unkräftig bin, so bin ich am kräftigsten; denn Kraft wird in Unkraft vollkommen.“ Solcher Glaube schlug die Midianiter ohne Schwert. [26] So ist Christus auch schwach und zu Spott geworden in seinem Leiden, dem unmöglich und unglaublich anzusehen war, daß er damit etwas ausrichten sollte. Aber nichtsdestoweniger behielt er in solcher Unkraft den Sieg wider Tod, Sünde, Gesetz, Hölle, Teufel und alles Unglück, ohne alle menschliche Kraft und Waffen, gleich wie Gideon in seiner Unkraft den drei Völkern oblag. Und gleich wie Gideon der Erste und das Haupt war, die Midianiter zu schlagen und die 300 Mann mit ihm, so ist Christus auch der Erste, der Sünde und Tod überwunden hat, und die anderen Christen tun's täglich ihm nach und mit ihm. [27] Daß aber die Midianiter sich mit ihrem eigenen Schwert töten mußten, bedeutet, daß der Tod, der Christus wollte erwürgen, eben mit diesem Würgen sich selbst erwürgt hat; denn Christus ist auferstanden und hat den Tod in seinem Tod verschlungen. Ebenso wollten die Sünden, die auf ihm lagen, ihn zum Tod verdammen und des Todes Stachel sein. Aber seine Unschuld war zu groß und „verdammte die Sünde durch Sünde“, Röm 8,3, so daß die Sünde sich so an ihm versündigt hat, daß sie sterben und tot sein muß. Das Gesetz trieb ihn auch und macht[e] ihn zum Sünder, weil er darunter war [vgl. Gal 4,4] und nach dem Gesetz verflucht sein mußte, wie alle Erhängten, Gal 3,13. Aber weil das Gesetz kein Recht an ihm hatte und er nichts schuldig war, geschah ihm Unrecht; und er betreibt [seine Sache] nun wider das Gesetz, daß es Sünde und Unrecht bei sich hat und auch sterben muß.

[28] Was die anderen Stücke dieser Geschichte [Ri 6 f.] bedeuten, daraus würde wohl ein besonderes Buch, so reich, voll und fein ist sie. Aber wir müssen es hier bleiben lassen bei diesem vornehmsten Stück der Deutung, die Christus betrifft nach Jesajas Meinung.

Seine zwei Predigten über Jes 9,1–6 (in Septuaginta und Vulgata 9,2–7) an Weihnachten 1525 hat Luther selbst für den Druck bearbeitet. Das gibt dem Text den besonderen Wert eines authentischen Beispiels von Luthers Schriftauslegung; es ist einer der relativ wenigen Texte seiner Schriftauslegung, die er selbst in den Druck gegeben hat. Der Text fehlt in den neueren Auswahlgaben von Luther-Texten.

Luther hat in der Weihnachtszeit häufiger über Jes 9,1–6 als über Jes 7,14–16 gepredigt und nie über Jes 11,1–9.

Die Jesaja-Perikope ist – daran gibt es für Luther keinen Zweifel – eine prophetische Ansage des messianischen Heils; auch kritische Alttestamentler unserer Zeit teilen diese Meinung. Luther gibt Jes 9,3 starkes theologisches Gewicht, indem er die aus dem bäuerlichen Leben stammende Metapher (vgl. § 19) durch 1 Kor 15,56 deutet. Das legte sich für ihn nahe, nachdem 1 Kor 15,54–57 – vor allem V. 56 – in seiner Theologie im Unterschied zur theologischen Tradition einen hohen Rang gewonnen hatte.<sup>5</sup> Weil Luther beachtet hat, daß die in Jes 9,2 angekündigte Freude in den folgenden drei Versen begründet wird, läßt er jeden dieser Verse exakt übersetzend mit „Denn“ beginnen.

In Luthers Interpretation füllt sich Jes 9,3 mit seiner Rechtfertigungslehre in ihrer vollen Dimension, während im Vergleich dazu die Rechtfertigungslehre in unserem kirchlichen Gebrauch magersüchtig reduziert erscheint. Luther identifiziert nicht nur die drei in Jes 9,3 genannten Größen mit den drei Phänomenen des Unheils und der Unfreiheit in 1 Kor 15,56: Tod, Sünde, Gesetz, vielmehr setzt er ihnen auch in genauer Entsprechung entgegen, was „uns“ in dem von Paulus (1 Kor 15,57) apostrophierten „Sieg durch unseren Herrn Jesus Christus“ als Gottes Heil zuteil geworden ist (§ 2). Erfährt der Mensch bei sich selbst einerseits sein Unheil durch die Konfrontation mit Tod, Sünde und Gesetz, so wird ihm andererseits von Gott in Jesus Christus „Leben, gutes Gewissen und Freiheit“ angeboten.

Bei aufmerksamer Lektüre, die sich an der sprachlichen Redundanz nicht stören sollte, merkt man, wie Luther wiederholt betont, daß die Unheilsphänomene durch Christus „Recht und Macht“ über den Menschen verloren haben. Ihre Herrschaft ist für das christliche Glaubensbewußtsein zerbrochen. Ihre Realität ist nicht verschwunden, kann aber vom Glauben verachtet und verspottet werden (§ 11). Ihre zunächst noch ungebrochene Herrschaft findet Luther in den drei Doppelausdrücken von Jes 9,3 angedeutet (§ 12 und 16).

Was Luther mit Paulus in den Worten des Propheten zur Sprache bringt, bewegt sich nicht in der Dimension des Moralischen. Denn erst, wenn das Gesetz – d. h. der Dekalog oder das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37–40) – „geistlich“ verstanden wird, macht es dem Menschen seine Sünde in ihrem ganzen Gewicht bewußt (§ 15 f.), läßt es ihn seine Verantwortung vor Gott und seine Gottesentfremdung „fühlen“, ein Verb, das in dem ganzen Text Luthers die innere Erfahrung des Bewußtseins meint. In dieser geistlichen Dimension ist die Rede vom Unvermögen des Menschen zum Guten begründet (§ 20), von der Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ (EG 341) in der zweiten und dritten Strophe spricht.

Der Christus-Glaube erfährt die Freiheit des messianischen Heils, indem er sich an das Evangelium hält und mit dem Evangelium Christus als Sieger den Mächten des

<sup>5</sup> Luther stützt sich bei der Übersetzung von 1 Kor 15,55 f. hier wie schon in seiner NT-Übersetzung von 1522 auf den Koine-Text, den Erasmus in seinem *Novum Testamentum* (1. Auflage „*Novum Instrumentum*“, Basel 1516) reproduziert und seiner eigenen lateinischen Übersetzung zugrunde gelegt hatte.

Unheils entgegenhält (§ 21f.). Wenn der Prophet für seine Heilsankündigung an die „Zeit Midians“ erinnert, so versteht Luther das mit Recht als einen „Sieg in großer Schwachheit und Unkraft“ (§ 24). Allerdings läßt er sich dazu verleiten, einzelne Züge der Gideon-Geschichte in Ri 7 allegorisch zu deuten (§ 23 und 27). Doch die Allegorie verblaßt neben den kraftvollen Strichen paulinischer Theologie, mit denen er die Überwindung der drei Unheilmächte in Tod und Auferstehung Christi zeichnet (§ 27).<sup>6</sup>

Professor Dr. Reinhard Schwarz, Bustellstraße 7, 80638 München;  
E-Mail: reinhard.schwarz@mnet-mail.de

---

<sup>6</sup> Vgl. WA 35,443 (EG 101, 4) „Christ lag in Todesbanden“, Str. 4 „Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß“; hier ist mit 1 Kor 15,55 an Hos 13,14 (Vulgata: Ero mors tua, o mors!) zu denken.

# Episoden aus Luthers Zeit als Erfurter Mönch<sup>1</sup>

Von Hans Schneider

---

Der Leipziger Theologieprofessor und eifrige Luthergegner Dr. Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt<sup>2</sup> hat in einer seiner gegen Luther gerichteten Streitschriften Episoden aus dessen Zeit als Mönch im Erfurter Augustinerkloster erwähnt. Dungersheim hielt dem abtrünnigen Mönch Luther vor, daß er einstmals den Anschein eines frommen mönchischen Lebens erweckt und sich auch dafür eingesetzt habe:

„Aber dhu vngerothens Belials<sup>3</sup> kind, dero dhu etliche ior eyn frumen augustiner furgabst, vnd list dich durch den frumen vatter deyns ordens Doctor Joannem Natin, ym iunckfrawen closter zu Mulhausen, in der visitation des selbigen rhumen als eyn andern Paulum, der durch Christum wunderbarlichen bekerth werist etc. als noch gezeugen frume Christenliche prister vnd ander, dy dorbey gewest, vnd dytz angehört haben, vnd dhu mith samt dem selbigen Doctore, zu vordedigen dy observantz ewrs vicariats zu Halle vorm dhumpropst des stifts zu Maydenburg, herrn Adolfum, Principem zu Anhalt, Hernoch Bischoff zu Merseburg, nu seylicher gedechtnus, nyder filest, hulff vnd roth, auch vorschrifft begerist durch yhn von dem Ertzbischoff genannten stifts, herrn Ernstum hertzogen, auch seylicher gedechtnus, zu erwerben. Wy ich aus dem munde gesagts herrn Adolff mehr denn eins gehort habe, mit andern vil dingen, nemlich deiner briefe, so dhu yhme als ein Augustiner geschriben vnd christlich leben vnd lehre furgaben host.“<sup>4</sup>

Dungersheim nennt also drei Beispiele für den – nach seiner Meinung: vorgetäuschten – frommen mönchischen Lebenswandel Luthers. Für diese Begebenheiten beruft er sich auf Zeugen, die das Geschehene verbürgen sollen: im ersten Fall auf „frume Christenliche prister vnd ander, dy dorbey gewest, vnd dytz angehört haben“, im zweiten und dritten Fall auf Adolf von Anhalt selbst, von dem Dungersheim es „mehr denn eins gehort“ habe. Leider macht Dungersheim keinerlei chronologische Angaben, so daß die genauere zeitliche Einordnung der erzählten Ereignisse zunächst offen bleibt. Bei aller gebotenen

---

<sup>1</sup> Erweiterte und überarbeitete Fassung eines Beitrags in der Gedenkschrift für Tibor Fabiny: „Hogy megvédelmeztessek vikáriátusotok obszervanciája“ – Epizódok Luther erfurti szerzetesti idejéből, in: *András Korányi* (Hg.), *Megújulás és megmaradás*, Budapest 2009, 96–106.

<sup>2</sup> Vgl. *Theobald Freudenberger*, Hieronymus Dungersheim, in: *Erwin Iserloh* (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 2*, Münster 1985, 38–48; *David V. N. Bagchi*, *Luther's Earliest Opponents*, Minneapolis 1991, Index.

<sup>3</sup> Vgl. 2 Kor 6,15.

<sup>4</sup> Dadelung des [...] bekenntnis oder untuchtigen Lutherischen Testaments, Leipzig 1530, fol. 14. Abgedruckt bei *Heinrich Böhmer*, *Luthers Romfahrt*, Leipzig 1914, 57, Anm. 2; *Otto Scheel*, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen <sup>1</sup>1929, 53 (Nr. 136); und neuerlich in: *Hieronymus Dungersheim*, *Schriften gegen Luther*, hg. und eingeleitet von *Theobald Freudenberger*, München 1987, 246 f.

Vorsicht gegenüber mündlichen Überlieferungen, auch mit solchen Hinweisen auf sie verbürgende Zeugen,<sup>5</sup> und trotz des polemischen Kontextes, in den sie eingefügt sind, erwecken die Episoden biographisches Interesse und haben schon wiederholt die Aufmerksamkeit der Lutherforschung auf sich gezogen. Doch sind die Geschichten noch nicht gründlicher untersucht und manche Einzelheiten z. T. auch mißdeutet worden, so daß eine erneute Beschäftigung mit ihnen sinnvoll erscheint.

### I.

Als erstes Beispiel führt Dungersheim einen Vorfall an, der sich bei einer Visitation des Nonnenklosters „zu Mulhausen“ zugetragen habe. Dr. Johannes Nathin<sup>6</sup>, Erfurter Ordensbruder und Lehrer Luthers, habe diesen als einen zweiten Paulus, der auf wunderbare Weise bekehrt worden sei, gerühmt. Dungersheims Vorwurf besteht offenbar darin, daß Luther sich rühmen „ließ“, d. h. daß er dies zugelassen oder wohl eher daß er Nathin dazu veranlaßt habe. Denn für Dungersheim stand fest, daß Luthers mönchischer Eifer von Anfang an geheuchelt und schon die wunderbare Bekehrung nur vorgetäuscht war.<sup>7</sup>

Der Begriff ‚Bekehrung‘ ist hier im Sinne mönchischer Terminologie<sup>8</sup> zu verstehen, der zufolge „conversio“ die (Aufnahme) mönchische(r) Lebensweise als Abkehr von der Welt und Hinwendung zu einer verschiedenen Christus-Nachfolge bezeichnet. Wenn Nathin Luther „als eyn andern [= zweiten] Paulum, der durch Christum wunderbarlichen bekerth“ sei, rühmte,<sup>9</sup> so ver-

<sup>5</sup> Der Hinweis auf Gewährsleute, die vermeintlich die Nachricht verbürgen, findet sich als Erzählmotiv noch in „modernen Sagen“. Vgl. *Rolf Wilhelm Brednich*, Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute, München 1990, und andere Erzählsammlungen desselben Autors.

<sup>6</sup> Zu Johannes Nat(h)in vgl. *Adalbero Kunzelmann*, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. V. Teil: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden, Würzburg 1974, bes. 443–446 und Anm. 540; *Adolar Zumkeller*, Neu entdeckte Schriften des Erfurter Theologieprofessors Johannes Nathin OSA, in: *Aug(L)* 54 (2004), 653–658.

<sup>7</sup> Der Vorwurf einer Täuschung ist erneuert worden von *Reinhold Weijenborg*, *Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne ejus reformationem?*, in: *Anton*. 31 (1956), 247–300. Vgl. dazu *Franz Lau*, *Père Reinoud und Luther. Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien*, in: *Luj* 27 (1960), 64–122, bes. 71–85. Die Polemik ist auch wieder aufgegriffen worden von *Dietrich Emme*, *Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505*, Köln 1981; *ders.*, *Martin Luthers Weg ins Kloster. Eine wissenschaftliche Untersuchung in Aufsätzen*, Regensburg 1991. Vgl. dazu *Otto Hermann Pesch*, *Warum ging Luther ins Kloster? Eine Polemik gegen eine neue alte Luther-Legende und ihre Anhänger*, in: *Cath* 39 (1985), 255–278; *ders.*, *Warum wurde Martin Luther Mönch? Warnung vor einer neuen alten Luther-Legende und ihrem theologischen Mißbrauch*, in: *StZ* 110 (1985), 592–604, sowie die Rezensionen in *Luther* 43 (1982), 98; *ZKG* 95 (1984), 424–426; *Luj* 53 (1986), 86; *ThLZ* 117 (1992), 678 f.

<sup>8</sup> Vgl. *Pius Engelbert*, *Art. Bekehrung I.5*, in: *TRE* 5, Berlin/New York 1980, 457–459.

<sup>9</sup> Die Bezeichnung Luthers als ‚zweiter Paulus‘ findet sich später auch in anderem Zusammenhang. So berichtet Georg Witzel über seine einstige Hinwendung zur evangelischen Bewe-

glich er den Klostereintritt Luthers mit der in der Apostelgeschichte mehrfach geschilderten Bekehrung des Paulus vor Damaskus (Apg 9, 1ff.; 22, 1ff.; 26, 1ff.). Dabei ist der Vergleichspunkt wohl nicht „die Plötzlichkeit und Entschiedenheit seines Schrittes“,<sup>10</sup> sondern es sind die wunderbaren Begleitumstände. Gemeint ist Luthers Erlebnis bei Stotternheim am 2. Juli 1505, das ihn zu dem Entschluß brachte, Mönch zu werden.<sup>11</sup> Der Vergleich mit der Damaskus-Szene scheint schon bald nach dem Ereignis aufgekommen zu sein. Denn Crotus Rubeanus, der während des Ablaßstreites den Kontakt zu seinem einstigen Studienkameraden Luther wieder anknüpfte, erinnert diesen 1519 daran, wie „dich auf dem Rückweg von deinen Eltern ein himmlischer Blitz wie einen zweiten Paulus vor der Stadt Erfurt zu Boden warf und aus unserer Gemeinschaft, die über deinen Weggang äußerst betrübt war, ins Augustinerkloster trieb“.<sup>12</sup>

Mittelalterliche Mönchsviten wußten von ähnlichen wunderbaren Bekehrungen zu berichten. So wird etwa von Norbert von Xanten erzählt, daß er durch einen Blitz, der in seiner Nähe eingeschlagen sei und ihn vom Pferd geworfen habe, zur Aufnahme des mönchischen Lebens bewegt worden sei.<sup>13</sup> Den Hintergrund solcher Erzählungen bildet die Vorstellung vom Mönchsleben als einer qualitativ höheren Form des Christseins, zu der man in büßender Umkehr<sup>14</sup> und Abkehr von der Welt „bekehrt“ wird. Trotz eines solchen hagiographischen Topos kann an Luthers Stotternheim-Erlebnis kein begründeter Zweifel bestehen. Er selbst erwähnt in der Widmungszuschrift zu „De votis monasticis“ an seinen Vater, daß er sich „vom Himmel durch Schrecken berufen“ geglaubt habe.<sup>15</sup> Auch in Tischreden erzählte Luther später, wie ihn ein Blitz auf dem Weg derart erschreckt habe, daß er das Gelübde ablegte, ein Mönch zu werden.<sup>16</sup>

---

gung, er habe gehört, in Wittenberg sei ein zweiter Paulus aufgetreten (zit. bei Ignaz Döllinger, Die Reformation, Bd. 1, Arnheim 1853, 21f.).

<sup>10</sup> Hartmann Grisar, Luther, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1911, 2.

<sup>11</sup> Vgl. Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 57 f.; Hans Puchta, Luthers Stotternheimer Gelübde. Versuch einer Deutung, in: ARG 84 (1993), 311–318; Angelika Dörfler-Dierken, Luther und die heilige Anna. Zum Gelübde von Stotternheim, in: Luj 64 (1997), 19–46; Andreas Lindner, Was geschah in Stotternheim? Eine problematische Geschichte und ihre problematische Rezeption, in: Christoph Bultmann u. a. (Hg.), Luther und das monastische Erbe, Tübingen 2007, 93–110.

<sup>12</sup> Crotus Rubeanus an Luther, 16. Oktober 1519; WA.B 1, 543,106–109: „quando te redeuntem a parentibus coeleste fulmen veluti alterum Paulum ante oppidum Erfurdianum in terram prostravit atque intra Augustiniana septa compulit e nostro consortio tristissimo tuo discessu.“

<sup>13</sup> Vita Norberti, hg. von Roger Wilmans, MGH.SS 12, Hannover 1856, 671.

<sup>14</sup> Zur Verbindung von conversio und poenitentia vgl. Reinhard Schwarz, Vorgeschichte der Reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968.

<sup>15</sup> WA 8, 573,30 f.: „cum ... ego de coelo terroribus me vocatum assererem“. Vgl. auch Luthers Bemerkung in der Genesisvorlesung (kurz nach dem Hinweis auf Paulus-Stellen): „Sed si quis aliquando fuerit fulmine divino ictus, is sentiet conscientiam destitutam omni solatio vehementer laborare, nec facile ullum remedium admittere“ (WA 44, 598, 39–599, 1).

<sup>16</sup> WA.TR 4, Nr. 4707: „Et incipiebat recitare historiam, quomodo vovisset votum, nam cum fuisset ... in itinere et fulmine prope Stotternheim non longe ab Erphordia ita consternatus, ut in terrore dixisset: Hilff du, S. Anna, ich wil ein monch werden!“; ähnlich WA.TR 5,

Die von Dungersheim berichtete Episode, der zufolge Nathin auf den so wunderbar zum Mönchsleben geführten jungen Mann hinwies, wird doch wohl in die Anfänge von Luthers Klosterzeit gehören. Denn es ist naheliegend, daß sie zu einem Zeitpunkt stattfand, als diese wundersame Bekehrung noch nicht allzu lange zurücklag und den Charakter einer Neuigkeit hatte, Nathin also auf einen ‚Neuzugang‘ (d. h. auf den neuen Novizen oder auf einen Mönch, der soeben seine Profese abgelegt hatte) hinweisen konnte. Wenig plausibel ist es dagegen, den Vorgang in eine spätere Zeit zu datieren,<sup>17</sup> als seit Luthers Klostereintritt schon einige Jahre vergangen waren. Daß Luther selbst anwesend war, als ihn Nathin „rühmte“, ist nicht gesagt, scheint aber von Dungersheim vorausgesetzt zu sein.

Der Ort der Handlung war zweifellos Mühlhausen in Thüringen<sup>18</sup> (nicht Mülheim im Tal/Ehrenbreitstein<sup>19</sup>). Da Dungersheim im Jahre 1525 vorübergehend in Mühlhausen als Prediger tätig war,<sup>20</sup> werden ihm wohl dort „frume Christenliche prister vnd ander, dy dorbey gewest, vnd dytz angehört haben“, die Geschichte erzählt haben. Doch von welchem „iunckfrawen closter“ ist die Rede, und was hatte Nathin dort zu suchen?

Das einzige Nonnenkloster in der Reichsstadt Mühlhausen war das Marien-Magdalenen-Kloster, nach seiner topographischen Lage auch Brückenkloster (monasterium in ponte) genannt.<sup>21</sup> Dabei handelte sich um eine seit dem 13. Jahrhundert bestehende Niederlassung der Magdalenerinnen (ordo S. Mariae

---

Nr. 5373: „Causa ingrediendi monasterii fuit, quia perterrefactus tonitru, cum despatiaretur ante civitatem Erphordia, vovit votum Hannae“. – Zur Frage eines Gelübdes an die hl. Anna vgl. die in Anm. 10 genannte Literatur sowie zuletzt *Manfred Eder*, Hat Martin Luther 1505 die hl. Anna um Hilfe angerufen? Zur Bedeutung der Großmutter Jesu für die spätmittelalterliche Frömmigkeit und für den deutschen Reformator, in: *Gerhard Hotze/Egon Spiegel* (Hg.), Verantwortete Exegese, Berlin u. a. 2006, 447–477.

<sup>17</sup> *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 462, verlegt das Geschehen in die Zeit nach Luthers Rückkehr von Wittenberg nach Erfurt im Jahre 1509: „Natin war froh, Luther wieder in Erfurt zu haben. Er protegierte ihn an der Universität; er nahm ihn mit nach Mühlhausen i. Thür. und stellte ihn dortigen Nonnen als zweiten Paulus vor, der wunderbar von Christus bekehrt worden sei.“

<sup>18</sup> So richtig *Julius Köstlin/Gustav Kawerau*, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, Bd. 1, Berlin 1903, 55; *Theodor Kolde*, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, 247; *Otto Scheel*, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, Bd. 2, Tübingen 3/4 1930, 6; *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 462.

<sup>19</sup> So *Scheel*, Dokumente (s. Anm. 4), 53, Anm. 1; vgl. a. a. O., 201; ihm folgend *Dörfler-Dierken* (s. Anm. 11), 39: „Mühlhausen bei Ehrenbreitstein“. *Mülheim* war seit 1494 ein Männerkonvent der Augustinereremiten. Vgl. *J. Jacob Wagner*, Das ehemalige Kloster der Augustiner-Eremiten in Ehrenbreitstein und seine Beziehungen zu Martin Luther, Erfurt und Wittenberg, Koblenz 1931; *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 483 f.

<sup>20</sup> Vgl. *Heinrich Nebelsieck*, Reformationgeschichte der Stadt Mühlhausen, Mühlhausen 1905, 96, und *Felician Gess* (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 2, Leipzig 1917, Nachdr. Leipzig 1985, 267 mit Anm. 2.

<sup>21</sup> Vgl. *Rudolf Hermann*, Verzeichnis der im Preußischen Thüringen bis zur Reformation vorhanden gewesenen Stifter, Klöster und Ordenshäuser, in: *Zeitschrift für thüringische Geschichte* 8 (1871), 77–176, hier 130; *Benjamin Christoph von Grasshof*, Commentatio de originibus atque antiquitatibus Muhlhusae Thuringorum, Leipzig 1749, 63–65, Urkunden: 183 f. 192. – Heute ist von den Klostergebäuden nur noch ein bescheidener Mauerrest mit einer

Magdalenaerinnen (Magdalenaerinnen) <sup>22</sup>, die nach der Augustinus-Regel lebten. Im Jahre 1492 hatte Papst Alexander VI. auf Betreiben von Andreas Proles <sup>23</sup>, dem damaligen Generalvikar der deutschen Augustiner-Reformkongregation, die Magdalenerinnen-Klöster in Erfurt, Langensalza, Mühlhausen und Schlotheim der Jurisdiktion seiner Kongregation unterstellt. <sup>24</sup> Die Magdalenerinnen im benachbarten Langensalza erklärten 1522 auf eine entsprechende Anfrage Herzog Georgs des Bärtigen:

„Und umb dye visitacion hat es solche gestalt, das etwan vor viln jarn dy 4 closter unsers ordens, nemlich zu Erffurt, Saltza, Molhaußen und Slotheym eynen weltlichen doctor, welcher priester gewest, ... zu vicarien gehapt, der uns beychtveter vorordent. ... Darnechst im 1492 jare bey zeyt und leben doctor Prolos, Augustinerordens vicarien, hat derselbige Prolos so vil gefleissiget, das er von bebstlicher heylygkeyt deshalb bullen ausbracht und von u. g. landisfursten herzog Georgen zu Sachsen, des beychtvater er villeicht dye zeyt gewest, furstlichen consens erlangt, damit dye Augustiner und derselben bysanher gewesene vicarien also bysdaher unser vicarien gewest und beychtveter vorordent haben.“ <sup>25</sup>

Vor diesem Hintergrund wird erklärlich, daß der Augustinereremit Nathin im Zusammenhang einer Visitation in das Kloster kam. Nicht deutlich ist jedoch, in welcher Funktion Nathin bei der Visitation anwesend war. Nach der päpstlichen Bulle von 1492 stand das Recht zur Visitation der vier thüringischen Magdalenerinnen-Klöster dem jeweiligen Generalvikar der Augustiner-Kongregation zu. Dieses Amt hatte seit 1503 Johann von Staupitz inne. Hat also Staupitz selbst die Visitation durchgeführt und war Nathin als sein Begleiter (Mitvisitor) anwesend, oder war Nathin (etwa als Prior <sup>26</sup> oder einer

---

Gedenktafel auf dem Gelände der Johann-August-Röbling-Schule, Brückenstraße 32, vorhanden.

<sup>22</sup> Zum Magdalenerinnenorden vgl. *André Simon*, *L'ordre des Soeurs Pénitentes de Ste-Marie-Madéleine en Allemagne*, Fribourg (CH) 1918; *Karl Suso Frank*, Art. Magdalenerinnen, in: *LThK*<sup>3</sup> 6, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 1181 f. (Lit.).

<sup>23</sup> Zum Wirken von Andreas Proles vgl. zuletzt *Ralph Weinbrenner*, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429–1503) und die privilegierte Observanz*, Tübingen 1996.

<sup>24</sup> In einer Bulle des Kardinallegaten Bernardino Carvajal aus dem Jahre 1507 heißt es: „Et similiter recolendae memoriae Alexander papa VI. [...] et Monialium S. Mariae Magdalenaer Erfordiam, Salzam, *Mollhusen* et Slotheym domos praefati Ordinis eidem Vicario subdiderat et ejus curae plenarie commiserat. (*Antoninus Höhn*, *Chronologia Provinciae Rheno-Sueviae Ordinis Eremitarum S. Augustini*, Würzburg 1744, 143; nach Höhn wieder abgedruckt bei *Böhmer* [s. Anm. 4], 162).

<sup>25</sup> *Gess* (s. Anm. 20), 281, Anm. 1.

<sup>26</sup> In *Alfred Overmann*, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster*, Bd. 3: *Die Urkunden des Augustinereremitenklosters, Magdeburg 1934*, wird Nathin zweimal als Prior genannt: 1504 (357 – freilich handelt es sich hier nur um eine Vermutung Overmanns!) und – für unseren Zusammenhang interessant – am 7. Januar 1506 (370). Letztere Angabe erscheint aber ebenfalls unsicher. Denn am 3. und 4. Januar wird noch Winand von Diedenhofen als Prior aufgeführt (368 f.) und am 26. März sowie am 3. Juli begegnet Winand wiederum als Prior des Erfurter Klosters (370 f.). Kunzelmann hat daher die Angabe über Nathin als Prior skeptisch beurteilt. „Leider ist der Originaltext nicht beige druckt (nur die Schlußformel); so kann man

der Offizialen des Erfurter Klosters) von dem Generalvikar mit der Visitation beauftragt worden?

Ein Aufenthalt von Staupitz im Erfurter Augustinerkloster kann urkundlich für den 3. April 1506 nachgewiesen werden.<sup>27</sup> Es ist gut denkbar, daß er bei dieser Gelegenheit auch das Erfurter Magdalenerinnen-Kloster und die anderen thüringischen Frauenklöster in Mühlhausen, Langensalza und Schlottheim visitierte, wenngleich sich keine Nachrichten darüber erhalten haben.<sup>28</sup> In diesem Fall hätten Staupitz und Nathin als Visitatoren fungiert, und Staupitz wäre Zeuge geworden, wie Nathin Luther vor den Nonnen rühmte. Doch auch abgesehen von dieser Möglichkeit hat Staupitz wohl nicht erst bei seinem Besuch in Erfurt von dem neuen Klosterbruder, diesem „wunderbar bekehrten zweiten Paulus“ gehört. Schon auf dem Zwischenkapitel der Kongregation in Mülheim/Ehrenbreitstein am 28. August 1505 wird er von Luther erfahren haben;<sup>29</sup> die Erfurter Johann Paltz und Johannes Nathin waren zusammen mit dem Magdeburger Prior Johannes Vogt die Praesides dieser Versammlung.<sup>30</sup> Doch ist die Nachricht über den Besuch von Staupitz in Erfurt in jedem Fall für die Frage der persönlichen Bekanntschaft Luthers mit dem Generalvikar und die Beziehungen beider von Bedeutung.<sup>31</sup>

Über die Durchführung der Visitationen in den Frauenklöstern ist kaum etwas bekannt. Vermutlich verliefen sie nach dem Vorbild der Visitationen in den Männerkonventen. Die Konstitutionen der Kongregation bestimmten,

---

nicht erwägen, ob sich vielleicht ein Lese- oder Deutungsfehler hier eingestellt hat. Denn es ist doch kaum anzunehmen, daß am 4. Jan. 1506 Winand Prior war, drei Tage später, am 7. Jan., Magister Johannes Natin, und etwa zwei Monate später wieder Winand“ (*Kunzelmann* [s. Anm. 6], 92 f., Anm. 519). Vgl. die gleiche Argumentation a. a. O., 445; hier weist Kunzelmann noch darauf hin, daß „die Urkunde vom 7. Januar 1506 nur in einer Abschrift des 17. Jahrhunderts vorhanden ist“. Da Winand noch einmal in einem Indulgenzbrief vom 18. April 1508 als Prior begegnet (*Reinhold Weijenborg*, Luther et les 51 Augustiniens d' Erfurt, in: RHE 54 [1960], 519–875, hier 821 f.), erwägt Kunzelmann eine durchgängige Amtsperiode Winands bis 1508 (a. a. O., 91 – mit Fragezeichen).

