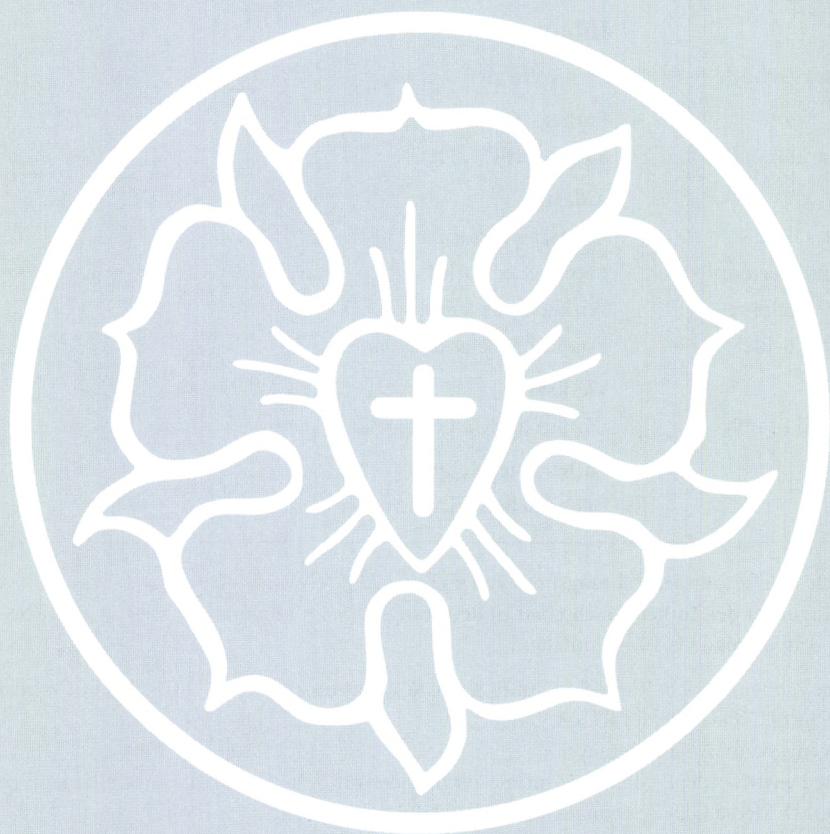


LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2011



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und Pfarrer Dr. Reinhard Brandt, Neuendettelsau

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9a/b,
42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (0202) 28 20 101; E-Mail: zschoch@thzw.de
(verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

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

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 3491) 4 66-2 33; Fax: -2 78.
E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	1
	Luther – für heute neu entdeckt	
Reinhard Brandt	Sorget nicht!	2
	Aufsätze	
Thomas Erne	Ikonische Performanz	5
Gotthard Fermor	Luther goes Rock?!	21
Frank Vogelsang	Wirklichkeitsdeutung	34
Albrecht Beutel	Das Sachregister der Weimara aus der Sicht des Theologen	44
	Werkstatt	
Reinhard Brandt	Worauf die Kirchen sich denn einigen sollten?	51
	Luther Nachrichten	62
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	63

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 40,90 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 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

Das letztjährige Bonner Seminar über „Luther und die Kunst“¹ hat unter anderem den Fernwirkungen des Reformators auf das Kunstverständnis und die Kulturszene der Gegenwart nachgespürt. Drei Beiträge des vorliegenden Heftes dokumentieren diese Erkundungen: *Thomas Erne* zieht die Linie von Luthers Theorie des Bildes zur modernen Prozeßkunst und ihrer Betonung der die Wirklichkeit neu bestimmenden Wirkung von Bildern. *Gotthard Fermor* weist auf Parallelen zwischen der reformatorischen Popularisierung des Evangeliums und der Präsenz des Religiösen in der Popkultur hin. Und *Frank Vogelsang* analysiert Gemeinsamkeiten von reformatorischer Theologie und moderner Kunst im Gegenüber zu einem verkürzten naturwissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsverständnis.

Zeigen diese Studien, wie sich ein auf Luther zurückgreifendes Denken in die gegenwärtige Weltdeutung einmischt und ihre Diskurse vorantreibt, führt *Albrecht Beutels* Beitrag zurück zur Aufgabe der Erschließung von Luthers Werk, die gerade um seiner Aktualität willen notwendig bleibt. Er zeigt, daß mit dem 2009 abgeschlossenen Register zur Weimarer Lutherausgabe ein Hilfsmittel vorliegt, das bei sinnvoller Nutzung zu theologischer Klärung verhilft und eine Fülle von Entdeckungen bereithält – auch höchst unterhaltsame. In der Rubrik *Werkstatt* wertet *Reinhard Brandt* die Umfrage am Stand der Luther-Gesellschaft auf dem Münchner Ökumenischen Kirchentag im vergangenen Jahr aus, die das ökumenische Problembewußtsein zu schärfen vermag.

Voran geht diesen Beiträgen wie immer Luthers eigenes Wort, diesmal in eine ebenfalls von *Reinhard Brandt* im Garten des Wittenberger Lutherhauses gehaltene Andacht verpackt. Die Auslegung der Jesusworte gegen die Sorge ist ein im besten Sinne erbaulicher Einstieg in diesen Jahrgang unserer Zeitschrift und ein programmatischer Rahmen für die Weiterarbeit auf den Spuren des Reformators, auch für die in der *Bücherschau* dokumentierte. Besonders hingewiesen sei auf die unter der Rubrik *Luther Nachrichten* abgedruckte Suchmeldung aus Eisleben.

Hellmut Zschoch

¹ Vgl. den Bericht von *Michael Lapp* in: *Luther* 81 (2010), 174–178.

Sorget nicht!

Luthers Auslegung von Mt 6,25a.28–30 – in seinem Garten vergegenwärtigt¹

Von Reinhard Brandt

Liebe Tagungsgemeinde,
im Garten des Lutherhauses bietet sich eine „florale“ Andacht an, etwas über Blumen, besondere Blumen in Luthers Garten.

In der Heiligen Schrift, in der Bergpredigt Jesu, gibt es eine wichtige Stelle, wo die Blumen uns als Vorbilder vor Augen gestellt werden: Mt 6, auszugsweise ab Vers 25:

Darum sage ich euch: Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet.

Warum sorgt ihr euch um die Kleidung? Schaut die Lilien auf dem Feld an, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht gekleidet gewesen ist wie eine von ihnen.

Wenn nun Gott das Gras auf dem Feld so kleidet, das doch heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird: sollte er das nicht viel mehr für euch tun, ihr Kleingläubigen?

Drei Blumen dazu, aus Luthers Garten, aus seinen Predigten und den Mitschriften Rörers:



„Sorget nicht um euer Leben“, lädt Jesus in der Bergpredigt ein. Daher zuerst eine Auslegung oder fast eine Karikatur Luthers zur Sorge. Den größten Teil unseres Lebens können wir uns gar nicht sorgen! Und doch meinen wir immer wieder, wir könnten mit unserer Sorge etwas ausrichten und streiten damit gegen Gott. Aus einer Predigt schon des Jahres 1516:²

„Was für ein närrisches Mißtrauen und Sorgen!

Die meiste Zeit und an den meisten Orten unseres Lebens leben wir doch, ohne für uns zu sorgen! Schlafen wir etwa nicht die Hälfte unseres Lebens? Und wer sorgt für sich, wenn er schläft?

Und dazu denken wir an so vielen Orten, bei so vielen Menschen, Dingen und Sachen gar nicht daran, für uns zu sorgen. Denn wo wäre einer, der überall und in all seinen Werken, bei allen Menschen, in allen Gefahren immer

¹ Morgenandacht beim Seminar „Glaube und Bildung“ im Garten des Lutherhauses am 25. September 2010.

² Predigt vom 24. August 1516: WA 1, 81 ff., hier nach *Erwin Mülhaupt*, Luthers Evangelienauslegung, Bd. 2, 178 ff., 180.

daran dächte, wie er sich erhalten kann? Man kann die Gefahren ja gar nicht alle kennen und von überallher können uns tausend Zufälle zustoßen.

Dabei will ich gar nicht reden von unserer Kindheit und Jugendzeit, denn es gibt so viele andere Gelegenheiten, wo wir entweder im Leichtsinn oder wegen der Arbeit gar nicht ans Sorgen denken. Wenn einer dies alles recht bedenkt, so wird er drum finden, daß er wohl kaum den 10. oder 20. Teil seines Lebens um sich Sorge trägt.

Aber wiewohl er den größten Teil seines Lebens das Sorgen einfach lassen muß, so streitet der Mensch dennoch während des kleineren Teils des Lebens mit seiner unruhigen Sorge unablässig gegen Gott, der ihn die meiste Zeit, ja immer behütet und bewahrt.“



Heimtückisch, eine besondere Schande und ein Schade ist die Sorge um Gut und Geld, um den Mammon, wie Luther übersetzt: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ [Mt. 6,24] Speziell dazu predigt Luther:³

„Andere Sünden machen doch wenigstens fröhlich, und wir kriegen etwas davon, wie zum Beispiel Speisen oder Huren und dergleichen. Das macht doch Freude, und wer dafür Zorn erntet, hat doch seine Lust daran gehabt.

Aber *diesem* Laster [= dem Mammon] kann man nur dienstbar sein und hat keine Lust davon: da liegt's auf einem Haufen und läßt sich bedienen. Es fällt ihm nicht einmal ein, ein Seidel Wein dafür zu bringen. Der Rost kommt drüber und dennoch greift man's nicht an, um diesen Herren nicht zu erzürnen. Und wenn man ihn lange behütet, so hat man nicht mehr davon als der allerärmste Bettler.“

Was für eine spezielle, lustige Blume, dieser Sündenvergleich Luthers, bei dem Gut und Geiz noch einmal besonders schlecht wegkommen: denn nicht einmal Lust bereiten sie!



Und dann direkt die Blumen als unsere Lehrmeister und Doktoren. Dazu Luther:⁴

„Christus will sagen: Euer Leben ist nicht euer ... ! Und dennoch sorgt ihr euch, wie ihr euch kleiden sollt.

Nicht als ob wir uns nicht kleiden und nähren sollten! Wir sollen wohl arbeiten, aber nicht sorgen! Die Arbeit ist unser Elend. Wenn wir aber noch die Sorge dazu tun, dann sind wir Narren; denn es ist genug, daß ein jeder Tag seine eigene Plage habe. ...

³ Predigt vom 17. September 1525: WA 17 I, 414 ff.; hier nach *Mülhaupt*, a. a. O., 183.

⁴ A. a. O., 188.

Habt Dank, ihr [Lehr-]Meister, die ihr von den Kühen gefressen werdet und doch von Gott so hoch erhoben werdet, daß ihr Doktoren über uns sein sollt. ... Wir müssen zugeben, daß das kleinste Gräslein, das eine Kuh oder ein Vogel mit Füßen tritt, unser Lehrer ist.“

Herrlich, die Blumen unser Lehrmeister, die von den Kühen gefressen werden! Und Gott sorgt für sie, daß sie herrlich gekleidet sind! Wie viel mehr wird Gott ...?



Drei Blumen aus Luthers Garten, aus Predigten des Jahres 1516 und 1525. Sag es mit Blumen! Mit Blumen sagt uns Jesus, sagt Luther: „Sorget nicht!“

So wünsche ich Ihnen heute einen Tag ohne Sorgen! In Jesu Namen. Amen.

Pfarrer Dr. Reinhard Brandt, Hermann-von-Bezzel-Straße 6, 91564 Neuen-
dettelsau; E-Mail: reinhard.brandt@elkb.de

Ikonische Performanz

Luther und die Folgen für die Kunst der Gegenwart¹

Von Thomas Erne

I. Zur Frage nach dem Ort des Bildes im Evangelischen Kirchenraum

Im Horizont einer Transformation, die seit Luther das Verständnis des Bildes verändert hat, soll die Frage nach dem Bild und seinem Ort im evangelischen Kirchenraum verfolgt werden. Meine These lautet zunächst ganz konventionell und im Sinne Luthers², daß der Ort des Bildes im evangelischen Kirchenraum in seinem religiösen Gebrauch zu suchen ist. Der rechte „usus“ macht in evangelischer Sicht sowohl einem Raum zu einer Kirche, zu einem Kommunikationsheiligtum und zur sancta ecclesia, als auch ein Bild zu einem heiligen Bild und einem Medium religiöser Erfahrung. Das gilt auch für Kirchenräume diesseits ihrer aktuellen gottesdienstlichen Inanspruchnahme. Die Atmosphäre³ in Kirchenräumen ist in gebrauchstheoretischer Perspektive ein durch den religiösen „usus“ generiertes Angebot, den Raum als eine Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung zu verwenden.

Die bildpraktischen und raumpraktischen Folgerungen aus Luthers Einsicht in den Gebrauchscharakter der Sinnzeichen treten aber nur ansatzweise in der Kirchenkunst zur Zeit Luthers in Erscheinung. Neben Lukas Cranach wird Rembrandt als der Maler angeführt, der „das Erhabene gerade in dem Unscheinbaren, dem Verachteten gezeigt ... [und] eben das verwirklicht, was Luther gewünscht“ hat.⁴ Der zweite, weniger konventionelle Teil der These lautet daher: Einige der Folgen Luthers *für* die Kunst zeigen sich erst heute *in* der Kunst. In einer wichtigen Dimension, der einer ikonischen Performanz, zeigen sich die Folgen Luthers für die Kunst erst in der Kunst der Gegenwart, und zwar prägnant in deren „performativem turn“.⁵ Die prozessuale Form der

¹ Vortrag beim Seminar „Luther und die Kunst“ am 28. Mai 2010 in Bonn; eine ausführlichere Fassung erscheint in: Reinhard Hoeps (Hg.), Handbuch der Bildtheologie, Bd. 3: Zwischen Zeichen und Präsenz, Paderborn 2011.

² Vgl. Christoph Weimer, Luther, Cranach und die Bilder. Gesetz und Evangelium – Schlüssel zum reformatorischen Bildgebrauch, Stuttgart 1999, 30 ff.

³ Vgl. Gernot Böhme, Anmutungen. Über das Atmosphärische, Stuttgart 1998.

⁴ Karl Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 1932, 468–543, 542.

⁵ Zum „performativem turn“ in der Kunst, vgl. Erika Fischer-Lichte, Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2004. Zum „performativem turn“ in der Religion, vgl. Thomas Klie, „Daß Religion schön werde“. Die performative Wende in der Religionspädagogik, in: Thomas Schlag/Thomas Klie/Ralph Kunz (Hg.), Ästhetik und Ethik. Die öffentliche Bedeutung der Praktischen Theologie, Zürich 2007, 49–63.

Kunst, die sich an der Interaktion, dem Experiment und dem Effekt orientiert, das ist die Seite der Gegenwartskunst, die einer evangelischen Religionspraxis zugewandt ist. Man denke an Yona Friedmanns, *Ville Spatiale* (2009), das Modell einer beweglichen Architektur, die sich aus der Imagination und Improvisation ihrer Benutzer entwickelt oder an die Aktionen des Moscow Poetry Club, *Poets Machine* (2009).⁶

Da die Reformation keine neuen Zeichen entwickelt, sondern eine neue Einstellung zu den Zeichen, ist die hermeneutisch-pragmatische Ausdifferenzierung von Kunst und Religion die entscheidende Folge Luthers für die Kunst, so die These von Werner Hofmann: „Was ein Bild ist, was es aussagt, was es bedeutet, entscheidet sich im Betrachter. Das Kunstwerk wird zu einem Angebot, das sich im Rezipienten vollendet, wenn nicht überhaupt erst konstituiert ... Alles das hat mit Luther begonnen“.⁷ Diese Freigabe der Bilder, die nach Luther weder gut noch böse sind und die man haben kann oder auch nicht, verlagert die Beurteilung der Bilder von der Substanz zur Funktion, von der Bildausführung zum Bildgebrauch, und schafft so eine autonome Kunst-sphäre prinzipiell bedeutungsoffener Objekte.⁸ Offen bleibt dabei, ob und wie der rechte „usus“ mit den Kunstwerken zu tun hat: Ob also die religiöse Deutung der Kunst im Horizont des Unbedingten⁹ auch in den Kunstwerken *sinnlich* erscheint oder zumindest einen Anhalt an den sinnlichen Erscheinungen hat. Sonst könnte für die religiöse Pragmatik und Hermeneutik des Kunstgebrauchs auch ein Wäschetrockener, Stuhl, Regenschirm, Telefonbuch oder eine „Schneeschaufel“, so das Readymade von Marcel Duchamp, *In Advance of the Broken Arm* (1915), zum Kunstwerk werden. Der Gegenstand müsste nur in bestimmter religiöser Absicht gebraucht werden.

Diese offene Stelle im bildtheoretischen Konzept Luthers schließen m. E. nicht Lukas Cranach oder die Kirchenmalerei der lutherischen Orthodoxie, sondern die vorläufigen Ordnungen des Bildes, die Interaktionen und Installationen der Gegenwartskunst. In diesem Kontext einer „performativen“ Gegenwartskunst hat die Frage nach dem Ort des Bildes im evangelischen Kirchenraum in der Gegenwart ihren sachlichen Ort. Im folgenden wird zunächst (II.) vor dem Hintergrund der Bildbestreitung in den Kirchenräumen der evangelisch-reformierten Tradition die Orte, der Gebrauch und die Funktion der Bilder in evangelisch-lutherischen Kirchen nachgezeichnet. Luthers Freigabe der Bilder hatte Folgen für das Bild im evangelischen Kirchenraum

⁶ Fare Mondi Making Worlds. Exhibition. La Biennale di Venezia, 53. Esposizione Internazionale d'Arte, Venedig 2009, 58 f. und 114 f.

⁷ Werner Hofmann, *Luther und die Folgen für die Kunst*, München 1983, 46.

⁸ Zur Freigabe der Bilder als Artefakte im Bilderstreit der Reformation vgl. Thomas Lentjes, *Zwischen Adiaphora und Artefakt. Bildbestreitung in der Reformation*, in: Reinhard Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. 1: Bild-Konflikte, Paderborn 2007, 213–240, 237 f.

⁹ Evangelischer Bildgebrauch wird von Wilhelm Gräb als Deutungspraxis im Horizont des Unbedingten entworfen, vgl. Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, 112.

bis in die Gegenwart (III.), die noch nicht alle eingelöst sind. Eine dieser ungelösten Folgen Luthers für die Kunst zeigt sich im „performativen turn“ der Gegenwartskunst (IV.), mit dem das Bild einen neuen Ort im evangelischen Kirchenraum gewinnt.

II. Luther und das Bild im evangelischen Kirchenraum

1. Bilder im evangelischen Kirchenraum: Wittenberg und Zürich

Das Großmünster in Zürich und die Stadtpfarrkirche in Wittenberg sind prominente Kirchenräume der evangelischen Kirche. Beide Kirchen waren prominente Predigtorte – in Zürich stand die Kanzel Zwinglis, in Wittenberg die Luthers¹⁰ –, aber nur eine Kirche war und ist auch ein prominenter Bildort des Protestantismus. Gerade so machen die Züricher und die Wittenberger Kirche die innerprotestantische Differenz im Umgang mit Wort und Bild anschaulich. Das Züricher Großmünster ist bis heute weitgehend ein Kirchenraum ohne Bilder, ganz in der reformierten Tradition des Bildverbotes. Die Wittenberger Stadtpfarrkirche dagegen bietet bis heute Teile der erhaltenen vorreformatischen Kirchenkunst, vor allem aber das neu geschaffene reformatorische Bildprogramm, das aufgrund der pragmatischen Haltung Luthers gegenüber den Bildern in lutherischen Kirchen bis ins 18. Jahrhundert selbstverständlich war. Trotz der Zerstörung vorreformatischer Kirchenkunst, die es auch in lutherischen Territorien gab, war der Bestand an vorreformatischem und reformatorischem Kunstgut in lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert erheblich und beides wäre auch noch heute erheblich größer, wenn nicht durch „kriegerische Ereignisse und Raublust der Soldateska, durch Diebstähle und Feuersbrünste, durch neues künstlerisches Wollen [!], durch die Nüchternheit des Rationalismus, den ‚bilderstürmerischen‘ Reinigungseifer des 19. Jahrhunderts‘ ... noch längst nach der Reformation vieles verloren gegangen wäre“.¹¹

Das Bild des Protestantismus geprägt haben jedoch die bilderlosen Kirchenräume. Berühmt sind zwei Kupfer aus dem Umkreis des flämischen Architekturmalers Hendrick von Steenwijk.¹² Der katholische Kirchenraum ist

¹⁰ Beide Kanzeln existieren nicht mehr. Die Reste von Luthers Holzkanzel sind in Wittenberg im Lutherhaus zu sehen. Zwinglis Kanzellettner, der 1526, nachdem der Züricher Bildersturm die Bilder im Münster zerstört hatte, aus Altarplatten aus Zürcher Kirchen neu gebaut worden war – Zwingli stand beim Predigen auf der Altarmensa aus der Predigerkirche –, wurde 1853 durch Ferdinand Stadler abgebrochen; vgl. *Daniel Gutscher/Matthias Senn*, Zwinglis Kanzel im Zürcher Großmünster – Reformation und künstlerischer Neubeginn, in: *Hans-Dietrich Altendorfer/Peter Jezler* (Hg.), *Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich 1984, 109–116, 112.

¹¹ *Martin Wandersleb*, *Luthertum und Bilderfrage im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert*, Göttingen 1970, 172 ff.

¹² Vgl. *Wolfgang Brückner*, *Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana*, Regensburg 2007, 24 f.

ein reich geschmückter gotischer Raum mit vielen Bildern und Seitenaltären, einer Fülle an liturgischen Orten und liturgischen Events. Die evangelische Kirche, und zwar deutlich in der reformiert-calvinistischen Tradition, zeigt einen leeren schmucklosen Raum, in der eine andächtige Gemeinde, ohne Ablenkung durch visuelle Zeichen auf die Kanzel und die Predigt ausgerichtet ist. Im Hintergrund findet an einer leeren Mensa, ohne Aufbauten, ein Abendmahl statt. An der Altarwand findet sich kein Kruzifix, dort hängen nur eine Uhr und die mosaischen Gesetzstafeln. Der Prototyp einer evangelischen Kirche ist demnach der calvinistische Betsaal, dessen leerer Tisch, leerer Chor, leere Wände, die Folgen des reformierten Eifers gegen die Bilder demonstriert. Der weitaus differenziertere und komplexere Umgang mit den Bildern in lutherischen Kirchenräumen, vor allem die „bewahrende Kraft des Luthertums in Bezug auf mittelalterliche Kunstwerke, für die sich weder in qualitativer noch in quantitativer Hinsicht überzeugende Analogien in den anderen abendländischen Konfessionskirchentümern aufweisen lassen“¹³, fällt dieser suggestiven Gegenüberstellung von evangelischer Leere und katholischer Fülle zum Opfer. Sie bestätigt zwar ein gängiges Vorurteil, wird aber der Bedeutung und Funktion der Bilder im lutherischen Kirchenraum nicht gerecht.¹⁴

2. Evangelischer Bildgebrauch

Der theologische Kern dieser Differenz im Umgang mit den Bildern zeigt sich im Marburger Religionsgespräch von 1529 zwischen Reformierten und Lutheranern über das Verständnis des Abendmahls.¹⁵ Luther bestand gegenüber Zwingli darauf, daß sich die Inkarnation des Logos in der Inverbation, in der Kommunikation des Evangeliums in Wort und Sakrament fortsetzt. In ein und demselben geistigen Akt hält Luther daran fest, daß der göttliche Logos in endliche Zeichen eingeht und sie zugleich überschreitet. Der rechte religiöse Gebrauch der Zeichen – „Misbrauch und falsche zuuersicht an bilden habe ich alle zeit verdampt ... Was aber nicht misbrauch ist, habe ich ymer lassen und heissen bleiben und halten, also das mans zu nützlichem und seligem brauch bringe.“¹⁶ – besteht für Luther darin, an der Realpräsenz des Logos in den Zeichen festzuhalten und zugleich die Zeichen als Zeichen vom Logos zu

¹³ Thomas Kaufmann, Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum, in: Peter Blickle u. a. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, München 2002, 407–451, 408.

¹⁴ Nach Hegel wird „durch den Bildverzicht ... die protestantische Religion über die anschauliche Vermittlung der Gottesvorstellung in der ‚schönen Religion‘ des Katholizismus hinausgeführt“ (zit. nach Annemarie Gethmann-Siefert, Einführung in Hegels Ästhetik, München/Paderborn 2005, 157).

¹⁵ Zum Zusammenhang von Bilderlehre und Abendmahl vgl. Lentjes (s. Anm. 8), 229 ff.

¹⁶ Martin Luther, Ein betbüchlein mit eym Calender und Passional hübsch zu gericht (1529), WA 10/II, 458–470 (nur Text), Zitat 459,5–8; Reprint: 50 Holzschnitte aus der Werkstatt Lukas Cranach d. Ä., Kassel 1982.

unterscheiden. Man hat Gott nur in Bildern, wenngleich ihn kein Bild erschöpfend erfaßt. Luthers Position im Abendmahlstreit hat eine darstellungstheoretisch gravierende Konsequenz: Gott ist nur in unabschließbaren Prozessen darstellbar. Wenn die Gegenwart Gottes sich an konkreten Zeichen zeigt, die zugleich überschritten werden müssen,¹⁷ um den Sinnüberschuß, der mit der Nennung des Namens Gottes verbunden ist, zur Darstellung zu bringen, dann impliziert dies einen offene Prozeß von Formgebung und Formüberwindung. Die Transzendierungsleistung der christlichen Religion ist folglich derjenigen ähnlich, der auch die performativen Formen der Gegenwartskunst verpflichtet sind. Im Glauben, jedenfalls in lutherischer Perspektive, ist Transzendenz der Prozeß, der von Zeichen zu Zeichen fortschreitet und der seinen Niederschlag auch in der institutionellen Form der Kirche findet, das „*parler sans fini*“ in einer „*ecclesia semper reformanda*“. Allerdings ist die Unabschließbarkeit der ästhetischen Transzendierungsleistung, die „*peinture sans fini*“, von der des Glaubens dadurch zu unterscheiden, so der Vorschlag von Matthias Jung,¹⁸ daß der Glaube seine Ausdrucksformen überschreitet, weil und insofern er sich in seinen Zeichenprozessen auf eine externe Referenz bezieht, auf Gott als transsubjektive Wirklichkeit. Ästhetische Transzendenz dagegen ist durch eine eigentümliche Suspension des referentiellen Außenbezugs charakterisiert. Externe Referenz trägt in der Kunst zum Ausdruck bei, während in der Religion der Ausdruck referentiell gebunden ist und umgekehrt zur Referenz beiträgt.

Zwingli löst die Spannung auf, die bei Luther im Festhalten und Überschreiten konkreter Zeichen für die Repräsentation Gottes entsteht. Er votiert für den reinen Hinweischarakter der Zeichen im Abendmahl. Gott ist Geist, auf den die Zeichen verweisen, aber den sie nicht repräsentieren. Statt Transzendenz als Zeichenprozeß folgt daraus Transzendenz als das Jenseits der Zeichen. Axiomatisch faßt die reformierte Tradition diese Konsequenz in der anti-lutherischen Kampfformel: „*finitum infiniti non capax*“.¹⁹ Die Differenz, die sich in Marburg im Abendmahlsverständnis zeigt, ist folgenreich für das innerprotestantische Verhältnis zum Bild. Wenn das Endliche die Gottheit Gottes nicht faßt, dann unterläuft ein Bild Gottes die strikte Scheidung von *signum* und *res* und suggeriert Präsenz, wo es nur Repräsentanz geben kann.²⁰ Die reformierte Zählung der zehn Gebote (Ex 20,1–17) führt

¹⁷ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie, § 552: „wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im *Genusse*, d. i. in der Vernichtung der Äußerlichkeiten derselben, und im *Glauben*, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gottes erhoben wird“ (*ders.*, Werke [in 20 Bänden], Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, 357).

¹⁸ Vgl. Matthias Jung, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, München 1999, 385 f.

¹⁹ Weder läßt sich die Formel „*finitum capax est infiniti*“ bei Luther nachweisen noch die Gegenformel bei Calvin; vgl. Margarete Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977, 104.

²⁰ Stirm (s. die vorige Anm.) sieht das Bilderverbot bei Zwingli im Problem begründet „allein um die diesen Bildern entgegengebrachte Verehrung“ (a. a. O., 147) zu verhindern. Zwinglis

folglich das Bilderverbot als zweites Gebot, während es in lutherischer Zählung wegfällt. Luther hat das Bilderverbot allerdings nie bestritten. Für ihn war es bereits im ersten Gebot enthalten. Er hat es nur auf den Gebrauch, nicht auf das Bild bezogen.

3. Funktion der Bilder im lutherischen Kirchenraum

Die lutherischen Kirchenräume waren seit der Reformation mit Bildern und Skulpturen ausgestattet. „Im Fortgang des 16. Jahrhunderts wurde die Bildlichkeit in wachsendem Maße als beinahe unverzichtbarer Bestandteil der Kirchengestaltung empfunden und in profilierter Auseinandersetzung mit den Reformierten verteidigt und empfohlen“.²¹

Bilder finden sich als Altarretabeln, obwohl Luther für einen „freistehenden Tisch mit einem versus populum dahinterstehenden Liturgen“²² plädierte. Prominentes Beispiel ist der Wittenberger Altar von Lukas Cranach, der nach Luthers Tod 1547 eingeweiht wurde. Weitere wichtige Bildorte sind Epitaphe, in denen sich das Bekenntnis der Verstorbenen zum lutherischen Glauben widerspiegelt, die Kanzel, deren Bildprogramm in der Regel Christus und die vier Evangelisten umfaßt, der Schalldeckel mit Taube als Symbol des Geistes und umlaufenden Schriftworten, der Taufstein, dessen Stellung verändert wurde und vom Eingang in den Altarbereich ins Angesicht der Gemeinde gestellt wurde, häufig mit der Darstellung des Kinderevangeliums (Mk 10,13–16), und schließlich die Bemalung der Emporen, auf denen sich umfangreiche Bildzyklen finden, die ganze heilsgeschichtliche Sequenzen vom Sündenfall über die Versöhnung in Christus bis zur Erlösung im Endgericht vor Augen führen. Deckenmalereien dagegen kommen in lutherischen Kirchen „seltener vor als Emporenmalereien, Wandmalereien noch seltener“.²³

Das lutherische Bildprogramm ist christologisch zentriert und biblisch orientiert: „Wo das Luthertum selber bildschöpferisch produktiv wurde, fand es primär in einer biblisch orientierten und christologisch fokussierten Bildlichkeit seinen Ausdruck“.²⁴ Im wesentlichen konzentriert es sich dabei auf Passion und Auferstehung Christi, Szenen aus dem Leben Jesu, biblische Szenen zu dogmatischen Topoi und Katechismusedarstellungen: An die Stelle der Heiligen oder der Stifterbilder treten „nun Typen oder Exempel, welche das Amt der Predigt illustrieren“,²⁵ meist die Reformatoren

Bildkritik liegt ein quasi magisches Bildverständnis zugrunde: „Diesen ‚Götzenbildcharakter‘ verliert das Bild nie, auch wenn es eine Zeitlang nicht verehrt wird“ (a. a. O., 144).

²¹ Kaufmann (s. Anm. 13), 411.

²² Peter Poscharsky, Das lutherische Bildprogramm, in: ders. (Hg.), Die Bilder in den lutherischen Kirchen, München 1998, 21–39, 22.

²³ A. a. O., 28

²⁴ Kaufmann (s. Anm. 13), 449.

²⁵ Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 522.

oder die Ortspfarrer als wahre Lehrer der Kirche. So findet sich im Mittelblatt des Wittenberger Altars ein Bild Luthers als Junker Jörg am runden Abendmahlstisch, während auf der linken Seite Philipp Melanchthon in einer Taufszene und auf der rechten Seite Johannes Bugenhagen bei der Beichte zu sehen sind.

Was aber hat es mit dieser Bildfülle im Gesamtraum und an den einzelnen Bildorten der lutherischen Kirche auf sich? Bilder im Kirchenraum sind nach Luther „zum ansehen, zum zeugnis, zum gedechtnis, zum zeychen“.²⁶ Entsprechend werden die Bilder des lutherischen Bildprogramms als Bekenntnis-, Erinnerungs-, und Erzählbilder²⁷ charakterisiert, die gegebenen Inhalten aus Bibel und Bekenntnis dienen. Es ist eine gebundene Deixis, das Zeigen eines Was, eines Inhalts, nicht die „Hintergründigkeit des Zeigens“,²⁸ das Daß des Zeigens, das Gottfried Boehm als genuine Leistung der Bildlichkeit des Bildes herausgearbeitet hat. Für dieses gebundene Zeigen ist der Wittenberger Altar ein prominentes Beispiel. Die Predella zeigt ein Bild über den rechten Bildgebrauch. Luther steht auf der Kanzel. Seine Linke ruht auf der aufgeschlagene Bibel, mit der rechten Hand weist er auf den Gekreuzigten in der Bildmitte, während die ihm gegenüber sitzende Gemeinde, diesem Fingerzeig folgend, auf den Gekreuzigten blickt. Das Zeigen auf Christus trifft nicht nur Luthers Predigtverständnis, sondern auch sein Verständnis der Bilder: „Zu den Bildthemen, die ausdrücklich Luthers Gefallen finden, gehört der weisende Täufer“.²⁹ Wort und Bild sind dann richtig konzipiert, wenn sie auf Christus zeigen. Und sie werden von der Gemeinde richtig rezipiert, wenn sie als Hinweis auf Christus gebraucht werden, und das bedeutet, wenn der Gebrauch der Bilder und Worte den Hörer und Betrachter nicht an das Bild, sondern an Christus selber bindet.

Die Bilder im lutherischen Kirchenraum wollen folglich keine autonome Kunst sein. Es ist religiöse Gebrauchskunst mit illustrativem Charakter, vergleichbar den Bibel-Illustrationen eines Schnorr von Carolsfeld, der Vorlagen von Rafael nutzte, um in den Bibeltexten „das Gehörte oder Gelesene gewiss veranschaulichen und behaltbar [zu] machen“.³⁰ Luther beschreibt im Vorwort zu seinem mit Holzschnitten aus der Werkstatt von Lukas Cranach illustrierten Passional die Synästhesie der Künste im Blick auf die Werke Gottes, von denen man „singt und saget, klinget und predigt, schreibt und liest, malet und zeichnet“ und bestimmt dann die spezifische Aufgabe der Bilder in der Memoria der Ungebildeten, der Kinder und Leseunkundigen: „umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser

²⁶ WA 18, 80,7 (Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1525).