<sup>27</sup> *Overmann* (s. Anm. 26), 255.

<sup>28</sup> In den Beständen des Stadtarchivs Mühlhausen finden sich keinerlei Nachrichten über Visitationen des Magdalenerinnen-Klosters.

<sup>29</sup> *Brecht* (s. Anm. 11), 77.

<sup>30</sup> Vgl. *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 450.

<sup>31</sup> *Scheel* (s. Anm. 18), 30, hat einst behauptet: „Luther hat in den ersten Jahren seines Klosterlebens, jedenfalls bis zum Sommer 1507, [...] keine näheren Beziehungen zu Staupitz gewonnen. Wir können nicht einmal bestimmt behaupten, daß Staupitz in dieser Zeit das Erfurter Kloster besucht hat. Wohl kann er vor seiner Romreise im Herbst 1506 sich flüchtig in Erfurt aufgehalten haben. Aber positive Gründe, die diesen Besuch wahrscheinlich machen würden, können wir nicht nennen“. Demgegenüber hat *Alphons Viktor Müller*, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920, 45 f., es als höchst wahrscheinlich betrachtet, „daß Staupitz auf Grund seiner Amtspflichten seit Juli 1505 bis zu seiner Romreise im Winter 1506/07, also in ein und ein halb Jahren seinem wichtigsten Kloster wenigstens einen Besuch abgestattet hat und sich dabei auch nach den Novizen und jungen Professoren umgesehen hat“. Das urkundliche Zeugnis über einen Besuch im April 1506 gibt ihm recht. So die neuere Literatur, z. B. *Brecht* (s. Anm. 11), 77; *Markus Wriedt*, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991, 13.

daß am Tag nach der Ankunft der Visitatoren die Konventualen versammelt werden sollen und nach einer Predigt der zweite Visitator die Visitation beginnt und die Anwesenden feierlich an ihre Wahrheitspflicht erinnert, bevor dann die Einzelbefragungen stattfinden und schließlich wieder das Kapitelskapitel zusammentritt.<sup>32</sup> Konnte die Eröffnung der Visitation in den Männerklöstern problemlos im Kapitelsaal stattfinden, so war die Situation bei den Frauenklöstern heikler. Die Konstitutionen weisen ausdrücklich darauf hin, daß es niemandem erlaubt sei, die (Klausur der) dem Orden unterstellten Nonnenklöster zu betreten, lassen jedoch als Ausnahmen außer dem Beichtvater in Krankheitsfällen auch den Besuch der Visitatoren zu. Es entspricht den allgemeinen kirchenrechtlichen Vorgaben,<sup>33</sup> wenn betont wird, daß zu Visitatoren der Frauenklöster nur gut Beleumdete abgeordnet werden sollen.<sup>34</sup> Als Raum zur Eröffnung der Visitation bot sich bei Frauenkonventen die Klosterkirche an; sie erlaubte auch anderen Klerikern und Laien, dem Gottesdienst und der Predigt beizuwohnen. Diese Situation scheint Dungersheims Bericht vorauszusetzen, wenn er hinweist auf „frume Christenliche prister vnd ander, dy dorbej gewest, vnd dytz angehört haben“. Nathin hätte demnach die Predigt zur Eröffnung der Visitation gehalten und dabei auf den „neubekehrten“ Bruder Martinus hingewiesen.

2.

Besonderes Interesse verdient die von Dungersheim im Anschluß berichtete zweite Episode, eine Reise Nathins und Luthers nach Halle zum damaligen Dompropst Adolf von Anhalt. Dungersheim gibt an, sie „aus dem munde gesagts herrn Adolfs mehr denn eins gehört“ zu haben. Das ist etwa möglich auf der Visitationsreise, auf der Dungersheim den inzwischen Bischof von Merseburg gewordenen Anhaltiner im April/Mai 1524 durch dessen Diözese begleitete.<sup>35</sup> Leider teilt er auch hier nicht mit, wann das erzählte Ereignis stattfand. Die Amtsdaten der genannten Personen lassen nur die Feststellung eines terminus ante quem zu, denn Adolf von Anhalt, der hier noch als Dompropst begegnet, wurde 1514 Bischof von Merseburg,<sup>36</sup> und der Magdeburger Erzbi-

<sup>32</sup> *Constitutiones fratrum Eremitarum sancti Augustini ad Apostolicorum privilegiorum formam pro reformatione Alemanniae*, hg. von Wolfgang Günter, in: *Johann von Staupitz*, Sämtliche Schriften, Bd 5, hg. von Lothar Graf zu Dohna u. a. (Hg.), Berlin/New York 2001, 103–360, hier Kap. 34.

<sup>33</sup> Vgl. *Corpus Iuris Canonici* VI 3,16,1 (*Emil Friedberg* [Hg.], *Corpus Iuris Canonici*, Bd. 2, Leipzig 1879, Nachdr. Graz 1969, 1053).

<sup>34</sup> *Constitutiones* (s. Anm. 32), Kap. 9, 29–32: „Item volumus, quod moniales nobis subiectae in bona custodia teneantur, ut nulli pateat ad eas ingressus, exceptis confessore in infirmitate alicuius et visitatoribus; qui tales ordinari debent, quibus fama bona clarum nomen fecit.“

<sup>35</sup> Vgl. *Freudenberger* (s. Anm. 2), 40.

<sup>36</sup> Zur Biographie vgl. *Gustav Hertel*, Die Dompropste und Domdechanten von Magdeburg während des Mittelalters, in: *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg* 24 (1889),

schof Ernst von Sachsen starb 1513.<sup>37</sup> Aus der Notiz läßt sich ferner schließen, daß die Mission der beiden Erfurter Augustiner in Halle durch Auseinandersetzungen im oder um den Orden veranlaßt war, da sich Nathin und Luther für die Verteidigung der Observanz ihres Vikariats<sup>38</sup>, also der unter dem Generalvikar stehenden observanten Reformkongregation, einsetzten, die demzufolge offenbar bedroht schien. Johannes Nathin und Luther reisten nach Halle, um dort bei dem Magdeburger Dompropst Adolf von Anhalt vorstellig zu werden. Durch dessen Vermittlung wollten sie versuchen, von dem Magdeburger Erzbischof, Herzog Ernst von Sachsen, eine „vorschrift“, d. h. eine schriftliche Fürsprache, zu erwirken.

Seit März 1503 residierte der Erzbischof mit seiner Kurie in der neu erbauten Moritzburg in Halle.<sup>39</sup> Der Dompropst<sup>40</sup> Adolf von Anhalt, der sich ständig am Hofe aufhielt, war an die Spitze der erzbischöflichen Räte getreten. Ein zeitgenössischer Chronist hebt hervor, daß Fürst Adolf in allen wichtigen Angelegenheiten vom Erzbischof zu Rate gezogen worden sei und dessen Verordnungen konzipiert habe.<sup>41</sup> Daher wandten sich die Erfurter Delegierten an diesen einflußreichsten Mann an der erzbischöflichen Kurie, um durch seine Vermittlung das erwünschte Schreiben zu erhalten. Der Grund für dieses Bemühen um eine schriftliche Fürsprache des Magdeburger Erzbischofs lag in dessen besonderer Funktion gegenüber dem Orden. Papst Johannes XXII. hatte in einer Bulle vom 14. Mai 1317<sup>42</sup> die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Magdeburg zu ständigen Protektoren der deutschen Augustinereremiten bestimmt. Sie sollten als „iudices et conservatores iurium, privilegiorum et libertatum“, als Richter und Bewahrer der Rechte, Privilegien und Freiheiten, darüber wachen, daß die Augustinereremiten in der Wahrnehmung der ihnen vom päpstlichen Stuhl erteilten Privilegien nicht

---

193–270; *Wolf-Heino Struck*, Archiv und Verwaltung der Magdeburger Dompropste Adolf, Magnus und Georg, Fürsten von Anhalt (1488–1533), in: *Archivalische Zeitschrift* 54 (1958), 11–48, hier 12f.; *Erwin Gatz* (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996, 3f.

<sup>37</sup> Zur Biographie vgl. *Johannes Schäfers*, Personal- und Amtsdaten der Magdeburger Erzbischöfe 968–1503, Diss. phil. Greifswald 1908, 89–92; *Gatz* (s. Anm. 36), 171 (Lit.); *Jörg Rogge*, Ernst von Sachsen. Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt (1476–1513), in: *Werner Freitag* (Hg.), Mitteldeutsche Lebensbilder. Menschen im späten Mittelalter, Köln u. a. 2002, 27–68; *Andreas Tacke* (Hg.), Kontinuität und Zäsur. Ernst von Wettin und Albrecht von Brandenburg, Göttingen 2005, 232–249.

<sup>38</sup> „Vikariat“ ist eine geläufige Bezeichnung für die observante Reformkongregation (vgl. etwa *Constitutiones* [s. Anm. 32], Kap. 32, 104; 43, 48), deren Angehörige oft als „Vikarianer“ bezeichnet werden.

<sup>39</sup> Vgl. *Michael Scholz*, Residenz, Hof und Verwaltung der Erzbischöfe von Magdeburg in Halle in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Sigmaringen 1997, 157.

<sup>40</sup> Zu den Rechten und Pflichten des Dompropsts vgl. *Erich Weber*, Das Domkapitel von Magdeburg bis 1567. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der deutschen Domkapitel, Diss. phil. Halle 1912, 52–61.

<sup>41</sup> Vgl. *Struck* (s. Anm. 36), 13 mit Anm. 16; *Scholz* (s. Anm. 39), 46, Anm. 37.

<sup>42</sup> *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 7, nennt den 18. April.

beeinträchtigt würden, und gegen jeden, der sie zu verletzen wagte, mit kirchlichen Strafen vorgehen.<sup>43</sup>

Aus Dungersheims Nachricht geht auch nicht hervor, was der konkrete Anlaß für diesen Bittgang war, welchen Inhalt die erbetene „vorschrift“ haben<sup>44</sup> und für welchen Adressaten sie bestimmt sein sollte. Schon in der älteren Forschung<sup>45</sup> wurde diese Episode mit jenem Konflikt in Verbindung gebracht, der sich an der Ordenspolitik des Generalvikars Johann von Staupitz entzündet hatte und den Hintergrund für Luthers Romreise bildete; seit Heinrich Böhmer wird die Mission der beiden Augustiner in Halle in den Herbst 1510, unmittelbar vor den (vermeintlichen<sup>46</sup>) Beginn der Romreise gelegt.<sup>47</sup>

Nach Böhmers Darstellung waren die Haupttappen des Streits folgende: Es war Staupitz bei seinen Bemühungen um eine Ausweitung der Klosterreform gelungen, eine am 15. Dezember 1507 in Memmingen ausgestellte Bulle des Kardinallegaten Carvajal zu erlangen, in der die Vereinigung von Kongregation und sächsischer Provinz bewilligt wurde, genauer gesagt: der Anschluß der sächsischen Provinz an die Kongregation. Der Versuch, die Kongregation für diesen Plan zu gewinnen, sei jedoch zunächst am Widerstand einiger Konvente gescheitert. Daher habe Staupitz gezögert, die Bulle zu veröffentlichen. Erst als der Ordensgeneral Aegidius von Viterbo Staupitz am 26. Juni 1510 auch zum Provinzial von Sachsen ernannt und die Augustiner unter Androhung schwerster Strafen zum Gehorsam verpflichtet habe, habe es Staupitz gewagt, die Bulle am 30. September 1510 zu publizieren. Während die meisten Konvente sich mit der Union einverstanden erklärt hätten, seien sieben bei ihrem Widerstand geblieben, darunter als bedeutendste Erfurt und Nürnberg. Böhmer und die ihm folgenden Forscher nehmen an, daß die oppositionellen Klöster erst unmittelbar nach der Veröffentlichung der Bulle im Herbst 1510

<sup>43</sup> Druck: *Laurentius Empoli*, Bullarium Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, Rom 1628, 194 f. Vgl. *Theodor Kolde*, Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise, in: ZKG 2 (1877), 460–480, hier 464; *ders.*, Augustiner-Congregation [s. Anm. 18], 46. – Damals wurden 21 gleichlautende Bullen für verschiedene Kirchenprovinzen in ganz Europa expeditiert; vgl. *David Gutiérrez*, Die Augustiner im Mittelalter, Würzburg 1985, 60.

<sup>44</sup> *Köstlin* (s. Anm. 18), 91, vermutet eine „Bitte um gewisse Bewilligungen“.

<sup>45</sup> Ebd.; *Nikolaus Paulus*, Zu Luthers Romreise, in: HPBl 142 (1908), 738–752, hier 744 f.

<sup>46</sup> Die neuere Forschung (seit Böhmer) setzt Luthers Romreise in das Winterhalbjahr 1510/11. Wie ich in einer Studie über Luthers Romreise zeigen werde, verdient die Ansicht, daß sie im Winterhalbjahr 1511/12 stattfand, den Vorzug.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. *Böhmer* (s. Anm. 4), 57 f.; *Alphons Viktor Müller*, Der Augustinerobservantismus und die Kritik und Psychologie Luthers, in: ARG 18 (1921), 1–35, hier 26; *Scheel* (s. Anm. 18), 252 f.; *Karl August Meisinger*, Der katholische Luther, München 1952, 52; *Ernest George Schwiebert*, Luther and his times. The Reformation from a new perspective, Saint Louis 1950, 181; *Reinhold Weijenborg*, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise, in: Anton. 33 (1957), 147–202, hier 187 f.; *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 462; *Brecht* (s. Anm. 11), 104; *Christoph Burger*, Der Augustinereremit Martin Luther in Kloster und Universität bis zum Jahre 1512, in: *Gerhard Ruhbach/Kurt Schmidt-Clausen* (Hg.), Kloster Amelungsborn 1135–1985, Hermannsburg 1985, 161–186, hier 171 f.; *Franz Posset*, The Front-Runner of the Catholic Reformation. The Life and Works of Johann von Staupitz, Aldershot 2003, 109.

aktiv geworden seien, um die Durchführung der Pläne zu verhindern. Die sieben renitenten Klöster, so wird vermutet, hätten sich nun entschlossen, an den Papst zu appellieren und zu diesem Zweck zwei Abgesandte nach Rom zu schicken: einen namentlich nicht bekannten Mönch und Luther.

Böhmer versucht, die Hypothese über den angeblichen Beschluß der sieben renitenten Konvente mit jener Nachricht über die Reise Nathins und Luthers nach Halle zu verbinden. Die „vorschrift“, die man von dem Magdeburger Erzbischof erlangen wollte, wird als Genehmigung für eine Appellation in Rom gedeutet. Böhmer vermutet, daß der Vorstoß in Halle erfolglos geblieben und daß sodann auf einer Konferenz der Renitenten in Nürnberg ein Beschluß zur Appellation gefaßt worden sei.<sup>48</sup> Seine Verlegung der Episode in den Herbst des Jahres 1510 ist von der Absicht bestimmt, einen Zusammenhang mit der Romreise herzustellen, die sich zeitlich angeschlossen habe.

Nach Dungersheim war der Zweck der Reise nach Halle die Verteidigung der Observanz des Vikariats. Das könnte insofern der Situation des Jahres 1510 entsprechen, als die renitenten Klöster der deutschen Kongregation durch den Anschluß der ‚unreformierten‘ Konvente der sächsischen Provinz offenbar eine Aufweichung der strengen Ordensdisziplin befürchteten. Doch in Dungersheims Nachricht ist von einer „vorschrift“, d. h. einer schriftlichen Fürsprache, nicht aber von der Erlaubnis zu einer Appellation an der Kurie die Rede. Zudem durfte der Magdeburger Erzbischof eine solche Genehmigung gar nicht erteilen, denn in der Memminger Bulle war die Möglichkeit einer Appellation ausdrücklich ausgeschlossen worden.<sup>49</sup> Die Konferenz in Nürnberg, auf der dann die Entscheidung getroffen worden sein soll, an den Papst zu appellieren, ist freilich nur ein hypothetisches Konstrukt Böhmers und hat nicht die Spur eines Quellenbelegs für sich. Über eine Zusammenkunft der Renitenten im Herbst 1510 ist überhaupt nichts bekannt, und die Verlegung nach Nürnberg resultiert allein aus der Rolle, die Böhmer dem Nürnberger Konvent bzw. dem Rat der Reichsstadt in dem Konflikt beimißt. Die hypothetische Konstruktion geht auch von der – irrigen – Voraussetzung aus, daß Luther im Auftrag der renitenten Klöster nach Rom reiste, um dort beim Papst gegen Staupitz (und den Ordensgeneral) zu appellieren. Böhmer war noch nicht bekannt, daß die renitenten Klöster bereits im April 1510 und ein zweites Mal im August 1510 appelliert hatten und dann nochmals 1511 und 1512 appellierten.<sup>50</sup> In keinem dieser Fälle ist eine Delegation nach Rom gezogen. Die gesamte Darstellung des Ordenskonflikts ist zu revidieren.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> So auch *Scheel* (s. Anm. 18), 252 f.

<sup>49</sup> „appellatione postposita“; *Müller*, Augustinerobservantismus (s. Anm. 47), 27, versucht diese Schwierigkeit zu beseitigen, indem er die Appellation auf eine Entscheidung des Generals beziehen will.

<sup>50</sup> Vgl. *Willigis Eckermann*, Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der sächsischen Reformkongregation, in: *AAug* 40 (1977), 279–296.

<sup>51</sup> Vgl. *Hans Schneider*, Contentio Staupitiana. Der „Staupitz-Streit“ in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1512, in: *ZKG* 117 (2006), 1–44; *ders.*, Neue Quellen zum

Die Angabe „zu vordedigen dy observantz ewrs vicariats“ paßt viel besser in eine frühere Phase der Auseinandersetzungen um die Observanten-Kongregation, und zwar in das Jahr 1506. Außer Dungersheims enger Zusammenstellung beider Episoden, die auch durch die Person Nathins verknüpft sind, sprechen zwei Gründe dafür, daß die Notiz chronologisch hier einzuordnen ist: Bei dem ersten handelt es sich um einen bisher übersehenen Umstand: Adolf von Anhalt, an den sich die Erfurter Abgesandten wandten, wurde vom Merseburger Bischof Thilo von Trotha bereits 1505 zum bischöflichen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge bestellt; am 5. Juli 1507 gab Papst Julius II. seine Zustimmung.<sup>52</sup> Obwohl Adolf sein Amt als Magdeburger Dompropst erst nach seiner Weihe zum Bischof von Merseburg im Jahre 1514 an seinen Bruder Magnus übertrug, hat er sich doch seit 1507 meist in Merseburg und nicht mehr in Halle aufgehalten. Das zweite Argument, die Reise nach Halle in das Jahr 1506 zu setzen, ist die Beobachtung, daß sich aus demselben Jahr noch weitere Bemühungen um eine „vorschrift“ durch einflußreiche Personen und Institutionen nachweisen lassen.

Worum ging es in diesem ersten Konflikt? Johann von Staupitz hatte versucht, die Stellung seiner Kongregation durch den Zusammenschluß mit der bedeutendsten italienischen Reformkongregation, der lombardischen, auszubauen und abzusichern. Dieser war es gelungen, eine Reihe päpstlicher Privilegien zu erhalten, vor allem war sie von der Jurisdiktion des Ordensgenerals faktisch exemt und unterstand direkt dem Papst. Das bot die Gewähr, unabhängig von dem wechselnden Reformwillen der jeweiligen Ordensleitung agieren und die observante Lebensweise durchführen zu können. Für die deutsche Kongregation schien eine enge institutionelle Verbindung mit den lombardischen Observanten die Chance zu eröffnen, eine gleiche Unabhängigkeit zu gewinnen.

Der von Staupitz entsandte Münchner Prior Nikolaus Besler hatte auf dem Kapitel der Lombardischen Kongregation in Vercelli am 19. April 1505 eine enge Verbindung der deutschen mit der lombardischen Kongregation erreicht. Die Übereinkunft sah vor, daß beide Kongregationen zwar ihre Selbständigkeit bewahren, die deutsche Kongregation aber alle Privilegien der Lombarden erhalten und der Generalprokurator der lombardischen Kongregation an der römischen Kurie auch die deutschen Interessen vertreten sollte.<sup>53</sup> Besler

---

Konflikt in der deutschen Reformkongregation der Augustinereremiten zu Beginn des 16. Jahrhunderts, in: AAug 71 (2008), 9–37.

<sup>52</sup> Struck (s. Anm. 36), 13.

<sup>53</sup> Nikolaus Besler, *Mare magnum* (Handschrift UB Leipzig, Rep. II, 162), fol. 162<sup>v</sup>: „Quaesivistis a nobis humiliter ... per venerandum sacrae theologiae cursorem, fratrem Nicolaum Besler, Monasterii Monacensis benemeritum priorem, ut duo vobis ex gratia speciali concedere dignemur. Unum, ut vestram congregationem nostrae aggregamus, associaremus, uniremus, non ea tamen unione, qua ex duabus istis congregationibus una fierit, nec ut vestri istinc huc ad nos vel nostri hinc isthuc ad vos religiosi demorandi causa se transferrent, verum remanentibus in suo robore utriusque congregationis moribus, legibus et institutis, ... ad id solum, ut privilegiorum nostrorum possetis esse participes. Alterum, ut procurator nostrae congre-

gelang es auch, von der Kurie die erforderliche Bestätigung der Vereinbarungen von Vercelli zu erhalten, die in einer päpstlichen Bulle vom 21. Juni 1505 ausgesprochen wurde. Darin bewilligte der Papst der deutschen Kongregation pauschal, „als wenn sie Wort für Wort angeführt wären“, alle Privilegien, Indulte, Freiheiten und Konzessionen der lombardischen, wobei alle entgegengesetzten Bestimmungen für aufgehoben erklärt wurden.<sup>54</sup> In einer weiteren Bulle vom 15. März 1506 trug Papst Julius II. den Erzbischöfen von Mainz, Magdeburg und Salzburg den Schutz der Kongregation auf.<sup>55</sup>

Besler hatte die Verhandlungen in der Zeit der Sedisvakanz des Generalats geführt und den normalen Instanzenweg über Ordensleitung und den Generalprokurator des Ordens umgangen. Nicht nur dieser (wohl bewußt begangene) gravierende Formfehler, sondern das erreichte Ergebnis, das die Exemption der deutschen Kongregation von der Jurisdiktion des Generals implizierte, mußte die Ordensleitung aufs Höchste alarmieren. Noch im März 1506, wenige Tage nach der Expedierung der zweiten päpstlichen Bulle, konnte der neugewählte General Augustin von Terni<sup>56</sup> bei einer rechtlichen Gegenoffensive an der Kurie einen bedeutenden Erfolg verbuchen. Er vermochte zwar nicht, eine gänzliche Annullierung der Verbindung zwischen der deutschen und der lombardischen Kongregation zu erzielen, doch erwirkte er, daß die voreilig gewährten Privilegien empfindlich eingeschränkt wurden und der Papst das illegale Vorgehen Staupitz' bloßstellte. In dem an den General gerichteten Breve<sup>57</sup> „Nuper Nobis“ vom 24. März 1506 entsprach der Papst dem Wunsch der Ordensleitung insofern, als er darin die Bulle vom Vorjahr durch eine restriktive Auslegung präziserte.<sup>58</sup> Die lombardische Kongregation sei zwar dem apostolischen Stuhl direkt unterstellt; Staupitz<sup>59</sup> habe aber jenes apostolische Schreiben, das die Exemption auf die deutsche Kongregation ausdehnte, ohne Erlaubnis und Wissen des Protektors oder Generalpriors und Prokurators unter der Vorspiegelung einer bloßen Bestätigung erwirkt. Staupitz verhalte sich

---

gationis generalis, qui pro tempore in curia Romana per diffinitorium nostrum deputabitur, vestrae congregationis perinde ac nostrae posset procuratore, agere, sollicitare et expedire negotia. ... Quae praedicta bina, in quantum licite possumus et debemus, elargimur“. Vgl. *Josef Hemmerle*, Archiv des ehemaligen Augustinerklosters München, München 1956, 40, Urk. Nr. 79 (Regest).

<sup>54</sup> Eine Abschrift der Bulle hat *Besler* in *Mare Magnum* (s. Anm. 53), fol. 177, aufgenommen. Vgl. *Hemmerle* (s. Anm. 53), 41 Urk. Nr. 81 (Regest). Vgl. *Carolus Alonso* (Hg.), *Bullarium Ordinis Sancti Augustini*. Regesta, Bd. 4, Rom 1999, Nr. 101.

<sup>55</sup> *Hemmerle* (s. Anm. 53), Urk. Nr. 83; *Alonso* (s. Anm. 54), Nr. 118.

<sup>56</sup> Vgl. *Rafael Lazcano*, *Generales de la Orden de San Agustín*. Biografías – Documentación – Retratos, Rom 1995, 101.

<sup>57</sup> Es handelt sich nicht um eine Bulle (gegen *Kolde*, *Augustiner-Congregation* [s. Anm. 18] 230; *Kunzelmann* (s. Anm. 6), 451; *Manfred Schulze*, *Fürsten und Reformation*. Die Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991, 168 und Anm. 168), sondern nur um ein Breve (richtig: *Müller*, *Augustinerobservantismus* [s. Anm. 47], 11).

<sup>58</sup> Abgedruckt: *Empoli* (s. Anm. 43), 202–204.

<sup>59</sup> Statt „Joannes de Scantz“ ist „Joannes de Staupitz“ zu lesen (so schon *Kolde*, *Augustiner-Congregation* [s. Anm. 18], 230, Anm. 2).

zu Unrecht so, als ob er von der Jurisdiktion des Generals eximiert und nur dem Papst unterstellt sei. Eine Befreiung der deutschen Kongregation von der Obödienz gegenüber dem General würde nur zu gefährlichen Spannungen führen, da die Observanten die übrigen Brüder (Konventualen) mit Unterstützung der weltlichen Fürsten „belästigten“. Der Papst stellte eindeutig klar, daß die deutschen Observanten nicht eximiert, sondern nach wie vor dem General unterstellt seien.

Wahrscheinlich hat der Ordensgeneral dafür gesorgt, daß die von ihm erwirkte päpstliche Entscheidung baldmöglichst in Deutschland bekannt wurde. Als Staupitz sich am 3. April 1506<sup>60</sup> im Erfurter Kloster aufhielt, kann er sie zwar noch nicht gekannt haben, doch war er wahrscheinlich durch Berichte Beslers über die sich anbahnende neue gefährliche Entwicklung informiert.

Mitte Juli 1506 erfolgte eine erste Reaktion auf die päpstliche Verfügung aus der Reichsstadt Nürnberg, die im Verlauf der nächsten Jahre eine wichtige Rolle in den Ordensstreitigkeiten spielen sollte. Es ist zu vermuten, daß Staupitz über den Nürnberger Augustinerkonvent<sup>61</sup>, der gute Verbindungen zu einflußreichen Kreisen der Stadt unterhielt,<sup>62</sup> die Nürnberger Stadtväter über die Vorgänge in Rom informiert hatte. Am 17. Juli 1506 wandte sich der Rat an Papst Julius II.<sup>63</sup> Das Schreiben zeigt, welche Besorgnisse man angesichts der neuen Lage hegte. Der Rat befürchtete offenbar, daß das Vorgehen von Staupitz, das der Papst in seinem Breve getadelt hatte, noch weitere negative Nachwirkungen haben könnte; die Nürnberger sahen nach dem Erfolg des Generals sogar den Fortbestand der Observanz in Deutschland gefährdet. Daher drang der Rat beim Papst darauf, die den Augustinern von seinen Vorgängern verliehenen Freiheiten und Rechte unverletzt zu erhalten und nicht zu erlauben, daß die Observanz aufgelöst werde. Gleichzeitig wandte sich der Rat in einem weiteren Schreiben an den Kardinal Johannes Antonius<sup>64</sup> mit der Bitte, den Orden gegen bedrohliche Nachstellungen in seinen besonderen Schutz zu nehmen. Ferner erhielt Caspar Wirt, Chorherr von St. Stephan zu Konstanz, der Syndikus der Nürnberger in Rom,<sup>65</sup> den Auftrag, in diesem Sinn auf die Kurie einzuwirken.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> S. o. Anm. 24.

<sup>61</sup> Vgl. *Julie Rosenthal-Metzger*, Das Augustinerkloster in Nürnberg, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg* 30 (1931), 1–106 = Diss. phil. Erlangen 1930; *Romuald Bauerreiss*, Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 5, St. Ottilien <sup>2</sup>1974, 75–77; *Josef Hemmerle*, Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern, München 1958, 67.

<sup>62</sup> Die Sodalitas Staupitiana scheint sich aber erst später formiert zu haben. Vgl. dazu die bei *Wriedt* (s. Anm. 31), 8, Anm. 38, genannte Literatur.

<sup>63</sup> Bayerisches Staatsarchiv Nürnberg, Briefbuch LVII, 227.

<sup>64</sup> Kardinalpresbyter vom Titel SS. Nereus et Achilleus; vgl. *Alphonsus Ciaconius*, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et cardinalium*, Bd. 3, Rom 1677, 168; *Conrad Eubel*, *Hierarchia catholica medii aevi*, Bd. 3, Münster 1910, 58.

<sup>65</sup> Zur Bedeutung der Syndici vgl. *Andreas Sohn*, *Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474)*, Köln 1997.

<sup>66</sup> Bayerisches Staatsarchiv Nürnberg, Briefbuch LVII, 227.

Der Nürnberger Rat sah also im Juli 1506 eine Gefahr für den Fortbestand der Observanz und bat den Papst, ihre Auflösung nicht zu gestatten. Dazu paßt die Bemerkung Dungersheims, daß Nathin und Luther „zu vordedigen dy observantz ewrs vicariats“ nach Halle gereist seien. Die schriftliche Fürsprache, die man durch Vermittlung des Dompropsts bei dem Magdeburger Erzbischof als einem der drei deutschen Ordensprotektoren erwirken wollte, hätte sich dann auf das Fortbestehen der – als gefährdet betrachteten – observanten Kongregation bezogen. In diesem Fall hätten wir es mit einer Aktion zu tun, die parallel zu der Initiative des Nürnberger Rates erfolgte.

Wie zwei von mir entdeckte Schreiben des hessischen Landgrafen Wilhelms II. vom 18. Oktober 1506 zeigen, hat sich Staupitz auch persönlich um schriftliche Fürsprachen bei anderen einflußreichen Persönlichkeiten bemüht. Aus den an Papst Julius II. und an den Generalvikar der Augustinereyemiten Ägidius von Viterbo gerichteten Schreiben geht hervor, daß Staupitz am landgräflichen Hof in Kassel vorstellig geworden war, über die jüngsten Auseinandersetzungen um die Reformkongregation berichtet und die beiden Schreiben zugunsten der deutschen Observanten erwirkt hatte.<sup>67</sup> Reisten Nathin und Luther nach Halle, um eine schriftliche Fürsprache „zu vordedigen dy observantz ewrs vicariats“ zu erlangen, so bemühte sich Staupitz in eigener Person entsprechend um ein Empfehlungsschreiben des Landgrafen „pro conservacione unionis“, für die Erhaltung der Union.<sup>68</sup>

Setzt man also die Reise Nathins und Luthers nach Halle in den Spätsommer oder Frühherbst des Jahres 1506, also vor den Aufbruch Staupitz' zu seiner Italienreise, so war ihr Ziel, eine weitere Fürsprache für die Ordenspolitik des Generalvikars zu erreichen.