²⁷ Vgl. Brückner (s. Anm. 12), 30.

²⁸ Gottfried Boehm, Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin 2008, 19–33.

²⁹ Weimer (s. Anm. 2), 114.

³⁰ Bibel für Kinder in deutscher und russischer Sprache [mit Bildern von Julius Schnorr von Carolsfeld], Erlangen 1991, Vorwort.

bewegt werden die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blasse wort odder lere“.³¹

Gleichwohl sind Erinnerungsbilder nicht zu unterschätzen.³² Sie können als Bilder „mir gegenwärtig halten, was aus sich selbst mir gegenwärtig sein will“.³³ Konstitutiv gehört daher zu den illustrativen Bildern nicht nur die Beziehung auf einen gegebenen Inhalt, sondern auch die Beziehung auf den Rezipienten. Was aus sich selbst gegenwärtig werden will, muß in *mir* gegenwärtig werden. Wenn es nicht reicht sich nur einzufügen in ein gegebenes religiöses System, sondern es der individuellen Artikulation des Glaubens bedarf, dann muß das Subjekt eine „persönlich verantwortete, expressive Beziehung zu den narrativen Identifikationsangeboten der religiösen Tradition“³⁴ unterhalten können. Dazu bedarf es der Bilder, denn die individuelle Erinnerung hat selber „szenischen Charakter“.³⁵ Aber nur dann arbeiten Bilder der subjektiven Aneignung der Religion zu, wenn sie nicht mehr kultisch, sondern pragmatisch verfaßt sind und, vom „image“ zur „art“³⁶ transformiert, die individuelle Artikulation religiöser Erfahrung unterstützen.

III. Der gegenwärtige Ort des Bildes im evangelischen Kirchenraum

1. Luthers Freigabe der Kunst

Luthers Freigabe der Bilder setzt im Luthertum einen komplexen Bildgebrauch in populär-religiöser Absicht frei. Bilder dienen im Raum der Kirche der protestantischen Selbstvergewisserung und der symboldidaktischen Vermittlung des Glaubens. Es sind Erinnerungszeichen, Argumentationshilfen, katechetische Unterweisung und „Early Comicstrips“.³⁷ Das alles sind bemerkenswerte Formen einer Popularisierung der Religion mit Hilfe illustrativer Bildformate, Flugschriften, Altarbilder, Kanzelbilder, Emporenbilder etc. Sie sorgen für die erfolgreiche Ausbreitung und Akzeptanz lutherischer Lehre und Frömmigkeit in breiten Schichten der Bevölkerung. Aber selbst wenn man in der funktionalen Ernüchterung der verwendeten Bildformate eine Folge von Luthers Kritik an den Kultbildern sieht, weil nun die Bilder im Raum der Kir-

³¹ WA 10 II, 458,31 f. und 458,17–19 (Ein betbüchlein mit eym Calender und Passional hübsch zu gericht, 1529).

³² Zum Bilderstreit der Reformation als Streit um Techniken und Orte der Erinnerung vgl. *Lenz* (s. Anm. 8).

³³ *Traugott Koch*, Grundsätzliche Überlegungen zur Ikonographie evangelischer Kirchenmale-
rei in der Zeit der lutherischen Orthodoxie, in: *Poscharsky* (Hg.) (s. Anm. 22), 9–20, 15.

³⁴ *Matthias Jung*, Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn – eine pragmatische Hermeneutik
religiöser Erfahrung, in: *Wilhelm Gräb* u. a. (Hg.), *Ästhetik und Religion*, Frankfurt a.M.
2007, 51–81, 77.

³⁵ *Eilert Herms*, Die Sprache der Bilder und die Kirche des Worts, in: *Rainer Beck/Rainer Volp/
Gisela Schmirber* (Hg.), *Die Kunst und die Kirchen*, München 1984, 242–259.

³⁶ *Belting* (s. Anm. 25), 26.

³⁷ *Brückner* (s. Anm. 12), 110.

che „das Heil nicht mehr auf magisch-reale Weise vermitteln, nicht mehr unabhängig vom Glauben, vom Subjekt des Glaubens, seinem Verstehen seiner Deutung“,³⁸ so bleibt ein ambivalenter Eindruck. Denn die Analyse der populären Kultur der Gegenwart zeigt, daß auch die an eine breite Rezeption gebundenen Bildformate ihre „strukturellen Konstanten medienspezifisch und rezipientenorientiert variieren“³⁹ müssen, um populär zu sein und zu bleiben. Wird den populären Bildformaten die Variation, der Spielraum ästhetischer Transzendierung vollständig beschnitten, dann ist es auch um ihre Popularität geschehen. Genau dazu scheint Luthers Freigabe der Bilder im Luthertum geführt zu haben. Der illustrative Charakter der Bilder im Kirchenraum hat die Tendenz, die Kunst im Blick auf die getreue Wiedergabe religiöser Inhalte zu vereindeutigen.

Ein gewisser praktischer „Literalismus“⁴⁰ Luthers ist an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt. Luther wollte, daß die Bilder der von ihm übersetzten Bibel „wirklich für den Text eintreten, ihn erläutern und unterstützen“ und der Künstler deshalb kein „unnütz Ding, das zum Text nicht dienet, sollt dazu schmieren“.⁴¹ Die Dynamik der religiösen Transzendierung, die Unabschließbarkeit der Prozesse, die Gott vergegenwärtigen, führt zu der umgekehrten Konsequenz im Blick auf die Kunst. Die Unabschließbarkeit der ästhetischen Formprozesse muß stillgestellt werden – „keine unnütz Ding, das nicht dem Text dienet“ –, damit die Kunst der Religion dienet. An der Eindeutigkeit des Illustrativen kann sich die Dynamik religiöser Zeichenprozesse, der Glaube als ein „vollzugsbestimmtes Unterscheidungsbewusstsein“⁴², ungehindert entfalten. Vor diesem Hintergrund steht eine konsequente Freigabe der Bilder, die als bildtheoretische Leistung Luthers gilt, im Raum der evangelischen Kirche noch aus, jedenfalls sofern es sich bei den Bildern auch um die Darstellung von Ereignissen und Prozessen und nicht nur von Zuständen und Resultaten handelt. Auch das wäre im Sinne Luthers. Immerhin wurde ihm der Vorwurf der Kunstinkompetenz gemacht, weil er die Grenzen der bildenden Kunst nicht beachte und von Bildern keine Zustände, sondern die Darstellung von Ereignissen erwarte.⁴³

Da es sich um Bilder im evangelischen Kirchenraum handelt, also um die ästhetische Transzendenz am Ort der christlichen Religion, wird in dieser Konstellation das Verhältnis zweier differenter Typen von Transzendenz virulent. Denn Kunst und Religion leisten auf eine je unterschiedliche Weise,

³⁸ Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche*, 2002, 126.

³⁹ Dietrich Korsch, *Theologische Hermeneutik populärer Kultur – fundamentaltheologisch*, in: Joachim Kunstmann/Ingo Reuter (Hg.), *Sinnspiegel. Theologische Hermeneutik Populärer Kultur*, Paderborn 2009, 37–46, 44.

⁴⁰ Jérôme Cottin, *Das Wort Gottes im Bild. Eine Herausforderung für die protestantische Theologie*, Göttingen 2001, 264.

⁴¹ Hans von Campenhausen, *Luthers Stellung zu bildenden Kunst*, in: *KuKi* 17 (1940), 2–5, 4.

⁴² Michael Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000, 151.

⁴³ Vgl. *Stirm* (s. Anm. 19), 126.

die sie zugleich verbindet und trennt, eine Transzendierung von Zeichen. Aus diesem Grund ist das verwandtschaftliche Verhältnis von Kunst und Kirche nie frei von Konflikten.⁴⁴ Man kann versuchen die Spannung zwischen ästhetischer und religiöser Transzendenz aufzulösen und die Kunst im Horizont der Religion zu vereindeutigen oder die Religion mit der Kunst zu vereinen. Das eine zeigt der illustrative Bildgebrauch im Luthertum, das andere das Phänomen einer Kunstreligion, in der Religion als höchstes Symbol einer ästhetischen Transzendenz rekonstruiert wird. Man kann die Differenz aber auch auf unterschiedlichen Niveaus der Komplexität kultivieren, um in Interventionen und Interaktionen von ästhetischer und religiöser Transzendenz einen wechselseitigen Gewinn an Prägnanz für Kunst und Kirche zu erzielen. Die externe Referenz der Religion, die Deixis auf Christus besagt nur, daß die ästhetische Erfahrung im Letzthorizont der Religion „in eine andere Bewegung transformiert wird“.⁴⁵ Es handelt sich folglich um eine (religiöse) Erfahrung mit (ästhetischer) Erfahrung, nicht aber darum, das zweckfreie Spiel der Kunst zu negieren oder zu unterbinden.

2. Populärer Bildgebrauch

Bilder im evangelischen Kirchenraum sind Kunstwerke zum religiösen Gebrauch. Es sind Kunstwerke nicht an sich, sondern es sind Kunstwerke „pro me“,⁴⁶ Bilder für die Artikulation religiöser Erfahrung aus der Perspektive einzelner Subjekte. Dieser religiöse Gebrauch schließt die Kritik an einer bestimmten Auffassung von ästhetischer Autonomie ein, für die es konstitutiv ist, die Kunst vom (religiösen) Leben zu trennen, „indem sie sich durch eine Grenze gegen die Zudringlichkeit der alltäglichen Wirklichkeit abschirmt“.⁴⁷ Ein am „usus“ orientiertes evangelisches Bildverständnis, bestärkt durch kirchensoziologische Untersuchungen zu den Milieus der Kirchenmitglieder,⁴⁸ liefert dagegen gute Gründe an den populären Gebrauchsformen des Bildes festzuhalten. Die Frage ist nur, ob die ästhetische Transzendenz stillgestellt werden muß, wenn populäre Bilder einen Ort im Kirchenraum bekommen.

⁴⁴ Vgl. *Horst Schwebel*, *Die Kunst und das Christentum. Geschichte eines Konflikts*, München 2002.

⁴⁵ *Thomas Wabel*, *Realpräsenz. Ästhetik und Religion am Beispiel von Eduardo Chillidas „Kreuzaltar“*, in: *Gräb u. a.* (Hg.) (s. Anm. 34), 283–305, 298, Anm. 77.

⁴⁶ Das ist auch ein Grundzug der Ästhetik Hegels; vgl. *Gethmann-Siefert* (s. Anm. 14), 346: „nehmen sich Hegels Überlegungen verblüffend nüchtern und simpel aus. Es wird gefragt nach der Bedeutung der Kunst ‚für uns‘“.

⁴⁷ *Bernhard Waldenfels*, *Architektonik am Leitfaden des Leibes*, in: *Eduard Führ/Hans Friesen/Anette Sommer* (Hg.), *Architektur im Zwischenreich von Kunst und Alltag*, Münster u. a. 1997, 45–61, 55.

⁴⁸ Vgl. *Wolfgang Huber* (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006.

Ein Beispiel für ein populäres Altarbild im evangelischen Kirchenraum steht in Adenstedt. Das Adenstedter Altarretabel des ostfriesischen Malers Hermann Buß von 2005 zeigt die Landschaft und die Menschen von Adenstedt in einer realistischen Malweise.⁴⁹ Im geschlossenen Zustand ist ein blühendes Adenstedter Weizenfeld zu sehen. Werden die Tafeln geöffnet, ist auf dem Mittelblatt dasselbe Feld abgeerntet, rechts daneben ein Ort der Meditation, die Adenstedter Kuhle, ein Teich mit einer Bank, links sind „verloren wirkende Menschen der Gegenwart dargestellt“.⁵⁰ Das Kreuz in der Predella und das mittelalterliche Kirchenfenster im Hintergrund, das den Altar mit einem segnenden Christus überragt, verbindet die „profanen Altarbilder“ mit einem religiösen Deutungsrahmen, dem Zeigen auf Christus. Überzeugend ist die Idee, einen lokalen und persönlichen Bezug in den realistischen Altarbildern herzustellen. Die Adenstedter Gemeinde erkennt sich und ihre Region in ihrem Altar wieder und zwar im Horizont des Glaubens. Das greift eine Linie des lutherischen Bildprogramms unter gegenwärtigen Bedingungen auf.

Nun lassen sich weniger konventionelle Formen einer populären Bildsprache im Horizont der Religion denken. Madelon Vriesendorps *Mind-Game* (2009)⁵¹ ist eine Bühne, auf der symbolische Objekte zur schöpferischen Interaktion einladen. Davor steht eine Bank mit der Inschrift, die an die Aufforderung an Moses vor dem brennenden Dornbusch erinnert und die den Respekt vor der sakralen Atmosphäre mit Pragmatik und protestantischem Reflexionspathos verbindet: „Take off your shoes, create compositions, analyse“.⁵²

Populär sind nicht solche Formen, die den ästhetischen Spielraum für die individuelle Deutung völlig stillstellen, sondern ihn im Blick auf eine breite Rezeption begrenzen. Das symboldidaktische Erbe des lutherischen Bildprogramms wird im 21. Jahrhundert vermutlich nicht ein Tafelbild wie in Adenstedt antreten, sondern die Bilder des Kinos und des Internets. In den Bildwelten des populären Films werden Ausdrucksformen entwickelt, die mit biblischen Erzählformen kompatibel sind⁵³ und zugleich in der Moderne als gültiger Ausdruck der eigenen Lebenserfahrung verstanden werden. Der Film „Luther“⁵⁴ ist ein Beispiel, wie sich in der Moderne lutherische Identität im Medium des populären Bildes entfalten und weltweit verbreiten kann. Daß diese inzwischen einen Ort im evangelischen Kirchenraum gefunden haben, zeigt die Rezeption des populären Kinos im evangelischen Gottesdienst und

⁴⁹ Michelle Grund, Hermann Buß, Das Adenstedter Altarretabel, in: Markus Zink/Martin Benn (Hg.), Siehe! Zeitgenössische Kunst in evangelischen Kirchen, Materialhefte des Zentrum Verkündigung der EKHn 108, Frankfurt a. M. 2007, 15–18.

⁵⁰ A. a. O., 15.

⁵¹ Madelon Vriesendorp, *Mind Game* (2009). in: Fare Mondi (s. Anm. 6), 160 f.

⁵² A. a. O., 160.

⁵³ Vgl. Reinhold Zwick, *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*, SBB 18, Stuttgart 1989.

⁵⁴ Der Film „Luther“ wurde 2003 von der evangelischen Filmvertriebsgesellschaft Eikon/Berlin unter finanzieller Beteiligung des amerikanischen Pensionsfonds Thrivent Financial for Lutherans produziert.

in der evangelischen Filmpredigt.⁵⁵ Die religiöse Aneignung der Bildwelten der populären Filmformate hilft nicht nur der religiösen Kommunikation über biblische Texte, sich als gültiger Ausdruck gegenwärtiger Lebenserfahrung zu entfalten. Die religiöse Deutung bringt auch umgekehrt eine trans-subjektive Wirklichkeit hervor, die zum Film gehört, aber nur in religiöser Deutung des Films „da“ ist.

3. Die Performanz des Bildes im Raum der Kirche

Allerdings besteht so die Gefahr, daß das Bild im evangelischen Kirchenraum dem Illustrativen verhaftet bleibt. Das Verhältnis von Bild und Wort im Kirchenraum, auch in Predigten, die Filme einbeziehen, wird in der Regel von inhaltlichen Bezügen und Analogien her organisiert, weniger von der Inszenierung, der medialen Form des Bildes, seiner narrativen Struktur und szenischen Dramaturgie.⁵⁶ Daß sich Bilder nicht erschöpfen in volkspädagogischen und mnemotechnischen Illustrationen religiöser Inhalte, das war auch dem Luthertum bewußt. Bilder schließen affektiv-ästhetische Momente ein. Für dieses affektive und effektive Potential des Bildes öffnet Luthers Kritik an der (kultischen) Macht der Bilder den Blick: „Weil die Macht der Bilder durch das Wort prinzipiell gebrochen war, konnten und sollten sie auf Menschen wirken“.⁵⁷ Trotzdem ist die performative Dimension, das Bild als ein Energieträger mit seiner formgebenden Kraft, in der evangelischen Bildtheologie bisher nicht ausreichend gewürdigt worden, nicht zuletzt, weil die theoretischen Mittel dazu fehlten.⁵⁸

Die Kunst in ihrer Performanz im Blick auf alltägliche Erfahrungen verständlich zu machen, das ist die Stärke der pragmatischen Erfahrungsästhetik John Deweys,⁵⁹ deren Relevanz für die Frage nach dem Bild im evangelischen Kirchenraum abschließend skizziert werden soll. Für Deweys Ansatz ist das Verhältnis von Alltag und Kunst zentral. Die ästhetische Erfahrung bildet keinen Gegensatz zum Alltag, sondern sie entwickelt und verdichtet bestimmte

⁵⁵ Vgl. *Thies Gundlach*, Bilder – Mythen – Movies. Gottesdienste zu Unterhaltungsfilmen der Gegenwart, in: PTh 83 (1994), 550–563; *Hans-Ulrich Gehring/Inge Kirsner*, Filmgottesdienste, Jena 2005.

⁵⁶ Vgl. *Martin Nicol*, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002; *Reinhold Zwick*, Weshalb ein Prediger bisweilen ins Kino gehen sollte. Rezeptionsästhetische Anmerkungen zum Film, in: *Erich Garhammer/Heinz-Günther Schöttler* (Hg.), Predigt als offenes Kunstwerk, München 1998, 82–96.

⁵⁷ *Kaufmann* (s. Anm. 13), 450.

⁵⁸ Dieses Theoriedefizit evangelischer Bildtheologie bearbeitet *Philipp Stoellger*, Das Bild als unbewegter Bewegter? Zur effektiven und affektiven Dimension des Bildes als Performanz seiner ikonischen Energie, in: *Gottfried Boehm/Birgit Mersmann/Christian Spies* (Hg.), *Movens Bild*. Zwischen Evidenz und Affekt, Paderborn/München 2008, 182–217.

⁵⁹ Den Hinweis auf das Potential von Deweys Ästhetik verdanke ich *Matthias Jung*, Qualitative Erfahrung in Alltag, Kunst und Religion, in: *Gert Mattenklott* (Hg.), Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich, Hamburg 2004, 31–53, 45 ff.

Aspekte der alltäglichen Erfahrung. Kunstwerke sind Resultate dieser Verdichtungsprozesse. Sie bewahren den alltäglichen Zusammenhang, aus dem das Kunstwerk stammt und sie verstellen ihn zugleich aufgrund ihres Ergebnischarakters: „Man errichtet eine Mauer um ihn [= den Kunstgegenstand]“.⁶⁰ Aufgabe einer Kunsttheorie ist es daher die Kunstwerke (works of art) wieder vom Werk der Kunst (actual work of art) her verständlich zu machen, vom produktiven Prozeß, aus dem das Kunstwerk stammt und für dessen Vollendung es gemacht ist.

Was ist nun dieses Werk der Kunst, das in Kunstwerken manifest wird? Es ist ein bestimmter Rhythmus aus widerstrebenden Momenten, die ein lebendiges Wesen in der Interaktion mit seiner Umwelt durchläuft, Anpassung und Widerstand, Aktion und Reaktion, Ausatmen und Einatmen etc. Wenn dieser Rhythmus eine Form gewinnt, eine Spannung aufbaut, sich anreichert, verdichtet und entwickelt, so daß jedes Teil der Sequenz ins andere hinübergreift und sich am Ende der Kreis schließt, dann kann die Energie fließen, die in der Auseinandersetzung des lebendigen Wesens mit seiner Umwelt im Spiel ist. Aus solchen kumulativen Spannungsbögen besteht das ästhetische Moment an jeder Erfahrung, ohne daß deshalb jede Erfahrung eine ästhetische Erfahrung wäre. Ohne ein minimales Moment einer ästhetischen Prägnanz wäre keine Erfahrung eine solche, weil sie sich nicht aus dem Strom des Alltags ins Bewußtsein heben könnte. Die im engeren Sinne ästhetische Erfahrung bringt diese Formprozesse in Kunstwerken an sich und als Selbstzweck und in möglichst großer Perfektion zur Darstellung und vollendet so den Spannungsbogen von Teil und Ganzem in der Einheit einer einzelnen Erfahrung. Mit Vollendung meint Dewey allerdings keinen Abschluß im Sinn einer „peinture fini“, sondern die vollendete Integration einer Bewegung, „Wenn sich somit ein Energiekreis schließt, so bedeutet dies das Gegenteil von Stillstand, von *stasis*, Reifung und Fixierung sind polare Gegensätze“.⁶¹

Denn „*stasis*“, der Stillstand, wäre das Gegenteil, das Mißlingen ästhetischer Formwerdung, das Dewey die Anästhesie der Erfahrung nennt, die sich in einer „Schlaffheit loser Enden“⁶² äußert: Der Bogen, der sich im ästhetischen Formierungsprozeß der Erfahrung aufbaut, wird überhaupt nicht gespannt. Die Enden hängen schlaff herab, weil die etablierten Formen nicht aufs Spiel und in eine innere Beziehung gesetzt werden. Man könnte das die „Sünde“ der Konventionalität nennen: „Stillstand, Verengung, hervorgerufen durch Teile, die nur mechanisch miteinander verbunden sind.“⁶³ Oder aber es fehlt der Entschluß sich auf bestimmte Formen festzulegen. Das führt zur „Sünde“ des Eskapismus: „Die Dinge geschehen, aber sie werden weder entschieden miteinbezogen noch entschieden ausgeklammert; wir lassen uns treiben.“⁶⁴

⁶⁰ John Dewey, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt am Main 1980, 9.

⁶¹ A. a. O., 53.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ A. a. O., 52.

Anästhetische Erfahrung ist daher entweder mechanisch oder ohne inneren Zusammenhang, langweilig oder oberflächlich.

Damit läßt sich ein spezifisch neuzeitlicher Ort des Bildes im evangelischen Kirchenraum näher umreißen. Dewey denkt die Materialität der Kunst als Träger von formgebender Energie, die dann zu fließen beginnt, wenn das Kunstwerk die disparaten und fragmentierten Merkmale der Erfahrungswelt in einem Wechselspiel von Teil und Ganzem integriert: „Kurz, Kunst vereinigt in ihrer Form eben jene Beziehung von aktivem Tun und passivem Erleben, von abgegebener und aufgenommener Energie, die eine Erfahrung zur Erfahrung macht“⁶⁵.

Das Bild im Kirchenraum hätte in dieser Perspektive seinen Ort nicht primär in der Illustration von Inhalten, sondern als ein Speicher affektiver und effektiver Formierungsenergie. Bilder sind ein Katalysator für eine „geläuterte und verdichtete Entwicklung von Eigenschaften“⁶⁶, und zwar derjenigen Eigenschaften, die zu einem spannungsvollen und dichten Aufbau religiöser Erfahrung beitragen. Das naheliegende Beispiel für einen durch die ikonische Performanz der Kunst entwickelten Spannungsbogen ist der Gottesdienst selber. Zu denken wäre daher nicht nur an den Raumbezug der modernen Installationskunst, eine „Site-specific Art im Kirchenraum“⁶⁷, sondern an den Handlungsbezug, die Performanz der Kunst in einer „liturgy-specific art“. Der Gottesdienst selber wäre das „Kunstwerk“, das sich in der Interaktion von Kunst und Liturgie in einem performativen Prozeß bildet und bei dem die hermeneutisch-pragmatische Beteiligung der Gemeinde von konstitutiver Bedeutung ist.

IV. Zum „performativen turn“ in der Kunst der Gegenwart und dem Ort des Bildes im Raum der evangelischen Kirche

Daniel Birnbaum, Kurator der 53. Biennale, begreift Kunst nicht von ihren Resultaten, sondern von ihren Prozessen her: „Ein Kunstwerk ist mehr als ein Objekt und kann bei seinem Rezipienten mehr bewirken als eine Ware“.⁶⁸ Das Mehr, das Birnbaum der Gegenwartskunst zutraut, sind imaginative Inventionen, die Weisen des Welterfindens, so der Titel der Biennale. Die Werke der Kunst, ihre visuelle Präsenz und Schönheit, werden dadurch nicht obsolet, aber sie werden zu Knotenpunkten eines Prozesses von „ongoing re-readings and misreadings“⁶⁹, von fortdauerndem Wiederlesen und Mißverstehen.

⁶⁵ A. a. O., 62.

⁶⁶ A. a. O., 59.

⁶⁷ Frank Hiddemann, Site-specific Art im Kirchenraum. Eine Praxistheorie, Berlin 2007.

⁶⁸ „A work of art is more than an object and can do more to its audience than a commodity“: Daniel Birnbaum, We are Many, in: Fare Mondi (s. Anm. 6), 185–191, 187.

⁶⁹ Ebd.

Es verläuft eine Bruchlinie mitten durch die Gegenwartskunst. Man sucht auf der Biennale lange nach Kunstwerken, wie man sie in der Dogana della Punta sieht. Der japanische Architekt Tadao Ando⁷⁰ hat das alte Hauptzollamt Venedigs in einen auratischen Kunstort verwandelt. Hier wirken die Bilder und Objekte der Sammlung Pinault wie entrückte Kostbarkeiten. Es sind vollendete Kunstwerke in dem formalen Sinn, daß sie beendet und abgeschlossen sind, wenn sie in Pinaults Museum kommen. Das trennt die Dogana della Punta von der Biennale. Das Museum zeigt Werke, die ihre Wirkungsgeschichte entfalten, weil und insofern sie ihre Entstehungsgeschichte, die ihrer „creatio“, wie die ihrer immerhin auch denkbaren „creatio continua“, definitiv hinter sich haben.

Schon in der klassischen Moderne finden sich beide, die vorläufige und die endgültige Ordnung der Bilder. Experiment und Ergebnis gehören zwar zusammen: Von zwei verwandten Familien von Begründern spricht Michel Foucault: „Es gibt die, die aufbauen und den Grundstein legen; es gibt die, die graben und aushöhlen“, und Foucault vermutet, daß „wir in unserem ungewissen Raum vielleicht denen näher sind, die aushöhlen: Nietzsche (eher als Husserl), Klee (eher als Picasso)“.⁷¹ Aber es ist kein Zufall, daß die Betonung der Biennale auf dem unabschließbaren Experiment der Kunst liegt und nicht auf ihrer Vollendung. Kaum eine der auf der Biennale vorgestellten künstlerischen Positionen sympathisiert mit dem Ergebnis einer „peinture fini“. Die Mehrzahl der Künstler reagiert auf den „ungewissen Raum“, in dem wir leben, mit Kunst als offenem Prozeß, einer „peinture sans fini“.

In dieser Fokussierung der Kunst auf den unabschließbaren Kunstgebrauch und Kunstvollzug bietet die Biennale einen Freiraum für subversive Experimente, die einer zunehmenden Verdinglichung der Gegenwartskunst entgegenarbeiten. Museen scheinen dagegen Bildorte zu sein, die durch das „noli me tangere“⁷² der ausgestellten Werke diese Subversion verhindern. Giorgio Agamben sieht im musealen Syndrom die Chiffre für eine globale Verdinglichung. Er spricht von der „Museifizierung“ der ganzen Welt, sofern sie nichts anderes mehr ist und tut als „die Unmöglichkeit des Benutzens, Wohnens, des Erlebens“⁷³ auszustellen. In einer „increasingly fetishistic visual industry“⁷⁴ fällt es zunehmend schwer das Werk der Kunst, nicht die Kunstwerke, so die zentrale Differenz bei John Dewey,⁷⁵ angemessen zur Darstellung zu bringen.

⁷⁰ *Francesco dal Co*, Tadao Ando per Francois Pinault, Mailand 2009.

⁷¹ C'était un nageur entre deux mots – Michel Foucault im Gespräch mit Claude Bonnefoy, 1966, zit. bei *Wilhelm Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 1991, 103.

⁷² Vgl. *Jean-Luc Nancy*, Noli me tangere, Zürich/Berlin 2008. Das Kontakt-Tabu kann im Zentrum der intensivsten Bildberührung stehen, wenn es den Punkt betrifft, „den das Berühren nicht rührt, den es nicht berühren darf, um sein Rühren [touche] zu vollziehen“ (a. a. O., 20).

⁷³ *Giorgio Agamben*, Profanierungen, Frankfurt a. M. 2005, 82.

⁷⁴ *Birnbaum* (s. Anm. 57), 187.

⁷⁵ Vgl. *Dewey* (s. Anm. 60), 9.

Die evangelischen Kirchen dagegen können und müssen Laboratorien sein, Orte „permanenter Konferenz“, wie das Joseph Beuys forderte, „geistige Forschungsstätte, deren Besonderheit in der Präsenz körperlicher Materialien liegt, die als Katalysatoren des Denkens fungieren“⁷⁶ – und des Glaubens. Denn seiner unabschließbaren Darstellungslogik nach ist das Christentum, jedenfalls in evangelischer Perspektive, eine „noch nicht abgeschlossene Weltreligion“, die den „Stoff ihrer eigenen Überlieferung als Energieträger“⁷⁷ behandelt und im „performativen turn“ der Gegenwartskunst des uneingelösten Potentials einer von Luther inspirierten Bildtheologie ansichtig wird.

Professor Dr. Thomas Erne, EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität Marburg, Lahntor 3, 35032 Marburg; E-Mail: thomas-erne@t-online.de

⁷⁶ Joseph Beuys, zit. bei *Alex Stock*, *Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie*, Paderborn 1996, 127.

⁷⁷ *Stock*, a. a. O., 128.

Luther goes Rock?!

Religiöse Dimensionen in der Popmusik¹

Von Gotthard Fermor

1. Motivationen zur Beschäftigung mit dem Thema aus Luthers Theologie

Es gibt zwei gute Gründe, angeregt vom Nachdenken über das Tagungsthema „Luther und die Kunst“, auch beim Kulturbereich der Popmusik zu landen:

1.1. Luther hat sich eingesetzt für eine *theologia popularis* zumindest im Sinne einer *lectio popularis*. Davon zeugt sein berühmt gewordenes Diktum: „Dem Volke aufs Maul schauen“. In seinem „Sendbrief vom Dolmetschen“ (1530) hat Luther die Prinzipien seiner Bibelübersetzung dargelegt und verteidigt:

„Man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen, wie man sol Deutsch reden, wie diese esel thun, sondern, man mus die mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es den und merken, das man Deutsch mit jn redet.“²

Luthers theologisches Anliegen gilt also dem Volk, dem *populus*, und ist insofern populär – Ziel der Heiligen Schrift ist die Lebenswirklichkeit der Menschen; wir sprechen heute von den Anliegen einer lebensweltrelevanten Theologie,³ die somit urreformatorische Anliegen aufnimmt.

Die Kulturform seiner Bibelübersetzung ist auch insofern populär, als sie sich auf das mündlich gesprochene Deutsch bezieht. Der Text der Bibel soll also durchaus inszeniert werden im mündlichen Vortrag und Vorlesen.

1.2. Ebenso populär ist Luthers Wirkung als Liederdichter, die auf seiner grundsätzlichen Hochschätzung der Musik fußt. Diese, liebevoll die Frau *Musica* genannt, rangiert bekanntlich gleich nach der Theologie und wird von ihm wiederholt als Schöpfungsgabe gepriesen, wohlgemerkt auch in ihrem Klangcharakter und nicht nur als Transportmittel der Botschaft.⁴

¹ Um Anmerkungen ergänzter Vortrag auf dem Seminar der Luther-Gesellschaft „Luther und die Kunst“ am 28. Mai 2010 in Bonn; der Vortragsstil ist beibehalten.

² WA 30, 632–646, hier 637.

³ Vgl. stellvertretend für viele: Wolf-Eckart Failing, *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, in: *ders./Hans-Günter Heimbrock* (Hg.), *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart 1998, 145–176.

⁴ Vgl. Oskar Söhngen, *Die Musikanschauung der Reformatoren*. Martin Luther, in: *ders.*, *Theologie der Musik*, Kassel 1967, 80–112.

Zahlreiche Gesangbucharlieder stammen in Text und Musik von ihm (und können zu den „Hits“ in demselben gezählt werden).⁵ Auch hier im Bereich der Musik finden wir den Grundzug von Luthers Lebensweltorientierung in seiner Theologie wieder, nicht zuletzt durch das Faktum der sogenannten Kontrafakturen, also der Umdichtung eines weltlichen Gedichts oder Liedes für geistliche Zwecke, meist unter Beibehaltung der Melodie. Zahlreiche bekannte Luther-Lieder haben weltliche Vorlagen. Aus „Begierlich in dem Herzen mein“ wurde „Ach Gott vom Himmel sieh darein“, aus „Innsbruck, ich muß Dich lassen“ wurde „Oh Welt, ich muß Dich lassen“. Schauen wir uns ein Beispiel näher an: „Vom Himmel hoch, da komm ich her“:

Zum Text: „Martin Luther hat ihn für seine Kinder zur Weihnachtsbescherung 1534 gedichtet. Als Melodie dazu benutzte er eine schon damals alte Weise, die sicherlich ins 15. Jahrhundert, wenn nicht sogar ins 14. Jahrhundert zurückreicht. Bei diesem Lied handelt es sich um ein Rätsellied beim ‚Kranzsingen‘. ... In unserem Lied werden in mehr als dreißig Strophen Rätselfragen gestellt.“⁶ Der „Kranz“ war der Preis, um den die jungen Männer beim Kreistanz singen mußten, im Sinne eines Rätselratens. Hier die ersten drei Strophen des Rätselliedes:

„Ich kumm aus frembden landen her
und bring euch vil der newen mår
der newen mår bring ich so vil
mer dann ich euch hie sagen will

Die frembden land sie seind so weit
darin wechst uns gut summerzeit
darin wachsen blümlin rot und weiß
die brechend junkfrawen mit ganzem fleiß

Und machen darauß einen kranz
und tragen in an dem abentanz

⁵ Die frühesten Lieder stammen aus dem Jahr 1523 (z. B. „Nun freut euch, liebe Christen g'mein“, EG 341). Insgesamt finden sich ganz verschiedene Gattungen wie Psalmlieder (z. B. „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“, EG 299), Übersetzungen lateinischer Hymnen (z. B. „Nun komm, der Heiden Heiland“, EG 4), liturgische Gesänge (z. B. die Vertonung des „Agnus Dei“, EG 190.2), Katechismuslieder und „Klassiker“ der Reformation wie „Ein feste Burg ist unser Gott“ (EG 362), vgl. EG, Ausgabe für die Evangelische Kirche im Rheinland, 1567. Vgl. vertiefend: *Friedrich Spitta*, „Ein feste Burg ist unser Gott“. Die Lieder Luthers und ihre Bedeutung für das evangelische Kirchenlied, Göttingen 1905; *Johannes Block*, Verstehen durch Musik. Das gesungene Wort in der Theologie. Ein hermeneutischer Beitrag am Beispiel Martin Luthers, Tübingen 2002; *Christian Möller*, Kirchenlied und Gesangbuch: Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch, Tübingen 2000.