Gegen diese frühe chronologische Einordnung der Episode ließe sich freilich ein Einwand erheben. Im Sommer/Frühherbst 1506 war Luther noch Novize oder hatte die Profeß erst vor kurzem abgelegt.<sup>69</sup> Ist es vorstellbar, daß ein Novize oder junger Professe zu einer solch wichtigen Mission delegiert wurde?

<sup>67</sup> Hessisches Staatsarchiv Marburg, Best. 2, III B 49 (Konzepte). Vgl. *Hans Schneider*, Eine hessische Intervention in Rom für Johannes von Staupitz und die deutschen Augustinerobservanten (1506), in: ZKG 115 (2004), 295–317.

<sup>68</sup> „Union“ meint hier den Zusammenschluß der observanten Klöster, die Reformkongregation. Zum Sprachgebrauch vgl. die Belege in: Constitutiones (s. Anm. 32), Register 358 s. v. „Vicariatus“.

<sup>69</sup> Der Zeitpunkt der Profeß steht bekanntlich nicht fest. Die neueren Lutherbiographien folgen der Vermutung Scheels, daß Luther im September 1505 das Noviziat begann und nach der in Staupitz' Konstitutionen (Kap. 15f.) vorgeschriebenen Jahresfrist im Herbst 1506 die Profeß leistete. Erwägenswert bleibt die Ansicht Müllers, daß in Luthers Fall die normale Dauer des Noviziats beträchtlich abgekürzt wurde und die Profeß schon zwischen dem 21. November und 31. Dezember 1505 erfolgte. Diese Meinung stützt sich auf die Vorrede von „De votis monasticis“ vom 21. November 1521, in der Luther den bevorstehenden 16. Jahrestag seines Mönchseins erwähnt (WA 8, 573, 19f.), und auf eine autobiographische Äußerung, in der er sagt: „1505 monachus in fine anni eiusdem“ (WA.TR 5, Nr. 5347). Vgl. *Alphons Viktor Müller*, Werdegang (s. Anm. 31), 37–39; *ders.*, Nochmals Luthers Eintritt ins Kloster, in: ThStKr 93 (1920/21), 278–285, hier 283–285; zustimmend: *Emanuel Hirsch*, Noch einmal: Luthers Ein-

Die Bedenken lassen sich mit dem Hinweis entkräften, daß zweifellos Nathin der Verhandlungsführer war und Luther nur sein Reisebegleiter und daß in dieser Funktion auch ein Novize oder junger Mönch denkbar war. Überdies können aber noch zwei mögliche Gründe angeführt werden, warum Nathin gerade Luther mitnahm. Zum einen war Luther ein Vorzeige-Mönch; Dungersheim erzählt ja unmittelbar vorher, wie Nathin außerhalb Erfurts mit dem vor kurzem auf wunderbare Weise zum Mönchtum Bekehrten renommierte. Luther konnte als lebendiges Beispiel dafür dienen, wie attraktiv observante Klöster für begabte und ernsthafte junge Männer waren. Zum andern ist zu bedenken, daß Luther den Official des Erzbischofs, Dr. Paul Moßhauer, persönlich kannte; Moßhauer stammte aus Mansfeld und hatte verwandtschaftliche Beziehungen zu den Familien der dortigen Hüttenmeister; in seinem Haus hatte Luther während seiner Magdeburger Schulzeit verkehrt.<sup>70</sup> Diese Beziehung konnte vielleicht bei den Verhandlungen von Nutzen sein.

Ob Nathin und Luther in Halle Erfolg hatten und tatsächliche eine „vorschrift“ erhielten – wie es Staupitz beim Nürnberger Rat und der hessischen Regierung in Kassel gelang – wissen wir allerdings nicht.<sup>71</sup>

### 3.

Was Dungersheims drittes Beispiel angeht, so ist leider nicht klar, auf welche Briefe Luthers an Adolf von Anhalt er anspielt. Bekannt ist nur eine Korrespondenz aus späteren Jahren. Vielleicht hat Luther schon 1517, als er sich in der Ablaßfrage brieflich an verschiedene Bischöfe wandte, auch an Adolf von Anhalt geschrieben,<sup>72</sup> der seit 1514 Bischof von Merseburg war. Erhalten ist lediglich ein Briefwechsel Luthers mit dem Bischof aus dem Jahre 1520.<sup>73</sup> In seinem Brief vom 4. Februar versucht Luther, Gerüchte richtig zu stellen, die dem Bischof über ihn hinterbracht worden waren; er bittet, ihm einen etwaigen Irrtum anzuzeigen.<sup>74</sup> Der Bischof bedauert in seinem Antwortschreiben, daß

---

tritt ins Kloster, in: ThStKr 95 (1923/24), 155–158, hier 158; *Ernst Wolf*, Staupitz und Luther, Leipzig 1927, 137. In der neueren Luther-Literatur ist diese Ansicht nicht rezipiert worden.

<sup>70</sup> In einem Brief an den Magdeburger Bürgermeister Claus Storm vom 15. Juni 1522 schreibt Luther: „ist wohl wahr, daß ich bei Doctor Paulus Moßhauer Euch erkenne [= kennengelernt] habe, nicht in Eurem Hause, sondern da er Official war und Ihr etlich Mal sein Gast waret, da ich mit Hans Reinecke zu der Zeit zu den Nullbrüdern in die Schule ging“ (WA.B 2, 563, 4–7, Nr. 510). Vgl. *Brecht* (s. Anm. 11), 27.

<sup>71</sup> Die Forscher, die Nathins und Luthers Reise in den Herbst 1510 verlegen (vgl. Anm. 47), nehmen an, der Versuch sei fehlgeschlagen: „Their attempt failed, because the archbishop was not willing to accept a mediation role in this case“ (*Posset* [s. Anm. 47], 109). Doch diese Vermutung entbehrt jeglichen Anhalts in den Quellen. – Eine schriftliche Fürsprache des Magdeburger Erzbischofs in späterem Zusammenhang des Ordensstreites ist abgedruckt bei *Schneider*, *Neue Quellen* (s. Anm. 51), 36 f.

<sup>72</sup> Das vermutet *Hans Volz*, *Luthers Thesenanschlag*, Weimar 1959, 23.

<sup>73</sup> Zum Kontext vgl. *Brecht* (s. Anm. 11), 327.

<sup>74</sup> WA.B 2, Nr. 247.

Luther mit seiner Schrift „de venerabili Eucharistie communione“ (Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi) das einfältige Volk, besonders auch in seiner Diözese, verunsichert habe. Er wünscht, daß Luther künftig Angriffe gegen den Papst unterlassen möge, und stellt eine von Luther erbetene persönliche Aussprache in Aussicht.<sup>75</sup>

Dungersheim spricht von (mehreren) Briefen Luthers an Adolf von Anhalt, die ihm Luther „als ein Augustiner geschriben vnd christlich leben vnd lehre“ vorgegeben habe. In dem einzig erhaltenen Brief vom 4. Februar 1520 geht es aber nur um die rechte Lehre. Über eine frühere Korrespondenz Luthers mit Adolf von Anhalt, zumal während dessen Zeit als Magdeburger Dompropst, ist leider nichts bekannt.<sup>76</sup> Doch angesichts der äußerst spärlichen und zufälligen Überlieferung der Briefe Luthers aus seiner Frühzeit heißt das keineswegs, daß es einen solchen Briefwechsel, etwa im Umfeld der Halle-Reise, nicht gegeben hat. Aber es ist müßig, darüber zu spekulieren. Es muß somit offenbleiben, welche Briefe Luthers Dungersheim bei seiner Polemik im Auge hat.

Blicken wir auf die Untersuchung der drei von Dungersheim erwähnten Episoden zurück, so zeigt sich, daß sie trotz ihrer polemischen Verwendung durch Dungersheim aufschlußreiche Nachrichten über die frühe Biographie Luthers enthalten. Mindestens die beiden ersten Ereignisse gehören mit großer Wahrscheinlichkeit in das Jahr 1506. Sie beleuchten das Ansehen, das der ‚wunderbar bekehrte zweite Paulus‘ im Erfurter Kloster genoß. Die Einordnung der Halle-Reise Nathins und Luthers in die erste Phase der Auseinandersetzungen um die deutsche Reformkongregation der Augustiner macht deutlich, daß Luther schon in einem sehr frühen Stadium der Ordensstreitigkeiten an einer wichtigen Delegation, wenngleich in untergeordneter Funktion, beteiligt war und einen ersten Einblick in die Ordenspolitik erhielt. Diese Episode bildet zugleich einen Mosaikstein für ein detaillierteres Bild der konfliktreichen Ordenspolitik des Generalvikars Staupitz. Dadurch fällt auch ein neues Licht auf Luthers Romreise, die er einige Jahre später „wegen des Staupitz-Streits“ (causa contentionis Staupitii)<sup>77</sup> antreten sollte.

Professor Dr. Hans Schneider, Im Feldchen 20, 35043 Marburg;  
E-Mail: prof.dr.hans-schneider@t-online.de

<sup>75</sup> WA.B 2, Nr. 258.

<sup>76</sup> Die Archivalien der Magdeburger Dompropstei im Staatsarchiv Zerbst sind bis auf wenige ausgelagerte Stücke bei einem Luftangriff noch im April 1945 vernichtet worden. Vgl. *Struck* (s. Anm. 36), II, Anm. 1. Die Briefbestände sind aber von zahlreichen Reformationshistorikern ausgeschöpft worden (vgl. a. a. O., 27 f., Anm. 113), so daß kaum mit übersehenen Lutherbriefen zu rechnen ist.

<sup>77</sup> WA.TR 2, Nr. 2717.

# Ganzheitliche Liebe

Zum Verständnis der Liebe im Anschluß an Martin Luther

Von Michael Plathow

---

Liebe – ein großes und bedeutungsreiches Wort. Viel ist von Liebe die Rede. In der Lyrik, in Romanen, in Dramen wird der personalen Liebe mit ihren oft leidenschaftlichen und Leiden schaffenden Gefühlen sprachlicher Ausdruck gegeben,<sup>1</sup> die romantische Liebe wird in Opern und Operetten besungen; an die großen Liebespaare der Kulturgeschichte wie Orpheus und Eurydike, Alkestis und Admeth, Tristan und Isolde, Romeo und Julia, Mose und Zippora, Jakob und Rahel wird immer neu erinnert.

Zugleich droht Liebe seziert, fragmentiert und in unabhängige Teile separiert zu werden: Libido, Sexus, Eros, Philia, Agape. Genannt seien Sigmund Freuds naturalistischer Sexualismus, die psychologische und physiologische Faktenanalyse des Kinsey-Reports, die hormonale<sup>2</sup> und neurologische<sup>3</sup> Erklärung der emotionalen Attraktionen; dabei meint Sex nicht bloß eine augenblickliche Befriedigung oder die Übertragung von Genen, sondern auch die Bindung der Partner aneinander und damit die Voraussetzung, daß eheliche Gemeinschaft langfristig gelingt und die Kinder die Chance haben, mit beiden Eltern aufzuwachsen.

In der Philosophiegeschichte dominierte mit dem Platonischen Aristophanes-Mythos vom Kugelmenschen, dessen als Strafe der Götter auseinandergeschnittene Hälften – anders als im biblischen Schöpfungsbericht (Gen 2,18–24) – sich nacheinander sehnen, und mit Dionysius Areopagita das Verständnis der Liebe als Kraft zur Vereinigung, *vis unitiva*. Eros im Platonischen Verständnis wird darüber hinaus im „Symposion“ und „Phaidros“ erkannt als Zeugen im Schönen um der Teilhabe an der Idee der Unsterblichkeit willen. Anders Nygren trennte das griechisch-philosophische Eros- vom biblisch-christlichen Agapemotiv.<sup>4</sup>

Helmut Kuhn ist in seiner geistesgeschichtlichen Darstellung „Liebe. Geschichte eines Begriffs“ einem umfassend-ganzheitlichen Verständnis nachgegangen. Doch konnte er dieses für die neuere Gegenwart nur postulieren.<sup>5</sup> Psychoanalyse, Entwicklungs-, Sozial- und Verhaltenspsychologie, Physiologie, Neurologie, aber auch Kulturanthropologie und Philosophie erfassen mit

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. *Gerhard Härle*, *Lyrik – Liebe – Leidenschaft*, Göttingen 2007.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. *Helen Fischer*, *Warum wir lieben. Die Chemie der Leidenschaft*, Düsseldorf 2005.

<sup>3</sup> Vgl. *Manfred Spitzer*, *Das Gehirn und die Geheimnisse der Liebe*, Etsdorf am Kamp 2008.

<sup>4</sup> *Anders Nygren*, *Eros und Agape*, Berlin 1955.

<sup>5</sup> *Helmut Kuhn*, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München 1975, 229.

ihren speziellen Zugängen Partialaspekte dessen, was mit Liebe gemeint ist. Liebe ganz aber ist mehr.<sup>6</sup>

Nun hat schon Josef Pieper in seinem Büchlein „Über die Liebe“<sup>7</sup> auf die verschiedenen Ausdrücke mit verschiedenen Bedeutungsinhalten in verschiedenen Sprachen hingewiesen: im Lateinischen amor, dilectio, caritas, affectio; im Griechischen eros, agape, philia; im Englischen love, likeness, fondness; im Französischen amour, charité, affection, ähnlich im Russischen. In der scheinbaren Armut der deutschen Sprache, die abgesehen vom altertümlichen „Minne“ nur das Wort „Liebe“ kennt, sieht Joseph Pieper auch eine Chance, ich möchte sagen, auch eine Herausforderung. Die Einheit der verschiedenen Formen der Liebe, die – bei aller Bruchstückhaftigkeit – Ganzheitlichkeit gegen seierte und separierte Ausgliederung und verflachende Eindimensionalität anzeigt, könnte im deutschen Wort „Liebe“ enthalten sein. Entsprechendes ist auch vom hebräischen „ahab“ zu sagen.

Ein ganzheitliches Verständnis von Liebe im biblisch-theologischen Kontext soll 1. von Martin Luthers Verständnis her – bei diesem existentiell denkenden Frömmigkeitstheologen gerade auch von seinen Predigten in Korrespondenz zu seinem Leben – erschlossen werden, 2. in das aktuell diskutierte Thema „Liebe“ in der öffentlichen Theologie eingezeichnet werden, 3. als öffentliche Verheißung ganzheitlicher Liebe des dreieinen Gottes an die Gemeinde der Glaubenden und an die ganze Welt im Gottesdienst verortet werden.

## 1. Martin Luther: Gottes Liebe, Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst

### 1.1. Martin Luthers Anthropologie als Zugang:

#### Die Korrelation von Menschen- und Liebesverständnis

Martin Luther hat in der Disputation „De homine“ (1539)<sup>8</sup> die empirischen Wissenschaften mit ihrem hypothetischen, vorläufigen, partiellen Charakter konstruktiv für das Verständnis des Menschen aufgenommen und zugleich ihre Grenzen angezeigt.<sup>9</sup> Indem die Theologie als Weisheit Gottes den Menschen in der Beziehung von Gott her vor Gott zu sich selbst und vor den Menschen in der Mitwelt versteht, faßt sie ihn „ganz“ in den Blick.<sup>10</sup> Der Mensch, als geistig-seelisch-leibliche Ganzheit von Gott geschaffen zu seinem „Ebenbild“, doch unter der Macht der Sünde und des Todes stehend, ist allein durch den Glauben um Jesus Christus willen gerechtfertigt<sup>11</sup> auf die endgültig erlösende Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott hin.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Michael Plathow, Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe, in: Luther 52 (1981), 115–131.

<sup>7</sup> Josef Pieper, Über die Liebe, München 1972.

<sup>8</sup> Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe (LDStA), Bd. 1, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 663–669.

<sup>9</sup> Thesen 4–9 und 10–19.

<sup>10</sup> These 20.

<sup>11</sup> Thesen 23 und 32.

<sup>12</sup> Thesen 35–38.

Diese Konstitutionselemente und Grundrelationen der theologischen Gesamtperspektive für das reformatorische Menschen- und Wirklichkeitsverständnis gelten auch für das ganzheitliche Verständnis der Liebe.

Wie Gott nach den alttestamentlichen Zeugnissen den Menschen als Leib-Seele-Geist-Einheit geschaffen hat, so in anthropologischer Perspektive auch die Liebe als symbiotische Wechselwirkungen von psychischen, neuronalen, physischen und geistigen Prozessen des Menschen in seiner Mitwelt. Konstitutive Bedeutung aber hat dabei die Beziehung Gottes zum Menschen und der Menschen zu Gott. Menschenerkenntnis und Gotteserkenntnis, *cognitio dei et hominis*<sup>13</sup>, wie auch Menschenerfahrung und Gotteserfahrung sind aufeinander bezogen.

## 1.2. Martin Luthers Predigt zu 1 Joh 4,16–21 vom 9. Juni 1532<sup>14</sup>

„In dieser Epistel vermanet der heilige Apostel Sanct Johannes seine Christen mit trefflichen Worten zu der Liebe, das ja ein jeglicher gegen dem andern ein freundlich hertz tragen solle“.<sup>15</sup> Dieses Grundanliegen von Text und Predigt spricht Luther gleich im ersten Satz an. In die politisch, theologisch und spirituell spannungsvolle Situation zwischen dem Augsburger Reichstag und dem Nürnberger Anstand<sup>16</sup> verkündigt er mit theologischer und pastoraler Urteilskraft den Glauben an Gott, der die Liebe ist, so daß wer in der Liebe lebt, in Gott ist, gegen die Feinde Gottes, die nicht glauben, die voll Haß und Neid leben mit Parteiungen und Unfrieden in der Folge. Als schmarotzende Wirte des „Teufels“, der Gegenmacht zur Liebe Gottes, benennt er die gewalttätige Tyrannei von Papstmacht und Türkenangriff, die Schwärmer, die besserwisserisch die biblischen Zeugnisse „übermeistern“, die falschen Brüder, in deren Leben Wissen und Tun, Wollen und Vollbringen (Röm 7,18) im Widerspruch stehen, weil das Evangelium und Wort Gottes nicht „ins hertz“ eingeschrieben und eingewurzelt ist „mit starkem, lebendigem Glauben und brünstiger Liebe“.<sup>17</sup> Sie sind wie ein „hohles Faß“<sup>18</sup>, das nichts hat und nützt, Namenchristen, die das Wort Gottes wie „Bierschaum“ auf der Zunge schweben lassen.<sup>19</sup>

Demgegenüber stimmt das Evangelium mit den Worten Sankt Johannes die Preisung an und vermahnt zugleich: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt inn Gott, und Gott inn im.“<sup>20</sup> Will man aber wissen,

<sup>13</sup> Vgl. *Martin Luther*, Vorlesung zu Ps 51, 2 (1532), WA 40 II, 327,11–328,2. Vgl. *Johannes Calvin*, *Institutio Christianae Religionis* (1559) I, 1.

<sup>14</sup> WA 36, 416–430.

<sup>15</sup> A. a. O., 416,23–25.

<sup>16</sup> Vgl. *Martin Brecht*, *Martin Luther*, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 396 ff.

<sup>17</sup> WA 36, 420,24 f.

<sup>18</sup> A. a. O., 421,29 f.

<sup>19</sup> A. a. O., 422,12 f.; vgl. auch WA 10 III, 297,28 (Sermon von dem Gleißner und offenbaren Sünder, 1522).

<sup>20</sup> WA 36, 422,16 f.

was es um die Liebe sei, „so kann ich dirs nicht besser sagen, denn das es ist Gott selbst. Wie kann mans nu höher und herlicher preissen? Denn was ist höher und grösser denn Gott“<sup>21</sup>. Gott ist es, der selbst mitteilt und erschließt, was Liebe ist.

Das Wesen Gottes ist Liebe, in Luthers metaphorischer Sprache, „ein grosser reicher schatz von vielen hundert tausend gulden“<sup>22</sup>, ein „feure offen und brunst solcher liebe“<sup>23</sup>, „aus welchem alles fleust und sein wesen hat, ja jnn und durch die selbige liebe bestehet. Dazu, wer jnn der liebe bleibt, das der jnn Gott bleibt und Gott jnn jm, also das er und Gott ein kuche wird.“<sup>24</sup>Die Liebe Gottes erweist sich in leiblichen oder zeitlichen Wohltaten und in geistlichen oder ewigen Gütern.

Gott „gibt ernstlich der ganzen welt das leben, einem jeglichen seinen leib und alle gliedmaß, gesundheit, liecht, lupft, wasser, feure, essen, trinken und alle notdurfft, das einem jeglichen himel und erden dienen mus, Was ist nu das alles denn eitel brunst und ein glüender backofen voller liebe?“<sup>25</sup>

Als geistliche Güter schüttet aus dem Abgrund ewiger Liebe Gott aus „sein eigen hertz und seinen liebsten Son, also auch, das er jn lesset sein blut vergiessen und des aller schendlichsten tods sterben für uns schendliche, böse, undankbare leute.“<sup>26</sup>

Der Feind Gottes treibt sein ungläubiges Gegenspiel durch Werke des Hasses und Neides mit „unglück, mord, jamer und plage jnn der welt“.<sup>27</sup> Nur um dem Bösen zu wehren, kann Gott auch zürnen und Strafe und Plage schicken. „Aber gleichwol bleibt er nichts desten weniger eitel liebe, wie seine natur eitel liebe ist, das, ob er gleich donnern, blitzen und straffen mus, so geschicht es doch auch nur aus liebe und gutem hertzen.“<sup>28</sup> Luther macht das Verhältnis von Liebe und Zorn am Bild des Königs der Bienen deutlich: Er hat keinen Stachel, „so doch alle andere jm stock um sich hawen und stechen, lassen auch jr leben darüber. Aber er allein ist on zorn, und ob er wol fur sich niemand leid thut noch thun kann, noch mus er um sich haben, die da stechen können und jn verwaren. Denn solt er so gar blos daher faren, so würden jn die fremden bienen oder humeln tödten, Solchem bilde nach ist auch bey Gott kein Zorn jnn seiner natur und wesen und freilich nichts denn eitel liebe und güte.“<sup>29</sup>

Der Glaubende erkennt, daß die Liebe Gottes im „für uns“ gekreuzigten Christus offenbar ist, und dem durch Christus aus Gnade Gerechtfertigten wird der Glaube „werkmeister“ der Liebe, die gelebt und dem Nächsten erzeigt

<sup>21</sup> A. a. O. 422,28 ff.

<sup>22</sup> A. a. O., 423,23.

<sup>23</sup> A. a. O., 424,19.

<sup>24</sup> A. a. O., 423,23 ff.; vgl. auch a. a. O., 429,34.

<sup>25</sup> A. a. O., 425,9 ff.

<sup>26</sup> A. a. O., 426,35 ff.

<sup>27</sup> A. a. O., 424,36.

<sup>28</sup> A. a. O., 427,19 ff.

<sup>29</sup> A. a. O., 428,29 ff.

wird. Glaube und Liebe gehören zusammen, aber der Glaube als Gnadengabe der Liebe Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist wirkt die Liebe und reizt zur Liebe. Liebe ist damit nicht – wie die „philosophie und die wercklerer“ sagen – eine edle „qualitas jnn der seele und die aller köstlichste und volkomenste tugent“<sup>30</sup> und der Glaube eine durch die Liebe geformte *fides caritate formata*. Weil Gott Liebe ist und wer in der Liebe bleibt, in Gott bleibt und Gott in ihm, wird im Glauben die Liebe zu Gott und zum Nächsten gelebt.<sup>31</sup>

### 1.3. Gottes Liebe – geistlich und leiblich

In Martin Luthers ganzheitlichem Verständnis von Liebe sind verbunden: die Agape Gottes in der „am Kreuz geborenen Liebe des Kreuzes“<sup>32</sup> Jesu Christi versöhnend und erlösend uns zum Heil, das dem Sünder aus Gnade durch den Glauben zugesprochen und geschenkt wird, weiter die Liebe Gottes in den leiblichen Segenswirkungen, die alle Menschen trotz der Sünde lebenserhaltend und zukunftsöffnend erfahren gegen Unfrieden und Unordnung, sowie die dankend-preisende Liebe der Glaubenden vor und zu Gott und der gelebte Glaube in der Liebe zum nahen und fernen Nächsten. Im Wirken des dreieinen Gottes als Liebendem sind diese Aspekte verbunden.

Dieses ganzheitliche, leibliche und geistliche, Verständnis der Liebe haben die biblischen Schriften Luther erschlossen. In Predigten hat er diese Liebe verkündigt, in Katechismen gelehrt, in biblischen Kommentaren entfaltet, in Gelegenheitsschriften angemahnt, in Gebeten vor Gott gebracht,<sup>33</sup> in Tischreden lebensgeschichtlich konkretisiert.

Von den biblischen Zeugnissen her hat er – entsprechend zu den Erkenntnissen empirischer Wissenschaften in seiner Disputation „De homine“ – gegen dualistische Leib-Seele-Spaltungen hellenistisch-scholastischer Provenienz<sup>34</sup> die zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen als Widerfahrnis von Gottes Segens- und Wohltaten verstanden. Konstitutive Bedeutung für die verschiedenen Aspekte der anthropologischen Sicht der Liebe hat die Agape Gottes, dessen Wesen Liebe ist (1 Joh 4, 10. 16); seine Agape offenbart sich in der Hingabe Jesu Christi am Kreuz für das Heil der Menschen (Joh 3, 16; Röm 5, 5), worin sich auch Christi Liebe erschließt (2 Kor 5, 14); der Heilige Geist als Geist der Liebe (2 Tim 1, 7) eignet diese den Glaubenden zu, welche die Liebe gegen die verschiedenen Formen der Selbstliebe, gegen den amor sui, leben. Es handelt sich um die versöhnend-erlösende und die rechtfertigend-heiligende Liebe<sup>35</sup> des dreieinen Gottes.

<sup>30</sup> A. a. O., 424, 23 f.

<sup>31</sup> A. a. O., 416, 23 f.; 421, 24; 422, 14 f.; 429, 28; vgl. u. a. Luthers Predigt zu Eph 3, 14–21 vom 1. Oktober 1525, WA 17 I, 436, 1 ff.; 437, 5 ff.

<sup>32</sup> *Martin Luther*, Heidelberger Disputation (1518), These 28, in: LDStA 1 (s. Anm. 8), 60, 19.

<sup>33</sup> Vgl. *Frieder Schulz*, Die Gebete Luthers, Gütersloh 1976.

<sup>34</sup> Vgl. LDStA 1 (s. Anm. 8), 666, 10. 20 f. 25.

<sup>35</sup> Vgl. Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. von *Hermann Kleinknecht*, Göttingen 1980, 168 ff.; *Martin Luther*, Galaterbriefkommentar (1531/35), zu Gal 3, 13, WA 41, 432, 20 ff.;

In seiner Predigt zu 1 Joh 4,16–21 bezeichnet Luther sie als *geistliche* Seite der Liebe Gottes, der die Glaubenden antworten in der Liebe zum Nächsten<sup>36</sup> (Lev 19,18; Mk 12,29–33; Röm 13,9) und zum Feind (Mt 5,43)<sup>37</sup> – Glaube und Liebe sind wie Person und Werk zu unterscheiden, ohne sie zu trennen,<sup>38</sup> wobei der Glaube die Liebe begründet und ihr vorausgeht, und sind zusammengefaßt im dankenden Lobpreis der Liebe Gottes (Dtn 6,4 f.; Mt 22,37 f.).

Die *lieblichen* Segensgaben der Liebe Gottes beziehen sich auf die eheliche Liebe<sup>39</sup> einschließlich ihrer libidinösen Seite (Hld 6,41 ff.; Gen 24,67; Sir 26,19; Pred 9,9), der Verbundenheit der Partner in Treue und der Verantwortung für die Kindererziehung<sup>40</sup> (1 Sam 1,5; Eph 25,33). Sie wird erfahren in den personalen Beziehungen zu Kindern und Freunden (1 Sam 18,3; Joh 11,3). Luther unterscheidet zwischen „falscher, natürlicher und ehelicher Liebe“.<sup>41</sup>

Auch in den Gesetzmäßigkeiten, Schönheiten und Wundern der Schöpfung erkennt er die Segnungen der Liebe Gottes wie auch in den körperlichen, intellektuellen und kulturellen Fähigkeiten der Menschen, eingebunden in die Mitwelt<sup>42</sup>, d. h. in der gestaltenden, um Erkenntnis eifernden, die Künste pflegenden und die Schönheiten der Natur bewundernden erotischen Kraft (Ex 2,19; 4,17–22; Ps 8,6–9; Ps 31,9; Spr 1,1 f.; 3,1). Gleichwohl kommt ihnen nur das augustinische „uti“, der „Gebrauch“, zu, nicht die „fruitio“, die Verehrung um ihrer selbst willen, die allein Gott gehört.<sup>43</sup>

Martin Luther versteht die Nächstenliebe „wie sich selbst“, im Sinn von „nicht für mich, sondern um des andern willen“ als immer noch größere Selbstlosigkeit bei noch so großer Selbstbezogenheit,<sup>44</sup> wobei die Liebe zu sich, in den erlebten Wohltaten als Segen Gottes erfahren wird.

442,31 ff.; *ders.*, Thesen für fünf Disputationen über Röm 3,28 (1535–1537), in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2, hg. von Johannes Schilling [= LDStA 2], Leipzig 2006, 401–441; *ders.*, De fide iustificante (1543), in: a. a. O., 481 f.

<sup>36</sup> S. Martin Luther, Von den guten Werken (1520), in: WA 6, 204–250.

<sup>37</sup> S. WA 30 I, 158,34 ff. (Großer Katechismus, 1529), WA 10 I 2, 352,21–24 (Roths Sommerpostille, 1526, zu Lk 18,9–14); WA 10 III, 303,2 f. (s. Anm. 19).

<sup>38</sup> S. WA 17 II, 74,35 ff.; 96,28 ff. (Fastenpostille, 1525, zu Mt 8,1 ff. und Röm 13,8 ff.).

<sup>39</sup> S. WA 42, 8,16–21 (Genesisvorlesung, 1535–1545, zu Gen 1,2; BSLK 615,31–35 (Großer Katechismus, 1529).

<sup>40</sup> S. BSLK 526,10–21 (Kleiner Katechismus, 1529).

<sup>41</sup> WA 2,167,25–34 (Sermon von dem ehelichen Stand, 1519): „Nu seynd dreyerley liebe, falsche, natürliche, eeliche. Falsche liebe die sucht das ihre, wie man gelt, gut, eere und weyber außer der eeh liebet widder gottis gepot. Natürliche liebe ist zwischen vater und kind, bruder und schwester, freund und schwegger, und der gleychen. Aber über die alle geht die eehliche liebe, das ist eyn braut liebe, die brinnet wie das feuer und sucht nicht mehr, dan das eeliche gemalh, die spricht ‚Ich will nit das deyne, ich will widder golt noch sylber, widder dys noch das, ich will dich selbe haben, ich wils ganz oder nichts haben‘. Alle andere liebe suchen etwas anders, dan den sie liebet, dyße alleyn will den geliebten eygen selbe ganz haben.“

<sup>42</sup> S. WA 36, 425,8–13; 429,12–18 (s. bei Anm. 14); vgl. hierzu auch Adolf Köberle, Versöhnung von Eros und Agape, in: EZW-Impulse, Nr. 13, I/80.

<sup>43</sup> Augustinus, De doctrina Christiana IV,22, in: PL 34, 20 f., 26; Martin Luther, Heidelberger Disputation, These 28, in: LDStA 1 (s. Anm. 8), 666.

<sup>44</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 434.

Der Glaube des gerechtfertigten Sünders nimmt die Liebe des dreieinen Gottes ganzheitlich in allen ihren Aspekten und Facetten gelebten Lebens wahr im Unterscheiden von Glaube und Unglaube, von Gott und Abgott, von rechtfertigender Gnade und in sich verkrümmter Sünde, von Agape und amor sui, von Person und Werk, zwischen der von Gott neugeschaffenen Wirklichkeit und der selbstproduzierten Realität des Menschen beim Streit um die Wirklichkeit.

#### 1.4. Verbundenheit von Erfahren, Leben und Lehren

Bei dem existentiell denkenden Theologen Luther stehen persönliches Wider-Fahren, Er-Fahren und Er-Leben hinter seinen biblisch-theologischen Erkenntnissen zur ganzheitlichen Liebe. Glaubwürdig – bei täglich neuem Angewiesensein auf das vergebende Erbarmen Gottes – verbinden sich Verständnis und Einverständnis, Lehren und Leben.

In beharrlicher exegetischer Arbeit wurde ihm die Erkenntnis von Gottes rechtfertigender Gerechtigkeit als Zusage seiner barmherzigen Agape deutlich, die die Glaubenserfahrung des neuen Menschen- und Wirklichkeitsverständnisses vor Gott und vor der Welt eröffnet, wie Luther rückblickend seinen reformatorischen Durchbruch verstand.<sup>45</sup> Es ist der Glaube, der in der Liebe zu Gott und zum Nächsten gelebt wird; Luther hat ihn in der Glaubens- und Geistgemeinschaft mit Jesus Christus unter Außerachtlassung eigener Ansteckungsgefahr bei der Wittenberger Pest 1527<sup>46</sup> im Dienst an den Kranken gelebt und in der Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen soll“ konkret beschrieben.<sup>47</sup>

Die geistlichen Gnadengaben sind von den leiblichen Segensgaben zu unterscheiden, aber nicht von ihnen zu trennen. Denn der Glaubende und die glaubende Gemeinde sind es, die die leiblichen Wohltaten als Segensgaben des dreieinen Gottes erfahren und erkennen.

Martin Luther erfuhr sie persönlich in der ehelichen Liebesgemeinschaft mit seiner Frau. Er liebte seine Katharina, wie er immer wieder in Briefen schreibt; er achtete sie; er respektierte ihre Eigenständigkeit in der ehelichen Verbundenheit<sup>48</sup>. Es ist die Liebe und Treue, die Mose und Zippora, Jakob und Rahel verband und dann – um die Linie zur heutigen Zeit exemplarisch anzuzeigen – Jochen Klepper mit seiner Frau Johanna und der Tochter Renate bis zum 11. Dezember 1942. Luther liebte seine Kinder – bei einem gewiß strengen Erziehungsstil. Seine mitleidende Fürsorge und Liebe zeigte sich besonders

<sup>45</sup> WA 44, 186,4–12 (Genesisvorlesung, 1535–1545, zu Gen 35, 6 f.).

<sup>46</sup> Vgl. Brecht, Luther 2 (s. Anm. 16), 205 f.

<sup>47</sup> Martin Luther, Ob man vor dem Sterben fliehen soll (1527), in: Luther deutsch, Bd. 6, hg. von Kurt Aland, 1966, 228–246.

<sup>48</sup> Vgl. u. a. Brief an Käthe vom 10. Februar 1546, in: Kurt Aland (Hg.), Martin Luther. Die Briefe, Stuttgart 1959, 337.

bei dem frühen Sterben seiner Tochter Magdalena.<sup>49</sup> Es ist die Elternliebe, wie die Samaritanerin sie zu ihrer Tochter (Mt 15, 21–28), wie der Vater sie zum verlorenen Sohn (Lk 15, 11–24) und wie sie dann Helmuth James Graf von Moltke zu seinen Söhnen lebte.<sup>50</sup>

Auch die aristotelische *Philia* erfuhr Luther in der personalen Verbundenheit mit den Freunden Veit Dietrich, Justus Jonas, Philipp Melanchthon u. a.; diese waren es, die Katharina nach Luthers schwerem Ohnmachtsanfall an dessen Krankenbett bat, weil sie sein Sterben befürchtete.<sup>51</sup> Es sind Freundschaftsbeziehungen, wie David und Jonathan (1 Sam 13–2 Sam 1), Ruth und Naomi (Rt 1, 16 f.), Jesus und Lazarus (Lk 7, 36 ff.) und dann Dietrich Bonhoeffer und Eberhard Bethge<sup>52</sup> sie lebten. Den Segen des dreieinen Gottes nahm Bonhoeffer in glücklichen Verbindungen ehelicher Gemeinschaft und freundschaftlicher Beziehungen wahr.<sup>53</sup> Er war dankbar für sie und nahm sie bei allem Fragmentarischen ganz in seinen Lebensentwurf und in seinen Lebensweg hinein.

Bei allen menschlichen Schwächen, Anfechtungen, bei allem Schuldigwerden Luthers verbinden sich Glaube und Leben, Lehre und Leben. Darum ist jeder Glaubende und ist die glaubende Gemeinde immer neu auf die Verheißung der geistlichen und leiblichen Liebesgaben Gottes, der rechtfertigenden und der segnenden Liebe Gottes angewiesen.

## 2. „Liebe“ im aktuellen öffentlichen Diskurs: Zwei Beispiele

Daß „Liebe“ sich als Thema öffentlicher Theologie erweist, wird an den weit gestreuten Reaktionen auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „*Deus caritas est*“ vom 25. Dezember 2005<sup>54</sup> und auf das Schreiben der 138 muslimischen Religionsführer und Gelehrten vom 13. Oktober 2007<sup>55</sup> deutlich. Die Enzy-

<sup>49</sup> Vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 234 ff.; *Hans Preuss*, Luthers Lenchen, in: *Viva vox evangelii*. FS Hans Meiser, München 1951, 214–230.

<sup>50</sup> Vgl. *Freya von Moltke/ Michael Balfour/ Julian Frisby*, Helmuth James von Moltke 1907–1945. Anwalt der Zukunft, Stuttgart 1975, 9 ff., 310 ff.; *Helmuth James von Moltke*, Im Land der Gottlosen, hg. von *Günther Brakelmann*, München 2009.

<sup>51</sup> *Brecht*, Luther 2 (s. Anm. 16), 413.

<sup>52</sup> Vgl. *John W. de Gruchy*, Eberhard Bethge – Freund Dietrich Bonhoeffers, Gütersloh 2007, 205 ff.

<sup>53</sup> Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, hg. von *Eberhard Bethge*, München 1985, 406. 277 u. ö.; *ders./Maria von Wedemeyer*, Brautbriefe Zelle 92, 1943–1945, hg. von *Ruth-Alice von Bismarck* und *Ulrich Kabitz*, München 1994, 185 f. u. ö.; vgl. *Michael Plathow*, Unverfügbare Güte und Erbarmen des dreieinen Gottes. Segen und Segnen, in: *DtPfrBl* 109 (2009), 252–255.

<sup>54</sup> Text: *Benedikt XVI.*, Enzyklika *Deus caritas est*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2006.

<sup>55</sup> Text: Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist, in: *Friedmann Eißler* (Hg.), *Muslimische Einladung zum Dialog*. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten, EZW-Texte 202/2009.

klika des Papstes erhebt die Stimme im gesellschaftspolitischen Diskurs über die karitativen Aufgaben römisch-katholischer Soziallehre; das Schreiben der Muslime lädt zum religionstheologischen und religionspolitischen Gespräch ein über das gemeinsame Verständnis von Liebe zu Gott und zum Nächsten.

Ganzheitlich versteht Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „*Deus caritas est*“ – anders als Anders Nygren<sup>56</sup> – im trinitarischen Begründungszusammenhang Augustins<sup>57</sup> die Verbundenheit von Eros und Agape als eine Wirklichkeit mit verschiedenen Dimensionen.<sup>58</sup> Im Horizont der Natur-Gnade-Hermeneutik – die Gnade vollendet die Natur (*gratia perficit naturam*)<sup>59</sup> – läßt die Enzyklika den „durch die Liebe gestalteten Glauben“, die „*fides caritate formata*“, des Menschen mitwirken in der Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen.<sup>60</sup> Gegen diese Anschauung als konfessionellen Unterschied zum imputativen Rechtfertigungsverständnis wandte sich Martin Luther auch in der Predigt zu 1 Joh 4, 16–21.<sup>61</sup>

In ökumenischer Perspektive erfährt und hat die Kirche ihre Wesensäußerung in der karitativen Liebestätigkeit, wie sie der zweite Teil der Enzyklika breit entfaltet; entsprechendes gilt für die diakonische Dimension kirchlichen Lebens der evangelischen Kirchen.<sup>62</sup>

Im Brief „Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“ von 138 muslimischen Religionsführern und Gelehrten an Papst Benedikt XVI. und die Weltchristenheit ist die Liebe, und zwar „die Einheit Gottes, die Liebe zu ihm und die Nächstenliebe, eine gemeinsame Grundlage von Islam und Christentum (und Judentum)“.<sup>63</sup> In diesem Sinn erfolgt die Einladung und die Aufforderung am Schluß des Briefes: „Als Muslime sagen wir zu den Christen, dass wir nicht gegen sie sind und dass der Islam nicht gegen sie ist – solange sie nicht Krieg gegen Muslime wegen ihrer Religion führen, sie unterdrücken oder sie aus ihren Wohnstätten vertreiben“.<sup>64</sup> Vielstimmig und unterschiedlich sind die Reaktionen auf das Schreiben; auf sie kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; nur die differenzierte Antwort des Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams, vom 14. Juli 2008 sei besonders hervorgehoben.<sup>65</sup>

Sehr zu begrüßen und positiv aufzugreifen ist die Einladung und der Aufruf als ein erster Schritt zu religionstheologischen und religionspolitischen Gesprächen; diese sollten dann direkt von Angesicht zu Angesicht geführt werden.

<sup>56</sup> Vgl. Nygren (s. Anm. 4).

<sup>57</sup> Augustinus, De Trinitate VIII,14, in: PL 42, 960.

<sup>58</sup> Benedikt XVI. (s. Anm. 54), Nr. 7; mit *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Über die göttlichen Namen IV,12–14, in: PG 3, 709–713, sind im Gottesbild Eros und Agape verbunden; s. a. a. O., Nr. 10.

<sup>59</sup> A. a. O., Nr. 31a.

<sup>60</sup> A. a. O., Nr. 17.

<sup>61</sup> S. WA 36, 424, 23 f. (s. bei Anm. 14).

<sup>62</sup> Die Kirche Jesu Christi, hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt a. M. 1997.

<sup>63</sup> Wort (s. Anm. 55), 32.

<sup>64</sup> A. a. O., 33

<sup>65</sup> A. a. O., 107 ff.; hier auch weitere Reaktionen aus der Christenheit; auch sei hingewiesen auf: Elemente einer Antwort, hg. von der Evangelischen Akademie Baden, Karlsruhe 2009.

Als religionsdifferente Perspektive wird zugleich deutlich, daß die Liebe zu Gott und zum Nächsten, die das Schreiben der Muslime als gemeinsame Grundlage im Koran und im Alten und Neuen Testament feststellt, in Glauben und Theologie der Christen ihren Grund in der Liebe des dreieinen Gottes zu den Menschen und zur Welt hat. Nicht die Gerechtigkeit der fernen Transzendenz Gottes, dem Hingabe gebührt, sondern die Liebe des dreieinen Gottes, der, in der Menschwerdung Jesu Christi sich als Liebender offenbarend, den Menschen in Sünde, Elend und Tod nahe ist und in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ihnen das Heil erschließt und durch den Geist der Liebe aktuell zueignet, ist dem christlichen Glauben eigentümlich. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eigenen Sohn dahingab, auf daß alle, die an ihn glauben ... das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Die „am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes“ des dreieinen Gottes ist die religionstheologische Trennlinie und religionspolitische „Jabbok“-Furt, wie auch Luther in verschiedenen Äußerungen zu den Türken zeigte.<sup>66</sup> Zugleich war für Luther das Thema „Naturrecht“ und friedliches Zusammenleben im weltlichen Regiment Gottes von großer Relevanz; das eröffnet weite Gemeinsamkeiten für den interreligiösen Dialog, der in Respekt und Liebe zu führen ist.

### 3. Verheißung der Liebe Gottes im trinitarischen Segen

Die Verheißung der ganzheitlichen Liebe des dreieinen Gottes läßt der existentiell denkende Frömmigkeitstheologe Luther mit dem Aaronitischen Segen (Num 6,22f.)<sup>67</sup> der Gemeinde und Welt öffentlich zusprechen an der Schnittstelle von Sonntagsgottesdienst und Gottesdienst im Alltag.<sup>68</sup>

Luther legte den Aaronitischen Segen als ökonomisches Wirken des dreieinen Gottes aus; der Segen verheißt die Liebe des dreieinen Gottes am Schluß des Gottesdienstes der in den Alltag aufbrechenden Gemeinde und universal der ganzen Welt.

„Der Herr segne dich und behüte dich“: Es geht um die Verheißung der leiblichen Segens- und Liebesgaben, daß Gott „wolle glück und alles gut geben und auch behueten und erhalten“, wie der erste Glaubensartikel mit der Auslegung im Kleinen Katechismus bekennt. „Und leret uns solcher Segen daneben, das wir dankbar sein sollen und erkennen, das unser leib und le-

<sup>66</sup> S. u. a. WA 53, 284,20–26; 334,16, 24–26 (Verlegung des Alcoran, 1542); WA 26, 229,25–28 (Unterricht der Visitatoren, 1528). Vgl. *Johannes Ehmman*, Luther, Türken und Islam, Gütersloh 2008, 236–239, 454f.; *Michael Plathow*, Philipp Melanchthons Stellung zu den „Türken“, in: *Luther 73* (2002), 144–153; *Rudolf Mau*, Luthers Stellung zu den Türken, in: *Helmar Junghans* (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546*, Bd. 1, Leipzig 1983, 647–662.

<sup>67</sup> Vgl. *Bernd Diebner*, Der sog. „Aaronitische Segen“ (Num 6,24–26) – biblischer Text und liturgische Praxis, in: *Freude am Gottesdienst*. FS Frieder Schulz, hg. von *Heinrich Riehm*, Heidelberg 1988, 201–227.

<sup>68</sup> *Martin Luther*, Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volck aus dem Vieren buche Mosi am VI. Kapitel, WA 30 III, 574–582.

ben sampt allen Gütern und notturfft nicht durch unser werck noch erbeit gemacht noch gewonnen werden mügen.“<sup>69</sup>

„Der Herr erleuchte sein angesicht über dir und sey dir gnedig“: „Das ist der rechte geistlicher grosser Segen, der ein geistlich und ewiges leben gibt, welcher den thieren, viehe, vögeln etc. nicht kann gegeben werden.“<sup>70</sup> Vergebung der Sünden, Trost den Betrüben und Angefochtenen, ewiges Leben schenkt und verheißt das Wort des „gnedigen, barmherzigen Vaters“ den Glaubenden.<sup>71</sup> Wie die neuschaffende Sonne macht sein Wort der Liebe die Herzen „frölich, keck, liecht“, schenkt ein neues Menschen- und Wirklichkeitsverständnis und Kraft, „zu thun allen seinen willen“.<sup>72</sup>

„Der Herr erhebe sein angesicht über dir und gebe dir fried“: „Das Dritt stuck betrifft auch das geistlich wesen und die seele, und ist ein wunsch des trostes und endlichen sieges unter dem Creutz, Tod, Teuffel und aller hellischen Pforten samt der welt und ubrigen bösen lüsten unsers fleisches.“<sup>73</sup> Die Erstlingsgabe<sup>74</sup> des Heiligen Geistes zur Heiligung stärkt und tröstet in den Anfechtungen des Glaubens und schenkt mitten im Glaubenskampf den inneren und äußeren Frieden, Gott zu loben und zu danken für seine leibliche und geistliche Liebe, „bis der endliche und ewige fried kome“.<sup>75</sup>

Mit der Segensverheißung „Es segne euch Gott der Vater und der Son und Heiliger geist“ werden zugesagt die leiblichen Liebesgaben der Schöpfung, die „am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes“ zur Erlösung und die Früchte und Gaben des Geistes der Liebe auf dem Heiligungsweg zum ewigen Leben,<sup>76</sup> der Segen des dreieinen Gottes, der die Liebe ist.

Mit Augustin, dem *doctor caritatis*<sup>77</sup>, erweist sich bei Luther die Liebe Gottes – dem christlichen Glauben eigentümlich – als barmherziges und treues Wirken des dreieinen Gottes trotz des Risses durch die menschliche Verneinung Gottes. Anders als in Augustins vom Neuplatonismus bestimmten anthropologischem Dualismus erkennt er jedoch mit den biblischen Zeugnissen die ganzheitliche, Libido, Philia, Eros, Agape verbindende, Liebe, mitgeteilt als ökonomisches Wirken des einen dreieinen Gottes.<sup>78</sup> Im Unterscheiden ohne zu trennen erkennt Luther den Segen der leiblichen Wohltaten des Schöpfers

<sup>69</sup> A. a. O., 574,22 f., 29 ff.

<sup>70</sup> A. a. O., 577,34 f.

<sup>71</sup> A. a. O., 577,26.

<sup>72</sup> A. a. O., 578,36.

<sup>73</sup> A. a. O., 580,11 ff.

<sup>74</sup> A. a. O., 580,23.

<sup>75</sup> A. a. O., 581,34.

<sup>76</sup> A. a. O., 581,36 ff.

<sup>77</sup> *Augustinus*, *De trinitate* VIII 10,14 (PL 42, 960); XV 27 f. (a. a. O., 1079–1081).

<sup>78</sup> Vgl. auch *Paul Tillich*, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, in: *ders.*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Stuttgart 1976, 143 ff. Er sucht von seinem existentialontologischen Ansatz her eine Synthese der zwiespältigen Libido, Philia, Eros und der diese transzendierenden Agape, die er versteht als „die Tiefendimension der Liebe oder Liebe in der Bezogenheit auf den Grund des Lebens.“ (163 f.) Seine Theologie der Liebe konstruiert er nicht trinitarisch.

und Erhaltens im weltlichen Regiment trotz Mißbrauch oder Verabsolutierung durch den Amor sui, eben den Unglauben, und die geistlichen Güter der „am Kreuz geborenen Liebe des Kreuzes“<sup>79</sup>, die als Erstlingsgabe den Glaubenden durch den Geist der Liebe zugeeignet werden auf die endgültige Vollendung hin im geistlichen Regiment Gottes. Das „Wort vom Kreuz“ erschließt durch den Heiligen Geist dem Glaubenden nicht nur den Real- und Erkenntnisgrund der Liebe des dreieinen Gottes im Kreuz Jesu Christi, sondern auch die Wirklichkeit der Liebesgaben Gottes in den natürlichen Dingen des persönlichen und sozialen Lebens wie im Leben der geschaffenen Natur und des Kosmos; im Glauben sind sie dankbar anzunehmen und zu gebrauchen zum Segen der anderen; nicht sind sie mit Augustins Unterscheidung von „gebrauchen“ (uti) und „genießen“ (frui) zu verabsolutieren oder durch die Selbstliebe des Amor sui ihres Segenscharakters als leibliche Liebesgaben Gottes zu entledigen.

Das „Wort vom Kreuz“ als Wort der Liebe des dreieinen Gottes wirkt die Ant-Wort der dankenden Liebe zu Gott, der seine Liebesgaben verschenkt, und den Lobpreis Gottes, der die Liebe ist und in dessen Geheimnis des innertrinitarischen Liebesgesprächs zwischen Vater, Sohn und Geist der bekennende Beter hineingenommen ist durch den Heiligen Geist.<sup>80</sup>

Gott ist in seinem Wesen Liebe, wie Martin Luther bildreich in der Predigt zu 1 Joh 4,16–21 verkündigt; Gott kennt aber auch den Zorn als Reaktion auf das Nein der Menschen, ihre Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und ihre Selbstverschließung gegen den guten Willen Gottes, wodurch Gott zur Umkehr ruft.

Zugleich läßt die durch die Agape Gottes zugesprochene Rechtfertigung durch den Glauben – nicht als fides caritate formata, als durch die Liebe gestalteter Glaube, verstanden – „hervorbrechen“<sup>81</sup> die Liebe zum nahen und fernen Nächsten.

Im öffentlichen Gottesdienst der christlichen Gemeinde segnet der dreieine Gott die Gemeinde und darüber hinaus die Menschen in ihren persönlichen und gesellschaftlichen Lebenswelten und die geschaffene Kreatur mit seinen Liebesgaben ganz, geistlich und leiblich. Es ist ein mit dem gottesdienstlichen Fürbittengebet verbundener Dienst öffentlicher Verantwortung der christlichen Gemeinde in der Welt.

So erinnert das biblisch-reformatorische Gedächtnis heute an das ganzheitliche Verständnis der Liebe „vor Gott“ und „vor der Welt“.

Pfarrer Professor Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen;  
E-Mail: michael@plathow.de

<sup>79</sup> Vgl. *Michael Plathow*, Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation, in: *ders.*, Freiheit und Verantwortung, Erlangen 1996, 11–31.

<sup>80</sup> Vgl. WA 46, 60,4 ff. (Bucheinzeichnung); 43, 481,32 ff. (Genesisvorlesung, 1535–1545, zu Gen 26, 24 f.); vgl. *Albrecht Peters*, Verborgener Gott – Dreieiniger Gott, in: Martin Luther. Reformator und Vater des Glaubens. FS Peter Manns, VIEG.B 18, Mainz 1985, 74 ff., bes. 82; vgl. auch: *Tertullian*, Adversus Praxean, Kap. 11 und 21, in: PL 2, 167, 179 f.

<sup>81</sup> Vgl. WA 10 I 2, 349,3–7 (s. Anm. 37); WA 17 I, 437,7 f. (Sermon von Stärke und Zunehmen des Glaubens und der Liebe, 1525).

# „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“

Anmerkungen zur Rezeption eines Lutherliedes

Von Christian Tegtmeier

---

## 1. Zur Forschungslage

Immer wieder hat das bekannte und geschätzte Lutherlied „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ die Forschung herausgefordert, nach den Umständen seiner Entstehung zu suchen, um Absicht und Zweck der Dichtung im geschichtlichen Kontext besser und umfassender zu würdigen und zu verstehen. Die Beliebtheit des Liedes läßt sich zu einem erheblichen Maße aus seiner Wirkung ableiten, da es Sängern wie Hörern eine eindeutige Identität ihres Christseins innerhalb der Kirche wie innerhalb der Gesellschaft ermöglicht. Auch wenn bis zur Gegenwart die Situation, in der das Lied entstanden ist, nicht genau bestimmt werden kann, dürfte sicher sein, daß es in der Zeit zwischen dem Jahresende 1541 und dem Frühjahr 1542 gedichtet wurde. Die im ursprünglichen Text anklingende Bedrohung des Reiches durch die Türken kann mit der Türkenkrise des Hochsommers 1541 in Beziehung gesetzt werden, zumal nach der vernichtenden Niederlage der kaiserlichen Truppen bei Ofen und Pest die Bedrohung unmittelbar bevorstand und Erinnerungen an das Jahr 1529, insbesondere in Wien, wieder geweckt wurden. Gern werden Luthers Schriften zur Türkenfrage aus jenen Jahren herangezogen.<sup>2</sup>

## 2. Zu Textänderung und Rezeption

Schon früh hat das Lied eine Änderung in seinem Textbestand hinnehmen müssen, bei der die zweite Zeile der ersten Strophe wie folgt abgewandelt wurde:

---

<sup>1</sup> Das Lied findet sich vollständig abgedruckt im Evangelischen Gesangbuch (EG) Nr. 193 sowie im Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) Nr. 142. Kritische Edition in: Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, bearb. von *Markus Jenny*, AWA 4, Köln/Wien 1985, 118 f. (Einleitung), 304 f. (Melodie und Text).

<sup>2</sup> Vgl. neben der in der vorigen Anm. genannten Neuedition *Harry Oelke*, „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort ...“, in: *LuJ* 75 (2008), 141–168; *Eberhard Weismann*, in: *HEKG* 3/1: Liederkunde. Erster Teil: Lied 1 bis 175, Göttingen 1970, 501–504 (zu EKG 142); *Carl Eugen Paulig*, Luthers Kinderlied und Magdeburg, in: *ZVKGS* 25 (1929), 76–80. Zum Zusammenhang mit anderen Äußerungen Luthers zur Türkenfrage vgl. *Johannes Ehmann*, Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546), Gütersloh 2008.

„Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort  
 Und steur des Babsts und Türcken Mord,  
 (wird zu: „und steure deiner Feinde Mord“, so auch in EG 193)  
 Die Jhesum Christum, deinen Son  
 Wollten stürzen von deinem Thron.“

Mit Recht wird seit langem vermutet, daß die veränderten politischen wie kirchlichen Voraussetzungen nach dem Schmalkaldischen Krieg und die Verhandlungen um das Augsburger Interim 1548 zu einer gemäßigteren Ausdruckweise protestantischer Überzeugung nötigten, um die Verhandlungen und Kompromisse zwischen den Ständen und Parteien nicht zusätzlich zu belasten. Zudem war das Lied in einigen Bereichen auf behördliche Anordnung untersagt worden. Die hymnologischen Untersuchungen des 19. Jahrhunderts fanden in Gerhart Stip einen Vertreter, der die umfangreiche Wirkungsgeschichte des Liedes auf dem Hintergrund der Textänderung anhand der ihm zugänglich Veröffentlichungen erforscht und dargestellt hat.<sup>3</sup> Er plädierte – allein aus historischem Interesse heraus – dafür, bei der ursprünglichen Fassung zu bleiben. Sein Bemühen hat kaum Erfolg gehabt,<sup>4</sup> und seine Leistung ist bei der Erforschung der Rezeptionsgeschichte des Lutherliedes nachteilig gewürdigt worden.

Harry Oelke hat jüngst die Rezeption des Liedes und dessen Funktionalität als Medienereignis herausarbeitet.<sup>5</sup> Es ist davon auszugehen, daß das Lied gesungen, gehört, gedruckt und so einem größeren Kreis an verschiedenen Orten zugänglich gemacht wurde. Der Inhalt der Strophe wirkt auf die Sänger wie Hörer bekenntnisbildend, geben doch die Worte das wieder, was die Menschen in ihrer augenblicklichen Lage fühlen, was sie ängstigt und mit Sorge erfüllt, woraufhin sie aus dem Horizont ihres Glaubens Zuspruch oder Trost erbitten. In diesem Lied verbinden sich kulminierend Protest, Gemeinschaftserfahrung und die Vergewisserung des Glaubens einer Glaubensgemeinschaft, die sich aus einer konfessionell anders gearteten Umwelt entwickelt. Die Wirkung des Liedes, so stellt Oelke fest, ist so stark, daß es relativ rasch zu einer Gegenbewegung kommt, die die Verbreitung untersagt.<sup>6</sup> Eine besonders nachhaltige Wirkung konnte das Lied zudem durch die Verbreitung als Flugblatt entfalten, das schnell und günstig herzustellen und zu verteilen war und darüber hinaus durch Wort und Bild den Leser ansprechen wollte und konnte. So kann das Lied zu einem sichtbaren Zeugnis für den Kampf gegen die Gewalt und die Gefahren der Zeit, für die neue Glaubensbewegung der Protestanten werden, indem schon hier die Zeitgeschichte in den Kontext von Endzeit und Walten des Antichristen gestellt und als solche gedeutet wird. Oelke zeichnet anhand maßgeblicher Merkmale der Kommunikationsstruktur nach, daß das

<sup>3</sup> Gerhart Stip, *Das Kleinod der evangelischen Religionsfreiheit*, Leipzig 1855.

<sup>4</sup> Vgl. die Ausgaben des Mecklenburgischen Gesangbuches 1852, 1915, jeweils Nr. 232.

<sup>5</sup> Vgl. Oelke (s. Anm. 2), 143.

<sup>6</sup> Vgl. Theodor Kolde, *Erhalt uns Herr bei deinem Wort: eine hymnologische Studie*, in: NKZ 19 (1908), 751–777, hier 767.

Lied von der Erfindung des Buchdruckes ebenso profitiert, wie es Meinungen und Stimmungen der Bevölkerung aufgreift und verbreitet.<sup>7</sup> Mündliche und schriftliche Weitergabe sind letztlich eine wie auch immer im Einzelfall gestaltete Aktion und begleiten die erste Wirkungsgeschichte des Lutherliedes.

Die Beliebtheit des Liedes läßt sich auch inhaltlich aus den Themen der Strophen ableiten. Zu Anfang steht die Bitte, daß Gott Vater dem Beter in seiner notvollen Lage – und damit wissen sich die evangelischen Stände angesprochen – diesem beistehe und seine Achtung und Ehrung auch den Gegnern einschärfe. In der zweiten Strophe wird Jesus Christus angerufen, auch er möge seine Macht sowohl den Freunden wie den Feinden kundtun. Die Kraft des Heiligen Geistes fördere die Eintracht der Christen unabhängig von deren konfessioneller Prägung. Deshalb wird die dritte Strophe zu einer Bitte, die Gemeinschaft der Heiligen zu bewahren.

Für die Deutung der ursprünglichen Fassung der ersten Strophe des Lutherliedes läßt sich ergänzen, daß schon die Bitte der ersten Strophe klar und eindeutig ausspricht, was den Beter oder Sänger in der ursprünglichen Lebenssituation bedrängt, beschäftigt und ängstigt: Es sind die überwältigenden Gewalten und Machtbestrebungen des Papsttums und der Türken. Aus dieser aktuellen Lage heraus werden die einzelnen Bitten formuliert: In der ersten Strophe richtet sich das Gebet an Gott, den Vater, der mit „Herr“ angeredet wird. Er möge das Evangelium, sein Wort, unverfälscht, lauter und rein erhalten und verbreiten lassen. Dazu reiht sich die zweite Bitte der Strophe, daß Christus weiterhin uneingeschränkt zur Rechten auf seinem Thron sitze, daß die Inthronisation des Gottessohnes nach der Himmelfahrt unwidersprochen gelte. Was auf den ersten Blick eher allgemein formuliert erscheint, hat bei näherem Zusehen einen durchaus aktuellen Hintergrund. Der Erhalt des Evangeliums, die Bewahrung der Gottessohnschaft Christi, in der Theologie der Zeit oft mit „*maiestas*“<sup>8</sup> bezeichnet, ist bedroht, denn das Erlösungswerk Christi wird bestritten oder von innen ausgehöhlt. Einmal darin, daß die katholische Kirche durch die Lehre von Ablass und guten Werken die Gnade des Heilands eliminiert oder doch insoweit einschränkt, als neben die Gnade Christi das Verdienst der Menschen tritt. Zum andern, im Blick auf die Bedrohung durch die Türken, nicht nur derart, daß die christliche Kirche gezwungen wird, sich zu verleugnen und die Christen in ihrem Glauben und Bekenntnis bedroht werden, sondern vor allem darin – und soviel wußte man dann doch aus dem Koran –, daß der Islam die Gottessohnschaft Christi wie die durch ihn bewirkte Erlösung ablehnt und verwirft.<sup>9</sup> In dieser tiefgreifenden Zerstörung der Wurzeln des evangelischen Glaubens fühlten sich die Protestanten

<sup>7</sup> S. Oelke (s. Anm. 2), 150–155.