⁶ *Kurt Konrad Knippschild*, Vom Himmel hoch da komm ich her. Der Ursprung eines Weihnachtsliedes (www.altstadtverein-fuerth.de/blaeddla/41/Weihnacht7.pdf; 7. November 2010), unter Verwendung folgender Quellen: *Franz M. Böhme* (Hg.), Geschichte des Tanzes in Deutschland, Bd. 2, Leipzig 1886, Nachdr. Hildesheim 1980, Nr. 15 a; *Ludwig Erk/ders.* (Hg.), Deutscher Liederhort, Bd. 3, Leipzig 1893, Nachdr. Hildesheim 1972, Nr. 1062 und Nr. 1928; *Franz M. Böhme* (Hg.), Altdeutsches Liederbuch, Leipzig 1877, Nachdr. Hildesheim 1966, Nr. 271 und Nr. 518.

und lond die gesellen drumb singen
 biß einer das krenzlin tut gewinnen“.⁷

Ab 1535 taucht Luthers Fassung in den ersten Gesangbüchern auf. Doch nach wie vor erklang auch im Sommer das weltliche Tanzlied. Luther schwebte also womöglich eine inszenatorische Einbindung des Liedes als Tanz bei Krippenspielen vor, keine Seltenheit zu jener Zeit mit ihren Christkindprozessionen und –inszenierungen. Die Chormelodie hat wohl Luther selbst komponiert.

Daß Martin Luther die Melodie zu „Ein feste Burg ist unser Gott“ angeblich in der letzten Nacht vor dem Reichstag zu Worms aus einem Oppenheimer Kneipenfenster gehört habe, mag eine Legende sein – aber wer weiß? Zumindest zeugt die Legende von der hier angesprochenen Lebensweltorientierung Luthers. Und daß er diese Melodien (deren Ursprung er ja nicht unbedingt verdammt) benutzt, könnte sogar dahingehend interpretiert werden, daß er etwas von der geistlichen Potentialität solcher profaner Kulturgüter geahnt haben mag. Seine Schöpfungstheologie weist hier vielleicht den Weg.⁸

Fragen wir uns nun, was wir – angeregt durch Luthers lebensweltbezogene Theologie – heute an religiös bedeutsamen Spuren in der Popmusik finden können und was uns dies theologisch zu denken gibt.

2. Spurensuche in der gegenwärtigen Musikkultur

Ich konnte mich nicht dagegen wehren, meine Spurensuche da zu beginnen, wo man heute den Menschen gut „aufs Maul schauen“ kann: in ihrer Medienutzung, und spezifischer in dem Medium, das nach und nach zum Leitmedium unserer Kultur avanciert, im Internet.

Gibt man – aus purer Lust an der Neugier, wie ich zunächst gestehe – den Suchbegriff „Martin Luther“ beim Internetportal You Tube ein, das einem verläßlich Auskunft über den gegenwärtigen Musikgebrauch geben kann, dann findet man dies:⁹

Beispiel 1: Martin Luther „Daily Bread“

Der schwarze Soulmusiker Martin Luther singt hier ein Liebeslied, das im Video mit den beiden Erzählsträngen seiner verstimmtten Partnerin und dem sie ansingenden Sänger (begleitet von seiner Band, die zu Hause bei ihm einfällt) visualisiert wird.

⁷ Zit. nach *Knippschild* (s. die vorige Anm.).

⁸ Vgl. *Söhngen* (s. Anm. 4), 84ff; *Henning Schröer*, *Poesis, Creatura, Charisma. Musik aus theologischer Perspektive*, in: *Peter Bubmann* (Hg.), *Menschenfreundliche Musik. Politische, therapeutische und religiöse Aspekte des Musikerlebens*, Gütersloh 1993, 21–34. Vgl. zum aktuellen Horizont solch eines dialogischen Kirchenmusik-Verständnisses: *Gotthard Fermor/Harald Schroeter-Wittke* (Hg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Leipzig 2005.

⁹ Alle Videos können leicht unter Eingabe der genannten Stichworte bei www.youtube.de nachverfolgt werden.

Nun mag es ein Zufall sein, daß wir hier als Martin Luther einen schwarzen Soulmusiker finden. Daß wir im Songtitel auf eine religiöse Anspielung (ein Zitat aus dem Vaterunser: „Give us our daily bread“) stoßen, hat schon fast etwas mit Wahrscheinlichkeiten zu tun. Und der Gebrauch religiöser Sprachwendungen zur Beschreibung der Liebesbeziehung, um die es im Song geht, ist für das Thema „Popmusik und Religion“ schon geradezu paradigmatisch.

Neben einem Rap zu den 95 Thesen und diversen Martin-Luther-Musicals führen die meisten Treffer auf Google und You Tube schnell zu Martin Luther King (von dem auch unser schwarzer Soulmusiker seinen Namen haben wird) und – fast im selben Atemzug – zu Barack Obama, der als populärkultureller Redivivus von Martin Luther King inszeniert wird. Einige Fundstücke in dieser Linie mögen das belegen. Sie führen uns vor allem die religiösen Dimensionen dieser popkulturellen Inszenierungen im politischen Kontext auf den Spuren Martin Luther Kings unübersehbar vor Augen (und Ohren):

Beispiel 2: „Yes we can“ (Will.I.Am)

Der schwarze Sänger der Black Eyed Peas Will.I.Am hatte 2008 ohne jegliches Involviertsein in die Wahlkampfkampagnen völlig unaufgefordert ein Video produziert mit dem alten Gewerkschaftsruf „Yes we can“ als Titel, den Barack Obama als Leitmotiv für seine Kampagne benutzte. Dazu lud er viele bekannte Schauspieler/innen und Musiker/innen zur Mitwirkung ein. Das schlicht gehaltene Video in schwarz-weiß collagiert eine flammende Originalrede Obamas bei den 2008-Primaries in New Hampshire (die im Originalton zu hören und ab und zu mit Bildern zu sehen ist) mit den parallel die gleichen Zitate sprechenden oder singenden Stars der amerikanischen Popkultur, unterbrochen von einem akustischen Hip-hop-call-and-response-Refrain („Yes we can“). Im Text wird auf Glaubensbekenntnisse der amerikanischen Nation, auf messianische Freiheitserwartungen, auf den Pioniergeist, auf die afro-amerikanische Befreiungsgeschichte und in Parallelisierung zu Mose auf dem Berg Nebo auf Martin Luther King hingewiesen, der in seiner berühmten Rede vor dem Capitol in Washington („I have a dream“) sich wie Mose auf dem Berg stehen und in das verheißenen Land der Freiheit blicken sah. All das soll Wirklichkeit werden können: Yes we can!

Beispiel 3: Barack Obama als Martin Luther King, Jr.

In einem weiteren Fundstück wird genau diese Parallelität Barack Obamas mit Martin Luther King medientechnisch inszeniert, indem eine (nur visuell gezeigte) Wahlkampfredede Obamas mit Worten einer Originalrede Martin Luther Kings unterlegt wird und anschließend, nach Beendigung der Rede Obamas, Gospelmusik ertönt. Man braucht einen Moment, um den Unterschied zu merken.

Beispiel 4: Inauguration Concert for Barack Obama – U 2

Diese in den vorhergehenden Beispielen angesprochene Parallelität nimmt die irische Band U 2 während ihres Auftritts beim Inauguration Concert am

Capitol Hill in Washington auf, als sie ihren Welthit „Pride – In the name of love“ beisteuert. Im Text wird die Traditionslinie von Jesus bis Martin Luther King besungen. In der Anmoderation weist der Sänger Bono auf Martin Luther Kings berühmte Rede „I have a dream“ an dieser Stelle hin, mit dem Vermerk, daß dieser Traum nun Wirklichkeit geworden sei!

Beispiel 5: Inauguration Concert for Barack Obama – Bruce Springsteen
An gleicher Stelle inszeniert Bruce Springsteen seinen Aufstands-/Auferstehungs-Song „The Rising“ mit einem großen schwarzen Gospelchor in kirchlicher Chorkleidung. Spätestens hier sind die Grenzen zwischen civil religion und afro-amerikanischer Spiritualitätstradition beim Konzert zur Amtseinführung des ersten schwarzen amerikanischen Präsidenten nicht mehr erkennbar. Die Gottesdienstanklänge sind unüberseh- und unüberhörbar.

Das letzte Beispiel soll dazu dienen, den Blick von Obama und Amerika nach Deutschland hin zu weiten:

Beispiel 6: Grönemeyer-Stadionkonzert – Konzertanfang¹⁰
Man sieht die Vorbereitungen der Band vor einem Auftritt im Gelsenkirchener Parkstadion: Die Band bildet noch im Backstage-Bereich einen Kreis, um sich einzuschwören. Grönemeyer schüttelt zahlreichen Fans auf dem Weg zur Bühne die Hände, manche scheint er gar zu „segnen“. Spannung baut sich auf, das erste Lied beginnt, Grönemeyer betritt langsam singend die Bühne, die noch verhüllt ist, und erst als die Band voll einsetzt, fällt der Vorhang und die Bühne erstrahlt in vollem Licht.

Auch an dieser Stelle eine kurze Auskunft über meine Motivation, ausgerechnet dieses Beispiel zu berücksichtigen. Es schließt nicht nur nahtlos an das vorhergehende Beispiel an, sondern es verbindet sich für mich damit auch ein familiäres Aha-Erlebnis. Als ich diese DVD das erste Mal anschauen wollte, war mein damals 2 ½-jähriger Sohn dabei und kommentierte diese ersten Minuten der Eingangssequenz mit dem Ausspruch: „Boh Papa, schau mal: große Gemeinde“! „Richtig“ sagte der Papa, genauso erstaunt wie spontan zustimmend und hätte sich gerne schon mit diesem kleinen schlauen Kerl und seiner guten intuitiven Wahrnehmung über die Vergleichspunkte der Gemeinde bei Grönemeyer und der seiner heimatlichen Kirchengemeinde unterhalten. Erstere kannte er bis dahin noch nicht, letztere aber doch sehr wohl, hatte er doch erst kurz vorher beim Krippenspiel erste Bühnenerfahrungen gemacht. Und ja, er hat Recht: Dort kommen Menschen in einem besonderen Raum zusammen, um zu singen (das gefiel ihm mit am meisten in der Gemeinde), sie werden nicht selten am Eingang von einem besonderen Menschen begrüßt; in den Gottesdiensten, die er bisher kennengelernt hatte, war auch schon mal eine Band zugegen, es durfte gelacht werden. Er

¹⁰ DVD: *Herbert Grönemeyer, Mensch – live*, Köln 2003.

geht dort gerne hin, in diesen besonderen Erlebnis-Raum „Gemeinde“, in dem es anscheinend auch immer um etwas sehr Wichtiges geht. Darüber würde ich gerne mit ihm weiter philosophieren, wenn er dann einmal älter ist: Darüber, daß sich tatsächlich liturgische Qualitäten eines Popkonzertes ausmachen lassen; darüber, daß hier Menschen sich in und mit der Musik in den ästhetischen Mitvollzug des Thematisierens menschlicher Grundfragen mit hineinnehmen lassen und die Grundelemente dieser Liturgie sicher und meist auswendig beherrschen, während sie doch in der Liturgie eines evangelischen Sonntagmorgengottesdienstes womöglich eher hilflos wären. Daß sie Kraft aus dieser Gemeinde auf Zeit beziehen; daß die Songs und Verkündigungsinhalte eines Herbert Grönemeyer sie mit in den Alltag begleiten – Inhalte, die auf dieser Tournee zu seiner CD „Mensch“ geradezu programmatisch den Menschen zwischen Licht und Dunkel, Treue und Verrat, Dummheit und Zukunftshoffnung sowie immer wieder zwischen Tod und Leben zeichnen und im Mitsingen Anteil an einer religiösen Ausrichtung geben, in einem leise, aber vernehmbar angedeuteten Glauben an ein Tragendes in und hinter diesen Polaritäten – freilich ohne je das Wort Gott direkt an- oder auszusprechen. Ein Fundstück, bei dem ich gerne zugebe, daß mich der Song „Der Weg“, in dem er den frühen Krebstod seiner Frau verarbeitet, mehr als einmal tief angerührt hat. Seitdem wurde er auf zahlreichen Beerdigungen gespielt, ganz ohne Kontrafaktur, mit dem „säkularen“ Text, der für viele Menschen, eine spirituelle Dimension angesichts des Todes eröffnet hat.

Könnte man dies als spirituellen Export aus der säkularen Musikkultur in die Kasualhandlungen der Kirchen bezeichnen,¹¹ so gibt es im Grönemeyer-Konzert, bei der letzten Zugabe, einen Re-Import einer geistlichen Tradition in den Raum eines Popkonzertes, den man nur gänzlich blind als „säkular“ im Sinne von religionslos bezeichnen könnte.

Beispiel 7: Grönemeyer-Stadionkonzert – Schluß

Herbert Grönemeyer singt solo am E-Piano als Zugabe „Der Mond ist aufgegangen“ von Matthias Claudius. Die DVD zeigt Ergriffenheit und Mitsingen im Publikum.

So weit so gut. Nun könnte man einwenden: Typische Fundstücke eines Theologen, der findet, wonach er sucht. Stimmt. Aber ich halte dagegen. Machen Sie selbst den Test: Gehen Sie in einen CD-Laden und schauen sich nur die Neuveröffentlichungen an, ob sich religiös erkennbare Stücke, Bilder, Texte darauf finden. Schauen Sie einmal ein bis zwei Stunden MTV oder Viva, ob sich religiös erkennbare Symbole, Bilder, Inszenierungen finden. Gehen Sie einmal in ein Konzert von Grönemeyer, Pur, Madonna, den Black Eyed Peas oder wem auch

¹¹ Vgl. dazu das Themenheft „Musik im Trauergottesdienst“, Thema Gottesdienst 18, Düsseldorf 2002; Eberhard Hauschildt, Unterhaltungsmusik in der Kirche. Der Streit um Musik bei Kasualien, in: Gotthard Fermor/Hans-Martin Gutmann/Harald Schroeter (Hg.), Theophonie. Grenzgänge zwischen Musik und Theologie, Rheinbach 2000, 285–298.

immer oder schauen sich ihre DVDs an. Diese Kultur ist so voll von Religion, daß eine theologische Beschäftigung damit unabwendbar ist.¹²

Denn die Frage bleibt: Was ist an den Konzerten, Texten, Videos, den verwendeten Symbolen, musikalischen Strukturen, den Rollenspielen, der Aufführungspraxis denn tatsächlich „religiös“? Ist das nicht alles postmodernes Spiel, eingebettet im kulturindustriellen Verkaufszirkel, der sich quasi-religiöser Gefühle bedient, um die Verkaufszahlen zu steigern? Sicher ist fast alles, was wir an Popmusik öffentlich wahrnehmen können, Teil eines u. a. auch stark globalisierten Marktes. Aber ist die religiöse Wirkkraft dieser offenen Kunstwerke (denn das bleiben sie in der Rezeption trotz Markt immer) denn damit schon verstrahlt? Ich meine nein. Dennoch wird es an dieser Stelle immer dringender zu klären, wovon vorläufig die Rede sein soll, wenn immer wieder das Wort „Religion“ bemüht wird, um diese Phänomene zu charakterisieren, bevor wir uns der Frage zuwenden, warum so häufig Religion in der Popmusik zu finden ist.

3. Begriffliche Verständigungen: Popmusik – Religion¹³

Von *Popmusik* ist hier die Rede in bezug auf den meist synästhetisch gestalteten Phänomenkomplex, der sich aus der Schnittstelle des Rock 'n' Roll als des Scharniers zwischen afro-amerikanischer Musiktradition und der sich von ihr herleitenden Popmusik entwickelt hat. Auf eine weitergehende, immer nötige Differenzierung der musikalischen Merkmale von Popmusik auf der körperlich-bewegten, der imaginativen und der geistigen Ebene verzichte ich hier nur aus Platzgründen.

Religion läßt sich aus meiner Sicht in der Popmusik aufspüren, analysieren und theologisch als Herausforderung begreifen kann, wenn man zumindest drei Fragerichtungen berücksichtigt:

1. In „*traditionsgeschichtlicher*“ Perspektive kann gezeigt werden, daß Popmusik in einem erheblichen Maße in Texten, Musik und Bildinszenierungen auf geprägte Traditionsgehalte von Religionen und Religionsgemeinschaften selektiv-synkretistisch Bezug nimmt. Unter Traditionsgehalten sind hier Erzählungen, geprägte Begriffe, Symbole, Mythen, Bild- und Musikelemente zu verstehen.

2. *Religionssoziologisch*: Popmusikalische Phänomene kommen als „religiöse“ in dieser heuristischen Perspektive in den Blick, wenn sie sich auf besondere Organisationsformen (z. B. als Kult, Ritual), besondere Orte (an „heiligen“ Orten), besondere Zeiten (Festzeit, Ritualzeit) und Rollen (Priester, Schamane, Messias, Prophet, Stellvertreter) ansprechen lassen.

¹² Diese Beschäftigung hat inzwischen auch schon eine breite Forschungslandschaft etabliert, vgl. exemplarisch: *Harald Schroeter-Wittke*, Popkultur und Religion. Best of ..., Jena 2009; *Kristian Fechtner* u. a. (Hg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart u. a. 2005.

¹³ Die folgenden Überlegungen finden sich ausführlich in: *Gotthard Fermor*, Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche, Stuttgart u. a. 1999. Kurzfassung u. a. in: *Wolfgang Kabus* (Hg.), Populärmusik, Jugendkultur und Kirche, Frankfurt a. M. 2000, 33–52.

3. *Religionsphänomenologisch*: Transzendenz kann in popmusikalischen Phänomenenzusammenhängen als Schwellenerfahrung bestimmt werden. Phänomene in der Popmusik lassen sich als „religiöse“ ansprechen, wenn sie als „liminale“ Phänomene identifiziert werden können (von lat. *limes* = Grenze, Grenzwall). Als religiöse Phänomene in der Popmusik sind unter diesem Gesichtspunkt also solche anzusprechen, die als Grenzerfahrung, als entgrenzende Phänomene wahrgenommen werden können. Diese Entgrenzungserfahrung kann dann sinnvollerweise als eine *transzendierende* aufgenommen werden, wenn sie *in* der Beanspruchung kultureller Zeichen (also in der synästhetisch inszenierten Popmusik) auf ein Unverfügbares, in ihrer Gestaltung nicht Einholbares, *verweist*. Also in etwa das, was man mit und über Thomas Luckmann hinaus als „große Transendenzen“ bedenken kann.¹⁴

Nicht in jedem Beispiel, aber enorm häufig lassen sich alle drei Suchrichtungen zur Bestimmung der Religiosität von Popmusik positiv beantworten. Die letzte Perspektive ist dabei auch immer kritisch anzuwenden, da nur sie dazu geeignet ist, „Religion“ mit Transzendenzbezug von „Religion“ als funktionalem Äquivalent ohne Transzendenzbezug zu unterscheiden, was in der theologischen Durchführung dieser heuristischen Perspektive unverzichtbar ist.

Die Art und Weise der Thematisierung und Inszenierung von Religion in der so aufgespurten Popmusik ist Bedingungen unterworfen, die die Popmusik mit den Kennzeichen der Lebbarkeit von Religion in der heutigen Erlebnis- und Mediengesellschaft insgesamt teilt. Diese Kennzeichen können hier nur in einigen wenigen Stichworten markiert werden. Zu nennen sind zumindest die Aspekte der Erlebnis- und Wahlreligiosität, der pluralen und synkretistischen Auffächerung sowie der Individualisierung und Privatisierung von Religion.¹⁵

Funktionale Theorien ordnen Popmusikphänomenen auf dem Horizont solcher gesamtgesellschaftlicher Beschreibung gerne den Status von funktionalen Äquivalenten zu, wobei man bei der Erklärung der Phänomene diese oft zu Koordinaten einer Ersatzreligion degradiert. Ob dieser Sprachgebrauch die Phänomene trifft, wird aus gutem Grund bezweifelt.

Dieser eher negativen Lesart der Phänomene möchte ich eine andere entgegensetzen, die zeigen will, daß Popmusik, auch in der Fragerichtung der dritten (kritischen) Perspektive, potentiell eine religionsgenerierende Erfahrung ist.

4. *Das religiöse Erbe in der Popmusik*

Ich gehe dabei von der These aus, daß auch die musikalischen *Strukturen* von Popmusik *religionsproduktiv und -generierend* wirken. Weil Popmusik in ihren verschiedensten Kontexten am Erbe der afro-amerikanischen ekstati-

¹⁴ Vgl. dazu Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

¹⁵ Vgl. ebd.

schen Musikreligiosität partizipiert, ist Religion in ihr kein Zufallsprodukt. Ich behaupte: Produzenten und Rezipienten von Popmusik spüren unter Umständen, daß sie durch die Art eines spezifischen Musikerlebens sozusagen auf Religion stoßen oder gestoßen werden, daß sie teilhaben an einem Erbe, das man getrost als „religiös“ bezeichnen kann und dessen sie sich mehr oder weniger bewußt sind. Ganz so abwegig scheint diese Behauptung dann nicht mehr, wenn wir uns vor Augen führen, welchen Traditionen sich die Popmusik verdankt, welches ihre Wurzeln sind. Sie entstammt musikalisch aus religiösen Traditionen, aus der verwickelten Geschichte der afro-amerikanischen Musik zwischen Spirituals und Blues, zwischen ekstatischem Gemeindegottesdienst und ekstatischen Tanz- und Konzertabenden. Diese Spannung war ihr Ferment und ist bis heute ihr religiöses Erbe.

Die expressiven Gehalte der Stimmgebung, das Gemeinschaftserlebnis ermöglichende call & response-Prinzip, die ekstatisch-transzendierenden Wirkungen des Rhythmus, das Paradox von Wiederholung und Ekstase in der Melodik und Harmonik, der offen-entgrenzende, spielerisch-präsentative Charakter der Improvisationen – all dies sind musikalische Strukturen, die sich u. a. der afro-amerikanischen Tradition verdanken. Sie sind in der Popmusik traditionsbildend geworden und insofern religionsproduktiv, als „*Bewegung*“ (besonders im ekstatischen Ergriffensein) auch „*meta-physisch*“ als ein Moment von *Transzendenz* ausgerichtet sein kann. D. h. diese Musik hat als *diese* Musik das *Potential* in sich, über sich hinauszudeuten (religionsphänomenologische Perspektive).

Dieses Erleben bedarf dann der *symbolischen Verarbeitung*. Somit ziehen die spezifischen musikalischen Strukturen und Erlebnisgehalte der Popmusik visuelle und sprachliche Manifestationen verschiedener religiöser Traditionen an. Bilder, Texte, Symbole, Mythen sind nötig, um dieses Erleben auf der Text- und Bildebene von Musik zu spiegeln. Dies erklärt m. E. die Häufigkeit der verwendeten Symbole, Bildwelten und Erzählungen aus religiösen Traditionen (traditionsgeschichtliche Perspektive).

Ebenso dienen die *kultischen und rituellen Inszenierungen* von Popkonzerten dazu, diese transzendenzoffenen Gehalte sozial zu erleben und die dafür notwendigen Übergangsräume zu gestalten. Die Übergangsenergien, die in diesem Musikerleben frei werden, wollen gestaltet werden (religionssoziologische Perspektive).

Meine These ist: Durch die Teilhabe an diesem musikalischen Erleben, das wir in einem Begriff als ekstatische Musikreligiosität zusammenfassen können, ist ein musikalisches Erbe präsent, das immer schon im Kontext religiöser Vollzüge gestanden hat.

Diese „Beerbungslinie“, die im Erleben aktiv ist, beginnt mit der westafrikanischen Musikreligiosität, in der der Rhythmus strukturierendes Prinzip allen Lebens ist. Er verbindet Welten, stiftet Gemeinschaft, strukturiert das Leben. In seiner ekstatischen Qualität ist er vor allem deshalb entscheidend wichtig, da er das wesentliche Medium der Kommunikation mit der anderen

Welt ist: Auch die Götter und Ahnen sind dem Rhythmus unterworfen, und man kann so mit ihnen in Kontakt treten. Im Rhythmus kreuzen sich die Welten unserer Wirklichkeit.

Dieses religiöse Erbe des Rhythmus blieb erhalten, als die frühen Sklaven in Amerika diese Religiosität zwar ohne Trommeln, aber doch wippend, klat-schend, schwingend in die ihnen nahegebrachten Hymnen der Baptisten und Methodisten hineinsangen: Es entstanden die Spirituals, in denen – ganz auf der Linie ihrer Herkunft – das *Wie* des Musizierens genauso wichtig war, wie das *Was* der textlichen Inhalte, womit sie diese nicht selten auch verändert haben.

Noch etwas stärker haben die Bluesmusiker/innen das afrikanische Erbe erhalten, indem sie sich z. T. bewußt auf Vorstellungen afrikanischer Religio-sität beriefen, um sich von den weißen Christen abzusetzen, die ihre Unter-drücker waren. Bluessongs waren oft Protestsongs. Und – das haben sie in der gemeinsamen Wurzel aus den work songs mit den Spirituals gemeinsam – sehr alltagsnah. Ein Thema, durchaus auch religiöser Natur, unterscheidet allerdings schon die Blues von den Spirituals: das Thema Liebe/Sex/Eros. Und diese Spannung sollte für die Weiterentwicklung des religiösen Erbes in der Popmusik entscheidend werden, wir sprechen von einer doppelten Wurzel der Popmusik in den Spirituals und den Blues bzw. den Weiterentwicklungen im Gospel und dem Rhythm & Blues.

Denn schon die ersten Protagonisten des Rock 'n' Roll, der das wesentliche Scharnier zwischen afro-amerikanischer Musikentwicklung und der der Pop-musik ist, sind nahezu alle in charismatischen, meist pfingstlerischen Kirchen groß geworden, haben dort durchaus ekstatische Musik im Gottesdienst ken-nen und lieben gelernt, aber die gleiche Musik auch samstags in den Kneipen (den juke joints) gehört, mit einem entscheidenden Unterschied: Nun war da auch von Sex und erotischer Liebe die Rede. Diese Spannung zwischen sams-tagabends und sonntagmorgens mußte sich irgendwohin auflösen, bei den meisten zugunsten des Samstags, aber eben nicht ohne die religiösen Wurzeln ihrer Musikpraxis zu vergessen. Im Gegenteil: Sie nahmen den Prediger nun mit auf die Bühne, genauso wie das Empfinden von Ritual, von musikalischer Gemeinde, von der transzendierenden Kraft der Musik, auch in den Texten.

Und so wurde aus der religiös-musikalischen Verehrung Gottes die eines geliebten irdischen Gegenübers, aber doch als higher love, in der die göttli-che Macht der Liebe erfahrbar ist. Und dies hält sich durch bis heute und ist aus meiner Sicht das religiöse Erbe der Popmusik, das sie mit seinen Wurzeln in der Spannung der afro-amerikanischen Musikkultur verbindet, so daß die liturgischen Anmutungen eines Grönemeyer-Konzerts oder bei Bruce Spring-steen¹⁶ auch gar nicht mehr verwundern müssen.

Daß Musiker/innen sowie Musikrezipierende sich dieses Erbes bewußt sind, ist natürlich keineswegs zwingend, die ekstatischen Aspekte im Popkon-zert können auch nur im hedonistischen Rahmen verbleiben.

¹⁶ Vgl. die Beispiele oben unter 2.

5. Religion in der Popmusik – Herausforderungen für die Theologie

Ich muß mich hier mit einigen Andeutungen begnügen, die eher programmatisch den Horizont aufzeigen sollen, worüber m. E. nachgedacht werden muß.¹⁷

5.1. Die Spuren der ekstatischen Musikreligiosität in der eigenen jüdisch-christlichen Tradition müssen stärker bewußt gemacht werden. Tanz und Musik im Alten und Neuen Testament sind keine Randphänomene, sondern veritable Ausdrucksformen einer reichen Glaubensmedialität. Allein der Gebrauch der Musikinstrumente macht Vergleichspunkte z. B. auch zu schamanistischem Musizieren, wie dies in der Popmusik häufig bemüht wird, möglich und auch nötig.

5.2. Die theologische Beurteilung von Naturreligiosität, die nicht selten den Hintergrund für Phänomene ekstatischer Musikreligiosität bildet, ist neu zu prüfen. Schon im Alten Testament bilden sich hier Ablehnungshaltungen, die gegenüber Musikpraktiken wie denen im Dionysos-Kult in neutestamentlicher Zeit wiederaufleben, die schöpfungstheologisch als höchst fragwürdig einzustufen wären.

Denn das ist ja die wirklich sprechende Herausforderung dieser ekstatischen Musikreligiosität, daß sie – um einmal in der Sprache der Popmusik zu bleiben – body language ist, eine entgrenzend-musikalische Sprache, die nach anderer Sprache in Text, Bild und Symbol verlangt, und daß sie Sex und Religion im Zusammenhang sieht.

5.3. Gefragt ist eine wahrnehmungsoffene sowie deutungskompetente Kulturtheologie, die sich in Aneignung und Kritik in den Brennpunkten zwischen Schöpfungstheologie und Pneumatologie den Phänomenen einer ekstatischen Musikreligiosität so zuwendet, daß sie in ihnen auch Phänomene geistlicher Musik zu benennen vermag. Ihre transformative Praxis müßte jedoch imstande sein, den integrierenden Impulsen des Geistes Christi folgen zu können, wenn sie zu kirchlicher Musikpraxis werden würde.

5.4. Wir brauchen spezifischer eine pneumatologisch inspirierte Musiktheologie, also eine, die von der Phänomenologie des Heiligen Geistes auch außerhalb der Kirche her arbeitet, die ihre Wahrnehmungs-, Deutungs- und Inszenierungskompetenz interdisziplinär z. B. im Gespräch mit der Kulturanthropologie, der Religionssoziologie sowie der Religionsphänomenologie entwirft. So kommen der Ritual- und Schwellen- bzw. Entgrenzungscharakter von Musikerfahrungen, ihre Inszenierung als kleine, mittlere und große Transendenzen in den Zwischenräumen des Alltags bis zu den kultischen Kontexten eines Popkonzerts bzw. Technoraves sowie ihr grundsätzlicher Verweischarakter auf ein sie Überschreitendes in den Horizont theologischer Selbstklärung.¹⁸

¹⁷ Ausführlicheres s. bei *Fermor*, Ekstasis (s. o. Anm. 13).

¹⁸ Vgl. – als ein Beispiel – den gelungenen Entwurf von *Hubert Tremml*, Spiritualität und Rockmusik, Ostfildern 1997; *ders.*, Anklänge. Von der Nähe der popmusikalischen Praxis zur Religion und vom theologischen Umgang mit beiden, in: *Fermor* u. a. (Hg.) (s. Anm. 11), 180–203.

6. Religion in der Popmusik – Herausforderungen für die Kirche

Hier gilt es es zunächst wahrzunehmen, daß in der kirchlichen Praxis von kulturellen Milieus her argumentiert wird, wie sie inzwischen breit erforscht werden.¹⁹ Entscheidend scheint es mir dabei zu sein, diese Milieugebundenheit der Argumentation über Musik in der Kirche als *kulturelles* Phänomen wahrzunehmen und ihr nicht schon eine *theologische* Gewichtung zu verleihen. Bachs Choräle haben *theologisch* zunächst keine höhere Gewichtigkeit als ein Popsong von Madonna, der nach dem Verhältnis von Gebet, Liebe und Christus fragt. Bach mag *kulturell-geschichtlich* ein höheres Gewicht in vielen Kirchengemeinden haben, aber daraus kann nicht auch schon ein Anspruch abgeleitet werden, die Inhalte des Evangeliums für einen Großteil der Kirchenmitglieder damit angemessener zu inszenieren als mit einem Popsong.

Die Milieustudien weisen da einen ganz anderen Weg. Theologisch kann man in der Diskussion nach den musikalischen Präferenzen in der Kirche von dem bewährten paulinischen Modell der *Charismenlehre* ausgehen, um die kulturellen und die theologischen Fragen hilfreich zuzuordnen: In ihrem theologischen Status unterscheidet sich die kulturelle Gabe der Orgelimprovisation über einen Cantus Firmus in keiner Weise von der einer ekstatischen Inszenierung im Rockkonzert. Beide können Ausdruck des Glaubens sein und dem Aufbau der Gemeinde dienen, und es wäre weder den Möglichkeiten der Schöpfung noch den Möglichkeiten der Entfaltung des Geistes gegenüber angebracht, hier kulturell vorzensieren zu wollen. Eine Ausblendung von Popmusik läßt den Reichtum an Glaubenspraxis verarmen. Die Möglichkeiten der Schöpfung wollen genutzt werden, um auch *darin* Evangelium zu verkünden. Hier sehe ich von Luthers Musiktheologie her, wie sie Oskar Söhngen analysiert hat, Anknüpfungspunkte in der theologischen Argumentation. Jedoch, auch wenn hier – mit Paulus – schöpfungstheologisch im Prinzip alles erlaubt scheint, nützt nicht alles dem Gemeinschaft bauenden Anliegen des Geistes Christi. Hier liegt der Angelpunkt für eine *kritisch-konstruktive kulturelle Zeitgenossenschaft von kirchlicher Praxis*, wie ich sie mir in vierfacher Weise vorstelle:

1. Sie ist aufgerufen, die vielfältigen religiösen Inszenierungen in der Popkultur *wahrzunehmen*.
2. Sie ist aufgerufen, auch dieser Glaubenskultur *Räume zur Verfügung zu stellen*.
3. Sie ist aufgerufen, im kritischen Dialog von diesem Partner zu lernen, wie musikalisch Theologie getrieben wird, die in den Lebenswelten relevant ist. Die Kirche sollte die sogenannte säkulare Popmusik als veritablen theologischen Gesprächspartner tatsächlich ernst nehmen, vor allem deshalb, weil sie nicht von unverrückbaren Sprachwendungen religiöser Inhalte ausgeht, die dann musikalisch transportiert werden, sondern sich diese kreativ, prozesshaft, kritisch aneignet – musikalisch wie symbolisch.
4. Sie ist aber auch aufgerufen, die Erlebnisprodukte einer solchen

¹⁹ Vgl. Claudia Schulz/Eberhard Hauschildt/Eike Kohler (Hg.), *Milieus praktisch*, Göttingen 2008.