<sup>8</sup> Vgl. *Christioph Ernst Luthardt*, *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig 1929, 216 ff., vor allem 218 f.; *Wolfgang Trillhaas* *Dogmatik*, Berlin 1972, 258 ff.; *Leonhard Hutter*, *Kompendium Locorum Theologicorum*, Wittenberg 1610, Abschnitt III.

<sup>9</sup> Vgl. Koran, Sure 33, 7; Sure 4, 156. 161. 169 f. Vgl. *Hartmut Bobzin*, *Der Koran*, München 1999, 68 ff. u. ö.

geängstigt und suchten Zuflucht im Gebet, einer ursprünglichen, von Jesus seinen Freunden empfohlenen Reaktion. In der Veränderung der zweiten Zeile dieser ersten Strophe, aus den Worten „steure Papst und Türkenmord“ in die seit Jahrhunderten geläufigen Worte „steure deiner Feinde Mord“ verliert das Lied diesen ursprünglichen Sitz im Leben.

### 3. Zur Rezeptionsgeschichte des Liedes im Bereich der Braunschweiger Landeskirche

Oelke merkt zum Abschluß seiner Ausführungen an: „Obwohl sich bis in das 19. Jahrhundert hinein Befürworter der alten Form finden lassen, hat sich im Laufe der Zeit kein Gesangbuch die Zeile im originalen Wortlaut bewahrt.“<sup>10</sup> Ein Blick in die umfangreiche Arbeit von Stip<sup>11</sup> läßt dies Urteil modifizierter erscheinen. Nachstehend wird die Rezeption des Textes mit seinen teilweise abenteuerlichen Varianten an Hand der Gesangbücher des ehemaligen Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel behandelt, wobei ein Blick über die Grenzen in zeitgleiche Ausgaben der ehemals Freien Reichsstadt Goslar und in das Gesangbuch des Oberharzes mit seinen sieben freien Bergstädten und einer von Pietismus stark geprägten Frömmigkeit, ergänzend hinzutritt.

Für den Bereich der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig lassen sich seit der Reformation verschiedene Ausgaben von Gesangbüchern nachweisen. Sieht man von den Anhängen 1888/89 und 1939, vom EKG und seinem Anhang sowie der besonderen Ausgabe für die Evangelisch-lutherische Propstei Blankenburg ab, die zu unserem Thema keinen weiteren Beitrag leisten,<sup>12</sup> verbleiben die Ausgabe von 1698, die mehr oder minder gleichbleibend 1708, 1727, 1731, 1737 und 1750 in neueren Auflagen erschien, und die Ausgabe für den herzoglichen Hof von 1727 unter dem Titel „Auserlesenes Evangelisches Gesangbuch in einem Auszug der besten und geistreichsten Lieder zum andächtigen Gebrauch gewidmet“. Hinzu kommt das Gesangbuch der Aufklärung 1780, das vieles änderte und mit harscher Kritik bis hin zu massiver Ablehnung rezipiert wurde.<sup>13</sup> Dieses blieb bis in das frühe 20. Jahrhundert im Gebrauch, bis die Ausgabe 1902 die Erstellung und Herausgabe eines eigenen Gesangbuches beendete. Vergleicht man die Ausgaben untereinander, findet sich eine relative geschlossenen Rezeption des Liedes bis zur Aufklärung. Mit der Ausgabe von 1780 wird für gut 120 Jahre ein kaum verständliches Neuland mit einem befremdlichen Lied- und Textbestand geschaffen, ehe die Ausgabe von 1902 auf die Tradition und auf Bewährtes zurückgreift. Hinsichtlich des Umfanges bleibt zu bemerken, daß erst die Ausgabe von 1902 sich auf die drei Strophen Luthers beschränkt, während alle übrigen Ausgaben einen Zusatz

<sup>10</sup> Oelke (s. Anm. 2), 166.

<sup>11</sup> S. Anm. 3.

<sup>12</sup> Vgl. Dietrich Kuessner, Das Braunschweigische Gesangbuch, Braunschweig 2007.

<sup>13</sup> S. a. a. O., Anm. 8.

von Justus Jonas mit mehr oder minder deutlichem Anschluß an „Verleih uns Frieden gnädiglich“ bieten. Für die Ausgabe von 1780 liegen zwei ganz unterschiedliche Gesänge mit dem Eingangsvers „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ vor. In den Gesangbüchern von 1686, 1708, 1750, 1807 (zweite Fassung) und der Ausgabe 1727 für den Herzoglichen Hof wird kein Verfasser genannt, für die Gesangbücher 1753, 1807 (erste Fassung) und 1902 wird durch „M. L.“ auf Martin Luther hingewiesen. – Das Lied wird in seiner Originalmelodie gesungen; Varianten wie in anderen Landeskirchen<sup>14</sup> erscheinen nicht. Das Lied bekommt ab 1727 die – auf den Zusammenhang mit der liturgischen Ordnung hinweisende – Überschrift „der 38. Psalm“ (Ausgabe für den herzoglichen Hof) bzw. „der 83. Psalm“ (in allen anderen Ausgaben), die um 1780 wieder entfällt.

Unterschiedlich ist ebenso die Zuordnung des Liedes innerhalb des Gesangbuches. So finden wir unser Lied in den Rubriken:

- Ausgabe 1686: Von den christlichen Kirchen und derselben Vermehrung;
- Ausgabe 1708, 1735, 1737 und 1807 (= 1780): Von der christlichen Kirche;
- Ausgabe 1727 (Herzoglicher Hof): Vom Worte Gottes und der christlichen Kirche;
- Ausgabe 1807 (= 1780): Des seligen D. Martin Luthers sämtliche Lieder (unverändert);
- Ausgabe 1902: Reformationsfest.

In dieser Zuordnung, die sich ähnlich in vergleichbaren Gesangbüchern anderer Landeskirchen findet,<sup>15</sup> überrascht die deutliche Zuweisung des Liedes und seiner Botschaft zu der Abteilung „Kirche“. Der heutige, seit dem EKG gebräuchliche Standort „Wort Gottes“ gerät mit einer Ausnahme nicht in den Blick. Dezidiert zeit- und kirchenjahrbezogen ordnet die Ausgabe von 1902 das Lied dem Reformationsfest zu. Mit dieser Ausgabe begegnet uns zudem erstmalig die heute gebräuchliche Fassung der zweiten Zeile in der ersten Strophe. Alle früheren Ausgaben bringen den originalen Luthertext ohne Beigaben oder Erklärung zu möglichen Varianten.

#### 4. Zu den Textfassungen im Braunschweiger Gesangbuch der Aufklärungszeit

In diesem Zusammenhang muß einer besonderen Veränderung des Liedes in seinem Textbestand gedacht werden, die sich seit der Neuschaffung des Gesangbuches 1780 im Geist der Aufklärung bis 1902 in dessen sämtlichen Nachdrucken und Neuauflagen wiederfindet. Das Lied wird in der Ausgabe

<sup>14</sup> Andere dem Lied zugeordnete Melodien: Goslarer Gesangbuch 1826: „Wenn wir in höchsten Nöten sein“; Gesangbuch der Altmark 1828: „Christe, der du bist der helle Tag“; Evangelisches Gesangbuch aus Ungarn 1913: „Herr Jesu Christ, dich zu uns wend“; Evangelisches Gesangbuch (Nordamerika) 1908: „Vom Himmel hoch, da komm ich her“.

<sup>15</sup> Z. B. Evangelisches Gesangbuch Hannover 1910, 1916; Halberstädtisches Kirchen- und Hausgesangbuch 1868; Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch der Graftschaft Wernigerode 1839; Harzer Gesangbuch, Clausthal 1829; Neuer Anhang zum Goslarschen Gesangbuch 1826.

von 1780 in zwei Fassungen präsentiert, deren erhebliche Abweichungen die Gegenüberstellung zeigt:

<p>„Erhalt uns Herr bey deinem Wort No. 179</p>	<p>„Erhalt uns Herr bey deinem Wort No. 707 ohne alle Veränderung aus dessen [= Luthers] Werken</p>
<p>1. Erhalt uns Herr bey deinem Wort, Und steure deiner feinde mord. Die gleichsam Christum deinen sohn Vom throne frech zu stürzen drohn.</p>	<p>Erhalt uns Herr bey deinem wort Und stur des papst und türken mord, die Jesum Christum, deinen Sohn, wollen stürzen von deinem thron.</p>
<p>2. Zeig deine macht, herr Jesu Christ der du herr aller herren bist: Beschirme deine christenheit, Daß sie dich lob in ewigkeit.</p>	<p>Beweis dein macht, Herr Jesu Christ, der du herr aller herren bist, Beschirm deine arme Christenheit, Daß sie dich lob in ewigkeit.</p>
<p>3. Gieb, heilger geist, uns einen sinn, Nimm alle Zwietracht von uns hin. Vor deines Wortes licht und macht Entflieh des wahns und irrthums macht.</p>	<p>Gott, Heilger Geist, du tröster wert, Gib deinem volk einerley sinn auf erd, Steh bey uns in der letzten noth g'leit uns ins leben aus dem tod.</p>
<p>4. Herr, laß uns dir befohlen seyn! Schau unsre noth! Wir sind ja dein. Erhalt im glauben uns getreu; Mach uns von unsern feinden frey.</p>	<p>Zusatz D. Justi Jonas Ihr Anschlag, Herr, zu nichte mach, Laß sie treffen die böse sach, Und stürz sie in die grub hinein, die sie machen den Christen dein.</p>
<p>5. Sie dichten, herr, ein frevelstück; Bring sie zur liebe doch zurück! Sie graben gruben mit viel müh; Beschütze uns, bekehre sie.</p>	<p>So werden sie erkennen doch, Dass du, uns'r herr gott lebest noch, und hilfst gewaltig deiner schaar die sich auf dich verlassen gar.“</p>
<p>6. So werden sie erkennen doch, Du, unser herr, gott, lebest noch, Und stehst bey deiner kirche fest, die sich allein auf dich verlässt.“</p>	

Man möchte meinen: Original und Fälschung – zweimal ein und dasselbe Lied in einem Gesangbuch! Der Anhang zum Gesangbuch 1887 bringt dann auch nur noch den Originaltext in der überarbeiteten Fassung mit drei Strophen.<sup>16</sup> Doch wenden wir uns der Version von No. 179 im Gesangbuch von 1780, in der insbesondere die Erweiterung des Zusatzes von Justus Jonas um die Strophen vier und fünf auffällt, im einzelnen zu, indem wir uns Inhalt und Absicht dieser Bearbeitung unter drei Fragestellungen nähern:

1. Wer sind jene, die Gott gegenüber mit „deine Feinde“ bezeichnet werden? Wir erfahren, daß sie Gewalt ausüben, daß sie Christen im weitesten Sinne morden. Sie stürzen dabei Gottes Sohn, den Christus „frech“ von seinem Thron, entheben ihn seiner Macht, seiner Würde, seines Amtes. Die Wertung ihrer Tat wird betont, ihr Vorgehen ist moralisch unzulässig, unwürdig und geschieht mit unlauteren Mitteln. Das läßt auf gemeine Motive und wenig tragfähige Gründe schließen. Das Verhalten der Feinde sät Zwietracht unter

<sup>16</sup> Anhang zum Neuen Braunschweigischen Gesangbuch, Wolfenbüttel 1887, No. 783.

den Christen, indem falsche Lehre und heuchlerischer Wandel die Grundlagen erschüttern, Zweifel wecken und die Gemeinde so beunruhigen, daß der Zusammenhalt verloren geht. Dieser Gedanke wird in der neuen fünften Strophe aufgenommen und verstärkt, wenn es heißt: „Sie dichten, Herr, ein Frevelstück.“ Liest man genauer und stellt man die Worte „Wahn“ und „Irrtum“ aus der dritten Strophe in den zeitgenössischen Kontext von Lehre und Predigt, bekommt die Schar der Feinde eine weitere, hier unausgesprochene, jedoch mitgedachte Färbung: Von Wahn und Irrtum sind jene gezeichnet, die der Aufklärung (noch) nicht folgen.<sup>17</sup> Es sind Menschen, denen es am richtigen Gebrauch der Vernunft bei ihrer Gotteserkenntnis mangelt oder fehlt. So gesehen richtet sich das Lied nicht an die äußeren Feinde des Christentums, sondern an die „ewig Gestrigen“ innerhalb der Kirche, in der kirchlichen Lehre, in den Gemeinden und an den noch nicht aufgeklärten Zeitgenossen. Das Lied ruft zur Aufklärung, zum Gebrauch der Vernunft auf und möchte zum Bruch mit der bisher herrschenden Frömmigkeit ermutigen. Anderenfalls fühlt sich die Glaubensgemeinschaft bedrückt, in ihrem Freiheitsdrang und -bewußtsein eingeschränkt.

2. Wer sind jene, von deren Feinden wir eben gehört haben? Wie verstehen sich die schon von der Aufklärung Ergriffenen? Sie beschreiben ihre Lage als machtlos, sie fühlen sich bedroht. Sie spüren, daß ihnen die Geschlossenheit fehlt und sie sich noch nicht auf einer gemeinsamen „ideologischen“ Mitte gefunden haben. So verstehe ich die Worte „Gieb, heilger geist, uns einen sinn.“ Wo Gottes Werk und das Licht der neuen Welt fehlen, sind Menschen guten neuen Glaubens verwirrt, werden Gedanken und Mächten ‚infiziert‘, die der Vernunft entbehren und den Menschen am Fortschritt hindern.

3. Was möge Gott deshalb ausrichten, damit den Feinden gewehrt und der Fortschritt befördert werde? Unter den genannten Bitten steht voran der Erhalt des Wortes Gottes, dem es an Licht und Macht nicht fehlt. Welches die Quellen von Wort und Licht im Kontext der Zeit sind, können wir bestenfalls ahnen. In jedem Fall sind den Feinden der Aufklärung Grenzen zu setzen, indem Gott seine Macht ihnen und den anderen sichtbar beweist. Damit verbindet sich die Förderung des Gotteslobes bei den Christen, damit die Geister geschieden werden können: in jene, die dem Glauben treu sind, und jene, die sich von anderen Gedanken leiten oder bestimmen lassen. Schließlich soll die bedrängte Schar befreit werden. Unausgesprochen steht dahinter die Vorstellung vom guten Hirten, der seine Herde schützt und bewahrt. Die Gegner sollen in die Kirche zurückkehren und sich im Geist der Zeit bekehren. Die sechste Strophe gibt schließlich das Ziel der Bemühungen in diesem Gebet an: Es geht um die richtige Gotteserkenntnis. Der Leser, Sänger, Beter oder Hörer möge erkennen und sich mit seinem Verstande erschließen, wer der (jetzt)

<sup>17</sup> So z. B. der Goslarer Stadtpfarrer Sebastian Georg Friedrich Mund (1728–1809), der sich in seinen Schriften als glühender Anhänger der Aufklärung empfiehlt. Aus seinen kleinen Schriften sei nur verwiesen auf: *Sebastian Georg Friedrich Mund, Vom Unkraut*, Leipzig 1787.

richtige Gott ist: „Unser Herr“; und was er ist, nämlich: „Du, unser Herr, Gott, lebest noch.“ Auf ihn hat sich die Kirche verlassen. Das Kampflied der Reformation hat sich in ein Kampflied der Aufklärung gewandelt, das nicht mehr ein Gebet der Bedrängten um Zurüstung, Zuspruch und Trost an Gott richtet, sondern den Gegner belehren will und soll, gleichsam als wollte der Sänger anderen sagen, was sie zu tun und zu lassen haben. Damit hat das Lied eindeutig den Ursprung wie die Absicht seiner Vorlage verlassen. Inwieweit es schöpferisch das geben kann, was es verspricht und benennen will, sei dahingestellt. Denn letztlich werden theologische Allgemeinplätze ohne biblische Begründung oder tiefere Absichten benannt.

### 5. Zu anderen Textveränderungen

Der längere und eigenständige Zusatz in der Ausgabe von 1780 hat deutliche Parallelen in anderen Gesangbüchern der Aufklärung, von denen eine kleinere Auswahl hier folgen möge.

Der auf sechs Strophen erweiterte Strophenbestand des Liedes findet sich mit vielen wörtlichen Parallelen z. B. im „Allgemeinen Gesangbuch für den kirchlichen und häuslichen Gebrauch“ in Schleswig-Holstein aus dem Jahre 1870. In der ersten Strophe liest man die gemilderte Form ohne Papst und Türken. In der dritten Strophe wird gesungen:

„Vor deines Wortes licht und macht  
Entfliehe jedes wahnes macht.“

Auch die fünfte Strophe bekommt ein anderes Wortgefüge, wenn es lautet:

„Sie sinnen auf ein frevelstück.  
Treib' ihre tücke, Herr, zurück;  
Und, wenn du uns von ihr befrei'st,  
Gieb ihnen einen bessern geist.“

Botschaft und Wortwahl sind trivialer, die Vorlage von Luther hat sich gewandelt, der Ton ist schärfer geworden. Die Anhänger der falschen Glaubenslehren werden disqualifiziert.

In räumlicher Nähe zum Gebiet der Braunschweiger Landeskirche existierten für die sieben freien Oberharzer Bergstädte einerseits wie für die ehemals freie Reichsstadt Goslar andererseits jeweils eigene Gesangbücher, deren Tradition erst im 20. Jahrhundert endet. Für das Harzer Gesangbuch in seiner Ausgabe vor 1879 findet sich nach den drei Originalstrophen und vor den beiden Strophen von Justus Jonas als vierte Strophe von unbekannter Herkunft:

„O Gott, laß dir befohlen sein,  
Unser Kirchen, die Kinder dein,  
In wahren glauben sie erhalt,  
und rett sie vor der feind gewalt.“<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Harzer Gesangbuch, Clausthal Nr. 452, mit sechs Strophen und ohne Angaben des Verfassers.

Hier ist immerhin der Versuch unternommen worden, in die Gedankengänge der Vorlage zurückzukehren und die Fürbitte für den eigenen Glauben, die Kirche und die nachwachsende Generation zu thematisieren. Überraschend findet sich der Text auch im „Christlichen Gesangbuch der evangelischen Gemeinden A. B. in Ungarn“ von 1913.<sup>19</sup> Noch zwei weitere auf sieben Strophen erweiterte Fassungen mögen erwähnt werden, im Halberstädtischen Gesangbuch und in einem Anhang zum „Klingenden Zion“ aus Goslar: Unter der Rubrik „Vom Worte Gottes und der christlichen Kirche“<sup>20</sup> wird unser Lied mit der ausführlichen Verfasserangabe „Dr. Martin Luther † 1546 V.1.2.3.–V.5.6.7. Justus Jonas † 1556“ aufgeführt. Es sind kaum erwähnenswerte Änderungen, die das Lied gegenüber dem Originaltext erfahren hat. In der ersten Strophe folgt der zweiten Zeile von Papst und Türken in Klammern der Zusatz („Der feinde grimm und mord“), was als Ersatz kaum überzeugt. Neu ist die Jonas zugewiesene, aber kaum von ihm stammende<sup>21</sup> doxologische siebte Strophe:

„Und werden wir, die Kinder dein,  
Bei uns selbst und in der gemein,  
dich, heilige Dreieinigkeit,  
Loben darum in Ewigkeit.“

Schließlich sei die völlig eigenständige Lieddichtung aus dem „Neuen Anhang zum Goslarschen Gesangbuch“<sup>22</sup> erwähnt, die bis auf den Eingang kaum als Variante unseres Liedes bezeichnet werden kann. Über den Verfasser ist nichts bekannt; das Lied könne auf die Melodie „Wenn wir in höchsten Nöten sein“ gesungen werden. Hier der Text:

- [1.] „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort!  
Den finstern Irrthum treibe fort!  
Bewahr' uns vor Gewissenszwang!  
So preist dich unser Lobgesang.
- [2.] Die Völker seyn dir unterthan!  
Es weiche falscher Lehre Wahn  
Vor deiner Wahrheit klarem Licht!  
Gewalt hilft dem Gewissen nicht!
- [3.] Die Herrschsucht, die den fremden Knecht,  
Er glaube falsch, er glaube recht,  
Gewaltsam zieht vors Richteramt.  
Bleib' unter unserm Volk verdammt.

<sup>19</sup> Erschienen in *Mezöbereny* 1913, Nr. 201, Abteilung: Von der Rechtfertigung.

<sup>20</sup> Halberstädtisches Gesangbuch 1868, Nr. 447.

<sup>21</sup> *Siegfried Bräuer*: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält“. Justus Jonas als Kirchenlieddichter., in: Justus Jonas 1493–1555. Beiträge zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages, hg. vom Stadtarchiv Nordhausen, Nordhausen 1993, 76–95.

<sup>22</sup> Anhang zum Goslarschen Gesangbuch 1826, Nr. 81, Abteilung: Von den christlichen Kirchen, vom Worte Gottes.

- [4.] Nur geistlich sey der Wahrheit Krieg!  
 Gib wider Irrthum ihr den Sieg  
 Durch wahre Lehren und Beweis,  
 Und durch des frommen Beispiels Fleiß!
- [5.] Wir geh'n in Dämrrung, irren bald!  
 Die Weisheit übet nicht Gewalt.  
 D'rum laß den Frieden allgmein,  
 Nicht mächtig die Verfolger seyn!
- [6.] Der Scepter übe Billigkeit,  
 Verbiete nicht der Gründe Streit,  
 Wer friedsam ist, Nicht Laster lehrt.  
 Deß Freiheit bleibe ungestört.
- [7.] Zerbrich des Zwanges hartes Joch:  
 Die freie Wahrheit sieget doch.  
 Sie sey bei uns von Irrthum frei,  
 Voll Frömmigkeit, ohn' Heuchelei.“

Hier klingt ein anderes Thema an, das sich von der banalen Aufklärungsfassung unterscheidet. Es geht weder um Papst und Türken noch um den Fortschritt einer vernunftgemäßen Religion, sondern um die Freiheit des Gewissens, um eine Freiheit in der gelebten Frömmigkeit, die nicht nur bedroht, sondern untersagt wird und die frühere Gemeindesituation aufhebt. Der Maßstab christlichen Lebens, im privaten wie im öffentlichen und kirchenamtlichen Bereich, ist Gottes Wort, das Wahrheit und Licht verbreitet. Hierin gut auf dem Boden der reformatorischen Lehre stehend werden die Einschränkungen genannt, die die Gläubigen leiden und um ihren Glauben fürchten lassen: Sie fühlen sich Gewalt und Herrschaft in Glaubensfragen ausgesetzt, sie spüren Zwang und müssen sich vor einem Richter mit ihrer Frömmigkeit verantworten. Dieser Richter waltet in ihrer Zeit und auf Erden. Wer sich dem nicht stellt, erleidet Verfolgung oder bleibt in der „Dämmerung des Irrthums“. Spätestens hier wird zu fragen sein, wer mit dem Gegner gemeint ist. Die kirchenpolitischen Umstände innerhalb der ehemals freien kaiserlichen Reichsstadt Goslar um 1800 werden von den Gedanken der Aufklärung geprägt, die die bodenständige, pietistisch bestimmte Frömmigkeit weiter Bevölkerungsschichten, vor allem der Bergleute, nicht mehr berücksichtigt. Auf dem noch unzureichend erforschten Gebiet gab es heftige Auseinandersetzungen zwischen progressiven und bewahrenden Gruppen, auch innerhalb der Geistlichkeit, die sich an einer Kontroverse um das Gesangbuch und andere erbauliche Schriften entzündet hatte. So gesehen antwortet das Lied auf die von amtlicher Seite unterbundene pietistisch geprägte Frömmigkeit.<sup>23</sup>

Folgt man den im Lied ausgesprochenen Erwartungen, so wünschen sich die Beter und Sänger Gottes Reich auf Erden, zumindest spürbar in den Ge-

<sup>23</sup> Wilhelm Gasse, Die „gute, alte Stadt“ und ihre Pastoren, Goslar 1988, 61 ff.

meinden. Ob man von einer wie auch immer gearteten Theokratie sprechen kann, bezweifle ich. In jedem Fall liegen Irrtum und Wahrheit im Streit, wobei sich die Seite der Wahrheit, die doch die Achtung der wahren Lehre durch Nachweise der Glaubenstatsachen auch eine lebendige Frömmigkeit stärken will, beschnitten fühlt, auf Irrtümer, Heuchelei und Unaufrichtigkeit in Religionssachen verzichtet und nichts sehnlicher wünscht als Frieden in der Gemeinde. Das Lied ruft die kirchliche Obrigkeit wie die politischen Repräsentanten auf, das Joch des Glaubenszwanges aufzuheben, mit „Billigkeit“ – mit milder Nachsicht also – die Freiheit, den eigenen Glauben zu artikulieren, zu gewährleisten und das Lesen und Forschen in der Schrift, im Worte Gottes, nicht zu verbieten. So wird das Lied zum Aufschrei einer von Intoleranz und Glaubens- wie Gewissenszwang bedrängten Gemeinde, die sich und ihre Frömmigkeit darstellt und die Obrigkeit zur Mäßigung mahnt. Man dürfte ohne weiteres von einer sehr eigenständigen, gewiß zeitbezogenen Fortschreibung des Liedes sprechen, wobei der Grundgedanke der Vorlage einigermaßen bewahrt wurde.

Pfarrer Christian Tegtmeier, Alte Dorfstraße 4, 38723 Kirchberg

## In memoriam

---

Am 27. Januar 2010 verstarb *Professor Dr. theol. Gottfried Maron* im Alter von 81 Jahren. Von 1976 bis 1997 gehörte er dem Vorstand der Luther-Gesellschaft an.

Gottfried Maron wurde am 5. März 1928 in Osterwiek am Harz geboren. Er studierte Evangelische Theologie in Göttingen und wurde dort 1956 mit einer von Ernst Wolf betreuten Arbeit über „Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld“ promoviert. Als Wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim nahm er von 1962 bis 1965 im Auftrag der EKD als evangelischer Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Nach einer Tätigkeit als Wissenschaftlicher Assistent bei Walther von Loewenich an der Universität Erlangen habilitierte er sich dort 1969. 1973 bis 1976 lehrte er als Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin, von 1976 bis 1993 als Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. 1979 wurde er Präsident des Evangelischen Bundes, dessen Profil er als „evangelisch und ökumenisch“ neu bestimmte. Er war Ordentliches Mitglied der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg. Zu seinem 65. Geburtstag erschien eine Sammlung seiner Aufsätze unter dem programmatischen Titel „Die ganze Christenheit auf Erden“ (1993); 2003 schenkten ihm Schüler und Kollegen eine Festschrift „Reformation und Katholizismus“. Aus seinem wissenschaftlichen Werk ragt besonders das Buch über Ignatius von Loyola heraus.

Die Luther-Gesellschaft hat mit Gottfried Maron einen lautereren, großzügigen und anregenden Gelehrten verloren. Requiescat in pace.

Am 16. Mai 2010 starb *Professor Dr. theol. Helmar Junghans D. D.* im Alter von 78 Jahren. Geboren wurde er am 19. Oktober 1931 in Geyer im Erzgebirge. Von 1955 bis 1960 studierte er Theologie an der Universität Leipzig; 1964 wurde er zum Pfarrer ordiniert. 1962 übernahm er eine Mitarbeiterstelle an der Sektion Theologie in Leipzig; 1964 wurde er mit der Arbeit „Ockham im Lichte der neueren Forschung“ zum Doktor der Theologie promoviert. 1981 habilitierte er sich mit dem Buch „Der junge Luther und die Humanisten“, 1982 wurde er zum außerordentlichen Professor, erst 1990 zum ordentlichen Professor ernannt. Seit 1995 war er Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. 1981 verlieh ihm die Valparaiso University in Indiana die Ehrendoktorwürde, 1991 erhielt er eine gleiche Auszeichnung von der Wittenberg University Springfield, Ohio.

Organisierendes Zentrum seines wissenschaftlichen Lebenswerks war das Lutherjahrbuch, das er von 1972 bis 2009 herausgegeben hat. Es war ihm ein Ort lebendiger Kommunikation zwischen denen, die gemeinsam bei der Sa-

che Luthers auf dem Weg waren. Er hat das Jahrbuch zum „Organ der internationalen Lutherforschung“ gemacht, das es heute ist.

Helmar Junghans war der Luther-Gesellschaft über mehr als ein halbes Jahrhundert als Mitglied verbunden. Im Kreis der Vorstandsmitglieder stets eine belebende Kraft, bereitete er der Gesellschaft aus Hamburg den Weg zurück nach Wittenberg, an den Ort ihrer Gründung. Am 19. Oktober 2006 richtete die Luther-Gesellschaft in Wittenberg im Lutherhaus ein Fest zu seinem 75. Geburtstag aus, zum Dank für sein langjähriges fruchtbringendes Wirken. Requiescat in pace.

# Luther und die Kunst

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 28. bis 30. Mai 2010 in Bonn

Von Michael Lapp

---

Die Reformation hat nicht nur den Glauben, die Kultur und die Gesellschaft des ausgehenden Mittelalters tiefgreifend verändert und geprägt. Auch in der Kunst sind Luthers Impulse wirksam geworden, was sich nicht zuletzt an den Werken von Lukas Cranach zeigt. 500 Jahre später ist es in der Postmoderne angesichts von Globalisierung und Patchwork-Glauben nicht nur sinnvoll, sondern geradezu geboten, über Kunst nachzudenken. Die Luther-Gesellschaft unter der Leitung ihres Vorstandsmitgliedes *Uwe Rieske* und die Evangelische Akademie des Rheinlandes mit ihrem Direktor *Frank Vogelsang* hatten unter dem Themenschwerpunkt „Luther und die Kunst“ ein vielseitiges, gelehrtes und durchaus provokatives Programm zusammengestellt. Bonn als Ort dieses Seminars war im besonderen geeignet dieses Thema zu behandeln, fand doch ein Teil des Seminars im Bonner Kunstmuseum statt, das seinen Schwerpunkt auf die Ausstellung von zeitgenössischer Kunst legt. Die zum Teil sehr lebhaften Diskussionen im Anschluß an Vorträge möge man als Ausdruck der hohen Qualität der Veranstaltung sehen.

Bereits in seiner Begrüßung deutete der Zweite Präsident der Luther-Gesellschaft, der Weißenburger Dekan *Reinhard Brandt*, die Spannung an, die in diesem Thema liegt. Er vermutete, daß die Wandlung der Kunstschaffenden vom Handwerker zum Künstler als dem autonomen Subjekt, das sich in seiner Kunst ausdrückt, einen wichtigen Impuls aus der lutherischen Betonung der Unvertretbarkeit des Menschen vor Gott und dem daraus gespeisten neuzeitlichen Subjektivismus erhalten hat.

Mit dem Einstiegsreferat „Ikonische Performanz“ zum Verhältnis von Kirche und Kunst gab *Thomas Erne*, Direktor des Marburger Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, die Richtung vor. Erne plädierte für einen Kunstbegriff, der nicht das abgeschlossene, musealisierbare Werk ins Zentrum rückt, sondern Kunst als Prozeß der Verwandlung faßt. Luther wurde als Wegweiser zu einem solchen Kunstverstehen erkennbar, indem Erne die Positionen im Abendmahlstreit darstellungstheoretisch interpretierte: Luther versteht das sakramentale Zeichen im Unterschied zu Zwingli als unabschließbaren göttlichen Darstellungsprozeß, in dem es immer über sich hinausweist. Auch wenn die weitgehend illustrative Kunst der Reformationszeit hinter diesem Ansatz zurückbleibt, ist damit der performative, verwandelnde Impuls einer Kunst „pro me“ gesetzt, der in der Gegenwart auch kirchlich einzuholen ist. Erne verwies neben der Bildenden Kunst auf Kino und Theater als performative Kunstformen. Theologisch ist in der Verschie-

bung vom Werk auf den Umgang mit ihm die christologische Pointe zu entdecken und die Chance zu ergreifen, Kirche als „Werkstatt der Lebendigkeit“ zu entdecken. Eine lebhafte Diskussion schloß sich an, und sicherlich nicht zufällig wurde in nachfolgenden Referaten und Diskussionsbeiträgen auf Thesen dieses Referates zurückgegriffen.

Anschließend ging die Heidelberger Kunsthistorikerin *Susanne Zeunert* der Frage „Luther und die Bilder“ nach. Luther lehnte, anders als Karlstadt, das Zerstören von Kunstwerken in Kirchen ab, wie er in den Invokavitpredigten von 1522 deutlich machte. Eine Ausnahme bilden lediglich die Wallfahrtsorte, deren Bilder zerstört und durch die Einsetzung eines Predigers ersetzt werden sollten. Die Gläubigen sollten aber durch das Wort der Predigt dazu gebracht werden, die Bilder als nicht heilsnotwendig anzusehen. Die Darstellungen sind nunmehr als Andachtsbilder und nicht mehr als Kultbilder anzusehen. Bei Maria soll der Mensch, den Gott aus der Niedrigkeit herausgezogen hat, betont werden und nicht mehr die Madonna. Bilder dienen in einer didaktischen Funktion der Veranschaulichung der biblischen Geschichten in Büchern. In Luthers Betbüchlein mit anhängendem Passionale wurde dies 1529 erstmals ausgeführt. Auch wenn Luther Laienspielen im Gottesdienst kritisch gegenüber steht, möchte er diese bestehen lassen. Er legt aber Wert darauf, daß Gläubige nicht mit Hilfe von beweglichen Puppen getäuscht werden.

Der Abend war einem gewagten Spagat gewidmet, wie *Gotthard Fermor*, Bochumer Systematiker und Gemeindepädagoge, bereits eingangs provokativ bemerkte. Unter der Überschrift „Luther goes Rock“ standen religiöse Themen in der Populärkultur im Mittelpunkt. Für Fermor lassen sich zum einen dabei leicht Bezüge zu Luther herstellen. Luthers Theologie sei „*theologia popularis*“ im Sinne einer „*lectio popularis*“, die in Luthers bekanntem Wort „dem Volk aufs Maul schauen“ konkret wird: Pop ist Volkskultur. Zum anderen war Luther selbst ein Dichter von Pop-Songs im Sinne von populären Liedern seiner Zeit. Luthers Gesangbuchlieder könne man dabei durchaus als Hits bezeichnen, was noch durch die Tatsache verstärkt wird, daß Luther bei seinen Melodien nach dem Kontrafakturprinzip auf weltliche Vorlagen zurückgriff. So ist die Melodie von „Vom Himmel hoch“ ursprünglich ein aus dem Mittelalter stammendes Tanzlied und damit gewissermaßen ein Popsong. Darin wird Luthers Lebensweltorientierung deutlich, die Bedeutung für heute besitzt. In seinen weiteren Ausführungen nahm Fermor die aktuelle Popkultur in den Blick. Diese sei mitnichten, wie man auf den ersten Blick meinen könne, unreligiös. Vor allem der Blick in die USA verdeutlicht dies in besonderem Maße. So werden in der Popkultur messianische Motive verwendet, die von Jesus über die Adaption von Elementen der Exodus-Geschichte in den Spirituals und Gospels, über Predigten Martin Luther Kings bis zu Reden Barack Obamas reichen. Das Inauguration Concert am Tag vor der Amtseinführung Obamas im Januar 2009 hatte dann folgerichtig geradezu gottesdienstlichen Charakter, indem liturgische Elemente – Auftritt eines

Gospelchores – und messianische Vorstellungen bei Künstlern wie Bruce Springsteen und Gruppen wie U2 anklingen. An Ausschnitten eines Konzertes von Herbert Grönemeyer verdeutlichte Fermor, daß auch ein Popkonzert eine religiöse Qualität besitzt. Fermor sieht drei Perspektiven der Popkultur. Zunächst ist dabei die traditionsgeschichtliche Perspektive zu betrachten. Der viel beschworene Traditionsabbruch stelle eine Verschiebung religiöser Traditionen in die Popkultur dar. Aus soziologischer Perspektive sei wahrzunehmen, daß auch die Popkultur spezielle Räume und Rituale ausbildet, die sich in Konzerten zeigen (Massenphänomene, Pilgerwege). Die religionssoziologische Perspektive zeige, daß die Popkultur religionsgenerierende Erfahrungen vermittele, aber auch Transzendenzbezüge herstelle. Hier ist die Theologie herausgefordert. So sei zum Beispiel die Ekstase in der christlich-jüdischen Theologie wieder neu zu entdecken.

Der zweite Tag begann mit einem Referat von *Heimo Reinitzer*. Der Hamburger Literaturwissenschaftler und Präsident der Hamburger Akademie der Wissenschaften stellte die Entwicklung des Bildtypus „Gesetz und Evangelium“ bzw. „Gesetz und Gnade“ dar, der die reformatorische Theologie verbildlicht. Er übernimmt Elemente mittelalterlicher Symbolik, deutet sie aber neu. Das erste Bild dieser Reihe stammt nicht von Lukas Cranach, sondern ist unter dem Einfluß Pariser Drucker in Amsterdam entstanden. Während die Grundstruktur des Bildes gleich bleibt, haben sich zahlreiche Details verändert. Am eindrucklichsten ist – um ein Beispiel zu nennen – die Figur des Menschen. Während der Mensch auf den ersten Bildern unter der Belastung der Sünde unter dem Baum sitzend dargestellt wird, wird er in den Cranach-Darstellungen zunehmend zum Glaubenden, der zu Christus blickt. In der Darstellung von 1529 stellt Cranach schließlich zwei Menschen dar: Der rechte schaute als gerechtfertigter auf Christus, während der linke durch das Gesetz in die Hölle getrieben wird, doch auch er erkennt sich – wie sein Blick zu Christus zeigt – als erlöster Sünder. Im Barock wird die Darstellung zunehmend vereinfacht. Es gibt aus dem 17. Jahrhundert Darstellungen, in denen das Kreuz in den Mittelpunkt gestellt wird. Hierbei wird auf die Überlieferung Augustins zurück gegriffen, der im Kreuz das „gute Holz“ und im Baum der Versuchung das „schlechte Holz“ sieht. Darüber hinaus finden sich diese Darstellungen im 17. Jahrhundert auf Epitaphien wieder.

Den Blick auf Luther selbst richtete danach die Berliner Historikerin *Ruth Slenczka*. Sie beschäftigte sich mit „Luthers Bildnissen in Kirchen“ zwischen 1546 und 1617. Bereits zu Luthers Lebzeiten erfreuten sich die Portrait-Bilder Luthers großer Beliebtheit. Spätestens nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 wurden Kirchen Bekenntnisräume. Sie wurden mit lebensgroßen Bildern Luthers ausgestattet. Die Funktion war nicht zuletzt die eines Totenmemorials, aus der ein sakramentales Bildverständnis erwuchs. Luther war in den Bildern gegenwärtig. Diese lebensgroßen Bilder gehen auf die geplante Gestaltung des Grabes Luthers zurück, dessen Bronzeplatte ein Ganzkörperporträt des Reformators schmücken sollte. Stattdessen wurde schließlich ein lebens-

großes Lutherbild aufgestellt, welches der Prediger im Blick hatte. In der Folge gelangten zahlreiche Lutherbilder in Rathäuser, Schulen und Schlösser.

Der Nachmittag war der konkreten Anschauung gewidmet, so daß das Seminar im Kunstmuseum Bonn weiter tagte. Das einleitende Referat „Luther und die moderne Kunst“ hielt der stellvertretende Direktor *Christoph Schreier*. Er stellte dar, daß durch die Ablehnung der Bilderverehrung und die Betonung des Wortes die Reformation die Kunst in die Freiheit entlassen hat. Bilder verloren damit ihre Funktion im religiösen Kontext. Heute ist die Autonomie der Kunst unumstritten, allerdings erhebt sich gerade deshalb die Frage nach der Beziehung zur Religiosität in der Gegenwartskunst. Denn trotz der Autonomie der Kunst stellt sich die Frage nach dem Gottesbild weiterhin. Schreier nimmt diese Anfrage ernst, indem er Kunst und Kirche in Dialog miteinander bringt. Ausdruck dessen sind Gottesdienste zu Kunstwerken u. a. von Georg Baselitz, Joseph Beuys, Arnulf Rainer.

Der Direktor der Evangelischen Akademie des Rheinlandes *Frank Vogelsang* beschäftigte sich im Anschluß mit dem Thema „Wirklichkeitsdeutung – Die Allianz zwischen Theologie und moderner Kunst“. Er provozierte mit der These, der naturwissenschaftliche Blick auf die Wirklichkeit sei falsch, weil er von einer distanzierten Wahrnehmung ausgehe, aber verkenne, daß wir als Beobachter nicht distanziert, sondern einbezogen sind in diese Welt. Gleichwohl ist dieser naturwissenschaftliche Ansatz weit verbreitet, was sich beispielsweise an den zahlreichen Wissenschaftssendungen im Fernsehen zeige, die alle nach dem Muster „die Wissenschaft hat entdeckt, daß ...“ meinungsprägend wirken. Damit vermitteln sie aber gleichzeitig eine reduzierte Sicht auf die Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit gehe über das hinaus, was mit Hilfe von naturwissenschaftlichen Methoden darstellbar ist. Demgegenüber kann die Kunst mit der Theologie eine Allianz eingehen, in dem Sinne, daß sich zwei selbständig bleibende Partner verbinden, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen. Nämlich dazu, das Bewußtsein zu wecken, daß wir Menschen immer schon einbezogen sind in die Welt und die Erkenntnis der Welt. Die umfassendere Weltsicht ist es, die eigene Einbezogenheit mit zu denken.

Den Abschluß im Bonner Kunstmuseum bildete ein von Christoph Schreier geleiteter Besuch der Ausstellung des Expressionisten August Macke, bei dem sich religiöse Themen freilich allenfalls angedeutet finden.

Der Tag fand seinen Ausklang beim Empfang durch den Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät *Günter Röhser* im Senatsaal der Universität Bonn. Der anschließende Abendsegen sprach mit der Kunst der Musik einen anderen Sinn an. In der Schloßkapelle brachte *Miguel Prestia* Werke von François Couperin und Felix Mendelssohn-Bartholdy zu Gehör. Das Seminar endete am Sonntag mit einem Festgottesdienst in der Kreuzkirche mit anschließender fachkundiger Führung des Predigers *Uwe Rieske* durch die Kirche.

Die Luther-Gesellschaft hat mit diesem Seminar in der Luther-Dekade einen weiteren Akzent gesetzt und Glaube und Religion ganz im Sinne des

Reformatoren mit der Lebenswelt der Menschen in Zusammenhang gebracht. Zuversichtlich kann man daher sein, daß viele der 45 Teilnehmenden eine Multiplikatorenfunktion wahrnehmen und dieses interessante und für unsere Kultur wichtige Thema in ihrem Umfeld weiter diskutieren.<sup>1</sup>

Pfarrer Michael Lapp, Finkenweg 27, 63579 Freigericht-Somborn;  
E-Mail: lapp\_michael@web.de

---

<sup>1</sup> Einige der Vorträge des Bonner Luther-Seminars sollen im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift publiziert werden.

## Bücherschau

---

Diarmaid MacCulloch: **Die Reformation 1490–1700**, aus dem Englischen von Helke Voß-Becher, Klaus Binder und Bernd Leineweber, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2008, 1022 S. – ISBN 978-3-421-05950-5.

Daß die im englischen Original 2003 erschienene voluminöse Darstellung des Reformationszeitalters auf Deutsch vorliegt, kann man nur lebhaft begrüßen. Der renommierte Oxforder Kirchenhistoriker Diarmaid MacCulloch bietet eine zeitlich und räumlich weit ausgreifende Perspektive, die den üblichen Horizont in der Wahrnehmung des Reformationsgeschehens in vielfacher Hinsicht öffnet. Dafür sorgt die Verankerung in der spätmittelalterlichen Christlichkeit ebenso wie der Ausblick in den Zeitraum, den die kontinentale Kirchengeschichtsschreibung gewöhnlich als „konfessionelles Zeitalter“ von der Reformationszeit unterscheidet, der aber gerade in einer englischen Sicht als Teil einer ausgedehnten Reformepoche verständlich wird. Damit ist auch schon angedeutet, daß die Wahrnehmung der Reformation bzw. der Reformationen als eines europäischen Geschehens gegenüber einer traditionellen Konzentration auf Deutschland und die Schweiz sich als außerordentlich erkenntnisfördernd erweist. In dem dreigliedrigen Aufbau des Werks ist der erste Teil der „eigentlichen“ Reformation bis 1570 gewidmet, der zweite Teil betrachtet nach Regionen die konfessionellen Entwicklungen bis 1619 mit Linien bis 1700. Im dritten Teil schließt sich eine systematische Behandlung von kultur- und ideengeschichtlichen Fragestellungen (z. B. Magie, Tod, Sexualität, Toleranz) an.

Da eine Besprechung des ganzen Buches den Rahmen sprengen würde, be-

schränke ich mich hier auf die Sicht Luthers und seines Reformationswerkes. Auch wenn M. keine lutherzentrierte Reformationgeschichte schreibt, spielt der Wittenberger Reformator eine wichtige Rolle als Auslöser und Ideengeber des Geschehens. Dabei ist M. dem Menschen Luther näher als seiner Theologie. Er kennzeichnet den Wittenberger als intuitiven Theologen der Paradoxie (167), getrieben vom Haß auf Aristoteles (169, 185), dem freilich mit den Schriften von 1520 eine „beachtliche Konzentrationsleistung“ und die „Zähmung seines Zorns“ gelungen sei (182). Daß Luther ein von der methodischen Anstrengung der Schriftauslegung getriebener Theologe war, kommt nicht in den Blick. Die Schilderung seines theologischen „Durchbruchs“ 1518 (170 ff.) kommt ohne den Begriff „Evangelium“ aus und stellt die „Prädestinationslehre in den Mittelpunkt“ von Luthers theologischer Einsicht (170), so daß im Gegenüber zu Erasmus gar von einer „erbarmungslose[n] Botschaft“ zu reden ist (212). Der Kern von Luthers Verständnis des Christlichen ist damit grotesk verzeichnet.

Richtig sieht der Vf. aber die Inkongruenz von dem, was Luther umtrieb, zu dem, was die Papstkirche diskutieren wollte: „Luther wollte über die Gnade reden, seine Gegner über die Macht.“ (180) Deutlich ist auch M.s Hochschätzung von Luthers Sprache: Er schätzt vor allem den Kirchenliederdichter – als Brite freut er sich an den „kraftvollen ein- oder zweisilbigen Wörtern“ (189), die er freilich auch in der von ihm kritisch betrachteten Bibelübersetzung finden könnte, die auch nicht für „typisch deutsche“ Wortentwürfe bekannt ist. Manches bleibt undeutlich (z. B. die Argumentation der Invokavitpredigten, 201) oder wird

ausgeblendet: Im Zusammenhang des Bauernkriegs etwa übergeht M. Luthers theologisches Freiheitsverständnis und stellt ihn als (kirchen-)politischen Strategen dar (226), der die Aufmerksamkeit auf Müntzer lenkt, um seine eigene Verantwortlichkeit zu verschleiern. Müntzer hingegen wird als ein „in Wirklichkeit ... fürs praktische Leben unbegabter Mystiker und Träumer“ gezeichnet (225)!

Immerhin: „Ein Kneipenzug mit Luther wäre in jedem Jahrhundert ein denkwürdiges Ereignis gewesen – entweder urkomisch und ausgelassen oder unerträglich kontrovers.“ (167) Davon abgesehen hält McC. – „typisch britisch“ (?) – es dann doch mit ausgewogeneren Charakteren, neben Erasmus auch mit Melanchthon, der dafür gelobt wird, daß er „das Chaos der theologischen Erkenntnisse, die ab 1517 aus Luthers Feder geflossen waren“ (198), systematisiert habe.

Luther und andere Theologen der Reformationszeit wird man aus M.s Buch nicht in ihrem innersten Denken und Wollen verstehen lernen. Dazu gibt es andere Bücher. Vielleicht stößt die höchst respektable und in mancher Hinsicht auch vorteilhafte Perspektive des Vf.s – „weder konfessionell noch dogmatisch-christlich ausgerichtet“ (21) – diesbezüglich einfach an ihre Grenzen. (Unklar bleibt in diesem Zusammenhang auch der Bildungshorizont der gedachten Leserschaft, der einerseits erklärt werden muß, worum es sich beim Römerbrief handelt [157], und für die christliche Grundtexte wie das Vaterunser im Anhang präsentiert werden, während ihr an andern Stellen komplizierte theologische Gedankenkonstrukte zugemutet werden können.) Man sollte mit Luther eben nicht nur einen Kneipenzug imaginieren, sondern auch einen Kirchenbesuch oder ein Gespräch am Sterbebett ... Der Mangel an religiöser Empathie wird freilich wettgemacht durch die eindring-

liche und anschauliche Darstellung der Dynamik des durch Luther ausgelösten Geschehens, um derentwillen man das Buch mit Spannung und Anteilnahme liest und es bereichert aus der Hand legt.

Amüsant bis ärgerlich ist eine beträchtliche Anzahl von Übersetzungsfehlern: Friedrich der Weise als „hintergründigen [statt engl. ‚enigmatic‘, also ‚rätselhaft‘ o.ä.] ... Herrscher“ (168) charakterisiert zu sehen, überrascht. Englische „hymns“ sind keine deutschen „Hymnen“, und bei dem vom „Hymnendichter“ Charles Wesley verfaßten rätselhaften „gregorianische[n] Vers“ (173) handelt es sich um dessen „Georgian verse“ – also um Barocklyrik! Auch daß z. B. aus „senior in years and university office“ ein „Gemessen an Kalender- und Dienstjahren ... älter“ wird (198), weckt Zweifel an der Vertrautheit des Übersetzers mit deutschem Sprachgebrauch – und an der Solidität der Lektorierung durch den Verlag.

Fazit: Ein bei aller Begrenztheit der theologischen Perspektive um seiner Gesamtanlage willen und wegen des Spannungsbogens der Darstellung unbedingt zu empfehlendes Buch – am besten im englischen Original!

Hellmut Zschoch

Thomas Kaufmann: **Geschichte der Reformation**, Frankfurt am Main/ Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009, 954 S. – ISBN 978-3-458-71024-0.

„Die Reformation ... stellt einen Prozeß der theologischen Infragestellung, der publizistischen Bekämpfung und der gestaltenden Veränderung des überkommenen Kirchentums dar.“ (21) Nicht theologische Einsichten als solche macht der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann zum leitenden Gesichtspunkt seiner Darstellung, sondern die

durch sie angeregten und legitimierten Veränderungen in der Gestalt gelebten Christentums, besonders in kirchlichen Strukturen und im Verhältnis von Kirche und weltlicher Rechtsgewalt. Damit setzt er sich deutlich von einer unter den verschiedensten Vorzeichen beliebten dogmatischen Vereinnahmung der Reformationsgeschichte ab und verhilft der geschichtlichen Konkretion christlicher Existenz zu ihrem Recht. Wer jemals in theologischen Examina in der Erwartung enttäuscht wurde, auf die Frage, was sich denn durch die Reformation verändert habe, eine über den Hinweis auf Lehrstücke hinausgehende konkrete Antwort zu erhalten, wird K. für diese starke Perspektive herzlich dankbar sein. Sie erlaubt dem Vf. auch, beliebte Metafragen wie die nach der Zuordnung der Reformation zu Mittelalter oder Neuzeit oder die nach Inhalt und Zeitpunkt des „reformatorischen Durchbruchs“ Luthers, beherzt beiseite zu schieben.

K. gelingt ein materialreicher Durchgang durch die Reformationsgeschichte, der sich in seiner Zentrierung um Luther und die von ihm ausgehende deutsche Reformation in traditionellen Bahnen bewegt, dabei aber zugleich – in dem großen ersten Teil „Die Voraussetzungen der Reformation“ (33–151) – von jeder ungeschichtlichen Isolierung der reformatorischen Umbrüche Abstand nimmt. Eine instruktivere Einführung in den spätmittelalterlichen Wurzelgrund der Reformation läßt sich kaum finden. Der im Rahmen dieser Besprechung nicht im einzelnen zu erfassende Hauptteil der Darstellung, überschrieben „Die Reformation im Reich“ (152–608), verbindet eindrucksvoll die Herausarbeitung von Problemkonstellationen mit einer sicheren Darbietung der Fakten und einer immer wieder überraschenden exemplarischen Vertiefung, die aus den Quellen gearbeitet ist. So werden die Leserinnen und Leser von Thesenanschlag und Lu-

therprozeß zur publizistischen Bewegung, zu Aktionsformen der Gemeindeformation, zu den Reformprozessen in den Städten und Territorien, aber auch in Frömmigkeit und Alltagswelt und schließlich über die theologischen Brüche zur Bildung konfessioneller Bekenntnisse und Bündnisse geführt. Luther ist dabei stets nicht als Getriebener, sondern als bewußter Akteur des Geschehens im Blick. Die Reformationsgeschichte im engeren Sinne ist für K. 1530/31 abgeschlossen; es folgt im dritten Teil „Die Unwiderruflichkeit der Reformation“ (609–709) die Betrachtung der Infragestellung und der Verfestigung des reformatorischen Kirchentums und seines gegenreformatorischen Spiegelbilds bis zum Schmalkaldischen Krieg und zum Augsburger Religionsfrieden.

Die Ausrichtung der Darstellung auf die reichsrechtliche Bestätigung der kirchlichen Umbrüche ergibt sich aus der erklärten Absicht K.s, die Reformationsgeschichte als „Reformationsgeschichte Deutschlands ins Zentrum ... zu rücken“ (31) und Deutschland als „Land der Reformation“ (702) zu würdigen. Warum das nicht auch schon im Buchtitel deutlich wird, bleibt unklar. In einer „Geschichte der Reformation“ würde ich jedenfalls eine eigenständige Gewichtung nichtdeutscher Anteile an den kirchlichen Veränderungen des 16. Jahrhunderts erwarten. Die reformatorische Tätigkeit Calvins in Genf, die K. nur am Rande erwähnt (630, 664 f.), ist immerhin auch für die Entwicklung des Protestantismus im Reich nicht unerheblich, für die Veränderung des Kirchenwesens im europäischen Rahmen aber schlechterdings fundamental. Auch andere den deutschen Rahmen sprengende Veränderungen wie die englische Reformation oder die Entstehung des Jesuitenordens kommen bei K. nur am Rande vor, wie sich auch die Spur der Täufer und anderer Dissidenten nach 1534 verliert. Um so er-

freulicher ist es, daß K. das Trienter Konzil und damit die römisch-katholische Konfessionsbildung eingehend darstellt und in diesem Zusammenhang auch den Begriff des „Gegenreformatoren“ einleuchtend rehabilitiert (666–675).

Der immerhin 230 Seiten starke Anhang des schön gestalteten Buches enthält neben Anmerkungen, Literaturangaben und Registern auch eine Zeittafel, ein Glossar und ausgewählte Biogramme. Trotz dieser wichtigen Hilfen dürfte das Buch für die Erstbegegnung mit dem Geschehen des 16. Jahrhunderts angesichts seiner überaus dichten Sprachgestalt kaum geeignet sein. Wer aber schon etwas über die Reformation weiß – oder zu wissen glaubt – und daraufhin lustvoll dem in K.s Begriffsklustern (nur ein Beispiel: „Repertoire der sinnlichen Apperzeptionsform der Religion“ [716]) transportierten Gehalt nachspürt, wird das Buch mit reichem Gewinn studieren – und dann auch seine Freude haben an den gelegentlichen, vermutlich dem eigenen Vergnügen des Vf.s geschuldeten, Ausflügen in den Metaphernkitsch (z. B. 167 [zum Verbrennungsakt am Wittenberger Elstertor, Dezember 1520]: „In der Glut seines Hasses ... glomm die Inbrunst seiner enttäuschten Liebe nach.“; 698 [zum Tod Karls V.]: „So schwebte der Pesthauch der lutherischen Ketzerei noch im Sterbegemach“) oder in die Lutheridylle (169: „die waldumsäumte Stille der thüringischen Wartburg oberhalb der Stadt seiner Jugend“).

Der besondere Wert von K.s Darstellung der Geschichte der deutschen Reformation liegt darin, daß sie eine theologische Perspektive auf die kirchliche Gestalt des Christentums mit politik- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen glücklich verbindet.

Hellmut Zschoch

Martin Greschat: **Philipp Melanchthon**. Theologe, Pädagoge und Humanist, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010, 208 S. – ISBN 978-3-579-08091-8.

Mit dieser vom Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat verfaßten Biografie Philipp Melanchthons erschien rechtzeitig zum 450. Todestag des gelehrten Wittenberger Reformators eine leicht verständliche Einführung in dessen Leben und Werk. G. hat einen lockeren, zum Teil fast plaudernden Stil gewählt, der sicher einen breiten Leserkreis interessierter Laien ansprechen wird. Nicht nur alle Zitate, sondern auch die zahlreichen griechischen und lateinischen Begriffe werden von ihm stets in deutscher Übersetzung geboten. Zudem dient eine klare Gliederung in neun kurze Kapitel, die wiederum in Unterabschnitte unterteilt sind, und das sorgsame Achten darauf, den Lebensweg Melanchthons in chronologischer Weise nachzuzeichnen, der leichteren Lesbarkeit. Sowohl die bewußt an das Ende des Buches gestellten Anmerkungen (189–196) als auch eine Übersicht über die wichtigste Primär- und Sekundärliteratur (198–205) unterstützen ebenfalls den Einführungscharakter dieses Buches.

Für den theologisch geschulten Leserkreis sind jedoch im Detail mehrere Dinge an G.s Darstellung anzufragen. So ist nicht klar erkennbar, nach welchen Kriterien die Anmerkungen gesetzt sind. Bei einigen (vor allem indirekten) Zitaten vermißt man eine Quellenangabe. Auch mancher Nachweis hätte erbracht werden können, etwa woher die pauschale Einschätzung zu Melanchthons Tübinger Studienzeit stammt: „Die theologischen Vorlesungen fand er öde.“ (21). Nicht der historischen Wahrheit entspricht es, daß „Melanchthon selbstverständlich Luthers theologische Vorlesungen übernahm“ (43), als die Lücke im Wittenberger Universitätsbetrieb zu schließen

war, die durch die längere Abwesenheit Luthers aufgrund seines Wartburgaufenthaltes 1521/22 gerissen worden war. Sehr fraglich erscheint es außerdem, ob bei der einen Unterabschnitt einleitenden Aussage: „Die innerprotestantischen Auseinandersetzungen über das richtige Verständnis des Abendmahls begannen als leichtes Geplänkel und mündeten in einen erbitterten Krieg.“ (66), die angemessene Wortwahl getroffen wurde. Warum in dem Kapitel „Der Pädagoge“ ein Unterabschnitt (85–89) dem „Unterricht der Visitatoren“, Melanchthons bedeutender kirchenorganisatorischer Schrift, gewidmet wurde, ist nicht verständlich. Auch als wenig zutreffend kann die Bemerkung gelten, nach der es inhaltlich gesehen bei dem sogenannten majoristischen Streit „im Grunde um eine Lappalie“ ging (163). Schließlich sind bedauerlicherweise die äußerst kurz gefaßten Anmerkungen nur mit Hilfe eines speziellen Abkürzungsverzeichnisses (197) und der Literaturübersicht zu entschlüsseln. So ist beispielsweise der Hinweis (in Anm. 10) auf die auch für G.s Ausführungen insgesamt grundlegende Melanchthon-Biographie von Heinz Scheible aus dem Jahre 1997 eigentlich nur für den Kenner der entsprechenden Literatur zu erschließen.

So gesehen wäre es für diese Veröffentlichung wünschenswert gewesen, wenn mancherorts behutsamer formuliert und genauer gearbeitet worden wäre. Sicher könnte dieses bei einer erneuten Auflage, die diesem Buch aufgrund seines äußerst lobenswerten Anliegens nur zu wünschen ist, schnell behoben werden.

Volker Gummelt

Heinz Scheible: **Aufsätze zu Melanchthon**, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, X, 478 S. - ISBN 978-3-16-150234-7 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 49).

Rechtzeitig zur Erinnerung an Melanchthons 450. Todestag am 19. April 2010 ist diese Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen erschienen. Ihr Vf. hat seine wissenschaftliche Arbeit seit Jahrzehnten auf Melanchthon konzentriert: Bereits 1977 gab er den ersten Band von „Melanchthon[s] Briefwechsel“ heraus; 1996 legte er „Forschungsbeiträge“ zu dem Wittenberger Gelehrten vor und 1997, zu dessen 500. Geburtstag, eine Biographie über ihn. Wir haben es also mit einem ausgewiesenen Kenner zu tun, der seine Arbeiten in einen weiten Horizont einordnet und auch aktuelle kirchliche und politische Stellungnahmen nicht scheut. Neben subtilen Recherchen aus Quellen – wobei dem Vf. besonders seine genaue Kenntnis vom Briefwechsel Melanchthons zugute kommt – stehen in diesem Band Vorträge allgemeinverständlicher Art.

Die Sammlung faßt wichtige Arbeiten des Vf.s zusammen, die in den Jahren 1993 bis 2008 gedruckt worden waren. Welche Untersuchungen von ihm nicht in das vorliegende Buch aufgenommen werden konnten, wird im Vorwort berichtet. Die behandelten Themen reichen von „Melanchthon als theologischer Gesprächspartner Luthers“ bis hin zum (negativen) „Melanchthonbild Karl Holls“ (und Karl Barths). Der inhaltliche Schwerpunkt liegt natürlich auf Melanchthon und seinem „Umfeld“. Dies ist methodisch zu begrüßen, können dadurch doch Vergleiche angestellt werden, so daß der Humanist nicht allein aus seinen eigenen Aussagen begriffen werden muß.

Es gibt wertvolle Beiträge zu Melanchthons Leben, etwa „Melanchthons

Werdegang“ oder „Melanchthon und die oberrheinischen Humanisten“. Aber auch über seine Arbeit „als akademischer Lehrer“ ist Wichtiges zu erfahren, über seine Mitarbeit bei der Universitätsreform in Wittenberg oder über seine in seinem Haus lateinisch gehaltenen Sonn- und Feiertagspredigten für Studenten, die vor dem Gottesdienst in der Stadtkirche gehalten wurden. Der Vf. meint, Melanchthon habe seine Universität „gerettet“, weil er nach dem Schmalkaldischen Krieg 1546/47 nicht an eine andere Hochschule ging, sondern in Wittenberg blieb. Die Voraussetzung dafür bestand jedoch darin, daß der neue Kurfürst, Moritz von Sachsen, erklärte, er sei gewillt, beide Universitäten in Leipzig und in Wittenberg weiterzuführen. Anzunehmen, ohne Melanchthon hätte die Wittenberger Universität schließen müssen, wäre rein hypothetisch.