Religiosität auf ihre Relevanz für den Alltag und das gemeinsame Leben hin zu *befragen*, d. h. Erlebnis und Leben im Zusammenhang zu betrachten. Hierbei ist das Kriterium der *Integration* deutlich einzufordern, damit die entgrenzenden und transformierenden Potentiale der religiösen Erfahrungen in und mit Popmusik nicht wieder verspielt werden. Im Rahmen der Erlebnisreligion eines Popkonzertes wird diese Frage oft gestellt: „Wie wollen wir leben?“ Aber ihre Beantwortung kann und darf den Alltag nicht ausblenden.

Martin Luther wäre vielleicht nicht jeden dieser Gedankengänge so weit mitgegangen, aber gerade seine musiktheologischen Äußerungen sind von grundlegender dialogischer Struktur: Evangelium und Musik weisen beständig und gegenseitig aufeinander hin. Und: Seine Kontrafakturen, von denen eingangs die Rede war, enthalten nicht unbedingt schon ein „kontra“ zu ihren „säkularen“ Herkunftskontexten. Sie werden mit ihren Originaltexten ja auch weiter gesungen und von Luther nicht bekämpft (daher ist der Fachbegriff für das zu beschreibende Phänomen auch nicht wirklich glücklich), auch wenn Luther nicht, wie heute in der theologischen Popkulturforschung, ihre eigene Theologizität aufspüren wollte. Anregungen in Luthers Theologie für solche Streifzüge zwischen Popkultur und Theologie gibt es m. E. jedoch zuhauf, die uns ermutigen zu einer Theologie, die mit Martin Luther alles daran setzt, für die Lebenswelt der Menschen relevant zu sein.

Professor Dr. Gotthard Fermor, Eifelweg 29, 53424 Oberwinter;
E-Mail: gotthard.fermor@arcor.de

Wirklichkeitsdeutung

Zur Allianz zwischen Theologie und moderner Kunst¹

Von Frank Vogelsang

1. Wie ist das Wort Allianz zu deuten?

Der Untertitel des Vortrags mag erstaunen: Der Begriff Allianz ist nicht gerade ein oft gebrauchter Begriff, um das Verhältnis zwischen Theologie und Kunst zu deuten. Hier scheint eher die Beschreibung eines freundlichen, aber doch distanzierten Interesses angemessen, wenn man denn das komplizierte Verhältnis positiv beschreiben will. Doch oft ist sogar freundliches Desinteresse eine naheliegende Beschreibung. Die Kunst erinnert sich mit gemischten Gefühlen an jene Zeiten, in denen die Kirchen die Hauptauftraggeber für Kunstwerke waren und bestimmte inhaltliche Vorgaben mit den Aufträgen verbanden. Sie interpretiert die Geschichte der Trennung von der kirchlichen Hegemonie als einen Prozeß der Emanzipation, als die Entwicklung zu einer eigenständigen Identität. Auf der anderen Seite steht die Theologie, die in der Regel distanziert-skeptisch den modernen Kunstbetrieb beobachtet und sich in der Regel nur für jene Kunstwerke erwärmen kann, die bestimmten enger gefaßten ästhetischen Kriterien folgen.

Was also kann angesichts dieser Situation der Begriff einer Allianz zwischen Kunst und Theologie bedeuten? Nun ist der Begriff der Allianz aus dem politischen Bereich entlehnt. Er kennzeichnet einen Zusammenschluß von Staaten zu bestimmten, genau definierten Zwecken, ohne daß dieser die Souveränität der einzelnen Staaten einschränkt. Eine Allianz ist also ein Zweckbündnis zweier verschiedener Partner. Auf das Verhältnis von Kunst und Theologie übertragen heißt das: Es geht um ein Bündnis zu einem bestimmten Zweck, das aber sich allein auf diesen Zweck hin gestaltet und ansonsten die Partner in ihrer Selbständigkeit beläßt.

Der Titel des Vortrags weist nicht einfach auf einen gegebenen Zustand, sondern impliziert eine Aufforderung, eine mögliche, aber noch nicht verwirklichte Option: Wäre es denkbar, daß sich Theologie und moderne Kunst in eine klar definierte Allianz mit einem bestimmten Ziel begeben? Die folgenden Gedanken wollen genau diese Möglichkeit erörtern und die Art und den Umfang dieser Allianz umreißen. Sodann werden die Beiträge zu beschreiben sein, die die beiden Partner der Allianz zu leisten in der Lage sind.

¹ Vorgetragen beim Seminar „Luther und die Kunst“ in Bonn am 29. Mai 2010.

2. Die Darstellung der Wirklichkeitsdeutung der Leonardo-Welt

Die dritte Größe, die die Bildung einer Allianz so unterschiedlicher Partner sinnvoll erscheinen läßt, ist die vorherrschende Deutung der Wirklichkeit in unserer Zeit. Diese Deutung ist ein gesellschaftliches Phänomen, das die Weltvorstellung der meisten Zeitgenossen weitgehend prägt. Sie speist sich nicht aus religiösen Traditionen, auch nicht aus ästhetischen Vorgaben der Künste, sondern maßgeblich aus der großen Erfolgsgeschichte der Naturwissenschaften und der mit ihnen einhergehenden Entwicklung der Technik. Es ist einigermaßen heikel, die Wirklichkeitsdeutung, um die es hier geht, so eng mit den Naturwissenschaften zu verbinden. Andere Beschreibungen verwenden auch eher die Ausdrücke neuzeitliche oder schlicht moderne Wirklichkeitsdeutung. Jürgen Mittelstraß hat den Ausdruck Leonardo-Welt geprägt und damit die technische Anwendung stärker in den Blickpunkt gerückt.² Das Phänomen ist komplex, da es nicht um eine philosophisch reflektierte Position, sondern um ein gesellschaftliches Phänomen mit eklektizistischen Verbindungen vieler einzelner Einsichten geht. In ihm spiegelt sich aber ein grundsätzliches Verständnis der Wirklichkeit, das große Wirkungen zeitigt. Deutungen im Rahmen der Leonardo-Welt führen zu selektiven Wahrnehmungen, die das Verstandene und Manipulierbare der Wirklichkeit betonen und deren Geheimnisse, den weiten Raum des Unfaßbaren, weitgehend ignorieren. Zudem drängen sie auf Vollständigkeit: Es geht um die *eine* Wirklichkeit, über die man Urteile fällt, in der man erfolgreich handelt. Die einfachste Charakterisierung dieser Deutung der Wirklichkeit lautet: Wir betrachten die Wirklichkeit, als könnten wir sie uns von außen ansehen, als seien wir Beobachter, die nach Belieben eingreifen können.

Diese Haltung ähnelt dem Zugang der naturwissenschaftlichen Forschung. Deshalb möchte ich gleich zu Beginn die Differenz, die zwischen der angezeigten Wirklichkeitsdeutung und den Naturwissenschaften existiert, benennen: Die Naturwissenschaften sind als empirische Forschung an strenge methodische Vorgaben gebunden. Die Beachtung der Methoden, mit deren Hilfe Erkenntnisse gewonnen werden, ist für das wissenschaftliche Selbstverständnis zentral. Ein Text mit neuen naturwissenschaftlichen Befunden würde keinen Review-Prozeß einer wissenschaftlichen Fachzeitung passieren, wenn er nicht genau die Methoden beschriebe, mit deren Hilfe die Erkenntnisse erlangt wurden. Die fortschreitende Ausdifferenzierung der Naturwissenschaften ist maßgeblich durch die Vergrößerung des Spektrums der Methoden bestimmt, die wiederum eng mit den wachsenden technischen Fähigkeiten verknüpft sind. Der Bezug auf Methoden bewahrt aber immer eine Erinnerung daran, daß es um eine Erkenntnis unter spezifischen Voraussetzungen geht, nicht um eine Erkenntnis im allgemeinen. Die naturwissenschaftliche Forschung war

² Jürgen Mittelstraß, *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1992.

in bezug auf unser Wirklichkeitsverständnis erfolgreich: Viele traditionelle metaphysische Annahmen und Unterscheidungen haben sich als falsch erwiesen. Während man zum Beispiel im Mittelalter die Existenz unterschiedlicher Substanzen annahm und damit den Himmel von dem Irdischen kategorial trennte, so ist diese Unterscheidung spätestens mit der Entdeckung der Jupiter-Monde in Frage gestellt.³ Und hier, in der negativen Ausgrenzung falscher Annahmen, liegt in der Tat eine Stärke der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. So kann Eberhard Jüngel die Moderne als Kritik der traditionellen Metaphysik auch für die Theologie begrüßen, denn sie hilft, ein falsches, ein absolutistisches Gottesbild zu beseitigen.⁴ Das alte Gottesbild war durch die metaphysischen Unterscheidungen abgesichert. Wenn man allein bei dieser aufklärerischen Seite der Naturwissenschaften bliebe, wäre viel gewonnen: ein freier Raum für die Entdeckung der Wirklichkeit und ein freier Raum für die Entdeckung von Gott.

Nun aber bleibt die populärwissenschaftliche Verarbeitung der Naturwissenschaften nicht bei diesem aufklärerisch-kritischen Kern, sondern man folgert daraus schnell auf das Ganze: Dabei aber muß man sich nun nicht mehr die Mühe machen, die Erkenntnisse in Hinblick auf die Methoden, die zu ihnen verholfen haben, zu relativieren. Wenn falsche metaphysische Annahmen durch die naturwissenschaftliche Forschung widerlegt sind, kann sie dann nicht ihrerseits auch ein Weltbild fundieren? Genau das geschieht bewußt und unbewußt, und hier sind wir beim Kern des Problems. Wir haben uns schon so sehr darin geübt, dieses Weltbild zu fixieren, daß wir nicht mehr ohne es auskommen können. Wenn man in einem Party-Gespräch Empörung verursachen will, gelingt das kaum, wenn man etwa die Existenz Gottes in Frage stellt. Das ist immerhin eine gute Hypothese. Wenn man allerdings die Evolutionstheorie in Frage stellt, dann schlägt einem genau jene Empörung und Verständnislosigkeit entgegen wie vielleicht vor 300 Jahren bei einer atheistischen Hypothese. Die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, der Fortschritt der Wissenschaften erscheinen als eine zivilisatorische Grundbedingung, von der man sich nicht ungestraft verabschieden kann.

Die berechtigten Erkenntnisfortschritte der Naturwissenschaften sind ein kontinuierlicher Nährstoff für jene falsche Wirklichkeitsdeutung, auf die es hier ankommt. Diese Deutung ist durch weitgehend ungenaue Adaption naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bestimmt, die sie in ein umfassendes und auf Vollständigkeit ausgerichtetes Wirklichkeitsverständnis einbindet. Prüfen wir uns selbst: Kaum jemand, der nicht eine Vorstellung davon hat, wie das Weltall entstanden ist, nämlich durch den Urknall. Kaum jemand, der nicht eine Vorstellung davon hat, wie das Leben sich auf der Erde entwickelt hat, vom Einzeller hin zum homo sapiens sapiens. Irgendwann zwischendurch

³ Vgl. *Paul Feyerabend*, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M. 1986, 145.

⁴ Vgl. *Eberhard Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt*, Zur Begründung der Theologie des Geekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001, 51.

grasten Dinosaurier unter blauem Himmel auf grünen Wiesen, dann, ein paar Jahre später, liefen die ersten Hominiden auf der offenen afrikanischen Steppe. Schließlich kaum jemand, der nicht eine Vorstellung davon hat, wie das Denken zustande kommt, haben wir alle doch genügend Bilder gesehen, wie neuronale Aktivitäten sich in unserer Hirnsubstanz an bestimmten Orten ausbreiten, sozusagen Gedanken, festgehalten in den Bilddaten der Computertomographen. All dies ergibt eine mehr oder minder geschlossene Vorstellung davon, wie die Welt aufgebaut ist, von ein paar schwarzen Löchern vielleicht abgesehen, die wir bislang noch nicht richtig erkunden konnten.

Doch, und das ist nun der entscheidende Einspruch, die sich hier vollziehende Folgerung auf das Ganze, die Ignorierung der methodischen Vorgaben, die die Aussagekraft einzelner Erkenntnisse eingrenzen, ist in hohem Maße spekulativ und gerade nicht durch wissenschaftliche Forschung abgedeckt. Die Wirklichkeitsdeutung hat trotz der vielfältigen unterschiedlichen Elemente ein gemeinsames Charakteristikum: Sie behauptet, die Wirklichkeit als Ganze „von außen“ sehen zu können, so, als seien wir selbst nicht beteiligt. Die Welt ist ein aufgespannter Raum, gefüllt mit sehr vielen unterschiedlichen Dingen, die wir erforschen und deren Gesetzmäßigkeiten wir erkunden. Wir Menschen sind als Objekte selbst Dinge in dieser Welt, hochkomplexe Einheiten, die erstaunlicherweise dazu befähigt sind, zu denken und intentional zu handeln und eben diese Welt zu erforschen. Doch von wo aus beschreiben wir auf diese Weise die Welt und uns als ihre Bewohner? Tatsächlich sind wir keine extraterrestrischen Wesen, sondern als leibliche Wesen ganz und gar in das einbezogen, was wir beschreiben wollen. Das hat aber tiefgreifende epistemologische Konsequenzen; wir beeinflussen stets auf nicht nachvollziehbare Weise das, was wir erkennen wollen. Ignorieren wir aber unsere Erkenntnissituation, führt das schnell zu spekulativen Schlüssen. In einer naiven Haltung versuchen wir, das Ganze der Welt und den Menschen „an sich“ deuten zu wollen. Diese Schlüsse auf das Ganze sind aber in keiner Weise mehr durch die naturwissenschaftlichen Forschungen abgesichert.

Sollten wir moderne Menschen nun also unsere endliche Erkenntnisfähigkeit, die Problematik unseres eigenen leiblichen Eingebunden- und Beteiligtseins in diese Wirklichkeit vergessen haben? Ignorieren wir unsere Beheimatung in der Welt nicht gerade dadurch, daß wir annehmen, wir könnten ein umfassendes Bild gewinnen? Verwechseln wir nicht den abstrakten Raum physikalischer Modelle mit dem Raum, in dem wir atmen, in dem wir tasten, in dem wir leben?

Wenn man näher hinsieht, dann stellt man erstaunt fest, daß es interessanterweise in den Vorstellungen der meisten Zeitgenossen doch erhebliche Brüche, Inkonsistenzen und auch Widersprüche zu den gerade genannten dominanten Vorstellungen gibt. Zugleich mit den Annahmen der Leonardo-Welt existiert nämlich ein ungebrochenes Interesse an völlig anders gearteten Vorstellungen. So boomt der im weiten Sinne religiöse Buchmarkt mit einem riesigen Angebot alternativer Deutungen, deren Stichworte, wahllos heraus-

gegriffen, Reinkarnation, Reiki, Bachblüten, Horoskope oder ähnlich lauten können. Auch christliche Vorstellungen werden nicht einfach abgelehnt. Aber es wird auch nichts mit Entschiedenheit behauptet; eine wilde Mischung von Ansichten garniert die in sich geschlossene und hermetische Außenansicht, die sich auf wissenschaftliche Ergebnisse beruft. Nach meinem Dafürhalten sind beide Phänomene aufs engste miteinander verbunden: Die Offenheit für esoterische Mutmaßungen ist die Kehrseite einer Entwurzelung in einer objektivierten Welt.

Denn tatsächlich ist ja die Annahme falsch, wir könnten eine vollständige Beschreibung der Welt im Sinne einer Sammlung von analysierbaren Objekten erstellen. Unsere Erkenntnissituation, bestimmt durch unsere leibliche Existenz, ist eine andere. Wir spüren, wir haben ein intuitives Verständnis davon, daß unsere erfahrbare Wirklichkeit nicht in einer solchen abstrakt strukturierten Beschreibung aufgeht. Die Wirklichkeitsdeutung der Leonardo-Welt selbst liefert für diese Ahnung allerdings keine Argumente und keine Anhaltspunkte. Viele Menschen spüren, daß das Bild, das in der Moderne von der Wirklichkeit gezeichnet wird, unvollständig ist, daß da noch mehr ist. Doch für dieses Mehr gibt es keine gemeinsame Sprache mehr. Wir sind spracharm geworden, wenn es um die Deutung von Wirklichkeit jenseits des wissenschaftlich Beschreibbaren geht.

3. Die Allianz zwischen Kunst und Theologie im Negativen

Hier sehe ich also eine große kulturelle Herausforderung in unserer Zeit, die zu einer Allianz von Theologie und moderner Kunst führen könnte. Auf der Grundlage der geschilderten Situation ergibt sich eine zweifache Aufgabe: Es geht zum einen um einen aufklärerischen Anspruch, den sowohl Kunst als auch Theologie erheben können. Sie wenden sich in diesem Sinne gegen eine zu einfache Schließung der Weltbeschreibungen durch einen naturalistischen Ansatz. Es geht darum zu entdecken, wie unendlich viel reicher die Wirklichkeit ist, und auch, wie viele fundamentale Geheimnisse auch heute noch in sie eingelassen sind. Bei dieser Aufgabe ist die Allianz leicht zu vergrößern. Hier kann man auch eine sich kritisch verstehende Philosophie nennen, etwa die Position von Jürgen Habermas, der vor einer Hegemonie naturalistischer Positionen warnt und Argumente für deren Unhaltbarkeit sammelt.⁵ Diese erste Aufgabe hat zunächst einmal eine negative, kritische Ausrichtung, sie wendet sich gegen falsche Ansprüche. Der Zweck dieses Bündnisses, der Allianz, besteht darin, eine allgemein gewordene reduzierte Vorstellung von der Wirklichkeit in der Moderne in Frage zu stellen.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.

Wenn ich im folgenden von der Kunst, aber auch von der Theologie rede, dann vollziehe ich eine eigentlich nicht statthafte Verkürzung. Denn weder gibt es *die* Kunst noch *die* Theologie. Es lassen sich leicht zu den dargestellten Akzenten auch Gegenbeispiele finden. Doch die Gegenbeispiele machen die Ausführungen nicht wertlos. Denn es kommt auf die innere Konsistenz des Gesagten an. Ich möchte also nicht eine umfassende Definition von Kunst oder Theologie nahelegen, sondern vereinfachte, aber plausible Beschreibungen von komplexen Arrangements anbieten, die bei unserer Fragestellung erhellend sein können.

Wie also können Kunst und Theologie der naturalistischen Herausforderung begegnen? Die Kunst nimmt sich dieser Aufgabe an, indem sie den Betrachter mit Objekten konfrontiert, die ihn aus seiner gewohnten Sicht der Dinge herausreißen. Die Kunst erinnert, so eine Formulierung von Maurice Merleau-Ponty, daran, „daß sich das Sehen aus der Mitte der Dinge heraus vollzieht“.⁶ Das geschieht nicht kognitiv, das geschieht nicht thetisch, das geschieht aber so, daß der Betrachter, die Betrachterin, in der Begegnung mit dem Kunstwerk etwas zu spüren bekommt; dieses zeigt etwas von der Wirklichkeit, was wir nicht verrechnen können. Das Kunstwerk bietet sich im glücklichen Fall nicht als „das Ding da“ an, sondern es kommt näher, nimmt einen eigentümlichen Kontakt auf, geht mit dem Betrachter eine Koexistenz ein, in dem nicht mehr so klar ist, was wem zugehört, was Betrachter und was das Betrachtete ist.

Die Kunst entzieht sich der objektiven Verdinglichung. Selbst ein Ding, das als *objet trouvé* scheinbar nur ein zufälliges Ding sein will, ist in dem Rahmen, in dem sich Kunst präsentiert, also etwa in einem hochartifizialen Ausstellungsraum, nicht mehr nur Ding. Die Kunst ist auf den Betrachter angewiesen wie ein technischer Gegenstand auf den Benutzer, aber auf andere Weise. Denn der Betrachter von Kunst kann sich der Kunst nicht bemächtigen, wie ein Nutzer des technischen Gerätes. Es handelt sich im gelingenden Fall um eine nicht verrechen- und manipulierbare Beziehung, weil der Betrachter das Kunstwerk nicht in einem intentionalen Zugang dominiert. Nun muß allerdings ein großes Aber folgen, denn im wirklichen Leben kann diese intendierte Beziehung auch scheitern, die Übergänge sind fließend. Eine sensible Nutzerin eines technischen Gerätes kann sich durch das Artefakt auf existentielle Weise herausgefordert fühlen, ein Besucher eines Museums kann einen kulturellen Nachmittag gestalten und sein Repertoire an klugen Bemerkungen erhöhen wollen.

Die Kunst bewahrt aber im gelingenden Fall eine Ahnung davon, wie wenig wir uns der Wirklichkeit bemächtigen können. Wie geht die Theologie vor? Die kritische Aufgabe nimmt nun die Theologie zum Beispiel dadurch wahr, daß sie auf die Dimensionen weist, die unser Leben immer schon aus-

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. von Christian Bermes, Hamburg 2003, 280.

machen, über die wir aber nicht verfügen. Jedes Leben und jeder Mensch ist auf anderes Leben, andere Menschen angewiesen, ohne daß wir uns ihrer je versichern könnten. Unsere Existenz ist fundamental ungesichert, Heimat ist immer gefährdet. So zeigt sich, daß wir bei aller Kunstfertigkeit und technischer Raffinesse unsere Existenz nicht sichern können, daß wir so mit einem Gesetz konfrontiert sind, an dessen Bedingungen wir mit dem Wunsch der Absicherung notwendig scheitern: *Securitas*, Sicherheit herzustellen, ist keine Menschenmöglichkeit.

Wir Menschen haben ein Bedürfnis nach Sinn in unserem Leben. Aber auch dieser Sinn ist mit keiner Technik und mit keiner wissenschaftlichen Analyse zu erzwingen. Sinn zeigt sich oder zeigt sich eben auch nicht. Sinnerfahrungen sind immer fragil. Mit der Warum-Frage – auch wenn man sie im naturwissenschaftlichen Kontext stellt, etwa: Warum sind die Naturkonstanten genau so und nicht anders, warum also kann es Leben auf dieser Erde geben? – kommen wir zu keinem Ende. Hier äußert sich unsere existentielle Grundsituation, die wir gerade aus theologischen Gründen nicht überspielen dürfen, denn ihre Beachtung hindert uns, unsere Situation mit der Gottes zu verwechseln.

Durch das negative Argument entsteht Raum, öffnet sich eine Wirklichkeit, deren Untiefen immer wieder neu auszuloten sind, die sich jeder technischen und rein analytischen Verfügbarkeit entzieht, weil es konstitutiv auf die Beteiligung dessen ankommt, der die Wirklichkeit erfährt. Hier wird die unbeteiligte Außensicht aufgehoben, hier geht es darum, den Moment des Kontakts, des Eingebundenseins zu betonen. Das ist ein Aufruf zu einer Kultur, die unsere Endlichkeit ernst nimmt, die nicht überspielt, daß wir als Menschen Fleisch von dem Fleische der Welt sind, die unterstreicht, daß wir uns zwar von dem Sichtbaren distanzieren können, daß wir uns aber niemals aus dem Sichtbaren herauslösen können. Wir haben die Wirklichkeit so wenig unter Kontrolle und so wenig verstanden, wie wir uns selbst unter Kontrolle oder verstanden haben. Umfassende Transparenz ist und bleibt eine Illusion. Wir sind Teil dieser Wirklichkeit und partizipieren an ihrem Geheimnis.

4. Die Allianz zwischen Kunst und Theologie im Positiven

Aber die Allianz zwischen Theologie und Kunst kann auch noch weiter reichen als bei dieser Aufspaltung des hermetischen und naturalistischen Weltbildes der Moderne. Weiter reicht das Vorhaben, starke Bilder zu entwickeln und Wahrnehmungserlebnisse zu fördern, die es für moderne Menschen erfahrbar machen, wieso und in welcher Weise die Wirklichkeit viel reicher ist als eine naturalistische Beschreibung es auszudrücken in der Lage wäre. Wir brauchen ein lebendiges und ausdrucksstarkes Verständnis für das Offene und Geheimnisvolle, das auch im Nahbereich unserer Wirklichkeit waltet, und dieses Verständnis werden wir nur erlangen, wenn wir uns auf die ent-

sprechenden Dimensionen der Erfahrung einlassen. Es gibt viel zu entdecken, nicht nur im Weltall, sondern auch direkt vor unserer Nasenspitze, wahrscheinlich sogar dort am meisten. Wie ist es denn mit jenen Atmosphären, die uns tagtäglich umgeben? Spüren wir ihren Reichtum, ihre Vagheit und ihre nur begrenzte Gestaltbarkeit?

Die Kunst kann uns helfen, unsere Sinne zu sensibilisieren, neu auf Strukturen, auf Farben, auf Formen zu achten, die uns entgehen, wenn wir unsere Augen auf die Ferne fixieren und die Dinge nur noch starr betrachten, als betrachteten wir sie von außerhalb der Welt. Wer ein Gespür für das Nahe entwickelt, erlebt mehr. Zu der Sensibilisierung kommt eine gewisse Lockerheit hinzu. Wer seine Umwelt stets als Ansammlung von Dingen zu kategorisieren versucht, der bleibt an Oberflächen hängen. Wer alles im Sinne einer Idealsprache auf den Begriff bringen will, ignoriert die Tiefendimension von Sprache. Denn Sprache, das zeigt die Poesie, kann nicht nur fixieren, sie kann auch die Verhältnisse ins Schwingen bringen. Wer mit moderner Kunst umgeht, braucht eine Offenheit des Geistes. Ein lexikalisches Wissen ergibt sich daraus nicht. Und man braucht die innere Spannkraft, um ihre Offenheit und Uneindeutigkeit auszuhalten. Aber dann wird man auch beschenkt mit einer Vielzahl von Eindrücken, die helfen können, das Leben in seinem Reichtum noch einmal neu schätzen und entdecken zu lernen.

Auch die Theologie weiß darum, daß das Entscheidende in der Nähe geschieht. Wie lautete die Predigt des Evangeliums, mit der Jesus sein Wirken begann? „Tut Buße, denn das Himmelreich ist *nahe* herbeigekommen.“ (Mt 3,2) Das Reich Gottes ist nah, ja sogar mitten unter uns (Lk 17,21), und die, die Augen haben zu sehen und Ohren haben zu hören (Mt 13,16), können dies erkennen. Die Gleichnisse haben nach Jüngel nicht darin ihre Pointe, daß sie statische Analogien zu fernen Dingen aufstellen, sondern dadurch, daß sie die Verhältnisse durch das Ankommen Gottes in Bewegung bringen.⁷ Das nahe Gottesreich läßt diese Welt nicht wie sie ist. Doch wie können wir das wissen, wie können wir das erfahren? Sicherlich nicht so, daß wir die Augen auf Fernsicht stellen und die Dinge abstrakt betrachten. Die Gestalt dessen, der unter die Räuber gefallen ist, kann man abstrakt betrachten und dann vorübergehen. Man kann sich aber auch die Situation durchaus im körperlichen Sinne „zu Herzen“ gehen lassen und so in dem Verletzten den Nächsten erkennen.

Es kommt also für die Theologie im positiven Sinne darauf an, die Erfahrungen mit Gott nicht nur auf Transzendenzerfahrungen einzuschränken, sondern es geht um die Einweisung in die alltäglichen Erfahrungsmomente, die wir besser verstehen können, wenn wir sie als Erfahrungen mit Gott deuten und erleben. Das tägliche Brot zum Beispiel ist auch in unserer gut versorgten Gesellschaft in keiner Weise banal, sondern auch für uns notwendige Grundlage und Geschenk an unser Leben. Es geht darum, daß wir die Fähig-

⁷ Vgl. Jüngel (s. Anm. 4), 390. Vgl. auch Christian Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976. 302.

keit erlangen, diese Dimensionen der Wirklichkeit, in der wir uns befinden, so zum Ausdruck zu bringen, daß die distanzierende Außenansicht auf die Welt aufgebrochen wird.

Die Wirklichkeit zeigt sich anders für denjenigen, der sie nah an sich herankommen läßt, dem bewußt bleibt, wie sehr er oder sie in ihr verwurzelt ist. Doch dazu müssen wir die Kunst beherrschen, uns offen zu halten, die alltäglichen Kategorien der Verfügbarkeit und Berechenbarkeit immer wieder in Frage zu stellen und uns die Neugier zu bewahren, insbesondere die Neugier für die Konstellationen, die sich entziehen, weil sie uns nah sind. Nur so kann man Erfahrungen sammeln, die unsere Beziehung zu Gott bereichern. Gerhard Ebeling hat einen Ausspruch von Luther aufgenommen und in besonderer Weise betont: *sola experientia facit theologum*, die Erfahrung erst macht den Theologen, die Theologin aus.⁸ Erfahrung ist keine transzendente Größe, sondern immer auch gebunden an sinnliche Erfahrungen. „Überdies erhalten für Luther gerade auch die gewöhnlichen, alltäglichen Erfahrungen theologisches Gewicht, indem sie ihrer Tiefendimension nach Gotteserfahrung werden.“⁹ Gerade Luther verstand es wie kaum ein anderer, sinnliche Erfahrungen für die Ausdeutung der Welt im Lichte des Evangeliums aufzunehmen, etwa wenn er in den Invokavit-Predigten Gott als einen glühenden Backofen voller Liebe bezeichnet.¹⁰ In ein und derselben Erschließung der Wirklichkeit scheint auf diese Weise nicht nur das Gesetz, sondern auch das Evangelium auf, denn unsere Wirklichkeit ist in das christologisch fundierte Geschehen der Versöhnung voll und ganz einbezogen. Die Wirklichkeit kann sich im Vorschein des Reiches Gottes zeigen; so zeigt sich die Gegenwart des Geistes.

5. Die Begrenztheit der Allianz zwischen Kunst und Theologie

Die geschilderte Allianz zwischen Theologie und Kunst hat in der Opposition gegen die hermetische Sicht der Welt von außen eine negative und in der Erschließung neuer Dimensionen der Wirklichkeit eine positive Seite. Doch die Allianz bleibt eine Allianz und hat damit auch klare Grenzen. Wenn man die positive Weise der Ausdeutung der Wirklichkeit weiterentwickeln will, zeigt sich schnell, daß hier sich die Wege zwischen den beiden Allianzpartnern schnell wieder scheiden. Denn Kunst kann sich nicht dem theologischen Programm verschreiben. Mag die eine oder andere Künstlerin oder der ein oder andere Künstler aus dem persönlich erlebten christlichen Glauben heraus ihre oder seine Arbeit verstehen und bereit sein, noch viel weiter den gemeinsa-

⁸ Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 10. Vgl. auch *ders.*, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen ³1987, 42.

⁹ Ebeling, *Wort* (s. Anm. 8), 10.

¹⁰ WA 10 III, 56,2 f. (Predigt am 15. März 1522).

men Weg zu suchen, so distanzieren sich andere nun deutlich. Die christliche Theologie hat die Aufgabe, gebunden an das Zeugnis der Bibel, die Welt in der Beziehung zu Gott, unter dem Vorzeichen von Schöpfung, Erlösung und Versöhnung zu deuten, die Kunst existiert dagegen in der Freiheit, sich gegenüber allen nur möglichen kulturellen Vorgaben kritisch und distanzierend zu verhalten.

Wir leben in einer in viele Dimensionen offenen Wirklichkeit, deren zentrale Geheimnisse wir nur erahnen können. Gott ist tatsächlich das Geheimnis unserer Welt, er ist nicht nur ein jenseitiges Geheimnis. Wenn wir nun von dem Geheimnis in unserem alltäglichen Leben nichts spüren, dann verlieren wir auch die Frage nach Gott. Unsere Kultur tendiert zu einer geheimnislosen Welt, zu einer Welt, die wir überschauen. Davon zeugen insbesondere ihre Bilder: etwa das Bild vom Urknall oder die Bilder von Gehirnaktivitäten oder auch die Bilder von Google Earth. Deshalb ist es erst einmal wichtig, eine Ahnung davon wiederzuerlangen, wie geheimnisvoll unsere Wirklichkeit auch heute noch ist und immer sein wird. Unsere Leiblichkeit, unser Eingebunden-sein in diese Welt, unsere Unfähigkeit, uns ganz und gar aus ihr herauszulösen, weist uns in die geheimnisvolle Nähe der Welt.¹¹ Und gerade hier könnte es zu einer begrenzten Allianz zwischen Kunst und Theologie kommen. Sowohl die Theologie als auch die Kunst können Ausdrucksformen, Metaphern, Strukturen, Installationen und Szenarien entwickeln, die auf die existentielle Situation des Menschen hinweisen, die sie erlebbar machen. Angesichts der Dominanz der objektivierenden Bilder in unseren Vorstellungen gibt es viel zu tun.

Akademiedirektor Dr. Frank Vogelsang, Evangelische Akademie im Rheinland,
Mandelbaumweg 2, 53177 Bonn; E-Mail: frank.vogelsang@akademie.ekir.de

¹¹ Vgl. auch *Frank Vogelsang*, *Offene Wirklichkeit. Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty*, Freiburg i. Br./München 2011.

Das Sachregister der Weimarana aus der Sicht des Theologen¹

Von Albrecht Beutel

Für die Aufgabe, das Luther-Register aus der Sicht des Theologen umfassend und tiefenscharf darzustellen, wurde mir ein Zeitraum von 15 Minuten gewährt. Diese Frist ist karg bemessen. „Des kargen bewthel ist keynem nucz“, stellte Luther in seiner Auslegung von Jes 32,7 fest.² Nicht immer gereicht einem das Sachregister der Weimarana zum Trost.

Angesichts dieser dramatischen Terminierung sei mir eine weitläufige Vorbemerkung gestattet. Zu den Subskribenten der Weimarer Luther-Ausgabe zählte auch der in Korntal als Rektor amtierende Gustav Decker. Obwohl ihn das in Band 2 eingerückte „Verzeichnis der Subskribenten“ unter falschem Vornamen verbucht hatte, setzte er den Bezug der Ausgabe getreulich fort. Später übernahm sein ältester Sohn, der Stuttgarter Stadtpfarrer Eberhard Decker, das Abonnement. Die erheblichen Anschaffungskosten ließen sich dadurch kompensieren, daß der familiäre Sommerurlaub regelmäßig um eine Woche verkürzt wurde.³ Im August 1951 erreichte Eberhard Decker ein Schreiben des Berliner Antiquars Fritz Haller. Darin hieß es: „Die Weimarer Lutherausgabe ... gehört zu den Werken, die von wissenschaftlichen Institutionen, die infolge Verlust durch Kriegseinwirkungen ... ihren Bücherbestand neu aufzubauen haben, benötigt werden. Zweck unserer Anfrage ist, festzustellen, ob etwa die seinerzeit bezogene Lutherausgabe unbenutzt und entbehrlich ist. ... Sicher würden wir zu einem Abschluß kommen, der Sie zufrieden stellen würde“. Entrüstet notierte Decker auf diesem Brief: „Denke nicht daran zu verkaufen. Die Ausgabe liegt nicht brach!“⁴

Tatsächlich weist die Deckersche Weimarana intensive Gebrauchsspuren auf, nicht allein in Form von Unter- und Anstreichungen, sondern auch dergestalt, daß auf dem Schmutztitel jedes Bandes in kleinster Handschrift zahlreiche Begriffe und Wendungen mitsamt den entsprechenden Fundorten zusammengestellt sind. Ein höchst respektables Privatregister also, von einem tätigen Liebhaber der Lutherausgabe angelegt und kontinuierlich ergänzt.

¹ Vorgetragen am 11. November 2009 auf dem von Ulrich Köpf als Abschlußveranstaltung der Tübinger Forschungsstelle Luther-Register organisierten Symposium „Luther in Tübingen – Vollendung und Zukunft eines Jahrhundertprojekts“. Der Text wurde um Nachweise ergänzt, im übrigen aber in seinem sprechsprachlichen Duktus belassen.

² WA 31 II, 202,21 f. (Jesajavorlesung, 1527–1530).

³ Laut freundlicher Mitteilung des Sohnes Hansmartin Decker-Hauff.

⁴ Dieser Brief ist in Bd. 1 der Deckerschen Weimarana eingelegt.

Unbeschadet aller Liebhaberei, die dabei unzweifelhaft im Spiele war, ist die Machart der WA-Registerbände⁵ schlechterdings professionell. Für den wissenschaftlichen Umgang mit Luther bedeuten sie einen kaum hoch genug einzuschätzenden, zweifachen Wert: weil sie der Lutherforschung ein unentbehrliches Hilfsmittel bereitstellen und weil sie etliches andere, das bisher als Hilfsmittel benutzt wurde, entbehrlich machen. Die registratorische Darbietung ist dabei konsequent an den vielfältigen Benutzerinteressen orientiert. Bei strukturierten Artikeln bietet der Artikelkopf Hinweise auf Lutherschriften, in deren Titel das jeweilige Stichwort erscheint, ferner auf thematisch einschlägige Textpassagen, auf sprichwörtliche Wendungen sowie definitorische Äußerungen Luthers zum Sprachgebrauch. Besonders hilfreich ist, zumal im fließenden Bestand des Frühneuhochdeutschen, die zugleich als Gliederungsprinzip dienende semantische Differenzierung. Welcher Theologe, und vielleicht darf man sogar hinzufügen: welcher Germanist, würde schon aus dem Stand zu sagen vermögen, daß beispielsweise das Wort „ausreden“ gleich sechs verschiedene Bedeutungen hatte: „1. aussprechen, verkündigen, 2. mit Akzent aussprechen, 3. zu Ende reden, 4. erschöpfend schildern, 5. sich herausreden, 6. von einer Meinung abbringen“.⁶ Die Ordnung des Materials ist an alphabetisch sortierten Schlagworten, die in der Regel dem Sprachgebrauch Luthers entlehnt sind, orientiert; innerhalb der einzelnen Schlagworte findet sich oft eine weitere Differenzierung nach Binnenaspekten, die jeweils durch ein Kurzzitat kenntlich gemacht sind.

Rasch wird der Benutzer des Sachregisters zu schätzen lernen, daß die Registratoren von jeder Bevormundung den größtmöglichen Abstand gewahrt haben. Zumal bei hochtheologischen Lemmata wie etwa „deus“ oder „conscientia“ oder „fides“ wird man dankbar goutieren, daß die sachliche Gliederung des Artikels keineswegs den Anspruch einer zwingenden sachlogischen Systematik erhebt, sondern lediglich eine unprätentiöse Hilfe zur Orientierung bereitstellt. Der allenthalben begegnende Hinweis, der Leser möge, gleich welches Interesse ihn leitet, doch jeweils den *ganzen* Artikel zur Kenntnis nehmen, unterstreicht noch einmal die dem Benutzer eingeräumte, damit freilich auch unvertretbar zugemutete Autonomie. Dergestalt helfen die Registerbände ebenso zu punktueller Information wie zu grundlegender Erschließung; sie bedienen ebenso den nicht nur bei Jubiläums-Festrednern auftretenden Bedarf an kernigen Zitaten wie das wissenschaftliche Forschungsanliegen, von dienstbaren Helfern in das filigrane Koordinatensystem eines Wortfeldes oder Fachbegriffs umsichtig eingewiesen zu werden.

Um das unentbehrliche Hilfsmittel, das die Registerbände der Weimaraner darstellen, nutzbar gebrauchen zu können, sind nun allerdings zumeist drei Sekundärhilfsmittel vonnöten. Deren erstes ist das, was meinem Kurzreferat abgeht: nämlich Zeit. Bei Wörtern, die Luther lediglich einige paar- oder dut-

⁵ WA 64–68 (Lateinisches Sachregister); WA 69–73 (Deutsches Sachregister).

⁶ WA 69, 222.

zendmal einsetzte, bietet das Register begreiflicherweise nur den numerisch geordneten Nachweis der Stellen. Also wird man die gesamte Weimaranische aufsuchen und Stelle für Stelle nachschlagen müssen. Zeit bedarf auch – und es ist sinnvolle Zeit –, wer etwa in der neuen lateinisch-deutschen Lutherausgabe darüber stolpert, daß dort „De servo arbitrio“ als „Vom unfreien Willensvermögen“ übersetzt worden ist,⁷ und sich in seinem Zweifel – bedeutet „arbitrium“ tatsächlich Willensvermögen oder nicht vielmehr Willensvollzug? – ratsuchend an Luther wendet. Obschon der Artikel „arbitrium“ keine definitorische Wendung voranstellt, findet der hartnäckige Nutzer unter dem Schlagwort „activitas“ die entscheidende Hilfe: „Der Gebrauch des Willens gleicht einer Tat im Vollzug“.⁸

Ähnliches widerfährt einem bei der Suche nach zentralen Wendungen, die jedem Theologen geläufig sind, etwa Luthers Rede vom „deus absconditus“ oder von der Kirche als einer „creatura verbi“. Beide Male wird man nicht punktgenau fündig werden, dafür aber bald feststellen, daß Luther diese Wendungen niemals formelhaft wiederholt, sondern in einer großen Vielzahl von Varianten gebraucht hat. Der damit einhergehende Erkenntnisgewinn ist enorm: Das Sachregister kann einen lehren, wie beharrlich sich Luther jeder schulmäßigen Sprachfixierung verweigert und wie lebendig er sein Denken immer wieder neu zum Ausdruck gebracht hat. Das macht die Beschäftigung mit der Theologie Luthers so ungemein anregend, aber eben auch so ungemein anspruchsvoll. Gerhard Ebeling, als er 1993 von Studenten in Neuchâtel gefragt wurde, ob in Luthers Theologie denn nicht auch eine Schwäche zu benennen sei, dachte lange nach und gab schließlich zur Antwort: Eine Schwäche Luthers liege „allenfalls darin“, in der „sprachlichen und begrifflichen Vielfalt“ seines Denkens „der weiteren Tradierung seiner Theologie nicht die erforderliche Präzision vermittelt zu haben“.⁹

Ein letztes Beispiel: Unter dem Titel „Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘“ hat Siegfried Grundmann gesammelte Aufsätze von Johannes Heckel postum herausgegeben. Das Vorwort unterstreicht die zentrale Bedeutung des titelgebenden Luther-Zitats, „das sich mehrfach in den Schriften des Reformators findet“, ¹⁰ ohne dafür allerdings eine Belegstelle zu nennen. Der 18 Spalten umfassende Registerartikel „Kirche“ ¹¹ präsentiert zwar nicht das gesuchte Zitat, nimmt einen um so nachhaltiger aber dadurch gefangen, daß er dem staunenden Leser die bunte Vielfalt vor Augen führt, in der Luther das von

⁷ Martin Luther, Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 219 (Hervorhebung von mir).

⁸ „Usus ... arbitrii: sicut actus“: WA 9, 72,29 (Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, 1510/11).

⁹ Gerhard Ebeling, Präparationsnotiz für das Gespräch mit den Studenten, hs., 5. November 1993 (Universitätsarchiv Tübingen, Nachlaß G. Ebeling, Signatur: 633/660).

¹⁰ Johannes Heckel, Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“. Gesammelte Aufsätze, hg. von Siegfried Grundmann, Köln/Graz 1964, Vorwort.

¹¹ WA 71, 285–294.

ihm scheinbar ungeliebte Wort „Kirche“ zeitlebens gebrauchte. Fündig kann man übrigens, dies nur am Rande, sehr rasch unter dem Stichwort „undeutlich“ werden.¹²

Das andere Sekundärhilfsmittel, das einem Gebrauch der Luther-Register jederzeit zuträglich ist, besteht in einem zureichenden Sachverstand. Drei Beispiele mögen dies rasch illustrieren. In der Geschichte der Praxis und Theorie des Übersetzens spielt Luther bekanntlich eine namhafte Rolle. Wer diesen Umstand erkunden will, jedoch das Mittel- und Frühneuhochdeutsche nicht fließend beherrscht, der konsultiert selbstverständlich zuerst das Stichwort „übersetzen“. Dort sieht er alsbald, daß diese Vokabel seinerzeit ausschließlich im Sinne von „übereutheilen“ gebrauchte wurde und er deshalb auf falscher Fährte ist. Auch wenn die Erkenntnis, daß der Übersetzer im Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts ein Ausbeuter und Betrüger ist, zu mancherlei boshafte Sottisen reizt, kommt doch in unserem Fall allein derjenige ans Ziel, der weiß oder sich sagen läßt, daß das, was er sucht, bei Luther allein unter dem Stichwort „dolmetschen“ zu finden ist.

Analog verhält es sich mit der Suche nach dem auch heute noch treffenden Kampfbegriff der „theologia gloriae“. Weder unter „theologia“ noch unter „gloria“ wird sich Zielführendes finden. Man muß den Gegenbegriff der „theologia crucis“ schon kennen, um in die rechte Spur zu gelangen. An deren Ende, in der Heidelberger Disputation, wird sich übrigens zeigen, daß Luther, anders als bei der Kreuzestheologie, gar nicht von „theologia gloriae“, sondern lediglich von dem „theologus gloriae“ spricht.¹³

Wiederum ähnlich verhält es sich mit dem dritten Beispielwort. Religionstheologie steht gegenwärtig hoch im Kurs, und die Vermutung, es könnte zu diesem Themenfeld von Luther nicht wenig zu lernen sein, ist durchaus begründet. Allerdings halten dafür die Lemmata „religio“ und „Religion“ nur kärglichen Nährwert bereit, weil der Begriff für Luther doch eher marginale Bedeutung besaß. Erst wer eine Registersuche auf einschlägige Äquivalente wie „timor dei“, „cultus dei“, „pietas“ oder, dies vor allem, auf das Wort „fides“ ausweitete, wird sein Erkenntnisinteresse befriedigt finden und dabei dann in der Tat, weit über Ernst Feil¹⁴ hinaus, ein höchst instruktives Konzept reformatorischer Religionstheologie freilegen können.

Im übrigen darf in der Benutzung der Sachregister niemals vergessen werden, daß hier, trotz der nun komplett vorliegenden zehn dickleibigen Bände, eine gehörige Reduktion des Gesamtmaterials unumgänglich war. Bei

¹² „Und weren im kinder glauben solche wort gebrauchte worden: Ich glaube, das da sey ein Christlich heilig Volck, so were aller jamer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden undeutlichen wort [Kirche] ist eingerissen, Denn das wort, Christlich, heilig volck, hette klerlich und gewaltiglich mit sich bracht beide, verstand und urteil, was Kirche odder nicht Kirche were“ (WA 50, 625,3–7 [Von den Konziliis und Kirchen, 1539]).

¹³ WA 1, 354,21 (1518).

¹⁴ Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, 236–245.

Stichworten mit mehr als 500 Belegen wird in der Regel nur ein Beleg pro Seite gegeben, selbst wenn das Stichwort auf dieser Seite viel öfter erscheint. Andere, inhaltliche Auswahlkriterien treten hinzu, und wer einen bei Luther zentralen Begriff von Grund auf erforschen will, wird im lateinischen Teil des Registers möglicherweise den letzten Eintrag am spannendsten finden. Im Artikel „fides“ lautet er: „et alii 1.190“, bei „peccatum“: „et alii 1.200“, bei „conscientia“: „et alii 2.940“.¹⁵ Diese Angaben verweisen auf Belegstellen, die zwar in den Zettelkästen des Tübinger Instituts für Spätmittelalter und Reformation vollständig erfaßt, im gedruckten Register jedoch nicht mehr genannt sind. Wer deshalb wahrhaft gründliche Lutherforschung betreiben möchte, der wird als drittes Sekundärhilfsmittel eine Bahncard erwerben, um seine Forschungen, die er mit Hilfe des gedruckten Luther-Registers begonnen hat, in Tübingen zu vollenden. Es ist, nicht nur für die historische Theologie, sondern für alle Kulturwissenschaften, die sich mit dem Werk Martin Luthers befassen, von absolut prioritärem Interesse, daß dem beharrlichen Engagement Ulrich Köpfs, die Zettelkästen des Luther-Registers auch nach Abschluß der Registerbände der Forschung weiterhin zugänglich zu halten, ein dauerhafter Erfolg beschieden sein möge. „Luther in Tübingen“ – die Parole soll und wird weit über den heutigen Tag hinaus gelten!

An einem randständigen, aber vielleicht doch bezeichnenden Beispiel sei schließlich andeutend vor Augen geführt, daß die Luther-Register bisweilen sogar einen verqueren Forschungsansatz zu korrigieren vermögen. Im ausgehenden 20. Jahrhundert hat die finnische Lutherforschung unter der Ägide von Tuomo Mannermaa das Motiv der „deificatio“ bzw. „theosis“, also der „Vergöttlichung des Menschen“ zur zentralen Botschaft des Reformators erhoben. Die skeptischen Reaktionen der außerfinnischen Lutherforschung blieben wirkungslos, gebetsmühlenartig wiederholte ein treu ergebener Kreis von Mannermaa-Schülern die These des Meisters, in dem Motiv der Vergöttlichung liege das Zentrum von Luthers Theologie. Eine daraufhin nach Helsinki einberufene Konferenz bot, neben allerlei postulatorischen Vorträgen, auch ein bescheidenes Referat, das schlicht den im damals teilweise noch ungedruckten Luther-Register dokumentierten Bestand präsentierte.¹⁶ Entgegen der finnischen Beteuerung, der Terminus „deificatio“ bzw. „Vergöttlichung“ sei bei Luther zu finden, ist nämlich das Gegenteil richtig: Er findet sich nicht! Was sich findet, ist „deificator“ (1 Beleg), „deifico“ (4 Belege), „deificus“ (2 Belege), ferner „vergotten“ (11 Belege) und „durchgotten“ (15 Belege). Zieht man von diesen insgesamt 33 Belegen nicht allein ab, was eindeutig als Fremdttext oder zweifelhafte Überlieferung zu gelten hat, sondern auch diejenigen Stellen, die sich auf die unio in Christo, das Taufwasser, die Engel oder die von Gott geschaffenen Stände beziehen, so verbleiben lediglich neun Stellen, die

¹⁵ Im deutschen Sachregister sind entsprechende Angaben stillschweigend entfallen.

¹⁶ Albrecht Beutel, Antwort und Wort. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther (in: ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 28–44). Für die Einzelnachweise sei auf diesen Beitrag verwiesen.

zweifelsfrei anthropologisch bzw. soteriologisch gemeint sind. In drei Fällen handelt es sich dabei um eine eschatologisch pointierte Paraphrase von Eph 3,19, wo von einem Erfülltwerden mit der göttlichen Fülle gesprochen wird. Interessanter ist, wenn Luther „deificatus“ bzw. „vergottet“ zweimal als Synonym zu „pius“ bzw. „fromm“ gebraucht. Überblickt man die restlichen Stellen, so zeigt sich, daß Luther sich niemals an einer ontologisch beschreibbaren Verfassung oder Veränderung des Menschen interessiert zeigt.

Besonders eindrücklich ist eine Präparationsnotiz zu Gal 5,6b („fides, quae per charitatem operatur“/„der Glaube, der durch die Liebe tätig ist“), in der Luther das am Menschen sich vollziehende „deificare“ gerade nicht ontologisch abstrakt, sondern als Ausdruck der ihm sola fide widerfahrenden iustificatio verstanden wissen will. Daß diese in konstitutiver Weise auf den Glauben bezogen ist, bringt Luther in einer geradezu definitorisch gebrauchten Wortprägung zum Ausdruck, indem er die dem Glauben möglich werdenden „opera deificata“ als „fideificata“ erklärt.¹⁷ So zeigt sich, aufs Ganze gesehen, daß Luther das Wort „deificare“ samt Derivaten nur äußerst spärlich gebraucht und sich auch in diesen vereinzelt Fällen niemals auf weitergehende athanasianische Überlegungen zur Vergöttlichung des Menschen einlassen mag.

Dieser nüchterne Sachstandsbericht wurde seinerzeit von den finnischen Lutherforschern souverän ignoriert. Im Stillen hat er gleichwohl seine Wirkung getan. Das soeben publizierte Buch „Justification and Participation in Christ“ von Olli-Pekka Vainio gibt einleitend lapidar zu verstehen, die von der Mannermaa-Schule verfochtene Theosis-Lehre sei ein Irrweg gewesen, der, wie sich aus dem Luther-Register schlüssig nachweisen lasse, im Textbestand des Reformators jeglichen Anhalts entbehre.¹⁸ Die Arbeit der Registratoren ist dort bereits fruchtbar geworden, und die große Ernte, dessen bin ich gewiß, sie steht allererst noch ins Haus!

Solche Zuversicht nährt sich nicht zuletzt aus der Erkenntnis, daß das Luther-Register sogar autoreferentielle Qualitäten aufweist, ja daß es unter dem Lemma „Register“ eine regelrechte Gebrauchsanleitung bereithält. Von der wissenschaftlichen *Lutherforschung* ist ja bekanntlich eine *Lutherinterpretation* zu unterscheiden, die ihre Einsichten nicht aus der Textwelt des Reformators entwickelt, sondern unbekümmert in dieselbe hineinträgt. Solchen unhistorischen Usurpatoren gilt die Mahnung einer Predigt von 1530: „Wenn man dir das Register furhelt, da vergehet dirs gelechter“!¹⁹ In der Konfronta-

¹⁷ WA 40 I, 20,29–31 (Galaterkommentar 1531/1535). – Schließlich bleibt noch das Wort „deiformis“ bzw. „gottförmig“ übrig, das bei Luther achtmal belegt ist, freilich nur zwischen 1515 und 1522. Sofern nicht eine eindeutig analogische Verwendung vorliegt, hat Luther dabei – zumeist ausdrücklich – die forensische Situation des Menschen vor Gott und der Welt im Blick, welche die Rede von der Gottförmigkeit des Menschen allererst sinnvoll und möglich sein läßt.

¹⁸ Olli-Pekka Vainio, *Justification and Participation in Christ. The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*, Leiden/Boston 2008, 3.

¹⁹ WA 32, 165,10 (Predigt über Mt 18,23 ff., 13. November 1530).

tion mit dem Schrifttum Luthers erkennen sie kleinlaut die eigene Defizienz: „Wenn wir nu das register ansehen, wie viel wir schuldig sind, müssen wir zappeln und zagen und finden keinen rad“.²⁰ Trost und Ermunterung gibt es hingegen für alle diejenigen, die das Lebenswerk Luthers in historisch-kritischer Sorgfalt zu erkunden bestrebt sind: „Erkenntet uns als diejenigen, die gute Haushalter sind und so ein großes Register haben“.²¹ Darum: „Nimb das register her fur“!²² „Bleibe ynn dem Register“!²³ „Nim fur dich das register ... und durch lauff das selbige jnn seinen angezeigten ... wercken und wundern, so wirstu sehen und finden“!²⁴

Professor Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greifin-Weg 37, 48167 Münster;
E-Mail: beutel@uni-muenster.de

²⁰ WA 19, 517,18f. (Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister, 1526).

²¹ „Agnoscite pro talibus, qui tales estis oeconomi et quod habetis so ein gros register“: WA 36, 315,37f. (Predigt über Lk 16, 9, 5. September 1532).

²² WA 25, 60,32f. (Vorlesung über den Titusbrieff, 1527).

²³ WA 34 I, 107,8 (Predigt über Röm 12, 7 ff., 15. Januar 1531).

²⁴ WA 30 II, 542,25f. (Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle, 1530).

Worauf die Kirchen sich denn einigen sollten?

Eine Umfrage beim 2. Ökumenischen Kirchentag

Von Reinhard Brandt

Johannes Schilling zum 60. Geburtstag

Die Kirchen sollten sich doch einigen – lautet die bekannte Forderung, die oft erhoben wird und auch auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag (ÖKT) in München vom 12. bis 16. Mai 2010 immer wieder erhoben wurde.

- So will nach dem Münchner Erzbischof Reinhard Marx, einem der Vertreter der gastgebenden Kirchen bei diesem ÖKT, die römisch-katholische Kirche „wirklich eine sichtbare Einheit“.
- Und in seinem Grußwort zur Eröffnungsveranstaltung rief Oberbürgermeister Christian Ude aus München dazu auf, die Kirchen möchten sich doch auf gemeinsame Positionen einigen.

Dies entspricht erstens der bekannten Position der römisch katholischen Kirche, die sich die Einheit der Kirchen nur als eine „sichtbare“ Einheit in einer bischöflich in der Gemeinschaft mit und unter dem Papst verfaßten und geleiteten Kirche vorstellen kann.¹

Es ist zweitens eine gesellschaftliche Projektion. Man stellt sich die Kirchen vor wie politische Parteien, die in parlamentarischen Verhandlungen sich irgendwie auf einen Kompromiß, eben auf gemeinsame Positionen einigen sollen. Mehr oder minder alles ist Verhandlungsmasse – und dann muß eben der eine Partner hier, der andere dort etwas nachgeben, damit ein pragmatischer Konsens möglich wird.

Die Fragen, die sich mit der Forderung nach solcher Einigung unabweisbar stellen, liegen auf unterschiedlichen Ebenen:

- Unmittelbar im Vordergrund steht die Frage auf der Sachebene. Gesetzten Fall, es gäbe solche Verhandlungen: *Worauf* sollten sich die Kirchen denn bitte einigen? Auf *welche* Position sollten sie sich denn verständigen?
- Sichtbar wird dabei auch, ob denn die Kirchenglieder die Position je ihrer Kirche in den bekannten Konfliktpunkten wirklich teilen!
- In der Diskussion über die strittigen Punkte stellt sich zugleich die Frage nach der Plausibilität: Wer von den Kirchengliedern teilt denn die Forderung nach einer Einigung der Kirchen? Und wer findet bereits die Fragestellung falsch? Wer verweigert sich dieser Frage?

¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus, Art. 2.

- Dies ist zugleich die Frage nach einer eigenen Position, nach einer begründeten ökumenischen Zielstellung. Soll Einigung, gar Einheit das ökumenische Ziel sein? Was ist dazu neben der bekannten römisch-katholischen die evangelische Position?

In der öffentlichen Diskussion werden diese Fragen meist abgeblendet oder ausgeklammert, wenn eine Einigung der Kirchen publikumswirksam gefordert oder erhofft wird.

1.

Die Luther-Gesellschaft hat es mit ihrem Stand auf der Agora des 2. Ökumenischen Kirchentags unternommen, bei einer kleinen Umfrage eben diese Fragen zu stellen, und zwar zunächst auf der Sachebene. Kaum ein Besucher des Kirchentages würde bestreiten, daß es schön wäre, wenn die Kirchen sich einig wären. Wir wollten statt dessen wissen, *wie* sich dieser Wunsch bei einigen der bekannten (mehr oder weniger) strittigen Fragen konkret artikuliert: auf *welche* Positionen die Kirchen sich denn einigen sollten.

Sechs kontroverse Fragestellungen wurden jeweils zur „Wahl“ gestellt. Auf welche Position müßte und sollte man sich verständigen, „damit Ökumene besser funktioniert ...“? – wie die Überschrift über dem Stand und dem Fragenkatalog lautete.

Die Besucher sollten also alternativ zwischen zwei Positionen – bzw. ausdifferenzierter zwischen drei oder vier Alternativen – entscheiden. Jeder Besucher bekam sechs Holzplättchen in die Hand und sollte sechsmal eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Alternativen treffen, d. h. die Plättchen in einen der beschrifteten Beutel werfen, die jeweils als Alternative nebeneinander hingen.

Um anschließend nachvollziehen zu können, wie viele römisch-katholische und wie viele evangelische Christen an der Umfrage teilgenommen haben, wurde nach Farben differenziert:

- Wer als Konfession „evangelisch“ angab, bekam sechs *lila* Holzplättchen. Darunter sind sicher auch Methodisten und Baptisten und Vertreter aus anderen Freikirchen.
- Wer als Konfession „katholisch“ angab, bekam sechs *gelbe* Plättchen. (In wenigen Fällen haben sich Mitglieder der altkatholischen Kirche über ihre Zuordnung beraten, die größere Nähe zur evangelischen Kirche gesehen und lila Plättchen genommen; statistisch fällt dies nicht ins Gewicht.)
- Einige Teilnehmer an der Umfrage waren auch griechisch- oder rumänisch-orthodox oder zum Beispiel neuapostolisch; möglicherweise auch konfessionslos: Sie bekamen sechs „*neutrale*“ Plättchen.

Mit der Markierung der Konfession der Abstimmenden ergibt sich die Möglichkeit, konfessionelle Profile zu erheben. Zum Beispiel:

- Sehen sich in der einen oder anderen Frage römisch-katholische Christen den offiziellen Positionen ihrer Kirche verpflichtet? Oder vertreten sie eher Positionen, die herkömmlich als evangelisch zu identifizieren sind?
- Wie viele evangelische Christen wären umgekehrt bereit, den Papst als Oberhaupt auch der evangelischen Kirche anzuerkennen? Solche Stimmen gibt es ja! Und wie viele römisch-katholische Christen fordern eben dies, damit die Ökumene besser funktioniert?

Schon das Beispiel zeigt, daß die Fragen natürlich viel differenzierter sein müßten, denn es wäre sofort zurückzufragen, wie das gemeint sei: der Papst als Oberhaupt auch der evangelischen Kirchen. Nur unspezifisch als „Sprecher der Christenheit“? Dann als „Sprecher“ auch gebunden an das, was etwa evangelische Synoden beschließen? Oder bezogen nur auf einen Minimalkonsens? Oder der Papst als „Oberhaupt“ mit einem Recht menschlichen Charakters (*ius humanum*) auch gegenüber den evangelischen Kirchen? Der *Codex Iuris Canonici* solle auch bei diesen gelten? Oder ist gar an ein „göttliches“ Recht (*ius divinum*) gedacht?

Doch auch wenn die Notwendigkeit weiterer Differenzierung unmittelbar einleuchtet, hat sich gezeigt, daß mit den sechs strittigen Themenkomplexen und den zwei bis vier Alternativen zur Auswahl die Grenze schon erreicht ist, was an Komplexität bei einer solchen „Umfrage en passant“ zu leisten ist. Immer wieder war zu erklären, wo (bei jeder Reihe von Alternativen nebeneinander!) wie viele (je eines!) Stimmplättchen einzuwerfen waren. Für diejenigen, die auf differenzierterer Behandlung bestanden, gab es die Möglichkeit, die eigene Ansicht in einem Schreibheft zu notieren.

2.

Im folgenden bieten wir das Ergebnis der Umfrage als Tabelle mit den absoluten Zahlen, wie viele Stimmplättchen von welcher Farbe in welchem Beutel waren, wie viele Christen aus welcher Konfessionsfamilie also so oder so zwischen den Alternativen gewählt haben. Die Tabelle auf der folgenden Seite zeigt das Gesamtergebnis über alle drei Tage (13.–15. Mai 2010). Daß es an einem der Tage eine besondere Häufung bei einzelnen Fragen gegeben hätte, hat sich bei der Auswertung nicht gezeigt, daher sind die Summen hinreichend aussagekräftig.²

Jeder Besucher des Standes hat sechs Plättchen erhalten, somit haben sich rund 1500–1600 Menschen an der Abstimmung beteiligt: etwas mehr als die Zahl von 8997 Abstimmungen signalisiert, daß sich manche Besucher einigen der Fragen verweigert und zwei oder drei Plättchen zurückgegeben haben.

² Tabellarische Auswertung: Elisabeth Grabner.

<i>Alternative</i>	<i>Fragestellung</i>	<i>evang.</i>	<i>röm.- kath.</i>	<i>sonst</i>	<i>gesamt pro Frage</i>	<i>gesamt pro Alternative</i>
1	... müßte die katholische Kirche die evangelischen Kirchen als Kirche anerkennen	839	239	25	1103	2460
	... müßten die evangelischen Kirchen den Papst auch als ihr Oberhaupt anerkennen	9	62	1	72	
	... müßten beide Kirchen anerkennen, daß sie je in ihrer Eigenart Kirche Jesu Christi sind	741	424	17	1182	
	... müßte die katholische Kirche die lutherische Reformation bei sich einführen	83	18	2	103	
2	... müßte die katholische Kirche ev. Christen zum Abendmahl zulassen	1016	396	25	1437	1999
	... müßte die katholische Kirche wenigstens die ev. Ehepartner in konfessionsverbindenden Ehen zum Abendmahl zulassen	313	167	15	495	
	... müßten die ev. Kirchen auf die Forderung nach Abendmahlsgemeinschaft verzichten	25	42	0	67	
3	... müßte die katholische Kirche die Frauenordination einführen	880	423	21	1324	1367
	... müßten die evangelischen Kirchen die Frauenordination wieder abschaffen	12	29	2	43	
4	... müßte die katholische Kirche die staatliche Schwangerschaftskonfliktberatung in ihren Einrichtungen zulassen	836	378	23	1237	1296
	... müßten die evangelischen Kirchen sich aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung zurückziehen	24	35	0	59	
5	... müßte die katholische Kirche den Ablaß abschaffen	797	246	22	1065	1119
	... müßten die evangelischen Kirchen den Ablaß einführen	14	40	0	54	
6	... müßte die katholische Kirche die Heiligenverehrung abschaffen	441	48	11	500	756
	... müßten die evangelischen Kirchen die Heiligenverehrung einführen	71	182	3	256	
Summen		6101	2729	167	8997	8997

3.

Von den Besuchern waren gut 1000 (ca. 65–70 %) evangelisch und 450–500 (knapp 30 %) römisch-katholisch, während die Zahl der Besucher sonstiger Konfessionen praktisch nicht ins Gewicht fiel. Dies entspricht in etwa der konfessionellen Aufschlüsselung der Besucher des ÖKT insgesamt. Angesichts des überwiegend katholischen Umfelds in München und Oberbayern dokumentiert sich darin vielleicht ein geringeres Interesse an ökumenischen Fragen bei der römisch-katholischen Bevölkerung. Hinzu kommt, daß auch sonst die Katholikentage weniger im Bewußtsein sind und weniger besucht werden als die evangelischen Kirchentage.

Die tagesgenaue Rechnung zeigt darüber hinaus, daß am ersten Tag deutlich mehr Protestanten (74 %) als Katholiken (22 %) am Stand waren, was möglicherweise der prozentual höheren Teilnahme der Katholiken an den großen Gottesdiensten in der Stadt (das Fest „Christi Himmelfahrt“ am 13. Mai 2010) und daher einem geringeren Besuch auf dem Messegelände geschuldet ist.

Jedenfalls läßt sich ein Sondereffekt im Blick darauf, daß es sich erkennbar um einen Stand der *Luther*-Gesellschaft gehandelt hat, nicht feststellen – und ist auch nicht wahrscheinlich, da die Passanten in den Gängen durchgängig von den Mitarbeitenden angesprochen wurden, ohne daß deren Konfession zu erkennen gewesen wäre.

4.

Für jede der sechs Alternativen war je ein Stimmplättchen vorgesehen. Der Anordnung der Umfrage zufolge mußten daher bei jeder Alternative gleich viele Stimmen zu verzeichnen sein (im Durchschnitt 1500–1600). Dies ist erkennbar nicht der Fall und war auch im Vollzug zu beobachten. Viele Besucher häufelten, obwohl dies eigentlich nicht vorgesehen war. Häufungen ergaben sich

- dort, wo eine Frage als besonders virulent erschien und die Besucher sich von einer der Positionen besonders angesprochen fühlten: in der Forderung an die römisch-katholische Kirche, evangelische Christen zur Kommunion zuzulassen (1999 Stimmen), sowie
- dort, wo bei ausdifferenzierten Antwortmöglichkeiten zwei Stimmen vergeben wurden für zwei Alternativen, die zwar theologisch sorgsam zu unterscheiden sind, die aber ähnlich klingen und darum beide gewählt wurden: bei der Forderung an die katholische Kirche, die evangelischen Kirchen in der einen oder anderen Weise als Kirche anzuerkennen (2460 Stimmen).