Aus dem Umfeld des Reformators wird sein Verhältnis zu Katharina von Bora und anderen Personen oder auch „zu Stadt und Bistum Breslau“ sachlich und richtigstellend skizziert. Wo Melanchthon sich geirrt hat, wird dies nicht verschwiegen („Ein Irrtum Melanchthons“). Im Großen und Ganzen wird aber um Verständnis für ihn geworben, besonders im Hinblick darauf, daß nach seiner Meinung sich nicht alles Theologische so eindeutig erkennen läßt, daß andere Auffassungen gar keine Berechtigung hätten – eine Ansicht, der sich der Vf. anschließt. Ihm ist auch die Bedeutung von Gesetz und Evangelium wesentlich, die Melanchthon mit Luther zusammen betont. Daß beide voneinander gelernt haben, legt sich angesichts ihrer langjährigen gemeinsamen Tätigkeit in Wittenberg nahe und bezieht sich nicht nur auf Melanchthons Mitarbeit an der Übersetzung des Alten Testaments ins Deutsche. Ein Aufsatz ist Johannes Reuchlin gewidmet, dem entscheidenden Förderer des jungen Melanchthon, ein

anderer Matthias Flacius, der den Gedanken der „Zeugen der Wahrheit“ von dem Wittenberger übernommen und zusammen mit anderen im „Catalogus testium veritatis“ historisch nachzuweisen versucht hat.

Das Buch bietet also wichtige Erkenntnisse und erinnert an vieles, was sonst leicht vergessen werden könnte. Wenn auch nicht alle die Beachtung von reformatorischen Gedanken als „ein[en] Leitfaden für politisches Handeln im 21. Jahrhundert“ ansehen werden, so lohnt sich doch auch für solche Leser die Auseinandersetzung damit.

Gerhard Müller

Irene Dingel (Hg.): **Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, 228 S. – ISBN 978-3-374-02724-8 (Leucorea-Studien 11).

Der Band dokumentiert die andauernden wichtigen Bemühungen der Wittenberger Frühjahrstagungen für Reformationgeschichte, das Umfeld der Großen der Reformation zu erhellen – auch wenn man sich scheut, Justus Jonas nun umgekehrt als einen Kleinen zu verstehen. Von der Einbindung in den Wittenberger Kontext geht der vorliegende Band aus und behandelt die verschiedenen Bezüge, in denen Jonas sich bewegte. Es folgen Ausführungen zu Theologie und Kirchenpolitik und schließlich, etwas überraschend als letzte Sektion, biographische Stationen.

Ein plastisches Bild vom Verhältnis von Humanismus und Reformation ergibt die Zusammenschau der Artikel von *Helmar Junghans* und *Christian Peters*: Beschreibt der eine die tiefe Verwurzelung von Justus Jonas im Erfurter Huma-

nistenzirkel, so zeichnet der andere die allmähliche Herauslösung hieraus nach, die mit der klaren Parteinahme für Luther und dem Wechsel nach Wittenberg wie dem Streit um die Willensfreiheit zusammenhängt, in dessen Verlauf P. Jonas eine wichtige Rolle zuschreibt. Neben der Sichtung der Belege für die Beziehung zwischen Jonas und Melancthon durch *Heinz Scheible* ragt der Aufsatz von *Eike Wolgast* über die Stellung von Jonas in der Wittenberger Kollektivautorität heraus: Sorgfältig sind hier Fragen der amts-hierarchischen Position, der Nähe zu Luther und der Außenwahrnehmung in ein Verhältnis zueinander gesetzt, die einerseits die Gemeinschaft der Wittenberger, andererseits ihrer erhebliche Binnendifferenzierung deutlich machen.

Ein Kabinettstück im dem Buch ist der schlicht mit „The Theology of Justus Jonas“ überschriebene Beitrag von *Robert Kolb*. Es ist eine Art Rettung der Reformatoren der zweiten Reihe, die hier stattfindet. Denn die (105 relativierte) Aussage, Jonas sei ein „partner without profile“ in Wittenberg gewesen (104), die Verneinung von Unabhängigkeit und Originalität (120) in diesem Beitrag dienen nur dazu zu zeigen, wie verkürzt diese Art von Wertungen ist: Als „Auftragstheologe“, Polemiker und Propagator des Evangeliums würdigt Kolb den treuen Beitrag von Jonas zum Gesamtgeschehen der Wittenberger Reformation und gibt ihm damit eine angemessene Würdigung. Die weitgehende Orientierung „an Grundausagen Luthers“ (130) bestätigt *Volker Gummelt* durch eine intensive Auslegung von Jonas' Kommentar zur Apostelgeschichte. Was die Orientierung an Luther im einzelnen bedeuten kann, macht *Ute Mennecke* in ihrer Studie zu Jonas' Übersetzung von „De servo arbitrio“ deutlich, die von einer „Mischung aus Treue gegenüber Luthers Aussageabsicht und einer Freiheit im Einzelnen“ (143) geprägt ist. Daß eine angemessene Würdigung

von Justus Jonas sich nicht auf die theologischen Schriften allein beschränken darf, zeigt mustergültig *Heiner Lück* auf, der wohl beste Kenner der Wittenberger Rechtsverhältnisse, dem folgend man in der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Entstehung des sächsischen Konsistoriums wenn nicht die Handschrift, so doch die Prägekraft von Jonas wiedererkennen darf.

Durch Auswertung der „Summarischen Beschreibung“ über die Jahre 1514 bis 1541 vermag *Siegfried Bräuer* detailliert die reformatorischen Ereignisse in Halle vor Eintreffen von Justus Jonas zu würdigen – nicht zuletzt ein wichtiger Einzelbeitrag zum Verhältnis von Stadt und Reformation. Traditionsbezogene, apologetische und seelsorgliche Momente arbeitet *Inge Mager* in Jonas' Beschreibung von Luthers Sterben heraus. Eine sensible Neubewertung von Jonas' Verhalten während des Interims legt *Armin Kohnle* vor: Jonas stand nicht etwa in Distanz zu Melancthon, hat aber mit seinen Vermittlungsbemühungen in der Interimsfrage gerade bei diesem keinen Erfolg gehabt. Das Abkühlen ihres Verhältnisses erklärt K. weniger mit der Interimsfrage als damit, daß Melancthon es Jonas verargte, daß dieser gegen seinen Rat Halle verlassen hat. Der Band endet in einem Überblick von *Rainer Axmann* mit den letzten Lebensstationen von Jonas, Coburg, Regensburg und Eislefeld.

Das Buch gehört zu jenen aus den Wittenberger Frühjahrstagungen hervorgehenden Bänden, die allmählich fast den Status schmucker Handbücher gewinnen, in denen man im Erstzugriff die maßgeblichen Informationen zu den jeweils behandelten Personen auf quellen gesättigtem neuem Forschungsstand erhält. Für diese Benutzerperspektive wäre in künftigen Bänden ein einleitender zusammenfassender Überblick über Biographie und Werk der jeweiligen Person hilfreich. Doch auch ohne dies

sei der Jonas-Band jedem oder jeder, der oder die sich für Luther und sein Umfeld interessiert, empfohlen.

Volker Leppin

Martin Heimbucher: **Prophetische Auslegung.** Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea, Frankfurt am Main u.a.: Peter-Lang-Verlag 2008, 449 S. – ISBN 978-3-631-57759-2 (Europäische Hochschulschriften. Theologie 877)

Wolfgang Capito gehört zu den Reformatoren, die aus heutiger Sicht damals in der zweiten Reihe standen. Die hier vorliegende Wuppertaler Dissertation zeigt, daß es sich lohnt, auch ihnen Aufmerksamkeit zu schenken. Um das theologische Profil Capitos zu bestimmen untersucht H. den Zeitraum von 1524 bis 1532, von Capitos reformatorischen Anfängen und seiner anfänglichen Führungsposition innerhalb der Straßburger Prediger bis zur Abfassung des „Berner Synodus“. Ausgangspunkt H. ist die in der Mitte dieses Abschnittes, 1528, liegende „Krise“: die Auseinandersetzung mit Martin Bucer, der den Kollegen auf „täuferischen Abwegen“ sah.

Zur Klärung des sachlichen Kerns dieser Kontroverse wählt H. den Zugang über die Schriftauslegung. Der Buchtitel spiegelt diese Aufgabe wider und nimmt zugleich etwas von dem Ergebnis vorweg: „prophetische Auslegung“. Prophetisch ganz konkret in dem Sinn, daß Capito seine Erkenntnisse aus der Exegese der Prophetenbücher Habakuk (1526) und Hosea (1528) gewinnt, und prophetisch auch im übertragenen Sinn, weil sein „Eintreten für Toleranz gegenüber Andersdenkenden“ (29 f.) weit über seine Zeit hinaus in die Zukunft weist.

H. ordnet Capitos Kommentare ein in die reformatorischen Entwicklungen in Straßburg sowie in die Kontroversen dieser Jahre, u.a. die zwischen Luther und Karlstadt. Daran schließt sich die Untersuchung über die Entwicklung von Capitos eigenem Schriftverständnis anhand des Habakuk-Kommentars an: In Anlehnung, aber auch Auseinandersetzung mit der Schriftauslegung Erasmus' und Zwinglis sowie der Devotio moderna finde Capito zu seiner Theologie. Im Urteil H.s ist diese „eher spiritualistisch als mystisch“ (179) zu nennen, weil für Capito die Pneumatologie eine zentrale Rolle spiele. Das Ziel der sorgfältigen Exegese sei, zum geistlichen Verständnis der Schrift zu gelangen.

In der Analyse des Hosea-Kommentars von 1528 arbeitet Heimbucher diesen Ansatz der „geistlichen Auslegung“ weiter heraus: Der Heilige Geist wirkt in den Lesern der biblischen Texte die Einsicht in deren „Tiefendimension“, den „ewigen göttlichen Plan“ (209). Dabei kommt Capitos eigener Akzent der Bundestheologie zum Vorschein: seine Überzeugung der bleibenden Erwählung Israels, so daß er die Juden als „Nachbarn“ bezeichnen kann (273). „Israels Geschichte ist Figura, Typos für den Weg, den Gott mit all seinen Erwählten gehen wird und schon geht.“ (280) Zu diesem anderen Israelbild paßt auch, daß Capito im Hosea-Kommentar verstärkt auch jüdische Ausleger heranzieht.

Capitos Hermeneutik eröffnete nicht nur einen anderen Blick auf das Judentum, sondern ergab auch Berührungspunkte mit den Täufern. Das wiederum machte Capito selbst verdächtig, wie die „Krise“ des Jahrs 1528 und die Vorwürfe Bucers zeigen. Dieser Auseinandersetzung um Capitos Position zu den Täufern widmet H. den Schlußteil seines Buches. Capito erscheint darin als der von den Kollegen Mißverständene, insbesondere durch sein Vorwort zu Cellarius'

„De operibus Dei“. Die Konzentration auf die Pneumatologie und damit auch auf die unsichtbare Kirche ließen Capito anscheinend über die praktischen, insbesondere ekklesiologischen Konsequenzen hinwegsehen. Die Berner Disputation 1528 mit Konrad Treger scheint hier einen Wendepunkt zu markieren. In den folgenden Jahren widmete sich Capito z. B. als Mitautor der *Confessio Tetrapolitana* und schließlich im Berner Synodus auch der Frage nach der Gestalt der sichtbaren Kirche, ohne jedoch seine grundsätzliche Position aufzugeben. Hier wird H.s Arbeit nochmals ganz spannend; die im Schlußteil behandelten Aspekte hätten eigene, ausführliche Erörterungen verdient: Capitos und Bucers Hermeneutik, ihre Ekklesiologie. Ebenso wäre zu fragen, ob Capito nicht doch die Täufer und Schwärmer, namentlich Cellarius, in ihrem Anliegen mißversteht.

Die Arbeit eröffnet Perspektiven für weitere Forschungen und bietet viel Quellenmaterial dafür an. Sie eröffnet den Zugang zu Capitos hermeneutischem Ansatz und dessen theologischem Profil. H. spricht Capito vom Vorwurf der „täuferischen Abwege“ frei. Die abschließenden 15 Thesen tragen die Hauptergebnisse nochmals pointiert vor. Sie sind aber eher eine Skizze als eine Zeichnung seines reformatorischen Profils. In seiner Untersuchung steckt noch mehr Ertrag.

So lassen sich in der gewiß nicht immer einfachen Lektüre noch Schätze heben und Impulse für die Auseinandersetzung mit der Theologie Wolfgang Capitos finden, nicht zuletzt weil darin ein „geradezu prophetischer Entwurf einer neuen Beziehung von Israel und Kirche“ enthalten ist und Capito beispielhaft ist „für eine, nicht nur in seiner Zeit, bemerkenswerte Toleranz“ (425).

Volkmar Ortman

Herman J. Selderhuis (Hg.): **Calvin Handbuch**, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 569 S. – ISBN 978-3-16-149791-9.

Vor gut einhundert Jahren schrieb der Marburger Theologe Martin Rade mit Blick auf das Calvinjubiläum 1909 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Christliche Welt“, daß er diesen Feiern ein wenig skeptisch entgegenehe, da der Genfer Reformator in Deutschland „herzlich unbekannt“ sei, „und was von ihm bekannt ist, macht ihn nicht beliebt“. Die von Rade zutreffend konstatierte Unbeliebtheit Calvins war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in weiten Teilen Deutschlands allerdings nicht nur konfessionell, sondern auch politisch begründet. Rade allerdings wollte dem umstrittenen Genfer Reformator die ihm gebührende Aufmerksamkeit widerfahren lassen. Zu diesem Zweck gab er am 8. Juli 1909 ein Calvinheft der „Christlichen Welt“ heraus. Doch brachte diese publizistische Offensive wie auch andere Initiativen 1909 nicht den erhofften Erfolg. Wie nun das Calvinjubiläum 2009 in diesem Rezeptionsprozess in Deutschland zu verorten sein wird, muß die Zukunft zeigen. Daß gerade im Hinblick auf Calvin weiterhin erheblicher historischer Aufklärungsbedarf besteht, wird sowohl in der kirchlichen Öffentlichkeit wie im schulischen und akademischen Unterricht immer wieder deutlich.

Wie auch in anderen Jubel-Jahren üblich, erschienen auch anlässlich des Calvinjubiläums im Jahr 2009 zahlreiche Schriften, die sich mit Leben und Werk des Genfer Reformators beschäftigten. Aus der Vielzahl dieser Publikationen ragt zweifelsohne das „Calvin Handbuch“ heraus, das von dem umtriebigen Apeldoerner Kirchenhistoriker Herman J. Selderhuis 2008 herausgegeben wurde und auch in englischer wie niederländischer Sprache erschien. Es ist nach den Handbüchern zu Luther und

Augustin der dritte Band in der von Albrecht Beutel herausgegebenen Reihe der Theologen-Handbücher im Verlag Mohr Siebeck.

Das „Calvin Handbuch“ bietet 61 Beiträge von internationalen Calvinexperten, unter denen sich erfreulich viele jüngere Forscherinnen und Forscher finden. Es gliedert sich in vier Hauptteile (Orientierung, Person, Werk sowie Wirkung und Rezeption) und umfaßt neben dem Verzeichnis der Autorinnen und Autor, einer Auswahl-Bibliographie auch ein umfangreiches Register.

Die einzelnen aufschlussreichen Beiträge können im Rahmen dieser Besprechung nicht im einzelnen vorgestellt werden. Es sollen deshalb nur einige Beobachtungen mitgeteilt werden. Zunächst ist festzuhalten, daß sich dieses ansprechend gestaltete Werk vorzüglich als Nachschlagewerk eignet und auch zum Blättern einlädt. Durch die klare thematische Gliederung ist für eine gute Orientierung gesorgt. Die Artikel sind allesamt hinsichtlich ihres Umfangs recht knapp und übersichtlich gehalten und ermöglichen somit eine rasche Information. Thematisch wird der Reformator nach der „Orientierung“ über Calvinbilder, Calvins Werke und die Calvinforschung zweitens im Teil zur „Person“ vor allem in „geschichtliche Beziehungen“ gesetzt. Dabei geht es einerseits um historische bzw. geographische Beziehungen andererseits um theologische Verhältnisbestimmungen. Dieser letzte Teil beschäftigt sich beispielsweise sehr breit gefächert mit Calvins Bezügen zu den Kirchenvätern, zu Juden, Täufern, fragt aber auch nach Calvins Bedeutung im Kontext von Genfer Akademie und dortigem Studium. Im umfangreichsten dritten Teil über das Werk Calvins geht es erstens um die unterschiedlichen literarischen Gattungen seiner Schriften, dann in traditionell-dogmatischer Reihenfolge um zentrale theologische

Themen und schließlich um Strukturen. Unter diesem etwas unklaren Titel vereinigen sich Beiträge zur „Communio cum Christo“, zur „Accommodatio Dei“, zum Verhältnis von „Exegese und Doctrina“ und schließlich von „Tradition und Erneuerung“. Der vierte und letzte Teil „Wirkung und Rezeption“ ist zweigeteilt und bietet thematische und historische Perspektiven. Hier wird beispielsweise Calvins Wirkung in Recht und Kirchenrecht, aber auch in Wissenschaft, Ehe und Familie und zudem – erfreulicherweise – in der Spiritualität nachgezeichnet. Der historische Teil geht zunächst chronologisch von der reformierten Orthodoxie bis zur Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert, um daran anschließend ökumenisch nach Calvin in Afrika, Asien und Amerika zu fragen.

Gerade die Rezeptionsgeschichte Calvins ist von besonderem Interesse, zeigt sie doch, wie vielfältig, aber auch wie different und widersprüchlich Calvin rezipiert werden konnte. Doch wird in diesem letzten Teil auch eine gewisse perspektivische theologiegeschichtliche Engführung deutlich. Denn hier wären doch mehr Informationen wünschenswert gewesen über Calvins Rezeption in politischen und soziokulturellen Diskursen, wie sie beispielsweise im späten 19. und vor allem im frühen 20. Jahrhundert geführt wurden. Hier ginge es um die Rolle Calvins in den widerstreitenden Nationalismen oder um die Frage nach der Funktionalisierung Calvins in politischen wie kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, wie sie beispielsweise von Martin Rade angedeutet wurden. So wird zum Beispiel kein Wort über die Rezeption und Ideologisierung Calvins im Religiösen Sozialismus des 20. Jahrhunderts verloren, und ein Autor wie Leonhard Ragaz, der wie wenige andere Theologen Calvin zu einem antideutschen Helden des freiheitlich-eidgenössischen Staates stilisiert hatte, findet ebenso we-

nig Berücksichtigung wie beispielsweise die Frage nach der Rolle Calvins in der so genannten schweizerischen Geistigen Landesverteidigung in den 1930er Jahren. Doch auch andere Autoren, die die Modernität Calvins und seinen Einfluß auf die Entwicklung neuzeitlicher und moderner politischer Entwicklungen nachdrücklich betonten, wie Max Weber und Ernst Troeltsch, finden nur beiläufige Beachtung. Doch nicht nur mit Blick auf das 19. und 20. Jahrhundert werden gewisse Lücken deutlich, sondern auch mit Blick auf das 18. Jahrhundert, denn hier sucht man – um nur ein Beispiel zu nennen – vergebens Informationen zum Verhältnis von Calvin und Pietismus. Neben diesen fehlenden historischen und rezeptionsgeschichtlichen Themen hätten auch Ethik und Diakonie in der Tradition Calvins etwas mehr Aufmerksamkeit erhalten dürfen. Durch die gewählte primär theologische und theologiegeschichtliche Perspektive, die gelegentlich gewisse apologetische Züge aufweist, kamen einige Themenbereiche und Fragestellungen leider nicht in den Blick. Ihre Berücksichtigung hätte Wert und Originalität dieses verdienstvollen Handbuches noch steigern können.

Insgesamt gesehen ist dieses Standardwerk der neuesten Calvinforschung ein unverzichtbares, verlässliches und überaus informatives Werkzeug, um einen auch in theologisch interessierten Kreisen oftmals unbeachteten Reformator bekannter zu machen. Seine Lektüre lohnt aber auch deswegen – und das ist abschließend nachdrücklich zu betonen –, weil sie weitere Forschungsperspektiven provoziert.

Thomas K. Kuhn

**Erinnerte Reformation.** Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, hg. von Christian Danz und Rochus Leonhardt, Berlin/New York: de Gruyter 2008, X, 320 S. – ISBN 978-3-11-019616-0 (Theologische Bibliothek Töpelmann 143).

Seit einiger Zeit schon hat sich die kulturgeschichtliche Forschung vom Paradigma der Wirkungsgeschichte verabschiedet und bevorzugt auf breiter Front das Leitbild der Rezeptionsgeschichte. Darin spricht sich die Einsicht aus, daß geistige Vorgänge geschichtliche Wirkungen nur dann haben, wenn sie aktiv von der Erinnerung aufgenommen und zeitentsprechend angeeignet werden. Daß diese Aneignung immer mit einer Umformung verbunden ist, liegt auf der Hand; es gehört aber gerade zur Nachgeschichte von geistigen Konstellationen, daß sie nur verändert (und also nicht einfach maßstabsetzend für ihre Nachwelt) Auswirkungen zeitigen. Das Rezeptionsparadigma ist besonders in den Fällen aufschlußreich, wo es um markante Positionen oder gar Brüche in der Kulturgeschichte geht, denen ein normatives Potential für die Folgezeit zugeschrieben wird. Denn eben dann läßt sich erkennen, daß der historisch-kritisch ermittelte Eigensinn keineswegs mit den Abschlußstellen identisch ist, auf die sich spätere Aneignungen beziehen. Daß für den Vorgang der Rezeption in diesem Sinne die Reformation, näherhin die Gestalt Luthers, von ganz besonderem Interesse ist, ergibt sich daraus, daß mit dieser Wende im frühneuzeitlichen Christentum der Eigensinn des Rezeptionsvorganges gegenüber dem verpflichtenden Zwang der Tradition selbst behauptet wird. Insofern verhelfen die Beiträge dieses Bandes, der dem Rostocker Systematiker Udo Kern zum 65. Geburtstag gewidmet ist, über die Vorstellung verschiedener Positionen hinaus zu

einer auch systematischen Präzisierung des Rezeptionsparadigmas. In Bezug auf den Geehrten stellen sie überdies selbst ein Exempel freier Rezeption dar – solche „Festschriften“ läßt man sich gefallen, zudem es sich durchweg um hoch informative, materialreiche und systematisch zugespitzte Aufsätze handelt.

Daß sich die Beiträge auf protestantisch-theologische Luther-Rezeption seit der Aufklärung konzentrieren, ist kein Schade, bringt vielmehr die Pointe der impliziten These nur um so deutlicher ans Licht: Gerade die Theologie nach der Aufklärung erweist sich als einerseits durchaus rezeptionsfreudig, andererseits als fähig zu produktiven Unterscheidungen hinsichtlich des Rezipierten im Interesse der Fortschreibung der durch ihn mit gestalteten Geschichte.

Zwei Marksteine der Rezeptionsgeschichte fallen besonders ins Auge, nämlich Semler und Ritschl. *Georg Raatz* zeigt anhand von Johann Salomo Semlers Reformationsdeutung, wie der Unterschied von Theologie und Religion in die Person Luthers zurückgespiegelt wird, um von dort her eine Entwicklungsdynamik zugesprochen zu bekommen, die den weiteren Weg des Protestantismus begleiten und dessen Fortschritt befördern kann. In *Folkart Wittekind's* Analyse der Aneignung der Reformation durch Albrecht Ritschl wird deutlich, mit welcher Emphase es diesem gelingt, das Moment des geschichtlichen Fortschreitens selbst in den sachlichen Gehalt des protestantischen Christentums einzuschreiben. Indem diese beide Aufsätze, der eine auf das 18., der andere auf das 19. Jahrhundert bezogen, die intrinsischen Potentiale der Reformation und der Person Luthers zu erkennen geben, wie sie über die Rezeption deutlich geworden sind, erläutern sie vielleicht am besten das sachliche Gewicht der hier vortragenen Rezeptionsforschung.

Sehr aufschlußreich sind sodann diejenigen Beiträge, die traditionell einge-

spielte Urteile über die „Wirkung“ Luthers zu korrigieren vermögen. *Martin Seils* gibt – fast müßte man sagen: gegen seine eigene Intention – durch genauen Bericht zu erkennen, wie wenig Johann Georg Hamann von Luther beeinflusst ist; eine sachliche Kontinuität wäre eine historische Konstruktion. Auch der Lutheraner Kierkegaard verdankt Luther viel weniger, als das theologische Standardurteil vermutet, wie *Harald Steffes* quellenreich und zuverlässig dokumentiert. Daß Schleiermacher mit Luther nicht viel im Sinne hat (sondern eher gemeinprotestantisch argumentiert), vermag *Rochus Leonhardt* im Blick auf die politische Ethik zu zeigen. Konnte man das immerhin schon vermuten, so überrascht *Matthias Petzold's* Blick auf Feuerbach insofern, als er Luthers (eingeschränkte) Bedeutung für den Religionskritiker gar nicht auf dem Weg zum „Wesen des Christentums“ findet, sondern erst in der späteren Wende Feuerbachs zum Sensualismus. Die explizit systematisch argumentierenden Beiträge haben es da leichter, sachliche Verknüpfungen herzustellen: *Christian Danz* zeigt an Schelling, wie er Luthers These der Einheit von Freiheit und Unfreiheit transformiert und präzisiert, an Troeltsch und Gogarten, wie Konstitutionsprobleme der modernen Subjektivität im Rekurs auf Luther und die Reformation verhandelt werden. Und auch für Emanuel Hirschs und Paul Tillichs Arbeiten über Nietzsche und Luther kann *Arnulf von Scheliha* plausibel machen, daß sich die Aneignung wesentlich auf den damals aktuellen Bahnen der Selbstverständigung vollzieht. Dieser Aspekt wird dagegen von *Heinrich Assel* in seinem Beitrag über Karl Holl und Rudolf Hermann unterbelichtet; das mag auch daher rühren, daß dieser Text ursprünglich in einem anderen Zusammenhang als dem rezeptionsgeschichtlichen dieses Bandes entstanden ist.

Alles in allem, in methodischer Hinsicht wie im Blick auf die informativ aufbereitete Fülle von genauen Beobachtungen: ein sehr lesenswerter Band!

Dietrich Korsch

**Martin Steffens: Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert.** Memoria – Repräsentation – Denkmalpflege, Regensburg: Schnell + Steiner 2008, 376 S. – ISBN 978-3-7954-2098-7.

Schon der erste Blick überzeugt: ein schönes, stattliches Buch, reich bebildert, in Druck und Inhalt überaus qualitativ! Martin Steffens' 2006 an der FU Berlin eingereichte kunsthistorische Dissertation, die durch ein Stipendium der Luther-Gesellschaft gefördert wurde, erschließt Neuland, legt quellengesättigte Studien vor und führt zugleich die Einzelbeobachtungen zu einer Gesamtschau über die Geschichte der Lutherstätten zusammen. St. untersucht vier zentrale Erinnerungs-orte der Reformation, nämlich Luthers Geburtshaus und Sterbehause in Eisleben, die Wartburg und die Wittenberger Schloßkirche. Sein Schwerpunkt liegt auf dem 19. Jahrhundert, in dem die Monumentalisierung und Memorialisierung Luthers ihre bis heute dauerhafte materielle Inszenierung fand, doch weitet er den Untersuchungszeitraum im Sinne des sogenannten „langen 19. Jahrhunderts“ von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg. St. hat bereits zahlreiche Beiträge zu Lutherdenkmälern, Ausstattung von Reformationsstätten, Akteuren der preußischen Denkmalpflege und Architektur etc. vorgelegt, so daß der 1967 geborene Berliner Kunsthistoriker mit Fug und Recht als der beste Kenner der Bau- und Ausstattungsgeschichte der Reformationsstätten gelten darf.

Zu dem erwähnten Neuland zählt das Kapitel zum Luthersterbehause in

Eisleben, dessen Bau- und Museums-geschichte noch nirgendwo dargestellt, geschweige denn eingehend gewürdigt wurde. Der Ort von Luthers Tod wurde erst seit 1726 mit dem heutigen „Sterbehause“ verknüpft – der authentische Ort liegt nicht weit entfernt am Marktplatz –, so daß das Haus am Andreaskirchplatz ein herausragendes Beispiel einer räumlichen Inszenierung darstellt. Hier wurde nach den Berichten über Luthers Tod ein spätmittelalterliches Wohnhause so umgebaut, daß die überlieferten Räume wie Wohnstube, Sterbezimmer, Verhandlungsraum „paßten“. Steffens berichtet auf der Grundlage breiter Archivalienkenntnis von den Einzelschritten der Umbaumaßnahme, die nach Auffassung der beteiligten Denkmalpfleger, Architekten und Bauleiter den vermeintlich ursprünglichen Zustand der Lutherzeit zurückgewinnen sollten. Die Sicherung früherer Bauzustände ging einher mit erheblichen Ergänzungen auf der Grundlage baulicher Befunde oder der Augenzeugenberichte über Luthers Tod. So ist z. B. das obere Stockwerk des Luthersterbehause mit den Sterberäumen ein kompletter Neubau der 1860er Jahre. Eindringlich widmet sich Steffens den zahlreichen, von der Eisleber Bürgerschaft begonnenen Initiativen zur Ausstattung der Sterberäume, insbesondere der Auseinandersetzung um eine modern-künstlerische oder historisierende Ausstattung. Die Historisten setzten sich durch, so daß bis heute die altdeutsche Möblierung, entworfen von dem Nürnberger Kunstprofessor Friedrich Wanderer, dominiert. Die zahlreichen Exponate und Gestaltungselemente, Tisch, Stühle, Bett, Krüge, Bilder, etwa auch ein ganzfiguriges Porträt von der Lutherin, stellten den Mensch Luther in seinen alltäglichen und familiären Bezügen in den Mittelpunkt und luden so zur mitfühlenden Anteilnahme am Schicksal des Reformators ein. Die Ergebnisse von St. konturie-

ren übrigens den Hintergrund, vor dem derzeit die internen Diskussionen um die Neugestaltung des Sterbehauses geführt werden, und erweisen damit ihre aktuelle Virulenz.

Nicht erst das Reformationsjubiläum 2017 wird die Aufmerksamkeit auf die Wittenberger Schloßkirche lenken, zumal eine umfassende Sanierung der Kirche, vor allem aber auch des Schlosses bis zum Jubiläum abgeschlossen sein soll. Dieses Vorhaben wird erstmals die Gesamtanlage in den Blick nehmen und denkmalgerecht sanieren, während sich die früheren Baumaßnahmen ausschließlich auf die Schloßkirche konzentrierten und diese dadurch aus ihrem ursprünglichen Funktionszusammenhang isolierten. Steffens zeichnet die unterschiedlichen Bauetappen nach und legt dabei die Intentionen der Akteure präzise dar. Das heutige Erscheinungsbild ist das am Reformationstag 1892 durch Kaiser Wilhelm II. festlich abgeschlossene Ergebnis der preußischen Denkmalpolitik, die aus der Schloßkirche durch Skulpturen, Wandmedaillons, Glasfenster etc. ein Reformationsdenkmal und eine Ruhmeshalle für den Protestantismus machte und zudem mit Fürstengestühl, Kaiserstuhl, Kaiserwappen an der Orgelempore und Kaiserkrone auf dem Turmhelm die Hohenzollernmonarchie – entgegen ihrer eher geringen Bedeutung im Reformationsjahrhundert – eindrucksvoll zu inszenieren verstand.