Daneben gab es die Alternative betreffend die Heiligenverehrung, bei der viele Besucher *nicht* votierten (756 Stimmen). Teils hatten sie durch Häufeln ihre Stimmplättchen bereits aufgebraucht, teils verweigerten sie bewußt sich der Alternative: Warum müsse es denn überhaupt eine Einigung geben, wurde mit Nachdruck eingewandt. Warum könne nicht in der einen Kirche Heili-

genverehrung geübt werden, während sie in der anderen nicht im Brauch ist bzw. abgelehnt wird?

Dabei wurde keineswegs auf das mindere Gewicht einer Frage der Frömmigkeitspraxis gegenüber Fragen von Lehre, Leitung und Ethik rekurriert: als könne bei der Frömmigkeit eine Einigung hinstehen, bei Lehre und Leitung aber nicht. Vielmehr wurde am praktischen Beispiel der frommen Heiligenverehrung (und in geringerem Umfang bei der ethischen Frage nach der Schwangerschaftskonfliktberatung) grundsätzlich erörtert, ob und warum denn überhaupt eine Einigung der Kirchen nötig sei.

Dies führte oft zu intensiven Diskussionen, ob die Fragestellung an unserem Stand denn überhaupt sachgerecht sei. Da diese jedoch nur die gängige Forderung abbildet, mündete dies in die Frage, ob denn die öffentliche Erwartung an die Kirchen, sie möchten sich einigen, wirklich zielführend ist. Könnte es nicht sein, daß die Kirchen je für sich verfaßt bleiben und sich organisieren, je auch mit ihren eigenen Frömmigkeitsprägungen, die sich gegenseitig bereichern? Könnten nicht getrennte Kirchen trotzdem Gemeinschaft miteinander haben, auch in engster Form am Tisch des Herrn? Ist nicht schon dies „eine wirklich sichtbare Einheit“, auch ohne eine Angleichung der Einheits- und Leitungs- und Machtstrukturen?

Die Diskussionen, die bis zu diesem Punkt führten, waren Höhepunkte bei der Betreuung des Standes. Mit ihnen wurde auf einer Ebene jenseits der konkreten Fragen und Alternativen das „katechetische Ziel“ erreicht.

Diskussionen anderer Art gab es zu einzelnen Forderungen und Begriffen und Alternativen. Vielfach ungläubiges Erstaunen erregte, daß auch nach dem Ablass gefragt wurde. Der Ablass ist jedoch bis heute in der Lehre und im Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche fest verankert,³ auch wenn er in den meisten Gegenden Deutschlands (!) kaum eine Bedeutung für die Frömmigkeitspraxis in der römisch-katholischen Kirche hat.

Vielen Besuchern war unbekannt oder es wurde von ihnen bestritten, daß es heute noch den Ablass gäbe. Besonders apart war ein Besucher, der sich nicht davon abbringen ließ: Gerade hätte in einer anderen Halle des Messegeländes Erzbischof Marx vorgetragen, Papst Benedikt XVI. habe den Ablass nun endgültig abgeschafft. Sofortige Recherche im Internet und spätere Nachfrage beim Presseamt der Erzdiözese München ergab, daß es weder eine Änderung des Ablasswesens noch eine Äußerung von Erzbischof Marx dazu gegeben hat.

³ Die heute gültige Ablasskonstitution von Papst Paul VI., *Indulgentiarum Doctrina* vom 1. Januar 1967, ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Handbuch der Ablässe. Normen und Gewährungen (= Enchiridion Indulgentiarum), Bonn 1989, 69–93. Im Internet findet sie sich auf lateinisch, englisch und französisch (leider nicht auf deutsch) unter der Adresse www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19670101_indulgentiarum-doctrina_it.html. Die aktuellen Ablassausschreibungen finden sich auf der Homepage der Apostolischen Pönitentiarie, www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/index_ge.html. Im römisch-katholischen Kirchenrecht stehen die einschlägigen Bestimmungen im CIC/1983, can. 992–997. Vgl. insgesamt Reinhard Brandt, *Lasst ab vom Ablass. Ein evangelisches Plädoyer*, Göttingen 2008.

5.

Wie waren die abgegebenen Stimmplättchen nun konfessionell verteilt? Übersichtlicher als die Gesamttabelle zeigen dies zwei Auszüge aus dieser, und zwar zunächst die Stimmverteilung bei den Antworten, die tendenziell (und teils subkutan) als die römisch-katholischen Forderungen für den Fortgang der Ökumene gelten müssen:

<i>Fragestellung</i>	<i>evang.</i>	<i>röm.- kath</i>	<i>sonst</i>	<i>gesamt pro Frage</i>
1 ... müßten die evangelischen Kirchen den Papst auch als ihr Oberhaupt anerkennen	9	62	1	72
2 ... müßten die ev. Kirchen auf die Forderung nach Abendmahlungsgemeinschaft verzichten	25	42	0	67
3 ... müßten die evangelischen Kirchen die Frauenordination wieder abschaffen	12	29	2	43
4 ... müßten die evangelischen Kirchen sich aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung zurückziehen	24	35	0	59
5 ... müßten die evangelischen Kirchen den Ablaß einführen	14	40	0	54
6 ... müßten die evangelischen Kirchen die Heiligenverehrung einführen	71	182	3	256
Summen	155	390	6	551

Sodann parallel die Aufstellung der tendenziell als evangelisch zu assoziierenden Antworten:

<i>Fragestellung</i>	<i>evang.</i>	<i>röm.- kath.</i>	<i>sonst</i>	<i>gesamt</i>
... müßte die katholische Kirche die evangelischen Kirchen als Kirche anerkennen	839	239	25	1103
1 ... müßten beide Kirchen anerkennen, daß sie je in ihrer Eigenart Kirche Jesu Christi sind	741	424	17	1182
... müßte die katholische Kirche die luth. Reformation bei sich einführen	83	18	2	103
... müßte die katholische Kirche ev. Christen zum Abendmahl zulassen	1016	396	25	1437
2 ... müßte die katholische Kirche wenigstens die ev. Ehepartner in konfessionsverbindenden Ehen zum Abendmahl zulassen	313	167	15	495
3 ... müßte die katholische Kirche die Frauenordination einführen	880	423	21	1324
4 ... müßte die katholische Kirche die staatliche Schwangerschaftskonfliktberatung in ihren Einrichtungen zulassen	836	378	23	1237
5 ... müßte die katholische Kirche den Ablaß abschaffen	797	246	22	1065
6 ... müßte die katholische Kirche die Heiligenverehrung abschaffen	441	48	11	500
Summen	5946	2339	161	8446

Es zeigt sich durchgängig, daß sich die evangelischen Besucher in hohem Maße mit den „tendenziell evangelischen“ Antworten identifizieren, und zwar zu 97,45 %.

Völlig anders ist es bei den katholischen Teilnehmern an der Umfrage: Sie haben nur zu 14,3 % für die „tendenziell katholischen Antworten“ gestimmt, während sich 85,7 % von ihnen den tendenziell eher evangelischen Antworten angeschlossen haben.

Das jedoch bedeutet, daß die römisch-katholische Amtskirche mit ihrer Haltung etwa in der Abendmahlsfrage oder bei der Frage der Anerkennung der evangelischen Kirchen als Kirche weder auf Resonanz bei evangelischen Christen noch auf Plausibilität bei ihren eigenen Mitgliedern stößt, zumindest bei denen, die ökumenisch interessiert und engagiert einen ÖKT besuchen. Diese wünschen eher, daß die römisch-katholische Kirche evangelische Positionen übernimmt, zum Beispiel bei der Frauenordination (423 gegen 29 Voten; 92 %) und bei der ethischen Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung (378 gegen 35 Voten; 91 %).

Signifikant anders war es wiederum bei der Frage nach der Frömmigkeitspraxis der Heiligenverehrung. Nur 48 katholische Voten plädierten für die Abschaffung der Heiligenverehrung in ihrer Kirche, demgegenüber sprachen sich 182 Katholiken (79 %) für die Einführung der Heiligenverehrung in den evangelischen Kirchen aus. Umgekehrt ist es zwar eine Mehrheit von 441 evangelischen Christen, die für eine Abschaffung der Heiligenverehrung auch in der katholischen Kirche plädieren, aber immerhin gibt es 71 Stimmen (13 %), die sich für eine evangelische Heiligenverehrung aussprechen – die ja in gewisser Weise auch die Reformation gekannt hat.⁴

6.

Nicht als Zweier-Alternative, sondern vierfach ausdifferenziert waren die Antworten zur Frage, ob und in welcher Weise die römisch-katholische Kirche die evangelischen Kirchen als Kirche anerkennen soll.

Dies tut sie bekanntermaßen nicht, sondern spricht stets von „kirchlichen Gemeinschaften“, weil den evangelischen Kirchen die Priesterweihe und die bischöfliche Verfaßtheit unter dem Papst abgehen. Den meisten Besuchern war dies auch bewußt; nur wenigen war der Sachverhalt zu erklären, wurde dann aber als skandalös empfunden.

Die Antwortmöglichkeiten waren mit Bedacht formuliert: „Damit Ökumene besser funktioniert, ...

⁴ Vgl. CA 21: „Vom Heiligidienst wird von den Unseren so gelehrt, dass man der Heiligen gedenken soll, damit wir unseren Glauben stärken, wenn wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und auch wie ihnen durch den Glauben geholfen worden ist; außerdem soll man sich an ihren guten Werken ein Beispiel nehmen, ein jeder in seinem Beruf. Aus der Heiligen Schrift kann man aber nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll.“

- ... müßte die katholische Kirche die evangelischen Kirchen als Kirche anerkennen⁵: In dieser Form ist die Forderung geläufig und hat darum die meisten Stimmen (839) von evangelischen und unter den Alternativen die zweitmeisten Stimmen (239) von katholischen Besuchern erhalten. Gleichwohl ist die Forderung in dieser Form unbestimmt: *In welcher Weise* soll die katholische Kirche die evangelischen Kirchen als Kirche anerkennen? In der Weise, wie sie sich selbst als Kirche versteht? Doch das ist erstens nicht zu erwarten, weil die Unterschiede bzw. (aus römisch-katholischer Sicht) Defekte weiter bestehen. Es ist aber auch von evangelischer Seite nicht zu wünschen, denn nach römisch-katholischem Maßstab Kirche zu sein, das hieße, die Priesterweihe nach deren Verständnis wieder einzuführen (was Luther als die erste Mauer der Romanisten niedergerissen hat⁶); und es hieße, die hierarchische Verfaßtheit der Kirche (unter Ausschluß der Laien von der Kirchenleitung) wieder herzustellen – was kaum ein evangelischer Christ will. In manchen Debatten, die es am Stand gab, wurde die Falle, die in dieser Formulierung der Forderung nach ökumenischer Einigung steckt, wohl erkannt, so daß das Stimmplättchen dezidiert evangelisch gerade nicht dieser Option gegeben wurde.
- ... müßten die evangelischen Kirchen den Papst auch als ihr Oberhaupt anerkennen⁷: Die Formulierung bleibt in der Schwebel, weil nicht definiert ist, was im Sinne der Forderung ein „Oberhaupt“ ist: mit welchen Rechten und Befugnissen ausgestattet?! Wahrscheinlich hätte eine Formulierung „den Papst als ihren Sprecher anerkennen“ mehr Zuspruch gefunden, obwohl sie mindestens ebenso unbestimmt schwebend ist: welche Funktion ein „Sprecher“ habe?! Gleichwohl ergibt die Auswertung ein überaus klares Bild: nur 9 evangelische Voten und selbst unter den Katholiken nur 62 Stimmen für diese Option: das sind 5% der von evangelischen Besuchern und 8,3 % der von den Katholiken für die Alternativoptionen in dieser Reihe abgegebenen Stimmen. Angesichts dessen, daß prominente Vertreter des Luthertums gelegentlich über eine solche Sprecher-Rolle des Papstes räsoniert haben,⁸ ist dies ein eindeutiges Signal zur Resonanz solcher Überlegungen unter ökumenisch gesonnenen Christen.
- ... müßten beide Kirchen anerkennen, daß sie je in ihrer Eigenart Kirche Jesu Christi sind⁹: Diese Formulierung ist die eigentlich evangelische Option, weil sie den Maßstab dessen, was eine Kirche zur „Kirche im eigentlichen Sinn“ macht, jeweils dem je eigenen Selbstverständnis entnimmt und keine

⁵ Vgl. Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung (1520). Leicht greifbar in: Gerhard Ebeling/Karin Bornkamm (Hg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1982, 150–237, hier 155.

⁶ Vgl. auch: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt a.M. 2000. Zu einem gesamt-kirchlichen „Petrusdienst“ (wie er dort genannt wird) „nach lutherischem Verständnis“ vgl. 94f.

Kirche sich einem fremden Maßstab unterwerfen müßte. Voraussetzung dafür wäre allerdings, daß die römisch-katholische Kirche ihren Anspruch, die Kirche Jesu Christi (die Kirche, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, apostolische und allgemeine Kirche bekennen) „subsistiere“ in und nur in der hierarchisch unter dem Papst verfaßten römisch-katholischen Kirche, aufgibt.⁷ Von den evangelischen Besuchern bekam diese Option 741 Stimmen (44 %), also weniger als die unbestimmte Option „Anerkennung durch die römisch-katholische Kirche (50 %), vermutlich deshalb, weil sich die mediale Aufmerksamkeit auf die „Anerkennung durch die katholische Kirche“ richtet. Unter den Katholiken allerdings können sich weniger Besucher eine Anerkennung der evangelischen Kirche vorstellen (239 Stimmen = 32 % der katholischen Voten in dieser Reihe), möglicherweise deshalb, weil sie als einseitiger Akt erscheint; demgegenüber bejahen 424 von ihnen (57 %), daß sich jede Kirche entsprechend ihrem Selbstverständnis als Kirche versteht und dies von der jeweils anderen Kirche anerkannt wird.

- ... müßte die katholische Kirche die lutherische Reformation bei sich einführen“: Dies ist annähernd die entgegengesetzte Aussage zur Forderung, die evangelischen Kirchen mögen den Papst auch als ihr Oberhaupt anerkennen und somit in die päpstliche Kirche zurückkehren. Es war (auch durch die Anordnung des Beutels, der über den Rand des Ständers hinaus ragte) klar, daß dies nur eine extrem vorgeschobene Position sein kann, weil damit das evangelische Selbstverständnis für die Beurteilung der römisch-katholischen Kirche zum Maßstab gemacht würde, während wir den umgekehrten Akt ökumenisch kritisieren. Doch immerhin haben 83 Protestanten und 18 Katholiken diese Option gewählt, häufig mit einem heftigen Grinsen.

Insgesamt zeigte sich, daß die Ausdifferenzierung der Alternativen bei der Frage der gegenseitigen „Anerkennung“ die Besucher sehr forderte (die weit aus meisten Stimm-Häufelungen gab es hier), daß sie aber auch zur Diskussion anregte: Oft standen Gruppen von drei, vier Menschen vor dieser Reihe von Beuteln und debattierten, welches nun die sachgerechte Option wäre. Das Ziel der ganzen Umfrage, die Menschen auch über das Ziel allen ökumenischen Handelns ins Gespräch zu bringen, wurde hier auf der Sachebene erreicht.

7.

Ergänzt wurde die Abstimmung durch die Möglichkeit, daß Besucher eigene, divergierende Meinungen auf Zettel oder in ein Buch schreiben konnten: „aber das muß man doch viel (!!!) differenzierter sehen!“ Natürlich können

⁷ Vgl.: Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Kap. 8. *Ferner* u. a., Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000. VApS. 148), 22 mit Fußnote 56.

diese 37 Seiten Text hier nicht wiedergegeben werden, aber einige Aspekte lassen sich aus vielen Einträgen zusammenfassen:

- Kritisiert wurde, daß die Thesen (zumindest aus katholischer Sicht) sehr provokant und polarisierend formuliert sind. Besser wäre jeweils ein dritter Beutel mit einem Kompromißvorschlag gewesen – ohne daß beschrieben wurde, wie ein solcher Kompromiß in der Abendmahlsfrage oder bei der Beteiligung am System der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung aussehen müßte.
- Kritisiert wurde, daß bestimmte Themen fehlen: der Zölibat für Priester zum Beispiel, aber auch die Marienverehrung.
- Verschiedentlich wird auf die Praxis verwiesen: auf die ökumenische Zusammenarbeit zweier Gemeinden, das gemeinsame Engagement bei den Pfadfindern und das gute Verhältnis in der Familie bei konfessionsverbindenden Ehen.
- Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß Ökumene von „unten“ anfangen muß und längst angefangen hat. Verbunden ist das mit einem skeptischen Blick auf die Amtskirche: „So lange die kath. Kirche einen ‚Stellvertreter Christi‘ hat ..., wird es keine Ökumene geben.“
- Viele Notizen gelten der Frage der Heiligenverehrung: „Bei der Heiligenverehrung fehlt mir die dritte Tüte: ‚Die Evangelischen sollen die Marien- und Heiligenverehrung akzeptieren und würdigen, ohne selbst dazu gezwungen zu werden.‘“
- Ähnlich wird immer wieder auch zur grundsätzlichen Frage votiert und die Forderung, die Kirchen mögen sich einigen, kritisch hinterfragt: „Ökumene heißt für mich, die Unterschiede stehen zu lassen und die Gemeinschaft zu suchen, das Gemeinsame auszubauen.“ „Lassen wir uns gegenseitig bestehen und als Christen sehen.“ „Unter Ökumene verstehe ich überhaupt nicht die Notwendigkeit, die ‚Eigenheiten‘ der einen oder anderen Institution abzuschaffen, sondern es heißt für mich Toleranz gegenüber den Regeln der jeweils anderen Kirche und Betonung dessen, was wir gemeinsam glauben.“

Mit solchen Überlegungen, die sich auch immer wieder in den Gesprächen ergaben, hat der Impuls, den wir mit der Umfrage geben wollten, seine vielfältigen Wirkungen gehabt.

Ein handschriftlicher Eintrag in dem ausgelegten Buch lautet: „Der Mensch ist auf Begegnung angelegt und auf Gespräch. Philipp Melanchthon.“ Wer wollte dem widersprechen, zumal beim ÖKT 2010 im Melanchthon-Jahr. Der Stand der Luther-Gesellschaft auf der Agora des ÖKT hat dazu jedenfalls vielfach Anregungen geboten.

Pfarrer Dr. Reinhard Brandt, Hermann-von-Bezzel-Straße 6, 91564 Neuen-dettelsau; E-Mail: reinhard.brandt@elkb.de

Luther Nachrichten

Die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt bereitet zur Zeit die Sanierung und Erweiterung von Martin Luthers „Sterbehaus“ in Eisleben vor. In diesem Zusammenhang soll auch die von Friedrich Wilhelm Wanderer (1840–1910) entworfene Raumausstattung im „Schlaf-“ und „Sterbezimmer“ rekonstruiert werden – dazu fehlen allerdings noch wichtige Informationen:

So gehörten zum historistischen Bildprogramm ursprünglich sechs kleine farbige Glasbilder in Medaillon-Form (Durchmesser: ca. 35 cm), die von Wanderer entworfen und von Sebastian Eisgruber (1860–1894) zwischen 1892 und 1894 ausgeführt wurden. Nach den vorliegenden Quellen zeigten sie den „Luther von Worms“ (als Augustinermönch), Ulrich von Hutten, eine Allegorie auf Geburt und Tod Luthers in Eisleben, einen Engel mit den Wappen Luthers und Katharinas von Bora, sowie die Stadtwappen von Augsburg (mit dem Datum „1530“) und Wittenberg (mit Spruch). Lediglich von der Allegorie ist eine Abbildung erhalten, die inzwischen auch auf der Internetseite der Stiftung Luthergedenkstätten (www.martinluther.de) zu finden ist.

Die Glasbilder sind möglicherweise zwischen 1940 und 1950 verschwunden. Der Zeitpunkt des Verlustes konnte bislang nicht hinreichend geklärt werden; fest steht nur, daß die Glasbilder auf Fassadenansichten des „Sterbehauses“ aus den 1930er Jahren noch zu erkennen sind. Bis auf die genannte Ausnahme sind leider keine Zeichnungen oder Fotografien der Bildmotive erhalten.

Für die Rekonstruktion der ursprünglichen Raumausstattung ist die Stiftung Luthergedenkstätten auf der Suche nach den verschollenen Fenstern bzw. nach Bildmaterial (Zeichnungen, Fotografien), das eine Rekonstruktion ermöglichen könnte. Auch Informationen zu Zeitpunkt und Umständen des Verschwindens sind von Interesse.

Alle Hinweise (auf Wunsch auch vertraulich) werden gerne entgegengenommen: Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, z.H. Dr. Jochen Birkenmeier, Lutherstraße 15–17, 06295 Lutherstadt Eisleben, Tel. (03475) 714 78 24, E-Mail: jochen.birkenmeier@martinluther.de

Bücherschau

Luthers Tischreden, hg. von Reinhard Dithmar, Weimar/Eisenach: Wartburg Verlag 2010, 240 S. – ISBN 978-3-86160-236-1.

Mit „Luthers Tischreden“ hat Reinhard Dithmar wieder (nach „Luthers Fabeln und Sprichwörter“, Darmstadt 2009) eine Geschenkausgabe vorgelegt, die den Leser in Luthers Sprache, Denken und Theologie hineinnimmt.

Luthers Tischreden sind keine stilisierten Gespräche, wie sie etwa Goethes „Gespräche mit Eckermann“ darstellen; sie sind auch kein „Symposion“ zielgerichteter Diskussion verschiedener Partner. Es handelt sich um Luthers von Freunden spontan aufgezeichnete Tischbeiträge zu verschiedenen Themen; durch ihre Unmittelbarkeit ziehen sie den Leser als Mithörenden ins Nachdenken über die zum Teil breiter darlegenden, zum Teil fragmentarisch andeutenden Äußerungen des Reformators und so ins Gespräch über Glaube und Frömmigkeit. Direkt in der Anrede, kraftvoll im Ausdruck, elementar in den Aussagen, lassen Luthers Tischreden das gesprochene Wort des Gastes selbst wahrnehmen.

D. skizziert in der Einleitung Örtlichkeit, Atmosphäre, Verlauf sowie die Teilnehmer an den Tischgesprächen im Haus der Familie Luther. Vor allem kennzeichnet er die Mitschreiber, die ab 1531 die Tischgespräche notierten: Konrad Cordatus, Veit Dietrich, Johannes Mathesius, Anton Lauterbach, Kaspar Heydenreich, Hieronymus Besold, Georg Rörer. Johannes Aurifaber war es, der 1566 die erste (deutsche) mehrfach nachgedruckte Sammlung von Luthers Tischreden als „Tischreden und colloquia“ herausgab. Johannes Mathesius schrieb die erste Lutherbiographie „Luthers Leben in Pre-

digten“, hervorgegangen aus einer Predigtreihe in Joachimsthal.

D. hat aus den mehr als 7000 Tischreden Luthers in den sechs Bänden der Weimarer Ausgabe (die Numerierung der WA behält er bei) eine notwendige Auswahl getroffen; unter folgenden Themen hat er diese systematisch gegliedert: Luthers Biographie; Gott und Gottvertrauen mit den Gesichtspunkten Gott, Gottes Wort, Gottes Gerechtigkeit, Gottvertrauen; Jesus Christus und die Christen; Satan und Sünde; Kirche mit den Unterthemen Papst und Papsttum, Kirche, Predigt und Prediger; Bibel; Katechismus; Sakramente; weiter: Obrigkeit unter Einbeziehung der Aspekte weltliches Regiment, Kaiser, Fürsten und Adel, Widerstand; Länder und Orte; Hochschule und Schule; Berufe; Familie; Spielen und Trinken; Natur und Tier; schließlich: Anfechtung und Leid; Trost und Freude; Glaube und Gebet; Tod. Den Abschluß bildet Luthers theologische Interpretation der „Lutherrose“ in seinem Brief an Lazarus Spengler vom 8. Juli 1530.

Die Themen kommen in Luthers Tischreden in verschieden strukturierten Sprechakten und unterschiedlichen Redeformen zum Ausdruck. Immer wieder und immer neu herausfordernde Themen der Glaubens- und Lebensgeschichte sowie der Lebenswelten der Christ- und Welperson im geistlichen und weltlichen Regiment Gottes spiegeln die Tischreden andringend wider durch ihre theologische Aussagekraft und die pastorale und profane Weisheit des Reformators. Ins Gespräch nehmen sie den Leser mit dem existentiell denkenden Frömmigkeitstheologen Martin Luther. Predigthilfen geben sie noch heute dem Verkünder des Wortes Gottes in Gesetz

und Evangelium und der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben zu Heilsgewißheit und Trost.

D.s Sammlung „Luthers Tischreden“ ist mit Stichen aus den „Lutherlebensbildern“ von Georg Emanuel Opitz versehen; das Frontispiz und den Einband schmückt das Titelblatt der von Johannes Aurifaber herausgegebenen Tischreden Luthers (1573). So bietet sich die Sammlung auch als ästhetisch schöner Geschenkband für eine breit gefächerte Schar Interessierter an.

Michael Plathow

Christian Feldmann: **Martin Luther**, Reinbek: Rowohlt 2009, 160 S. – ISBN 978-3-499-50706-9 (rowohlts monographien).

Wer Interesse an Geschichte und ihren Protagonist(inn)en hat und sich schnell und zuverlässig einen Ein- und Überblick verschaffen möchte, greift gerne zur Reihe der Kurzmonographien, weil sie preiswert sind und neben Informationen zu Leben und Werk auch Bildmaterial und Selbstzeugnisse bieten.

In dem Band zu Luther gelingt es dem Autor, den Reformator, von dem ja auch kirchenhistorisch weniger Bewanderte manches zu wissen meinen, auf erfrischende Weise neu vorzustellen. Hier wird kein Reformatorendenkmäl besichtigt, sondern ein äußerst lebendiger, in manchem widersprüchlicher, vor allem aber in seinem Werk hochaktueller Mensch und Theologe vorgestellt. In sieben Kapiteln zeichnet F. den Lebensweg des Reformators nach und rezipiert dabei vor allem Volker Leppins Lutherbiographie, deren eigenwillige Luder/Luther-Terminologie er sich ebenfalls zu eigen macht. Auch der archäologische For-

schungsstand der „Fundsache Luther“ wird von ihm aufgenommen.

Schwerpunkte der Lebensbeschreibung sind Luthers erste Lebensphase bis 1517 („Ein Aufsteiger wird Mönch“), der Ablassstreit (1517/18), der Konflikt mit Rom (1518–1521), ein Kapitel zu Luthers „aufregend neue[r] Theologie“ (1521–1525), die Auseinandersetzung mit reformatorisch Andersdenkenden, vor allem mit Müntzer und den Bauern („Reformation statt Revolution“, 1523–1525), sowie der Weg über den Augsburger Reichstag („ein zorniger Kirchenvater“, 1525–1530) hin zu den letzten Jahren von Luthers Wirken („Die Bewegung wird zur Kirche“, 1530–1546).

Der Fokus liegt – allein schon dem Format der Reihe geschuldet – stets auf Luthers Person, weniger auf dem historischen Kontext oder den Gestalten neben Luther (einige wenige Informationen dazu bieten eingefügte Textfenster). Mit gut ausgewählten Zitaten gelingt es F., das Bild eines Mannes zu zeichnen, der leidenschaftlich für die von ihm erkannte Wahrheit eintrat. Luthers Theologie wird dabei in ihren wesentlichen Grundentscheidungen anschaulich und vor allem auch für interessierte Nichttheologen verständlich auf den Punkt gebracht. Außen vor bleiben allerdings die Auseinandersetzung um das Abendmahl und der Streit mit Erasmus. Gerade bei diesen in der Veranschaulichung zugegebenermaßen schwierigeren Themen hätte man sich über eine ebenso elementare Darstellung gefreut.

Trotz ihrer Kürze differenziert fällt die Darstellung von Luthers Verhältnis zu den Juden aus. Bei der Bewertung des Bauernkrieges und seiner Folgen dagegen geht der Vf. etwas zu pauschal mit anachronistischen Begriffen wie „demokratisch“ etc. um und neigt zu einer vereinfachenden Sichtweise („vitale religiöse Volksbewegung“ gegen „Fürstenreformation“ und „behäbige Landeskirchen“).

Auch sonst hantiert F. allzu leichtfertig mit heutigen Kategorien wie „mittelalterlich“ und „neuzeitlich“. Der Leser erhält so zwar eine griffige Einordnung des Phänomens „Luther“, gerät so aber bisweilen doch wieder in gängige Klischees, die der Vf. eigentlich vermeiden wollte (7). Im Ton frisch und unpathetisch, gerät ihm manches etwas zu salopp und auch inhaltlich verkürzt (so schwankt z. B. Augustin in seinem Denken „zwischen mystischer Leidenschaft und Ordnungsfanatismus“ [18]; Karlstadt, dessen Verhältnis zu Luther F. arg geschönt darstellt, wird charakterisiert als „ehrgeiziger Heißsporn“ [69] und auch „Über Luther gib es in seinen letzten Lebensjahren nicht mehr viel zu erzählen“ [130]).

Stärken des Buches sind – neben den trotz des Buchformates gut reproduzierte Abbildungen z. T. auch unbekannter Bilder – das Literaturverzeichnis mit Erläuterungen, ein Namensregister und vor allem die Zeugnisse anderer Persönlichkeiten, von Herder bis Johannes Paul II., zu Luther, unter denen besonders Thomas Mann hervorsticht, der in freimütiger Abneigung bekennt, daß er sich am Tisch Luthers „wie im trauten Heim eines Ogers“ (151) gefühlt habe. Insgesamt eine – trotz der benannten Schwächen – besonders für Nichttheologen empfehlenswerte, weil „entstaubte“ Lutherbiographie.

Arne Dembek

Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion, hg. von Joachim Ott und Martin Treu, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 207 S. – ISBN 978-3-374-02656-2 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9).

Wenn es denn eines Beweises für die These bedurft hätte, wonach jede „story“

einem „masternarrative“ folgt, das häufig unausgesprochen Struktur und Ziel der Argumentation beeinflusst, so ist dieser Band ein hervorragendes Beispiel dafür. Schon länger geht es nicht mehr um ein bloßes „Hat er nun oder hat er nicht?“ (69). Freilich wird das, worum es denn anstelle des bloßen Faktums eigentlich geht, auch in diesem Band nicht offengelegt.

Den Anlaß für diesen Tagungsband bildet die im Frühjahr 2007 nach über 30 Jahren relativer Ruhe wieder aufgebrochene Diskussion über die historische Faktizität des Thesenanschlages vom 31. Oktober 1517. Der langjährige Kustos der Lutherhalle in Wittenberg, Martin Treu, hatte sich noch einmal den undatierten Eintrag Georg Rörers, des ersten von Luther ordinierten Vertreters der Wittenberger Reformation, in einem der in der Thüringischen Universitäts- und Landesbibliothek in Jena befindlichen Drucke des Neuen Testaments von 1540 vorlegen lassen. Dieser besagt, daß Luther am Vorabend des Allerheiligenfestes 1517 seine lateinischen Thesen über den Ablass an die Türen der Wittenberger Kirchen angeschlagen habe. Obwohl Hans Volz diese handschriftliche Notiz bereits 1972 in der WA (48, Revisionsnachtrag 166 mit Anm. 3) publiziert hatte, entzündete sich an Treus nachmaliger Bewertung dieses Fundes erneut die seit den siebziger Jahren festgefahrene Diskussion.

Der Sammelband wird durch zwei Beiträge von „Zeitzeugen“ der früheren Debatte um Erwin Iserlohs Anfragen eröffnet: Bernd Moeller (Thesenanschläge, 9–32) stellt umsichtig den Anlaß und die wichtigsten Argumente des damaligen Streites und der sich aus ihm ergebenden offenen Fragen vor. Alles andere als beckmesserisch werden methodische und historiographische Defizite der Forschung summiert und mit einer Indizienkette die nachmalige Verteidigung der Historizität des Thesenanschlages nachvollziehbar ge-

macht. Der jüngst verstorbene Leipziger Lutherforscher *Helmar Junghans* (Martin Luther, kirchliche Magnaten und Thesenanschlag. Zur Vorgeschichte von Luthers Widmungsbrief zu den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ an Papst Leo X., 33–46) wirft in seiner akribischen Quellenkritik die Frage auf, ob Luther bereits vor dem 31. Oktober 1517 gegen den Ablass polemisiert habe. Danach scheint es nicht unwahrscheinlich, daß Luther sich neben der Kritik, die er im Hörsaal und auf der Kanzel äußerte, brieflich an kirchliche Magnaten gewendet habe. Freilich bleibt dabei der Vergleich zwischen Ur- und Nachschrift der Vorlesungen, in denen Luther offenbar erheblich mit seiner Kritik an der kirchlichen Praxis sich zurückgehalten habe, unberücksichtigt.

Martin Treu (Urkunde und Reflektion. Wiederentdeckung eines Belegs von Luthers Thesenanschlag, 59–67) stellt sodann seinen Fund gründlich vor und begründet, warum ihm eine Datierung vor Luthers Tod plausibel erscheint. Eine kundige Übersicht über den noch nicht ausgeschöpften Rörer-Nachlaß in Jena bietet der dortige Bibliothekar *Joachim Ott* (Georg Rörer [1492–1557] und sein Nachlaß in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, 47–58). Der seinerzeit in Jena, jetzt in Tübingen lehrende Reformationshistoriker *Volker Leppin* legt in seinem Beitrag hingegen dar, daß die „Legende vom Thesenanschlag nicht Grund, sondern Folge der Monumentalisierung Luthers“ (69), die bereits zu seinen Lebzeiten eingesetzt habe und teilweise von ihm sogar gesteuert wurde, gewesen sei (Die Monumentalisierung Luthers. Warum vom Thesenanschlag erzählt wurde – und was davon zu erzählen ist, 69–92). Im Gesamtzusammenhang der (Selbst-)Stilisierung Luthers sieht L. den „Plausibilitätshorizont“ für legendarische Ausweitungen der Biographie, zu denen er den

Thesenanschlag zählt. Den Argumenten für einen Thesenanschlag setzt er Äußerungen Luthers entgegen, die auf ein Nacheinander der Briefe an die Bischöfe und Verbreitung der Thesen hindeuten. In Bezug auf die Rörer-Nachricht macht er Gesichtspunkte geltend, die den Quellenwert relativieren.

So richtig es ist, die (Selbst)Stilisierung Luthers als eines der master-narratives der frühen Reformationshistoriographie zu beachten, ist doch auch auf eine mögliche anachronistische Verschmelzung zu achten: Ist der Luther, der im 16. Jahrhundert möglicherweise legendarisch verehrt wird, identisch mit jenem Lutherbild, das dann im 19. Jahrhundert höchst merkwürdige Blüten treibt, die man teilweise noch heute in der Lutherhalle in Wittenberg bewundern kann? L. geht relativ selbstbewußt von einer Konstruktion der „Thesenanschlagslegende“ aus und läßt die Frage unbeantwortet, wie die „Lutherlegende“ dann ins 19. und 20. Jahrhundert transferiert wurde. Besonders aber die Frage, welche Bedeutung diese Legende für die reformatorische Identität lutherischer Provenienz im 21. Jahrhundert hat, bleibt vollends ausgespart. Dabei würde ihre Beantwortung einiges Licht ins Dunkel der nicht völlig erbitterungsfreien Diskussion werfen.

Die Frage der historischen Berechtigung von Melanchthons Erinnerungen rückt im Kontext der Bearbeitung der unmittelbaren Zeitzeugen immer stärker in den Fokus. Aufgrund eines Textzeugnisses von 1553 gibt *Timothy Wengert* die Möglichkeit zu bedenken, daß Georg Major, der sich 1517 in Wittenberg aufhielt, ein Zeuge des Thesenanschlages und die mögliche Quelle für Melanchthons einschlägige Berichterstattung gewesen sein könnte (Georg Major: An „Eyewitness“ to the Posting of Martin Luther's Ninety-five Theses, 93–97). Dieser Beitrag bereichert die Diskussion zweifellos und macht deutlich, daß die von Leppin

eingenommene Position, wonach sowohl Major – als auch Röer – in Abhängigkeit von Melancthon formulieren, weiterer Beweis bedarf.

Die folgenden Beiträge des Bandes sind teilweise wissenschaftsgeschichtlich sehr instruktiv (*Konrad Reppen*, Ein profan-geschichtlicher Rückblick auf die Iserloh-Debatte, 99–110; *Vinzenz Pfnür*, Die Bestreitung des Thesenanschlages durch Erwin Iserloh, 111–126). Sie erinnern – versehen mit gründlichen Quellenbelegen – an die Debatte der 1960er Jahre im Spiegel der breiteren Öffentlichkeit. *Reinhard Brandt* („Reformator ohne Hammer“. Zur öffentlichen Aufmerksamkeit für die Bestreitung des Thesenanschlages, 127–140) greift dieses ebenfalls – nunmehr aus evangelischer Sicht – auf. So hilfreich diese retrospektiven Erörterungen sind, so lassen sie die Frage nach dem „Warum“ der hitzigen Diskussionen um ein relativ marginales Detail der Überlieferung zu Luther und der von ihm initiierten Reformation weitgehend außer Acht. Angesichts der gegenwärtig intensivierte Forschungen zu Entstehung, Transformation und Konservierung protestantischer Identität wäre diese Debatte als herausragendes Beispiel für die identitätsstiftende und -wahrende Persistenz von derartigen Ätiologien im nachaufgeklärten Zeitalter zu untersuchen.

Das bleibende Interesse an dem Ereignis beleuchten *Henrike Holsing* in der visuellen Überlieferung der Luther- und Reformationsmemoria (Luthers Thesenanschlag im Bild, 141–172) und *Esther Wipfler* im Film (Luthers 95 Thesen im bewegten Bild, 173–197). Über die konfessionelle Erinnerungskultur und die aus ihr erwachsende bzw. in ihr wurzelnde Identität dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Und an ihr sowie der weiteren Diskussion – nicht zuletzt im Blick auf die öffentliche Performanz der Argumente und ihrer Repräsentanten – wird vieles abhängen, was mit

gänzlich unhistorischen Themen und Problemstellungen im Kontext des Autoritätsverlusts der evangelischen Kirchen sowie der Authentizität ihrer Verkündigung zu tun hat.

Markus Wriedt

Werner Zager (Hg.): **Martin Luther und die Freiheit**, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, 271 S. – ISBN 978-3-534-23579-7.

Die ausgerufenen „Luther-Dekade“ hat einen klaren Fluchtpunkt: 2017. Damit sind die Dinge für Wittenberg klar. Aber was ist mit all den wichtigen Lutherstätten, deren eigentliche Jubiläen erst noch folgen, wenn das große Fest gefeiert ist? Natürlich richtet man sich auch hier auf die Fünfhundertjahrfeier aus – der vorliegende Band, hervorgegangen aus einer Wormser Tagung, bezeugt dies.

Dem Band spürt man die Ausrichtung der Tagung auf den weiteren Kontext der Erwachsenenbildung an, sowohl in der Anlage einzelner Beiträge als auch in der Thematik der Abschnitte. Die hier erfolgende Vermittlung von Theologie und Kirchengeschichte an ein breiteres Publikum erfolgt dabei fast durchweg auf hohem Niveau; lediglich der Aufsatz von *Ulrich Wodarz* „Martin Luther und der Deutsche Idealismus“ wirkt inhaltlich und sprachlich wie ein Fremdkörper.

Die große qualitative Spannweite zeigt demgegenüber der Beitrag von *Hellmut Zschoch*, den man jedem in die Hand wünscht, der mit der Umsetzung des „Impulspapiers“ „Kirche der Freiheit“ befaßt ist. In beeindruckender gedanklicher Klarheit und theologischer Tiefe wird hier entfaltet, daß Freiheit evangelisch zentral als Freiheit *für* die Kirche im Sinne der Gemeinschaft der Glaubenden, nämlich als Dienst der Evangeliumsver-

kündigung zu verstehen ist, daß sie aber zusammenhängt mit der zunächst in der Reformation zu erringenden Freiheit *von* der Kirche als menschlicher Autoritätsinstanz und mit der Freiheit *in* der Kirche als rechtliche Gestaltwerdung.

Auch andere Aufsätze bemühen sich, Luthers Anregungen in das theologische Gespräch der Gegenwart einzubringen. So entfaltet *Reiner Wimmer* von Luthers Religionsbegriff aus einen Vorschlag für das interreligiöse Gespräch, und *Dietrich Korsch* stellt die Bedeutung des reformatorischen Freiheitsverständnisses für eine moderne Ethik dar. Wimmer geht dabei von der Gottesbestimmung in Luthers Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus aus, um in einem geistesgeschichtlichen Durchgang durch aufklärerische Konzepte ein Modell von Toleranz als Ablehnung eines Wahrheitsanspruchs bei gleichzeitiger Anerkennung der ihn erhebenden Person (146) zu skizzieren. Wie Wimmer liest auch Korsch Luther und Kant zusammen, um ein reformatorisches Konzept von Freiheit in der Spannung zwischen Verdanktheit der eigenen Existenz und Autonomie des Handelns zu entwerfen. In beiden Fällen kann man die Frage stellen, wieviel Luther nach der neuzeitlichen Lektüre noch übrig ist – doch zeigen beide in jedem Fall, welche Möglichkeit konstruktiven Weiterdenkens eine moderne Auseinandersetzung mit Luther eröffnet.

Stärker an den historischen theologischen Konstellationen interessiert sind die Beiträge von *Johannes Schwanke* und *Markus Wriedt*. Schwanke geht mit großem Engagement der Debatte um den freien Willen zwischen Luther und Erasmus nach und insistiert insbesondere bei Luther in beeindruckender Hartnäckigkeit auf argumentativen Problemen und Anstößigkeiten für das moderne Verständnis – die Entscheidung freilich stellt er in fast Lessingscher Manier unter einen eschatologischen Vorbehalt.

Wriedt stellt das Verhältnis von Luther und Melanchthon anhand der Leitbegriffe „Tradition“ und „Innovation“ dar und macht so deutlich, daß weder schlichte Umbruchs- noch ebenso einlinige Kontinuitätsvorstellungen ihr Verhältnis zum späten Mittelalter erfassen können, sondern dieses in unterschiedlichen Akzentuierungen detailliert zu beschreiben ist – die von Wriedt nur angedeuteten Folgen für das ökumenische Gespräch (80) verdienten es, aufgegriffen zu werden.

Einen unter dem Haupttitel kaum zu erwartenden Schwerpunkt bildet in dem Band der Bezug auf Worms. Er prägt zum einen den einleitenden Artikel des Herausgebers, der detailliert Luthers Auftreten in Worms samt unmittelbarer Vor- und Nachgeschichte nachzeichnet, vor allem aber den großen, hundertseitigen Aufsatz des Leiters der Wormser Stadtbibliothek *Busso Diekamp* über Luthers Spuren in Worms. Er hätte es verdient, als eigene Broschüre veröffentlicht zu werden, so intensiv ist die darin vollzogene historische Spurensuche; angesichts des Fehlens von Überresten nachweisbarer historischer Lutherstätten aufgrund des Stadtbrandes 1689 ist sie auf „Vorstellungskraft“ angewiesen (165) – durch Diekamps Darlegungen aber wird diese gut angeleitet und historisch geerdet. Erst recht finden sich Spuren der Luthermemoria in Worms, und so bildet kaum zufällig einen Schwerpunkt der Analyse das dortige Lutherdenkmal.

So hat man in diesem Buch einen kleinen, beeindruckenden Reiseführer und zugleich eine Einführung in wichtige Grundthemen von Luthers Theologie. Die Unterschiedlichkeit der Aufsätze im einzelnen hat hieraus nicht unbedingt ein geschlossenes Ganzes, wohl aber einen bunten Blumenstrauß gemacht – ein lesenswerter Begleiter auf dem Weg zum Jubiläum.

Volker Leppin

Johannes Ehmann: **Luther, Türken und Islam.** Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 498 S. – ISBN 978-3-579-05371-4 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 80).

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2005 als Habilitationsschrift an der Universität Heidelberg angenommen und im darauffolgenden Jahr mit dem Martin-Luther-Preis ausgezeichnet. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht Luthers „Verlegung des Alcoran“ (1542), deren Ziel nach E. „in der polemischen Widerlegung und apologetischen Zurückweisung aller offenbarungstheologischen Ansprüche Mohammeds, des Koran und damit des Islam selbst“ ist (15). Dabei arbeitet der Vf. nicht nur historisch-deskriptiv, sondern will „die aus der Erfahrung Luthers mit Türken und Islam zu gewinnenden Einsichten zumindest als Frage an zeitgemäßes kirchlich-theologisches Denken“ weitergeben (19).

Am Anfang (A. Einführung) stehen methodische Überlegungen und ein ausführlicher, das gesamte 20. Jahrhundert umfassender Forschungsüberblick. Es folgt der erste Hauptteil (B.) „Die Verlegung als interpretatorische Leistung Luthers“ mit einer detaillierten Analyse des Textes, seiner Kürzungen, Erweiterungen und Stilmittel, die Luthers Übersetzung als „einen Akt der sprachlichen Inkulturation“ erweisen (129). Unter den Bedingungen seiner Zeit kann Luther zwischen der Abwehr der nach Europa vordringenden Türken einerseits und der Lehrauseinandersetzung mit dem Islam andererseits unterscheiden (190).

Im zweiten Hauptteil (C.) rekonstruiert E. „Luthers Stellung zum Islam in ihrer historischen und theologischen Entwicklung“, wobei er zahlreiche Texte des Reformators von 1515 bis zu seinem

Tode durchschreitet und damit die „Verlegung des Alcoran“ als „Zielpunkt einer Entwicklung des Islambildes Luthers“ in den Blick nimmt (191). Dabei kommen in der Bußtheologie Luthers die Türken als „Zuchtrute Gottes“ in den Blick (224), die Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre weisen „den Weg zu einer dynamischen Erörterung der theologischen und gesellschaftlichen Probleme durch Luther in den zwanziger Jahren“: „Luthers Kampf gegen die Türken stellt sich ... als Bekämpfung all derer dar, die in Glauben und Handeln Obrigkeit und Stände zerstören wollen und in ihrem Einflussbereich auch zerstört haben.“ (289 f.). Anfang der dreißiger Jahre machen sich Luthers apokalyptische Erwartungen auch in der Türkenfrage bemerkbar (296), Mitte der dreißiger Jahre ist eine „zunehmende Einzeichnung der Türken in die theologische Front der Schwärmer“ und damit eine „Theologisierung der Türkenfrage als explizit religions-theologische Erfassung des Problems“ erkennbar (366). Schließlich kritisiert der Reformator den Islam als Gesetzes- und Vernunftreligion (387 f.). Auf rund zwanzig Seiten formuliert der abschließende Teil der Studie (D.) schließlich das „Gesamtergebnis: Luther, Türken und Islam“.

Einige für den gegenwärtigen christlich-islamischen Dialog wichtige Aspekte seien benannt: Luther unterscheidet zwischen den „Türken als Reichsfeinde[n] und dem Islam als Gottesfeind“ (313). Darum ist der Krieg gegen die Türken ist für ihn kein „Glaubenskrieg“ im Sinne eines Kreuzzuges“ gewesen (251). Luther geht davon aus, „daß nicht die Frage verschiedener Gottheiten zur Debatte steht, sondern allein die rechten Gehorsams gegen Gott, der *allen* offenbar ist und ... anscheinend von Luther auch im Islam vorausgesetzt wird.“ (341 f.). Der Dissens besteht in der Rechtfertigungslehre, denn die Muslime erscheinen als Vertre-

ter einer Gesetzes- und Vernunftreligion und sind deshalb „nicht imstande ..., im Glauben an Christus Gott recht zu erkennen.“ (348). Immer wieder wirft E. die Frage nach Luthers Quellenkenntnis auf und konstatiert: „Luthers aus heutiger Sicht unzureichende Kenntnis des Koran – und damit des Islam – wird im Sinne einer umfassenden Verwerfung des Islam wirksam, zumal ... davon auszugehen ist, daß Luther ... *keine* aus den Quellen geschöpfte Islamkenntnis hat gewinnen können.“ (443)

E.s Studie gewinnt ihre Überzeugungskraft aus einer intimen Kenntnis der Luthertexte und einer ebenso filigranen wie kritischen Nachzeichnung der Denkwege und Argumentationsmuster des Reformators. Sie bereichert nicht nur die Lutherforschung, sondern benennt auch Fragestellungen, die für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog von Bedeutung sind.

Frank Hofmann

Beyssig sein ist nutz und not. Flugschriften zur Lutherzeit, hg. von Jutta Krauß, Regensburg: Schnell & Steiner 2010, 192 S. – ISBN 978-3-7954-2417-6.

Die Wartburg ist nicht nur UNESCO Weltkulturerbe und ein besonderer deutscher Erinnerungsort, sondern auch ein Museum mit großartigen Beständen, das bis zum Reformationsjubiläum 2017 und darüber hinaus Sonderausstellungen veranstaltet. Eine erste Ausstellung 2009 war der Lutherbibel gewidmet („Dies Buch in aller Zunge, Hand und Herzen“; vgl. Luther 81 [2010], 110 f.). Die Ausstellung 2010 über Flugschriften versammelte eine Fülle interessanter Objekte aus eigenem und dem Besitz von Leihgebern. Für die Forschung hinderlich ist, daß eine umfassende Aufarbeitung des hochkaräti-

gen Wartburg-Bestandes dieser Schriften bisher nicht zustande gekommen ist. Es ist dringend zu wünschen, daß sich dieses Ziel innerhalb der Reformationsdekade verwirklichen läßt.

Der Katalog enthält kein Verzeichnis der ausgestellten Stücke. Er firmiert vielmehr als „Ein kurzweiliger Begleiter durch den ‚Blätterwald‘ der Sonderausstellung vom 6. August bis zum 31. Oktober 2010 auf der Wartburg“, und das ist er auch, aber nicht nur. Die von der Herausgeberin *Jutta Krauß*, dem Burghauptmann *Günter Schuchardt* sowie *Hilmar Schwarz* und *Petra Schall* verfaßten Beiträge behandeln Flugschriften als Massenmedien der Reformationszeit, die 95 Thesen, die frühen Lutherbildnisse, Luthers Hauptschriften von 1520, das „Passional Christi und Antichristi“, den Grobianismus in Luthers Schriften und die Reformation und ihre Drucke am Beispiel der Reichsstadt Nürnberg. – Auf manche detaillierten Ausführungen, etwa zu den Thesendruckern, hätte man in diesem Zusammenhang verzichten können, zumal sie keine neuen Forschungsergebnisse präsentieren. An etlichen Stellen, zumal in dem Beitrag über die Lutherbildnisse, vermißt man die Rezeption der neueren Literatur. Leider sind auch die Titelumschriften nicht immer korrekt, in den lateinischen Texten gibt es kleinere Versehen (S. 23 ist „stant“ mit „Zustand“, nicht mit „Staat“ wiederzugeben), und zu den ungenauen Übersetzungen von „Luther Deutsch“ gibt es inzwischen bessere Alternativen. – Dagegen sind besonders instruktiv die gesammelten Beispiele von Luthers Polemik, die „Spitznamen“ der Luthergegner und die Schmähtexte gegen Luther (102–114), die Übersicht über die Nürnberger Drucke von Lutherschriften (173) und die Karten mit Druckorten derselben (176–179). Wer über einschlägige Literatur nicht verfügt, wird auch die Biogramme der Zeitgenossen (freilich war Wenzeslaus

Linck kein „Kontrahent im reformatorischen Lager“), der Päpste und das Glosar mit Gewinn benutzen.

Besonders erwähnenswert ist die ausgesprochen schöne Gestaltung des Katalogs; Axel Bertram steht für Geschmack und Qualität. Die Sonderausstellung 2011 soll „Luthers Bilderbiographie in den einstigen Reformationszimmern der Wartburg“ gewidmet sein. Ein Besuch dürfte sich lohnen.

Johannes Schilling

Martin H. Jung: **Philipp Melanchthon und seine Zeit**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 168 S. – ISBN 978-3-525-55006-9.

In der Reformationsdekade bis zum Jubiläum 2017 folgte dem Calvin-Jahr das Melanchthon-Jahr. Anlässlich des 450. Todestages von Philipp Melanchthon am 19. April 2010 stand das Jahr einerseits unter dem inhaltlichen Schwerpunkt „Reformation und Bildung“, andererseits diente es der Erinnerung an sein Leben und Werk. Dieser war „ein erstrangiger Reformator ... von europäischem Format“ (7 f.) – so formuliert es J. in seinem kleinen und feinen Büchlein, dessen Titel „Philipp Melanchthon und seine Zeit“ in beiden Teilen ernst genommen werden will. Tatsächlich versucht J. nichts weniger als eine Reformationsgeschichte in nuce anhand von Melanchthons Lebenswerk; das Buch ist also keine reine Biographie.

Der Osnabrücker Kirchenhistoriker wendet sich nicht an ein Fachpublikum, sondern an eine breitere Leserschaft. Theologische und historische Hintergründe werden erläutert, Fremdwörter übersetzt, Inhalte durch kurze Unterkapitel gegliedert, Fußnoten und allzu verschachtelte Nebensatzkonstruktionen vermieden. Das alles ist gut gelun-

gen und verdient Anerkennung. Wäre es nicht noch leserfreundlicher gewesen, das reine Text-Buch durch Porträts und andere Bilder zu bereichern?

Wer also nun war Melanchthon? Oder wie J. es – eine Umfrage in dessen Geburtsstadt Bretten aufnehmend – in der Überschrift seines ersten Kapitels formuliert: „Wer oder was ist ein Melanchthon?“ (7) Diese humorvoll irritierende Frage und die bei der Umfrage darauf gegebenen Antworten machen deutlich, daß es sich lohnt, bei der Darstellung von Melanchthons Leben und Werk nicht allzuviel als bekannt vorauszusetzen. Und so beginnt J. damit, die politischen und die Lebensumstände in Melanchthons Geburtsjahr 1497 zu erläutern, auch die theologischen und philosophischen Gedankenwelten werden skizziert, wobei die Theologie des Mittelalters ab und an etwas zu schlecht weggommt.

In diese Welt hinein wurde der junge Philipp Schwarzerdt geboren, übersetzte seinen Namen humanistischer Mode folgend ins Griechische, studierte in Heidelberg und Tübingen, wechselte 1518 Griechischdozent an die im Umbruch befindliche Wittenberger Universität. Hier traf er auf Martin Luther und wurde zu einem seiner ersten Parteigänger – diese Begegnung prägte sein ganzes weiteres Leben. Zwar waren Luther und Melanchthon nicht lebenslang enge Freunde, aber ohne ihrer beider Zusammenarbeit wäre die Reformation wohl nicht so durchschlagend erfolgreich gewesen. Z. B. ist die „Luther-Bibel“, auch heute noch der maßgebliche Bibeltext des deutschsprachigen Protestantismus, eigentlich eine „Luther-Melanchthon-Bibel“ (21). J. referiert Melanchthons großes dogmatisches Lehrbuch, die „Loci communes rerum theologicarum“ (zuerst 1521) und läßt dabei auch einige wenige kritische Bemerkungen einfließen. Der weitere Weg der Reformation über Visitationen und verbesserte Bildungskonzepte bis hin

zum Augsburger Reichstag 1530 und dem maßgeblich von Melanchthon verfaßten evangelischen Bekenntnis, der *Confessio Augustana*, wird berichtet. Die wichtigen theologischen Festlegungen der *Confessio Augustana* bleiben in der knappen Darstellung freilich zumeist unsichtbar; in den eingeschobenen Kapiteln zu Abendmahl, Kindertaufe, Willensfreiheit und Heiligenverehrung wird dies später zumindest teilweise nachgeholt.

Angemessenen Raum nehmen Melanchthons Beteiligung an den verschiedenen Religionsgesprächen um 1540 und gegen Ende der 1550er Jahre ein. Der Kontakt mit Johannes Calvin wird ebenso erwähnt wie dessen Auswirkung auf die lutherische Melanchthonrezeption: Daß Melanchthon nicht immer mit der Wertschätzung rezipiert wurde, die ihm eigentlich zugestanden hätte, liegt auch am Verdacht der sogenannten Gnesio-lutheraner gegen ihn und seine Schüler, „Kryptocalvinisten“ – heimliche Calvinanhänger“ (70) zu sein.

Als „Außenpolitiker“ (101) der Reformation war Melanchthon auch an zentraler Stelle in den Begegnungen mit der römisch-katholischen Kirche beteiligt. J. formuliert hierzu pointiert: „Melanchthon hatte ... ein anderes Verständnis von Ökumene als viele Christen heute. Er wollte nicht das friedliche Miteinander getrennter Kirchen, sondern strebte wirklich die Einheit an. Es gab für ihn nur eine wahre Kirche, nur eine wahre Lehre. ‚Versöhnte Verschiedenheit‘ war für ihn denkbar im nicht der Heiligen Schrift widersprechenden Brauchtum, aber nicht in Kernfragen der theologischen Lehre und der kirchlichen Praxis“ (116). Spannend wäre es, hier weiterzudenken: Welchen Impuls kann Melanchthon für heutige Theologie und Kirche bedeuten? Wenn er beispielsweise aktuell weit verbreiteten und bewährten Ökumene-Konzepten widerspricht, müßte diese Anfrage gegenwärtig nicht

viel ernster genommen werden? Oder lassen sich die Unterschiede der Konzepte doch eher auf ihre unterschiedlichen Kontexte und das halbe Jahrtausend geschichtlichen Abstands zurückführen?

Auch die private Seite von Melanchthons Leben findet Erwähnung: insgesamt aber bleibt er in J.s Darstellung weniger wegen seiner „menschlichen“ Seiten als vielmehr wegen seiner theologischen und kirchlichen Wirkungen interessant – was auch die ausführliche Darstellung der Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein verdeutlicht. Daß Melanchthon als „*Praeceptor Germaniae*“, also als Lehrer Deutschlands, angesehen wurde, wird sachgemäß durch den Hinweis kommentiert, daß man ihm den Ehrentitel „*Praeceptor Europae*“ zuerkennen sollte.

Wer auf den Geschmack gekommen ist, kann anhand des detaillierten und sorgsam eingeleiteten Quellen- und Literaturverzeichnisses (158–168) zu Melanchthons Leben und Wirken weiterlesen und -forschen. Ob allerdings der anscheinend intendierte, eher allgemein interessierte Leser wirklich mehr als 150 Buch- und Aufsatztitel braucht, ließe sich fragen. Doch soll diese Frage nichts daran ändern, daß der Wert von „Melanchthon und seine Zeit“ außer Frage steht – und das über das Melanchthon-Jahr 2010 hinaus.

Vicco von Bülow

Verfasserlexikon Deutscher Humanismus 1480–1520, hg. von Franz Josef Worstbrock, **Band 2, Lieferung 1**, Berlin/New York: de Gruyter 2009 – ISBN 978-3-11-022595-2.

Nachdem der erste von zwei Bänden des Verfasserlexikons Deutscher Humanismus (vgl. meine Besprechungen in Lu-

ther 78 [2007], 118–120; 79 [2008], 191f.; 80 [2009], 186f.) abgeschlossen ist, geht es zum Glück planmäßig weiter: Der neue Faszikel behandelt von Johannes Landsberger, der 1494 mit einem Dialog zur Propagierung der studia humanitatis in Leipzig hervortrat, bis zu Thomas Murner insgesamt 27 Autoren. Luther und die Reformation werden wiederum in vielfältiger Weise berührt; wie stark, wird sich im einzelnen erst herausstellen, wenn es am Ende von Band 2 ein Register geben wird, dessen Erarbeitung angekündigt ist. Die Säulen des Unternehmens sind und bleiben der Herausgeber und J. Klaus Kipf.

Die behandelten Autoren gehören unterschiedlichen Generationen und Regionen an. Zu den literarischen Schwerewichten dieser Lieferung gehören Jakob Locher (Philomusus) (1471–1528) und Otmar Luscinius (Nachtigall) (um 1478/80–1537), denen entsprechend ihrer Bedeutung ausführliche Artikel gewidmet sind. Ein eindrucksvoller Vertreter des Klosterhumanismus um 1500 ist der Bösauer Bibliothekar Paul Lang (um 1470–nach 1536), dessen Zeitzer und Naumburger Chroniken neue Aufmerksamkeit und vielleicht auch eine neue Ausgabe verdienten. Je näher die Autoren an die Lebens- und Wirkungszeit Luthers und an Mitteleuropa heranrücken, desto stärker ist die Herausforderung, sich irgendwie mit der Reformation und ihren Wirkungen zu beschäftigen. Kontroverstheologisch von einigem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Rebdorfer Prior Kilian Leib (1471–1553), ein gelehrter Autodidakt, dessen Auseinandersetzung mit Luther und der Reformation freilich, wie bei manchen seiner „altgläubigen“ Kollegen, keine größere Wirkung erzielte, da seine Schriften ungedruckt blieben oder keine größere Verbreitung fanden. Auch der Abt des Zisterzienserklosters Aldersbach in Niederbayern, Wolfgang Marius (1469–1544), hat ein

vielfältiges dichterisches, historiographisches und kontroverstheologisches Werk hinterlassen. 1526 verfaßte er einen „Votorum monasticorum tutor“, dessen Autograph bislang ebenfalls ungedruckt geblieben ist.

Ins Zentrum der frühen Universität Wittenberg gelangt man mit Nikolaus Marschalk (ca. 1460/70–1525), dessen „Engagement für die systematische Vermittlung und Verbreitung der alten Sprachen ... in seinem Umfeld ... eine Pionierleistung“ (199) darstellt – was man auch von *Gerlinde Huber-Rebenichs* Artikel sagen könnte. Vielleicht wird die Summe ihrer zahlreichen gewichtigen Beiträge zum Verfasserlexikon irgendwann einmal in eine neue Darstellung des Erfurter Humanismus münden. Andreas Meinhardi, dessen Lob der Stadt und Universität Wittenberg Martin Treu 1986 erstmals ins Deutsche übersetzt hat (die Neuausgabe Spröda: Edition Akanthus 2008 fehlt 212), erfährt eine Würdigung; dagegen konnte man sich des Doktor Mellerstadt vorläufig durch einen Verweis auf „Pollich, Martin“ entledigen, was im nächsten Faszikel nicht mehr möglich sein wird. Aus Wittenberger Sicht von Interesse ist auch der Herforder Fraterherr Jacobus Montanus (vor 1470–[nach] 1534), ein vielseitiger und fruchtbarer Schriftsteller, der mit Luther und Melanchthon Briefe wechselte. Petrus Mosellanus (1493–1524) gehört als Leipziger Universitätslehrer in die frühen Zusammenhänge von Humanismus und Reformation. Bildungsgeschichtlich wirksam geworden ist Johannes Murellius (1480–1517), der als Lehrer in Wort und gedruckten Schriften nachhaltige Wirkung erzielte.

Der reichhaltige Faszikel bricht im Artikel über Thomas Murner (1475–vor 23.8. 1537) ab. Murner war einer der profiliertesten Luthergegner, dessen kontroverstheologische Schriften freilich erst in der folgenden Lieferung behandelt

werden. Man ist also gespannt, was man dort über den „Doctor Murnarr“ wird lesen können.

Johannes Schilling

Kenneth G. Appold: **Orthodoxie als Konsensbildung.** Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XII, 309 S. – ISBN 3-16-148215-8 (Beiträge zur historischen Theologie 127).

Lutherische Orthodoxie? Viele denken da zuerst an Streittheologie und Dogmatismus. Unser Bild von dieser theologischen Epoche ist noch immer stark von August Tholucks 1852 erschienener Studie „Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts“ geprägt. Rund 150 Jahre später legt A., der auch einige Jahre am Institut für ökumenische Forschung des LWB in Straßburg tätig war und mittlerweile in Princeton lehrt, eine beachtliche Untersuchung vor, die den akademischen Betrieb an der Theologischen Fakultät in Wittenberg über einen langen Zeitraum untersucht, nicht – wie Tholuck – die Mentalität der Theologen.

Die Quellen seiner Forschung sind 3000 theologische Disputationsdrucke. Spätestens 1599 war das Disputieren zum integralen Bestandteil der Ausbildung an der Fakultät geworden (84). Die Disputationen, die im Unterschied zu Lehrbüchern den akademischen Alltag widerspiegeln, erlauben ebenso zeitgleiche wie zeitversetzte Vergleiche. Die Fragestellung ist: „inwiefern sich eine Normierung oder Disziplinierung der Lehräußerungen feststellen lässt“ sowie „ob und inwieweit das Bedürfnis nach Konsens den Diskurs dominiert hat oder inwiefern die Individualität der Theolo-

gen einen solchen Konsens unterminiert haben könnte“ (4).

Der erste Teil der Untersuchung widmet sich den formalen Bedingungen des Disputationsbetriebs, der zweite, materielle Teil untersucht die Disputationsthemen. Im dritten Teil gibt es einen thematischen Querschnitt zur Ekklesiologie, der über die Aufgabenstellung der Arbeit hinaus für alle von Interesse ist, die in ökumenischen Dialogen beheimatet sind.

Der erste Teil macht die zunehmende akademische Autonomie der Fakultät deutlich. Die Diskurse wurden nach 1591 (Tod Christians I.) von den Theologen weitgehend nach eigenen Vorstellungen und in eigener Regie gestaltet. Es zeigt sich eine unerwartete Interessenvielfalt, auch was den Zweck der Disputationen betrifft. Die Disputationsordnung wird nicht als Korsett ausgelebt.

Diese Vielfalt macht sich auch inhaltlich und thematisch bemerkbar. Das zeigt der zweite Teil der Untersuchung. Statt Konformismus konstatiert A. „ein hohes Maß an Individualisierung“ (140). Höchst bemerkenswert ist der Umgang mit Schriftprinzip und Bekenntnis: Die Theologen arbeiten interdisziplinär mit Historikern und Philologen zusammen. Der Buchstabe der Bibel ist, wie auch für Luther, nicht das unhinterfragbare Wort Gottes. Auch für die *Confessio Augustana* gilt: kein „Buchstabilismus“. CA 7, das wird im dritten Teil deutlich, wird nicht als Schlußpunkt der Überlegungen zur Kirche betrachtet, sondern als Ausgangspunkt theologischen Nachdenkens.

Durch Disputieren soll zur Konsensbildung in der Fakultät beigetragen werden. Der Konsens steht nicht am Anfang; am Anfang steht vielmehr die akademische Freiheit, die im wissenschaftlichen Gespräch zu einer gemeinsamen Haltung führen soll. Konsens heißt auch nicht: Uniformität.

Der dritte Teil zeigt uns ein Spektrum ekklesiologischer Konzeptionen: Chem-

nitz, Heerbrand, Leyser, Hütter, Meisner, Martini, Calov, Quenstedt, Deutschmann und andere. Ihre Darlegungen befassen sich weniger mit dem Landeskirchentum als mit Fragen wie der nach sichtbarer und unsichtbarer Kirche oder nach der universalen Kirche. Man ist sich in den Antworten keineswegs einig, zeigt aber ein bemerkenswertes Maß an Toleranz und Diskursfreiheit. „Immer wieder wird betont, daß die lutherischen Kirchen nicht die einzigen seien, in denen das Heil zu finden ist“ (310). Also nicht einmal der gerade von der Orthodoxie erwartete Absolutheitsanspruch!

Also keine Streittheologie, kein Konformismus? Es gab freilich Phasen staatlicher Reglementierung. Und man stand theologisch zusammen, wenn es gegen Papisten, Calvinisten oder Sozinianer ging. Aber das war eben nicht der Alltag des inneren Lebens der Theologischen Fakultät in Wittenberg.

Es ist gut, wenn sich unsere Vor-Urteile zur lutherischen Orthodoxie durch A.s Untersuchung aufbrechen lassen. Aber dieses Buch hat noch ein größeres Verdienst. „Orthodox“ heißt ja: rechtgläubig. Hier wird die in der heutigen evangelischen Kirche vielfach anzutreffende ängstliche ekklesiologische Gemeindetümelei infrage gestellt, ebenso der statische Umgang mit dem lutherischen Bekenntnis: Kirche ist nur, was in CA 7 steht. Nein: In CA 7 steht, was von der Rechtfertigungslehre her zur Kirche zu sagen ist. Aber damit ist nicht alles gesagt. Daß ausgerechnet für die lutherische Orthodoxie das Bekenntnis Ausgangspunkt der Überlegungen ist und nicht Schlußpunkt, sollte denen, die das Bekenntnis gegen die Ökumeniker zu hüten vorgeben, zu denken geben.

Ein wirklich beachtliches Buch, das hoffentlich nicht nur die Kirchenhistoriker noch lange anregen wird!