Auch Luthers Geburtshaus in Eisleben sowie die Wartburg erfahren durch St. eindringliche Darstellungen ihrer Bau-, Ausstattungs- und Inszenierungsgeschichte, so daß ihre Denkmalwerdung vor dem Hintergrund der politischen Interessen und der Diskurse über die Ziele und Methoden der zeitgebundenen Denkmalpflege klar ersichtlich wird. Die Studien zu den vier Reformationsstätten werden eingerahmt durch ein Grundlagenkapitel und ein hilfreiches Resü-

mee. Memorialkultur, Geschichte der Denkmalpflege und die Lutherrezeption in Deutschland bilden den Rahmen, in dem sich die Reformationsstätten als materielle Ausprägungen des Luthergedenkens entwickelten. Dabei kommen unterschiedliche Erinnerungsstrategien zusammen: die unmittelbare Vergegenwärtigung in den mehr oder weniger authentischen Geburts-, Wohn-, und Sterbehäuser berühmter Persönlichkeiten; der Denkmalkult, an dessen öffentlichen Anfang in Deutschland das Wittenberger Lutherdenkmal von 1821 steht; die denkmalpflegerische Bewahrung von Bauwerken, die Karl Friedrich Schinkel 1815 übrigens nach Besichtigung der Lutherstätten in Eisleben und Wittenberg erstmals forderte, der Beginn der institutionellen Denkmalpflege in Preußen; die architektonische Haltung, mit vermeintlich stilkonformen restauratorischen Eingriffen die historischen Gebäude aufwendig zu monumentalisieren; die sinnlich-rituelle Erinnerungskultur des Volksglauben, hier der Lutherreliquien, denen bisweilen sogar wundersame Heilskraft zugesprochen wurde. St.' Darlegungen zum materialisierten Lutherkult vom 16. bis zum 19. Jahrhundert in Bildern, Münzen/Medaillen, Denkmälern und Gebäuden (32–58) dürfen auch über den Buchanlaß hinaus durch ihre konzise Übersicht besondere fachliche Beachtung beanspruchen. Das abschließende Resümee geht zusammenfassend noch einmal auf Aspekte wie die Repräsentationsansprüche der bürgerlichen und fürstlichen Auftraggeber, die wachsende Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntnisse in der Denkmalpflege oder die Strategien rationaler versus emotionaler Vergegenwärtigung der Person Luther ein. Das Buch setzt hohe Maßstäbe für die künftige Forschung zur lutherischen Erinnerungskultur. Respekt!

Stefan Rhein

Bernd Jaspert: **Mönchtum und Protestantismus**. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. **Band 4**: Von Eva Schulz-Flügel bis Karl Pinggéra, St.Ottilien: EOS-Verlag Erzabtei St.Ottilien 2010, 1540 S. in 2 Teilen – ISBN 978-3-8306-7396-5 (Regulae Benedicti Studia. Supplementa 20).

Das Thema „Mönchtum und Protestantismus“ schien lange Zeit vor allem durch Kampfbilder bestimmt, die sich z. B. theologisch (Werkgerechtigkeit), historisch (Gegenreformation/Jesuiten) und religionskulturell (Ethos aktiver Weltgestaltung statt Meditation) äußerten. Aber nicht nur evangelische Landes- und Standesherrn waren an Klosteraufhebungen (Säkularisation) interessiert! Das Jahr 1877 markiert hier insofern einen Einschnitt, als nicht nur in traditionell katholischen Territorien Wiederentdeckungen und Wiederbegründungen mönchischen Lebens und Denkens erfolgten, sondern auch liberale Protestanten Interesse an historisch vermittelten Kontinuitätslinien (z. B. Luther als Mönch, Augustiner-Eremiten) zeigten.

Mit dem vierten Band von „Mönchtum und Protestantismus“ setzt der durch einschlägige Forschung und Lehre ausgewiesene frühere Pfarrer und Studienleiter in der Evangelischen Kirche von Kurhessen und Waldeck in 26 Werkporträts unterschiedlicher Länge von noch lebenden evangelischen Forschern und Forscherinnen seine voluminöse, insgesamt 71 Porträts enthaltende Darstellung der Geschichte der protestantischen Mönchtumsforschung vom 19. bis 21. Jahrhundert kundig und engagiert, wohl wissend, daß es ein „definitiv gesichertes, abschließendes Bild des Mönchtums so wenig wie je zuvor und auch in Zukunft nicht geben wird“ (24). Dies ist vor allem durch den Gegenstand des Dargestellten begründet. Wenn der jüdische Kulturphilosoph Ludwig Marcuse, ein Schüler des liberal-

protestantischen Theologen und Religionstheoretikers Ernst Troeltsch, im Blick auf die Vielgestaltigkeit des Christentums von „den Christentümern“ und der britische Historiker Peter Brown von den vielen „micro-christendoms“ sprach, so gilt das erst recht für das Mönchtum. Hier sei auch an Alfred Schindlers Diktum erinnert, das J. aufnimmt: „Das Mönchtum hat es eigentlich nie gegeben. Schon in den frühen Anfängen und erst recht nach ein, zwei Jahrhunderten war das Mönchtum eine so vielfältige Erscheinung, daß man besser von mönchischen oder asketischen Lebensformen in der Mehrzahl redet“ (6). Trotz dieser Kritik an homogenitätsfixierten Bildern vom „Mönchtum“ hat auch der Singular ein gewisses Recht, bleiben doch – bei allen Unterschieden im einzelnen – eine Reihe von Gemeinsamkeiten bestehen, was allerdings angesichts des weiten Bereichs der 1700jährigen Tradition des Mönchtums die Bildung thematischer Forschungsschwerpunkte einschließt. Dennoch begegnet in den von J. vorgestellten Werkporträts eine Fülle von Forschungsinteressen und -gegenständen, die vom frühen Mönchtum über herausragende Mönchsgestalten und monastische Bewegungen des Ostens und des Westens, das mittelalterliche Mönchtum im Westen einschließlich des mittelalterlichen Frauenmönchtums, Mönchtum und Reformation, die Geschichte einzelner Klöster, die Kulturgeschichte des Mönchtums bis hin zu Nachwirkungen des Mönchtums im Protestantismus auch in den kommunitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts reichen.

Unter den von J. in den bisherigen vier Bänden behandelten protestantischen Mönchtumsforschern seit 1877 findet sich auch eine Reihe von Persönlichkeiten, die der Luther-Gesellschaft in besonderer Weise verbunden waren oder sind. Stellvertretend seien in Band 3 Bernhard Lohse, Gottfried Maron und Kurt-Victor Selge, in Band 4 Arnd Friedrich, Johan-

nes Schilling und Hellmut Zschoch genannt.

Karl Dienst

Svend Andersen: **Macht aus Liebe**. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, Berlin/New York: de Gruyter 2010, XII, 329 S. – ISBN 978-3-11-021629-5 (Theologische Bibliothek Töpelmann 149).

Religion ist (wieder) politisch bedeutsam – das gilt global angesichts religiös motivierter Gewalt wie gesellschaftlich angesichts der Debatte um christliche Werte. Daher verfolgt der dänische Systematiker Svend Andersen die weiterführende Frage, wie eine lutherische politische Ethik in der Gegenwart konzipiert werden könne. Sein Verfahren klingt überzeugend: Er will sowohl deskriptiv wie normativ arbeiten, dabei greifen die normativen Erwägungen auf die Grundunterscheidung zwischen generellen und spezifischen Aussagen zurück. Somit ergibt sich ein Konzept, das bei Luther Kerngedanken ausfindig macht, die auch für eine gegenwärtige politische Ethik bedeutsam sind.

Die Gliederung entspricht diesem Vorhaben: Im ersten Teil des Buches wird die Ethik Luthers faktenreich und differenziert dargestellt. Im zweiten Teil werden neuzeitliche Entwürfe, die im lutherischen Horizont stehen (Kant, Martensen, Grundtvig, Kierkegaard und Troeltsch) referiert; dabei bieten die Ausführungen zu den dänischen Theologen eine sehr wichtige Horizonterweiterung lutherischer Wahrnehmung gerade in Deutschland. Der dritte Teil rekonstruiert die Entwürfe von Rawls und Habermas unter der Perspektive, inwiefern sie lutherisch genannt werden können.

Luthers politische Theologie wird „am Leitfaden der Obrigkeitsschrift“ (11)

entfaltet. Das böte den Vorteil, die Gedankenführung klar nachvollziehen zu können, wenn sie nicht ständig unterbrochen würde durch Verweise auf andere Schriften und sogar auf zusätzliche Begriffe und Distinktionen Luthers. So ist eine unklare Gemengelage entstanden. Drei Aspekte werden von A. zu Recht herausgestrichen. Erstens hält er fest, daß Luther „Politik als Gottesdienst“ (26) verstehen könne: Christen akzeptierten nicht nur die weltliche Obrigkeit als von Gott eingesetzte Macht, sie seien sogar aufgefordert, sie in ihren gesteckten Grenzen zu unterstützen. Zweitens hebt A. die Bedeutung der Nächstenliebe als Basis und Motivation christlichen Handelns auch im Bereich des Politischen hervor. Drittens geht er ausführlich auf das natürliche Gesetz bei Luther ein, das er nicht substantiell ausdeutet, sondern vielmehr als Verfahren des „Rollentausches bzw. der Reziprozität“ (65) entwickelt. Gefordert sei demnach, sich in die Lage des anderen zu versetzen – die Goldene Regel gelte als Zusammenfassung des natürlichen Gesetzes. A.s normative Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre ist hingegen schwammig: „Der christliche Glaube ist durch ein Handeln konstituiert, das nicht den Charakter menschlichen Machtausübens hat, und das deshalb nicht auf den politischen Bereich übertragbar ist“ (82).

Das dritte Kapitel ist mit Abstand am besten gelungen. Die beiden gegenwärtig relevanten Entwürfe von Rawls und Habermas samt ihrer Kontroverse werden nicht nur referiert, sondern explizit zur lutherischen Position in Beziehung gesetzt. In ihnen findet A. „politisch-philosophische Alliierte für das Bemühen um eine Rekonstruktion lutherischer politischer Ethik“ (245), wobei er Rawls den Vorzug einräumt. Dessen Theorie habe zum einen die Relativität des Politischen, die der Zweiregimentenlehre entspreche, beachtet, indem sie keinen

Gesamtentwurf vorgelegt, sondern sich auf das Politische beschränkt habe. Zum anderen habe Rawls die Nächstenliebe politisch hilfreich in seinem Konzept von Fairness aufgegriffen. Und schließlich sei Luthers Rekurs auf die Goldene Regel in eine Ethik der Reziprozität transferiert worden, die auch Christen teilen können, so daß hier ein „overlapping consensus“ bestehe. Leider bleibt A. bei solch grundlegenden Erkenntnissen stehen; seine exemplarischen Ausführungen zu Krieg, Aufstand und Menschenrechten sind hingegen historisch ungenau und bleiben normativ oberflächlich.

Volker Stümke

Eilert Herms/ Lubomir Zak (Hg.): **Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre**, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, XVI, 610 S. – ISBN 978-3-16-149603-5.

Der Berichtsband dokumentiert die erste Arbeitsphase der Forschungsgruppe „Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive“. In ihr haben sich die evangelischen Professoren für Systematische Theologie Wilfried Härle, Eilert Herms und Christoph Schwöbel und die katholischen Theologen Guiseppe Lorzio, Lubomir Zak und Massimo Serretti (alle Päpstliche Lateranuniversität) zusammengefunden, um in der gemeinsamen Arbeit „einen wissenschaftlichen Beitrag im Feld der Fundamentaltheologie“ (XII) zu dem Themenkomplex Offenbarung und Glaube zu liefern. Getragen ist das Vorhaben von der Hoffnung, dadurch „den weiten Horizont, der den Blick zu richten erlaubt auf das Gesamte der offenbaren Wirklichkeit ... , die in der Kirche gelebt und geglaubt wird“ (XII), zu eröffnen. Dies möchten die Be-

teiligten erreichen, indem sie „ohne in irgendeinen falschen Irenismus zu verfallen“ (XIV) auf „eine vertiefte Erfassung der Konstruktionsprinzipien der beteiligten Lehrtraditionen in ihrer Eigenart und Unterschiedlichkeit“ (XV) abzielen. Die „methodische Innovation“ wird hierbei in dem *gemeinsamen* Anstreben dieses Zieles gesehen, d. h. daß beide Seiten „versuchen – in einem Akt methodischer Empathie – auch die Position der Partner von innen heraus nachzuvollziehen“ (XV). Ob dies so innovativ ist und ob – wie stillschweigend unterstellt – diese methodische Empathie nicht in vielen anderen Explikationen der jeweils fremden Lehrtradition versucht wurde, bleibt am Ende zu beurteilen.

Wird im Vorwort die Errichtung dieser Gruppe auf ein Gespräch zwischen Eilert Herms und dem damaligen Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, zurückgeführt, so bleibt unerwähnt, daß damit eine schon vor über 20 Jahren von Ratzinger aufgestellte Forderung *mutatis mutandis* angegangen wird. Bereits 1987 sah er bei Herms den „Offenbarungsbegriff der katholischen Kirche verzeichnet“ und stellte fest, daß das, „[w]as Herms auf hohem Reflexionsniveau dargestellt hat ... , eine eingehende Auseinandersetzung“ verlangt. Und er fährt fort: „Ein gründliches Gespräch mit Herms bleibt so ein Desiderat, das auch hier nur angemeldet, nicht eingelöst werden kann“ (Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik, 119f.). Von einem solchen gründlichen Gespräch legt nun dieses Buch Zeugnis ab – der eine hat aktiv mitgearbeitet und es dem anderen, dem es gewidmet ist, auf dem Petersplatz überreicht.

Als wissenschaftliche Untersuchung will das Buch nicht „selbst einen Beitrag zur Fortsetzung des ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen liefern“ (XII) – dies wäre angesichts der nicht ersichtlichen Legitimation jedenfalls der evangelischen Seite der Forschergruppe durch

die institutionalisierte(n) evangelische(n) Kirche(n) auch überraschend – sondern eine „tragfähige Voraussetzung liefern ... , die es dem aktuellen ökumenischen Dialog erlauben wird, auf einem zunehmend soliden theologischen Boden in einer immer größeren Tiefe Wurzel zu fassen“ (XII). Damit hat die Gruppe sich ein bescheidenes und zugleich ehrgeiziges Ziel gesetzt. Bescheiden mutet es an, insofern die Zielformulierung beschränkt wird auf ein *Feststellen* von „Differenzen und Konvergenzen“ in der Behandlung der Themenkomplexe „in der je eigenen Lehrtradition katholischer und lutherischer Theologie“. Ehrgeizig erscheint dieses Ziel, insofern dieser Versuch sicherlich nicht neu ist und daher das Ergebnis zeigen muß, inwiefern es nicht nur einer von vielen bisherigen war.

In vier großen Themenbereichen wird versucht, dieses Ziel zu erreichen. Zunächst wird nach Offenbarung und Glaube in den Lehrtexten der beiden vertretenen Kirchen gefragt (3–182), um anschließend die Offenbarung als Selbstvergegenwärtigung der „Gnade und Wahrheit Gottes“ genauer zu untersuchen (185–304). Die beiden letzten Teile behandeln „das Zustandekommen des Glaubens: die Struktur des Menschseins“ (307–445) und „das Zustandekommen des Glaubens: die Kirche“ (449–605). Das Vorgehen innerhalb der Teile eins, drei und vier ist jeweils identisch: Es wird zunächst die Behandlung des Themas in der katholischen Theologie von jeweils einem Katholiken und einem Protestant vorgestellt, um daraufhin dasselbe für die Evangelische Theologie durchzuführen. Anschließend wird ein Protokoll der Diskussion geboten. Allein im zweiten Teil sind beide Aufsätze zur reformatorischen Theologie von protestantischen Vertretern geschrieben, so daß hier nur ein Aufsatz eines katholischen Theologen zu finden ist.

Insgesamt bieten die Aufsätze und die Protokolle der Diskussionen einen in-

struktiven Einblick in verschiedene durch die Begriffe Offenbarung und Glaube aufgerissene Verstehenshorizonte. Hinsichtlich der Beiträge der evangelischen Theologen besitzen die Texte einen hohen Wiedererkennungswert, vieles wurde so oder in ähnlicher Weise bereits veröffentlicht oder bietet das von diesen Autoren Erwartete. Dies bedeutet gleichzeitig, daß auch kritische Anfragen, die bereits in der Vergangenheit an diese Lesart der lutherischen Theologie gestellt wurden, hier keine Berücksichtigung finden. So haben verschiedene protestantische Theologen unter Rückgriff auf Luther darauf aufmerksam gemacht, daß aus lutherischer Perspektive die Passivität des Menschen als Strukturmerkmal zu beachten ist. Sowohl aus lutherischer als auch aus phänomenologischer Perspektive wurde wiederholt Einspruch erhoben gegen den Gedanken einer aktiv-antwortenden Beteiligung des Menschen im Prozeß der Glaubenskonstitution. Verbietet sich so aus protestantischer Perspektive die Rede vom Glauben als gehorsame und freiwillliche Anerkennung der Offenbarung, in der der Mensch angesichts der Möglichkeit der Ablehnung die von Gott angebotene Gewißheit tathaft und aktiv „ratifiziert“, so findet sich genau ein solches Verständnis hier wieder (vgl. exemplarisch 217 ff., 341, 357, 442). Bleibt somit ein wichtiger Punkt hinsichtlich der Fragen nach Konvergenzen und Divergenzen in den beiden Konfessionen angesichts des Themenkreises Offenbarung und Glaube ausgeklammert, kann gefragt werden, ob damit nicht eine große Chance verspielt wurde.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß der Band eine interessante Darstellung verschiedener Lehrtexte beider Konfessionen für das gewählte Forschungsgebiet bietet und viele Detailfragen auf konstruktiver Ebene aufarbeitet und daß der Leser wichtige Lehrtexte der anderen Konfession von Mitgliedern der eigenen Konfession expliziert und analysiert findet.

Insbesondere die katholischen Mitglieder der Forschungsgruppe können hier für die vielen katholischen Theologen stehen, die mit viel Einfühlungsvermögen und dem aufrichtigen Wunsch eines echten Verstehens Texte der lutherischen Tradition untersucht haben. Allerdings scheint der Ertrag, nicht zuletzt durch die zu kurz greifende Untersuchungsperspektive, auch nicht deutlich größer zu sein als der vorheriger Versuche. Und dies mag auch die oben gestellte Frage nach der echten Innovation in der Methode beantworten.

Rainer Goltz

Werner Thiede: **Mystik im Christentum.** 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind, Frankfurt am Main: Hansisches Druck- und Verlagshaus 2009, 256 S. – ISBN 978-3-86921-003-2.

Bereits ein Jahr zuvor hat Gerhard Wehr ein ähnliches Buch (Christliche Mystiker. Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld) vorgelegt, in dem 24 Personen präsentiert werden. Dennoch ist die Zahl der Überschneidungen (elf an der Zahl) in dem vorliegenden Band des Systematischen Theologen Werner Thiede überschaubar. Das in der ‚edition chrismon‘ erschienene Buch richtet sich an ein weites, eher außeruniversitäres Publikum. Der auffallende Unterschied zu Wehr besteht darin, daß Vf. dem Thema mit einem ausführlicheren Einleitungskomplex (13–51) und abschließenden „Schlussgedanken“ (232–241) begegnet. Eröffnet wird das Buch mit einem „Geleitwort“ (6–9) des ehemaligen Braunschweiger Landesbischofs und Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft Gerhard Müller.

Th. konstatiert einen aktuellen Trend zur Mystik. Indikator hierfür sei die Krisenhaftigkeit unserer Zeit. Auf eine De-

finition des Mystikbegriffs will er sich, dem Forschungsstand angemessen, nicht festlegen. Mystik bestimmt er als etwas „Geheimnisvolles“, das „mehr Nähe zum Göttlichen“ (15) ermögliche. Es geht ums Menschsein als solches und um die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Lebens: „Mystik sucht ... Intimität mit Gott oder dem Göttlichen.“ (15) Die Suche danach bestimme jeden Menschen und sei „Ausdruck der menschlichen Vernunft selbst“ (16). Die Frage nach Jenseits und Diesseits bestimme das Spektrum des Christlichen; also auch der christlichen Mystik (vgl. 17 f.).

Verstanden wissen will Vf. das Werk als „Beitrag zu einer dialogischen Sichtweise der Thematik“ (15), als Einführung und Orientierungshilfe durch „exemplarische Betrachtungen“ (19). Dabei erachtet er „die Frage nach dem ewigen Leben“ (19) als erkenntnisleitend. „Denn die Frage nach dem Ziel aller Dinge kann dem mystisch nach Erkenntnis und Wahrheit Strebenden keineswegs gleichgültig sein.“ (19) Daher empfiehlt Th. seinen Leserinnen und Lesern zum Schluß auch „bewusst vom Ende des eigenen Lebens her zu existieren ... – um von daher die Gegenwart zu deuten und zu füllen.“ (232) Dennoch müsse christliche Mystik nicht zwingend ekstatische Elemente aufweisen, es gehe „vielmehr um das Erspüren der ganz tiefen Selbstverständlichkeit der Liebe Gottes“ (241).

Vf. nähert sich der Thematik in verschiedenen Fragekontexten. Unter der Überschrift „Mystik und Erfahrung“ (26–30) z. B. bemerkt Th., daß „die mystische Vereinigung oder Einung ... einen zentralen Punkt innerhalb der dogmatischen Beschreibung des Rechtfertigungsvorganges im Altprotestantismus“ ausmache und daß „Mystik ... dort also in der Mitte theologischer Dogmatik anzutreffen [sei]!“ Auch sieht Vf. heutzutage keine ‚Kompatibilitätsprobleme‘ zwischen Mystik und Naturwissenschaften

(vgl. 32). Kritische Reflexionen bleiben erfreulicherweise nicht aus, unabhängig davon, daß das tiefe Interesse des Vf.s an Mystik wohl kaum unbemerkt bleiben kann. Hinsichtlich der verwendeten Begrifflichkeiten (Mystik, Spiritualität, Mystizismus) wäre jedoch ein präziseres Vorgehen wünschenswert gewesen, wenngleich sich Vf. der diesbezüglichen ‚Unschärferelation‘ bewußt ist.

Den Hauptteil des Buches stellen die Kurzdarstellungen der gewählten Beispiele dar, die im Wesentlichen chronologisch angeordnet sind. Die Auswahl begründet der Vf. damit, daß er die Personen entweder für „grundsätzlich unverzichtbar“ hält oder ihm diese auf der „Wanderschaft durch Geschichte und Gegenwart begegnet sind.“ (52)

Vf. beginnt mit Jesus (54–58) und Paulus (59–64). Martin Luther (145–150) verortet er im Kontext von Mönchtum und *Devotio moderna*. Er identifiziert bei Luther vor allem Elemente der Liebes-, Christus- und Brautmystik. Die Betonung des Glaubens, des Wortes und des Kreuzes unterscheidet die Mystik Luthers

jedoch von anderen Mystikern. Um dies zu verdeutlichen greift Vf. die Rede von der „Mystik des Wortes“ (150) auf.

Neben Hildegard von Bingen (97–101) werden mit der Dominikanerin Christina Ebner (116–121) und Dorothee Sölle (214–219) lediglich zwei weitere Frauen vorgestellt. In der neueren Zeit angelangt stolpert man über die Namen Karl May (190–195) und Rudolf Steiner (196–201); hier wird deutlich, daß Vf. den Begriff „Christentum“ sehr weit faßt. Zum Schluß werden die Benediktiner Williges Jäger (220–226) und David Steindl-Rast (227–231) betrachtet, so daß die Zusammenstellung auch eine gewisse ökumenische Breite erreicht.

Der orientierende Charakter des Buches hätte durch ein (kommentiertes) Literaturverzeichnis und eine stärkere Einordnung in Traditionen und historische Zusammenhänge ausgebaut werden können. Als Erstinformation zu einzelnen Personen und zum Einstieg in die Thematik ist das Buch aber ohne weiteres zu empfehlen.

Patrik Mähling

### *Anschriften der Rezensenten:*

- Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt  
 Dr. Rainer Goltz, Ehrenfeldgürtel 112–122, 50823 Köln  
 Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 12, 17498 Neuenkirchen  
 Prof. Dr. Dietrich Korsch, Wilhelmshöher Allee 173, 34121 Kassel  
 Prof. Dr. Thomas K. Kuhn, Auf der Stockmatt 4, 79650 Schopfheim  
 Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena  
 Dipl.-Theol. Patrik Mähling, Philipps-Universität Marburg, FB Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35037 Marburg  
 Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen  
 Pfarrer Dr. Volkmar Ortman, Sandweg 8, 35085 Ebsdorfergrund  
 Direktor Dr. Stefan Rhein, Stiftung Luthergedenkstätten, Collegienstraße 54, 06886 Wittenberg  
 Prof. Dr. Volker Stümke, Rosenstraße 7c, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop  
 Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel)  
und  
Dekan Dr. Reinhard Brandt (Weißenburg)

Redaktion:

Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal)

**81. Jahrgang 2010**

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

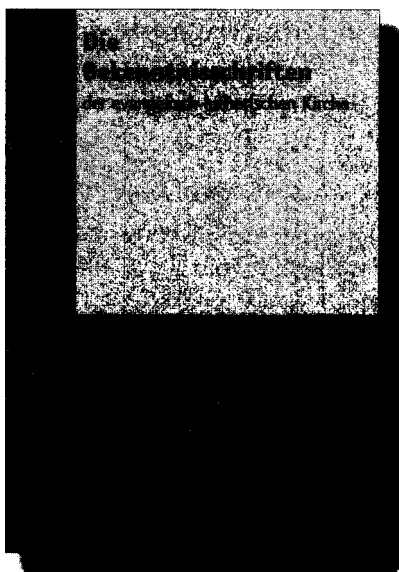
© 2010, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach  
Druck und Bindung: © Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

## INHALT

<i>Bultmann, Christoph</i> : Zurück in der Universität. Zum Jubiläum von Luthers Graduierung zum Baccalaureus biblicus an der Universität Wittenberg am 9. März 2009. Eine Tischrede .....	32
<i>Ehmann, Johannes</i> : Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus. Ein Lebensbild .....	90
<i>Emrich, Britta</i> : Lebendige Stimme. Zu Wesen und Bedeutung der menschlichen Stimme nach Martin Luther .....	69
<i>Grabner, Elisabeth</i> : Die Luther-Gesellschaft auf dem Bremer Kirchentag	40
<i>Hofmann, Frank</i> : Luthers größter Schüler: Johannes Calvin (1509–1564) und seine Wirkung. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 25.–27. September 2009 in Ludwigshafen, Heidelberg und Neustadt a. d. Weinstraße	37
<i>Lapp, Michael</i> : Luther und die Kunst. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 28. bis 30. Mai 2010 in Bonn .....	174
<i>von Meding, Wichmann</i> : Luthers lockende Lehre. Ein Diskussionsbeitrag	19
<i>Müller, Gerhard</i> (Bearb.): Von christlicher Gerechtigkeit oder Vergebung der Sünden. Aus Martin Luthers Predigt in Marburg am 5. Oktober 1529 .....	2
<i>Plathow, Michael</i> : Ganzheitliche Liebe. Zum Verständnis der Liebe im Anschluß an Martin Luther .....	149
<i>Schilling, Johannes</i> (Bearb.): Gegen Lebensüberdruß und Todessehnsucht. Zwei Trostbriefe Martin Luthers .....	62
<i>Schilling, Johannes</i> : Luther-Gesellschaft und Lutherausgabe .....	104
<i>Schneider, Hans</i> : Episoden aus Luthers Zeit als Erfurter Mönch .....	133
<i>Schwarz, Reinhard</i> (Bearb.): Dreifache Freiheit im messianischen Heil. Luthers Auslegung von Jesaja 9,3 (1525/26) .....	124
<i>Tegtmeier, Christian</i> : „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“. Anmerkungen zur Rezeption eines Lutherliedes .....	161
<i>Thiede, Werner</i> : Luthers Humor. Zur Glaubensfreude des Reformators	8
Bücherschau .....	42, 108, 179
In memoriam .....	172
Zu diesem Heft .....	1, 61, 123



**Die  
Bekenntnisschriften  
der evangelisch-lutherischen Kirche**

Herausgegeben im Gedenkjahr  
der Augsburgischen Konfession 1930.  
kt. Studienausgabe der 13. Aufl. von 1998.  
XLVI, 1228 Seiten, kartoniert  
€ 50,00 D  
ISBN 978-3-525-52101-4

»Diese Ausgabe muß wohl als das Standardwerk der lutherischen Bekenntnisschriften schlechthin bezeichnet werden, das für die Theologie und Geschichte gleichermaßen wichtig und wertvoll ist.« *Bibel und Liturgie*

**Vandenhoeck & Ruprecht**

# Das Augsburger Interim und seine Wirkung auf die Zeitgenossen

V&R

Reaktionen auf das  
Augsburger Interim

Irene Dingel (Hg.)

## Reaktionen auf das Augsburger Interim

Der Interimistische Streit (1548-1549)

Herausgegeben im Auftrag der Akademie der  
Wissenschaften und der Literatur in Mainz.

Controversia et Confessio, Band 1.

2010. X, 1030 Seiten mit 21 Abb., Leinen

€ 139,00 D

bei Abnahme der Reihe: € 125,10 D

ISBN 978-3-525-56008-2

Mit der als Augsburger Interim bezeichneten Verfügung strebte Kaiser Karl V. zwischen dem Augsburger Reichstag und dem Tridentinum eine vorläufige Lösung der Religionsfrage in Deutschland an.

Angesichts der besonderen Öffentlichkeitswirkung, die der Streit um das Augsburger Interim schon zeitgenössisch erreichte, wurde ein breites Spektrum an Quellengattungen aufgenommen. So finden sich neben theologischen Traktaten auch satirische Schriften, eine Predigt sowie Spott- und Trostlieder. Die europäische Ausstrahlung der Debatte belegen das Vorwort zur englischen Übersetzung eines Melanchthon-Gutachtens und zwei lateinischsprachige Gutachten für den dänischen König. Die altgläubige Seite ist durch eine ausführliche Stellungnahme Georg Witzels repräsentiert.

Verschiedene Register und Einleitungen zu den einzelnen Quellen erleichtern den Zugang und damit die wissenschaftliche Arbeit mit diesem Band.

Vandenhoeck & Ruprecht



Sonja Domröse

## **Frauen der Reformationszeit**

Gelehrt, mutig und glaubensfest

2010. 158 Seiten mit 10 Abb., kartoniert

€ 16,90 D

ISBN 978-3-525-55012-0

Sonja Domröse vermittelt in diesem Buch, in dem Frauen der Reformationszeit in ihrem Leben und Werk porträtiert werden, den weiblichen Einfluss auf die Reformation in Deutschland.

Nicht wenige Frauen fühlten sich berufen, durch eigene Publikationen aktiv in die Auseinandersetzungen der Reformationszeit einzugreifen und die inferiore Stellung der Frau zu bekämpfen. Das Buch soll durch die biographischen Stationen sowie die Würdigung des theologischen und schriftstellerischen Wirkens exemplarischer Frauen (Elisabeth von Calenberg-Göttingen, Argula von Grumbach, Ursula Weyda, Elisabeth Cruciger, Wibrandis Rosenblatt, Katharina Zell, Olympia Fulvia Morata, Ursula von Münsterberg) zu Beginn der Neuzeit deutlich machen, dass es bereits vor 500 Jahren Aufbrüche zu einer Gleichberechtigung von Frauen in Kirche und Gesellschaft gegeben hat. Nach der Darstellung der einzelnen Biographien setzt sich die Autorin mit dem Frauenbild Martin Luthers auseinander.

# Vandenhoeck & Ruprecht