Hartmut Hövelmann

Malte Dominik Krüger: **Göttliche Freiheit.** Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen: 2008, X, 342 S. – ISBN 978-3-16-149533-5 (Religion in Philosophy and Theology 31).

Schellings sogenannte Spätphilosophie enthält reiches (lutherisch-)theologisches Potential, dessen Aufdeckung sich die 2006 bei Eberhard Jüngel in Tübingen eingereichte systematisch-theologische Dissertation widmet. Die Spätphilosophie läßt sich präzise vom vorhergehenden Werk abheben durch die „Unterscheidung zwischen der sogenannten negativen und positiven Philosophie“ (11), worunter ein „Perspektivenwechsel“ zu verstehen ist, der theoretisch nicht notwendig, sondern existentiell ist: „In der negativen Philosophie versucht der Mensch mit der reinen Vernunft, schlechthin alles aus sich selbst mit logischer Notwendigkeit zu konzipieren“, während in der positiven Philosophie „das nunmehr transformierte Denken im Ausgang von der in der Natur und Geschichte erschlossenen Wirklichkeit a posteriori zum Absoluten gelangen möchte.“ (13f.)

K. wählt als Referenztexte für seine Arbeit zum einen die Darstellung der reinrationalen Philosophie und zum anderen die Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Beide Texte werden fortlaufend und vollständig ausgelegt. Die Konzentration verschafft der Studie eine eindrucksvolle Geschlossenheit, ohne den in Anmerkungen berücksichtigten übrigen Textbestand auszuklammern.

Schelling selbst bietet den theologisch-hermeneutischen Schlüssel für die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie durch einen Vergleich mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium an. Die negative Philosophie kann als reines Denken und als erste Wissenschaft ihr Prinzip nicht real erfassen, dem Gesetze gleich führt sie nicht zum Ziel, son-

dern kann nur eine Wende des Denkens als Forderung aufstellen. Die Realisierung dieser Wende bleibt der positiven Philosophie vorbehalten. Schelling wählt als Ausgangspunkt die Wirklichkeit und sucht so nach einem Gottesbegriff, der als „absolute[r] Geist“ schließlich der „freie Gott“ ist (174). In aller Klarheit spitzt K. die „materiale These“ seiner Untersuchung zu: „Schellings Spätphilosophie ist eine trinitarische Theorie des Absoluten, die ihre Pointe in der freiheitstheoretischen Durchführung hat.“ (4)

Damit ist der zentrale theologische Gehalt der Schellingschen Spätphilosophie benannt: Sie erlaubt es, Gottes Freiheit absolut, mithin auch die Schöpfung als eine vollkommen freie, nicht notwendige Tat zu denken. Die Behauptung der Freiheit Gottes tendiert gewöhnlich zu religiösen Verkürzungen. Die Stärke von Schellings spätem Entwurf liegt nun für K. gerade darin, daß er diese Verkürzungen meidet, und zwar zum einen theologisch durch seine Trinitätslehre, zum anderen epistemologisch durch das Konzept der „diagnostischen Rationalität“, die an die Stelle einer „Metaphysik des Abschlusses“ rückt.

Die Lektüre von Schellings Texten ist beschwerlich; umso verdienstvoller erscheint die hier vorgelegte Interpretation, die niemals mit der Komplexität der Gedanken kokettiert, sondern derselben in stets verständlicher Sprache begegnet. So präsentiert sie eine Theorie, die der wichtigen Frage nach der Freiheit Gottes eine tiefgründige Antwort zu geben vermag, der der Vf. durchweg mit großer Sympathie begegnet. Für den an Schelling interessierten Leser präsentiert sich die Arbeit zusätzlich als Wegweiser im Labyrinth der Schelling-Forschungsliteratur, die überaus systematisch und prägnant vorgestellt wird. Dem Buch sei eine breite Rezeption gewünscht.

Christian Brouwer

Anne Käfer: **Inkarnation und Schöpfung.** Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth, Berlin/New York: de Gruyter 2010, XVI, 388 S. – ISBN 978-3-11-022633-1 (Theologische Bibliothek Töpelmann 151).

In der Person Jesu Christi verschränken sich die Wirklichkeit Gottes und des Menschen derart, daß der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ebenso wie der Gegensatz von Glaube und Sünde überholt wird, weil die einander entgegengesetzten Relate als unbedingt aufeinander bezogen gedacht werden. Seit dem Konzil von Chalcedon (451) ist diese Bezogenheit in die Formel „wahrer Mensch und wahrer Gott“ gefaßt worden, als der Christus existiert, in dem göttliche und menschliche Natur „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“ vereinigt werden. Diese altkirchliche Konsensentscheidung ist theologiegeschichtlich weitgehend nachvollzogen, gleichzeitig aber unterschiedlich gedeutet worden, woraus sich unterschiedliche Implikationen und Verstehtenskonsequenzen ergeben.

Solche Unterschiedlichkeiten wahrzunehmen, zu deuten und auch zu bewerten, ist die Intention der in Tübingen entstandenen Habilitationsschrift von Anne Käfer, die sich im Vergleich mit der Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Inkarnation bei Martin Luther, Friedrich Schleiermacher und Karl Barth beschäftigt. Im Fokus steht dabei „nicht das Warum der Menschwerdung Gottes, sondern das ... *Wie ihrer Realisation im Rahmen der Schöpfung*, das ausschlaggebend an die Relation zwischen der Freiheit und der Liebe Gottes gebunden ist.“

(3) Damit geht die Untersuchung weniger von einer soteriologischen, als vielmehr von einer schöpfungstheologischen und christologischen, fundamental aber von

einer erkenntnistheoretischen Fragestellung aus. Die Arbeit gliedert sich in einen Hauptteil von drei jeweils gleich strukturierten Kapiteln, an die sich ein vergleichender und analysierender Schlußteil anschließt. Die untersuchenden Teile stellen zunächst die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Konzeptionen dar, um sich daran anschließend den schöpfungstheologischen und christologischen Einsichten zuzuwenden, woraus Konsequenzen für die Predigt- und Sakramentenlehre ebenso wie für das Verständnis der Dreieinigkeit Gottes gezogen werden. „Dabei erweist sich durchgängig die Frage nach dem Verständnis von *Raum* und *Zeit* im Blick auf Mensch und Gott als gewinnbringend für die Verhältnisbestimmung von Inkarnation und Schöpfung.“ (8)

In der Durchführung bearbeitet K. eine große Menge Material und bietet damit eine wissenschaftliche Fundgrube für die Fragestellung, die vor allem für Forschende, Lehrende und Studierende von Interesse ist, die ihre Kenntnisse zum jeweiligen Autor vertiefen wollen. Die Analysen sind dabei durchweg gut recherchiert und sprachlich ansprechend aufbereitet. Am Ende jedes Abschnitts steht ein zusammenfassendes Fazit, das die Ergebnisse bündelt und auf die Fragestellung hin zuspitzt.

Besonders spannend wird nach der Analyse aber der zusammenfassende Vergleich, der die theologischen Konsequenzen der unterschiedlichen Akzentuierungen aufzeigt. Während Luther bei der Verhältnisbestimmung der beiden Naturen in Christus, dem „vere Deus et vere homo“, an der *communicatio idiomatum* festhält und damit davon ausgeht, daß in der Person Christi eine gegenseitige Mitteilung von göttlichen und menschlichen Eigenschaften stattfindet, schließen sowohl Schleiermacher als auch Barth dies aus: Bei Schleiermacher ist aufgrund des unendlichen

Abstands von Gott und Mensch eine gegenseitige Teilhabe aneinander undenkbar, und Barth geht davon aus, daß der Sohn Gottes in Jesus Christus nicht einen konkreten Menschen, sondern „das Menschliche“ angenommen habe, das wiederum von Gottes Gnade erfüllt worden sei und sich dem Göttlichen in Gehorsam hingegeben habe. Schleiermacher betont demgegenüber die „Einwohnung der göttlichen Liebe in einem bestimmten Menschen, der demgemäß als Urbild Gottes und auch als Urbild des Menschen erscheint.“ (339)

An dieser zentralen Beobachtung wird von K. die Problematik sowohl der Christologien Schleiermachers und Barths im Gegenüber zu Luthers Verständnis markiert: Aufgrund des reformierten Grundsatzes „*finitum non capax infiniti*“ formulieren Schleiermacher und Barth, wenn auch mit unterschiedlicher Zielsetzung, eine doketische Christologie: Barth versucht damit die Vergöttlichung des Menschen zu verhindern, und Schleiermacher fokussiert auf die Vorstellung des Inkarnierten als des Urbildes für die Verwirklichung des schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnisses für jedes Individuum. Luther betont aufgrund seines Festhaltens an der *communicatio idiomatum* aber die individuelle Eigenart des Menschen Jesus Christus, der als bestimmter Mensch und Gottessohn auch die Versöhnung und Erlösung des Menschen im Heiligen Geist bewirkt hat und bewirken will. Dieser grundlegend unterschiedliche Zugang lutherischer und reformierter Theologie hat, wie K. aufweist, Folgen für das Verständnis der Sakramente, in dem sich der Gegensatz von signifikativer und realer Präsenz in unterschiedlicher Akzentuierung wiederholt, der schon im 16. Jahrhundert von Belang war.

Daß die Autorin schließlich dem erkenntnistheoretischen Ansatz Luthers den Vorzug gibt, verwundert nicht, denn in ihren Augen macht nur er „zum einen

Ernst mit Gottes Freiheit und Liebe sowie zum anderen mit der Sündhaftigkeit und Heilsbestimmtheit des Menschen als dem von Gott selbst gewollten, ansprechbaren, kooperativen und eigenständigen Gegenüber Gottes.“ (364) Daß sie dieses Ergebnis vor allem aus einem Vergleich unterschiedlicher *christologischer* Konzeptionen gewinnt, war für mich eine zunächst überraschende Entdeckung. Die unterschiedlichen christologischen Ausprägungen haben m.E. genau mit unterschiedlichen ontologischen

Grundannahmen von Luther, Barth und Schleiermacher zu tun, von denen Luther am ehesten ein kommunikativ-relationales Grundmodell vertritt. Die sehr lesenswerte und überaus materialreiche Studie kommt, ausgehend von einer anderen Analyseperspektive, zu einem ähnlichen Ergebnis. Damit ist ein bedeutender Puzzlestein bei der Forschung an Luthers Wirklichkeitsverständnis gewonnen und profiliert worden.

Sibylle Rolf

Kurzanzeigen

Luther als Schriftausleger in seiner Bedeutung für die Ökumene, hg. von Hans Christian Knuth, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2010, 159 S – ISBN 978-3-87513-170-3 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V. 7). – Die Luther-Akademie dokumentiert mit diesem Büchlein ihre Herbsttagung 2009 zum Thema der Schriftauslegung Luthers und des Protestantismus, die auch ökumenische Aspekte und innerprotestantische Anfragen aufgegriffen hat. Auf die Schriftauslegungen durch *Hans Christian Knuth*, *Bo Kristian Holm* und *Rudolf Keller* folgen die nun zu lesenswerten Aufsätzen gewordenen Vorträge: *Martin Ohst*, Luthers „Schriftprinzip“; *Johannes von Lüpke*, Erleuchtung durch das Wort – Aufklärung durch die Vernunft. Zur Krise des protestantischen Schriftprinzips; *Walter Klaiber*, Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die anglikanische und methodistische Theologie und Kirche; *Johannes Schwanke*, Luthers Schriftprinzip. Eine Kritik; *Bernd Jochen*

Hilberath, Luthers Schriftprinzip als bleibende Herausforderung für die römisch-katholische Theologie und Kirche; *Theodor Dieter*, Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene.

Luther Digest. 18 (2010), hg. von Kenneth Hagen, enthält englischsprachige Zusammenfassungen folgender Luthersstudien: *Michel Deneken*, Luther dans *Trois Réformateurs de Maritain* – *Karl P. Donfried*, Paul and the Revisionists. Did Luther Really Get it All Wrong? – *Adam S. Francisco*, Luther, Lutheranism, and the Challenge of Islam – *Ulrich Köpf*, Zisterziensenerbe im Protestantismus – *Johannes Jürgen Siegmund*, Freier und unfreier Wille bei Bernhard von Clairvaux und Martin Luther. Ein Problem existenzialer Interpretation – *Jared Wicks*, Luther and 'This Damned, Conceited, Rascally Heathen' Aristotle. An Encounter More Complicated Than Many Think – *Charles P. Arand/Joel D. Biermann*, Why the Two Kinds of Righteousness? – *Theo A. Boer*, Is Luther's Ethics Christian Eth-

ics? – *Paul S. Chung*, A Theology of Justification and God's Mission – *Robert Kolb*, God and His Human Creatures in Luther's Sermon on Genesis. The Reformer's Early Use of His Distinction of Two Kinds of Righteousness – *Cameron A. Mackenzie*, The Challenge of History. Luther's Two Kingdoms Theology as a Test Case – *Piotr J. Malysz*, Nemo iudex in causa sua as the Basis of Law, Justice, and Justification in Luther's Thought – *Oswald Bayer*, Gottes Allmacht – *Vidar L. Haanes*, Christological Themes in Luther's Theology – *Marcus Johnson*, Luther and Calvin on Union with Christ – *Berndt Hamm*, Luther's Freedom of a Christian and the Pope – *Jeffrey G. Silcock*, Law, Gospel, and Repentance in Luther's Antinomian Disputations – *Christoph Burger*, Eigen ervering stuurt de exegese van de bijbelse tekst. Luther legt het Magnificat uit – *Christian D. von Dehsen*, Matthew 16, The Reformation Battleground for Ecclesiastical Hermeneutics – *Heinrich Balz*, Mission, Reformation und der Anfang des Glaubens – *Michael Beyer*, Martin

Luthers Betbüchlein – *Phillip Cary*, Sola Fide: Luther and Calvin – *Klaus Kirchoff*, Inkompetenz organisieren. Luthers ‚rechte Weise in der Theologie zu studieren‘ heute – *Volker Leppin*, The Development of the Notions of Baptism and Rebirth in Martin Luther's Early Works – *Neil R. Leroux*, Martin Luther as Comforter. Writings on Death – *Athina Lexutt*, Duplex est memoria. Martin Luther zu Erinnerung und Trost – *Reinhold Rieger*, Ungläubiger Glaube? beobachtungen zu Luthers Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube – *Adolf Hoenecke*, Evangelical Lutheran Dogmatics, Volumes I and II (2009), III (2003), IV (1999) – *James F. Mauney*, Studies in Luther. Four Surprises – *John Nordling*, The Catechism: The Heart of the Reformation – *Timothy J. Wengert/Philip D. W. Krey*, A June 1546 Exorcism in Wittenberg As a Pastoral Act.

Bezugsanschrift: Luther Digest, Concordia University Wisconsin, 12800 N. Lake Shore Drive, Mequon, WI 53097-2402 USA. Kontakt: Luther.Digest@cuw.edu

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

Dr. des. Christian Brouwer, Hermannstraße 31, 42277 Wuppertal
 Oberkirchenrat Dr. Vicco von Bülow, Bilmer Garten 23, 30880 Laatzen-Rethen
 Pfarrer Dr. Arne Dembek, Kirchplatz 7, 67065 Ludwigshafen
 Pfarrer Dr. Frank Hofmann, Oderweg 31, 34131 Kassel
 Kirchenrat i.R. Dr. Hartmut Hövelmann, Reichenaustraße 26, 81243 München
 Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena
 Pfarrer Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen
 PD Dr. Sibylle Rolf, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Prof. Dr. Markus Wriedt, Fuststraße 11, 55268 Nieder-Olm

Neu bei Mohr Siebeck

Stefan Abel
**Johannes Nider,
»Die vierundzwanzig
goldenen Harfen«**
Edition und Kommentar

2011. Ca. 730 Seiten
(Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation).
ISBN 978-3-16-150610-9
Leinen ca. € 120,- (März)

Berndt Hamm
Der frühe Luther
Etappen reformatorischer
Neuorientierung

2010. IX, 318 Seiten.
ISBN 978-3-16-150604-8
fadengeheftete Broschur € 29,-

**Martin Bucer zwischen
den Reichstagen von
Augsburg (1530) und
Regensburg (1532)**

Beiträge zu einer Geo-
graphie, Theologie und
Prosopographie der
Reformation
Hrsg. v. Wolfgang Simon

2011. IX, 273 Seiten
(Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation 55).
ISBN 978-3-16-150599-7
Leinen € 84,-

Media Salutis
Gnaden- und Heilsmedien
in der abendländischen
Religiosität des Mittelalters
und der Frühen Neuzeit
Hrsg. v. Berndt Hamm,
Volker Leppin u. Gury
Schneider-Ludorff

2011. Ca. 250 Seiten
(Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation).
ISBN 978-3-16-150672-7
Leinen ca. € 80,- (April)

Jessika Nowak
**Ein Kardinal im
Zeitalter der Renaissance**
Die Karriere des Giovanni di
Castiglione (ca. 1413–1460)

2011. Ca. 550 Seiten
(Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation).
ISBN 978-3-16-150545-4
Leinen ca. € 100,- (April)

Joachim Ringleben
Gott im Wort
Luthers Theologie von der
Sprache her

2010. XIII, 638 Seiten
(Hermeneutische Untersuchungen
zur Theologie 57).
ISBN 978-3-16-150578-2
Leinen € 149,-

**Sister Reformation –
Schwesterreformationen**
The Reformation in Germany
and in England – Die Refor-
mation in Deutschland und in
England. Symposium on the
Occasion of the 450th Anni-
versary of the Elizabethan
Settlement September 23rd–
26th, 2009 – Symposium aus
Anlass des 450. Jahrestages
des Elizabethan Settlement
23.–26. September 2009
Ed. by Dorothea Wendebourg

2010. XIII, 355 Seiten.
ISBN 978-3-16-150596-6
Leinen € 94,-

*Bitte fordern Sie unseren
aktuellen Gesamtkatalog an.*



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

Maßgeschneiderte
Informationen:
www.mohr.de

Band 81: Henning P. Jürgens /
Thomas Weller (Hg.)

Religion und Mobilität

Zum Verhältnis von raumbezogener
Mobilität und religiöser Identitätsbildung
im frühneuzeitlichen Europa

2010. vi, 419 Seiten mit 16 Abb., gebunden
€ 65,95 D

ISBN 978-3-525-10094-3

Welchen Stellenwert hatte Mobilität
für die Ausbildung oder Auflösung
religiös-konfessioneller Identitäten
im frühneuzeitlichen Europa?

Ein Kennzeichen des frühneuzeitlichen Europa ist die enorme Zunahme von Mobilität, bedingt durch bessere Verkehrswege und technische Neuerungen. Religion konnte sich hemmend wie befördernd auf Mobilitätsprozesse auswirken. So löste etwa die konfessionelle Spaltung und die nachfolgende Konfessionalisierung die Auswanderung ganzer Glaubensgemeinschaften nach Übersee aus. Die Beiträger möchten religions- und migrationsgeschichtliche Fragestellungen zusammenführen. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Stellenwert von Mobilität für die Ausbildung oder Auflösung religiös-konfessioneller Identitäten im frühneuzeitlichen Europa.

Band 79: Kerstin Armbrorst-Weihs /
Judith Becker (Hg.)

Toleranz und Identität

Geschichtsschreibung und
Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem
Anspruch und historischer Erfahrung

2010. viii, 301 Seiten mit 2 Abbildungen, gebunden
€ 53,95 D

ISBN 978-3-525-10096-7

Wie beeinflussten die Idee der religiösen und konfessionellen Toleranz und die Ausprägung religiös-konfessioneller Identitäten Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im neuzeitlichen Europa?

Mit der Überwindung des Konfessionalismus und der Verbreitung des Ideals der Toleranz veränderten sich im neuzeitlichen Europa allmählich die konfessionellen Identitäten. Anhand von Fallstudien arbeitet dieser Band die Wechselbeziehungen zwischen religiös-konfessioneller Identitätskonstruktion und Geschichtsbewusstsein sowie historiographischer Praxis heraus und zeigt, in welcher Weise Identitätsfindung und die Überwindung religiös-konfessioneller Abgrenzungen im Zeichen der aufklärerischen Toleranzforderung ihren Niederschlag in der Geschichtsschreibung und im Geschichtsbewusstsein gefunden haben.

Vandenhoeck & Ruprecht



Herbert Pachmann

Pfarrer sein - Pfarrerin sein

Ein Beruf und eine Berufung im Wandel

2011. 267 Seiten, kartoniert

€ 19,95 D

ISBN 978-3-525-63023-5

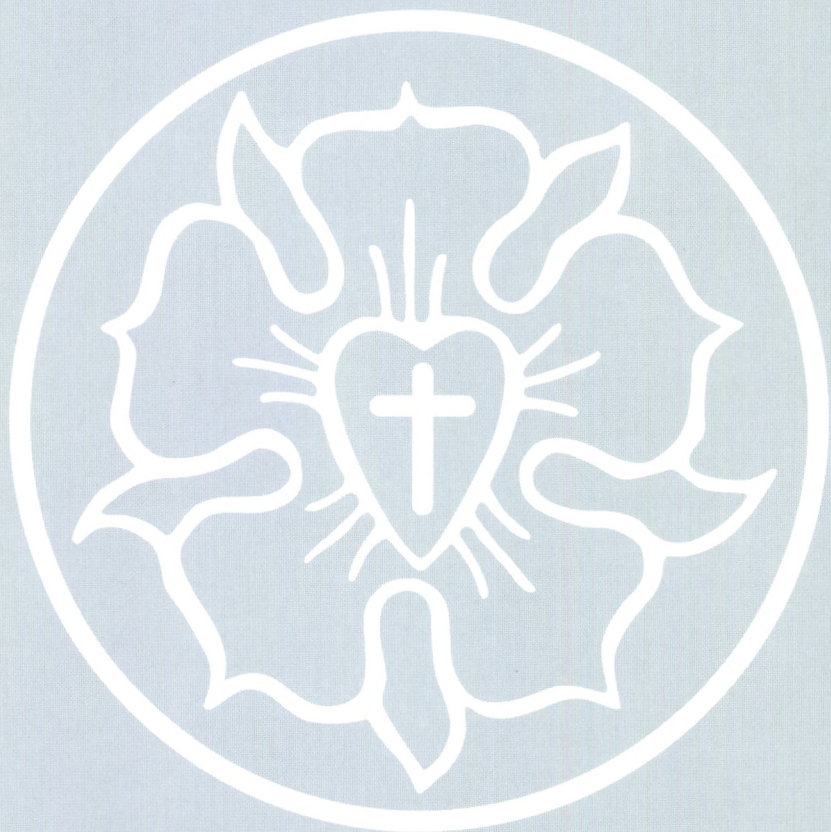
In zehn Kapiteln umreißt Herbert Pachmann, was es bedeutet, Pfarrerin oder Pfarrer zu sein beziehungsweise zu werden, u.a.: Nahe beim Menschen. Nahe bei Gott. Die eigene Rolle. Amt und Ordination. Der öffentliche Auftritt. Die Gemeinde. Leben im Pfarrhaus. Management.

»Ich muss manchmal innehalten«, sagt Pfarrerin P., »in den Spiegel schauen und mich fragen, wer ich bin.« Mitten im Alltagsstress, im Nebeneinander verschiedener Rollen, in Konfrontation auch mit Gegenwinden aus Gemeinde und Gesellschaft, sind Selbstvergewisserungen dringend notwendig. Freilich nicht nur vor dem Spiegel, sondern ebenso in den Gesichtern der Menschen, an die der Pfarrerberuf seine Vertreter weist. Und schließlich in der Bibel. Herbert Pachmanns Buch ist so eine Einladung zum Innehalten. Es ist aber auch viel mehr. Sorgfältig recherchierte Signaturen des Berufs werden dargestellt und bewertet. Namhafte Praktische Theologen kommen zu Wort. So wird das Buch zu einer Orientierung für Berufsanfänger, Studierende sowie für junge Leute, die sich mit dem Gedanken tragen, Pfarrer zu werden.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2011



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und Pfarrer Dr. Reinhard Brandt, Neundettelsau

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9a/b,
42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (0202) 4 78 25 441; 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	81
	Luther – für heute neu entdeckt	
Hellmut Zschoch	„Evangelische“ Theologie – aufbauend und streitbar	82
	Aufsätze	
Thorsten Dietz	Martin Luthers theologischer Umgang mit Angsterfahrungen	88
Ruth Slenczka	Lebensgroß und unverwechselbar.	99
Stefan Rhein	Melanchthon und die Musik.	117
	Seminarbericht	
Patrick Fries	Glaube und Bildung – Impulse Philipp Melanchthons für die Gegenwart.	128
	Bücherschau	132

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 40,90 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-media-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

Evangelische Theologie heißt „evangelisch“, weil sie den Tiefensinn der Zuwendung Gottes zum Menschen reflektiert und vergegenwärtigt, den *sensus evangelicus*. Daß dabei eine Theologie entsteht, die engagiert auf ihre Zeit reagiert, die Halt gibt, aber auch die Auseinandersetzung nicht scheut, zeigt der von mir übersetzte und erläuterte *Luthertext* aus dem Jahr 1521.

Solche im vollen Wortsinn „evangelische“ Theologie nimmt auch den Kampf gegen die Angst als menschliche Grundbefindlichkeit auf. *Thorsten Dietz*, der Preisträger des letztjährigen Martin-Luther-Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs, zeigt in seiner hier veröffentlichten Wittenberger Preisrede, wie Luther aus eigener Erfahrung heraus der religiösen Instrumentalisierung von Angst entgegentritt, wie er im Horizont des Evangeliums die Artikulation von Angst zuläßt und sie in das Gottvertrauen einbettet. Damit sind Perspektiven für die bleibende Aufgabe einer die Macht der Angst brechenden Verkündigung und Seelsorge eröffnet.

Der Präsenz einer an Luther orientierten Theologie des Evangeliums dienen auch die großformatigen Lutherbildnisse, die *Ruth Slenczka* vorstellt. Sie zeigen eindrucksvoll, wie das lebendige Bild des Reformators die Kontinuität einer evangelischen Identität repräsentierte.

Während Slenczkas Beitrag ursprünglich im Seminar „Luther und die Kunst“ vorgetragen wurde, das im übrigen im vorigen Heft unserer Zeitschrift seinen Niederschlag gefunden hat, findet sich im vorliegenden Heft der Bericht von *Patrick Fries* über das Wittenberger Herbstseminar 2010 der Luther-Gesellschaft, das sich aus Anlaß seines Todes vor 450 Jahren Philipp Melanchthon widmete. Daß Melanchthon ein lebendiges Verhältnis zur Musik hatte, in dem sich humanistisches Bildungsinteresse und reformatorische Vermittlung evangelischen Glaubens innig verbanden, zeigt der Beitrag von *Stefan Rhein*, zu dem man die seinerzeit in Wittenberg erklangene alte Musik im Geiste mithören sollte und der eine sonst kaum gewürdigte Seite des großen Theologen beleuchtet. Weitere Beiträge jenes Seminars wird das folgende Heft präsentieren.

Hellmut Zschoch

„Evangelische“ Theologie – aufbauend und streitbar

Luthers Vorrede zur lateinischen Adventspostille von 1521

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Im März 1521, während die Vorladung Luthers vor den Wormser Reichstag vorbereitet wurde, erschienen bei Johann Grunenberg in Wittenberg die „Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant“, lateinische Auslegungen der für die vier Adventssonntage vorgeschriebenen biblischen Texte. Luther widmete diesen ersten Anlauf zu seinem Postillenwerk dem sächsischen Kurfürsten. Friedrich der Weise hatte schon im Oktober 1519 die Abfassung einer Postille angeregt; trotz Luthers lebhafter Zustimmung zu diesem Plan,¹ mußte das Vorhaben angesichts der Eskalation des Konflikts mit der Papstkirche und den damit zusammenhängenden großen literarischen Vorhaben des Jahres 1520 zurückstehen und wurde – beschränkt auf den Adventsteil – erst zur Frankfurter Frühjahrsmesse 1521 publiziert.²

In seinem Widmungsschreiben erinnert Luther den Kurfürsten an seine Anregung, interpretiert sie als theologiepolitischen Lenkungsversuch und reflektiert seine eigene Rolle als Theologe und damit zugleich den Charakter seiner Theologie. Die Spannung von inhaltlicher Konzentration auf die Christusbotschaft einerseits und streitbarer Zeitgenossenschaft andererseits macht Luther dabei geradezu zum Programm einer Theologie, die dezidiert „evangelisch“ sein will.³

<463> [1] Dem erlauchtesten Fürsten und Herrn, Herrn Friedrich, Kurfürst des Reiches, Herzog von Sachsen, Landgraf von Thüringen, Markgraf von Meißen, seinem allergnädigsten Herrn, [entbietet] Martin Luther Augustiner Gnade und Friede von unserem Herrn Jesus Christus.

[2] Bislang konnte ich den Wünschen Eurer Hoheit, erlauchtester und gnädigster Fürst, nicht entsprechen: Immer mehr Ursachen, die auseinander entstehen, haben mich gezwungen, sie von Tag zu Tag aufzuschieben. Ich weiß nicht, wen ich dafür verantwortlich machen soll.

[3] Ihr habt mit ausgezeichnetem Urteil vorgeschlagen, ich solle die Streit-, Beiß- und Unruheschriften, mit denen ich nun schon das dritte Jahr vergeudet habe, hintanstellen, mich friedvollen Studien widmen und neben der Arbeit an der Auslegung des Psalters Auslegungen der Episteln und Evangelien, die man gewöhnlich Postillen nennt, für die Masse der Pastoren und der Laien erarbeiten. Dabei wart Ihr überzeugt, der Umfang dieser Aufgaben

¹ WA.B 1, 538 f., Nr. 211 (Luther an Spalatin, um den 16. Oktober 1519).

² Vgl. WA.B 2, 270, Nr. 378 (Luther an Spalatin, 27. Februar 1521).

³ Text: WA 7, 463–465 (Seitenangaben im Text in spitzen Klammern); die Übersetzung stammt von mir unter Benutzung von W² 21 I, 336–340. Sinnabschnitte habe ich durch in eckigen Klammern eingefügte Ziffern bezeichnet.

werde mich so stark in Anspruch nehmen, daß ich Frieden hätte, auch gegen den Willen der Gegner.

Euer Charakter ist nämlich so, wie Euer Name sagt, friedfertig, daß mir klar und wiederholt erklärt worden ist, wie beschwerlich Euch jene Streitigkeiten und Erörterungen um (wie man sagt) Ziegenwolle⁴ sind: Ich möge mir doch die Freiheit nehmen, jene gewichtigen Auseinandersetzungen über das kirchliche Gewerbe [= den Ablass] zu verachten und mit dem Propheten Bethel zu Bethaven [= zunichte; vgl. Am 5,5] zu machen.

[4] Auch ich selbst kann kaum genug betonen, wie widerwillig ich in diese Auseinandersetzungen hineingeworfen und von meinen Studien abgezogen worden bin. Deshalb konnte ich auch mein Fleisch und Blut nicht gänzlich beherrschen und habe jene Unverschämtheiten der dreisten [Gegner] schärfer behandelt, als es sich für die Zurückhaltung des Ordensstandes ziemt. Auch wenn ich diesbezüglich meine Schuld nicht leugne, hoffe ich doch, daß mir die Vergebung nicht versagen wird, wer mindestens in Rechnung stellt, wie viele Löwen Moabs [vgl. Jes 15,9], wie viele Rabschaken der Assyrer [vgl. Jes 36,2], <464> schließlich wie viele äußerst aggressive Schimäer [vgl. 2 Sam 16,5 ff.] ich allein so lange aushalten mußte, zum Schaden für mich und für die vielen, denen ich im Blick auf das Wort Gottes hätte nutzen können.

[5] So sehr auch mein Geist in diesen Stürmen schwankte, gab er doch niemals die Hoffnung auf, einmal Frieden zu erlangen, um dem Wunsch Eurer Hoheit nachzukommen, denn zweifellos habt Ihr durch Gottes Barmherzigkeit viel für das Evangelium Christi getan. Nun erkenne ich aber, daß meine Hoffnung bloß ein Menschengedanke war, und daß ich täglich tiefer in dieses tiefe Meer hineingezogen werde, in dem unzählige kleine und große Reptilienwesen sich mit ihren Kräften und Werken vereinen. Zugleich sehe ich, daß der Satan durch die Anfechtung meiner Hoffnung nichts anderes vorhat, als mich vollzustopfen mit dem Empfinden meiner Vergeblichkeit und mich so schließlich ganz von meinem Vorhaben abzubringen – als müßte man eher nach Babylon auswandern, ehe ich für Schutz und Nahrung meines Jerusalem sorgen könnte. So gerissen ist seine Bosheit.

[6] Als ich darüber nachdachte, habe ich mich an jenen heiligen Mann Nehemia erinnert: Ich überließ die müßigen Betrachtungen dem herausragenden Schriftgelehrten Esra und begann am Frieden zu verzweifeln. So rüstete ich mich nach beiden Seiten zu Studien des Friedens und des Krieges, ergriff mit der einen Hand das Schwert, um meine Araber zurückzuschlagen, mit der anderen [begann ich], eine Mauer zu errichten, damit ich nicht, indem ich mich nur einer Aufgabe widme, keine erfülle. Auch Hieronymus sagt, wer den Gegnern keinen Widerstand leiste, schade der Kirche im gleichen Maße,

⁴ Entspricht unserer Redensart vom Streit um des Kaisers Bart, also um Unwichtiges. Die lateinische Redensart „de lana caprina“ ist bei Horaz belegt: Epistulae, l. 1, ep. 18, V. 15 (Horaz, Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch. Teil 2: Satiren und Briefe, übers. u. mit Hans Färber bearb. von Wilhelm Schöne, München 1960, 186).

in dem er sie auf der anderen Seite aufbaue. Und der Apostel befiehlt, daß ein Bischof nicht nur die Fähigkeit haben solle, in der gesunden Lehre zu ermahnen, sondern auch die, ihre Kritiker zu widerlegen [Tit 1, 9].

Nicht daß ich mich für einen Bischof halte – dazu fehlen mir die Reichtümer und die Abzeichen, die heutzutage einen Bischof ausmachen! Wer aber das Amt des Wortes ausfüllt, der füllt das Amt eines Bischofs aus, der wie Ehud mit beiden Händen kämpfen können muß, um den überaus fetten Eglon zu töten, indem er mit seiner zum Krieg gerüsteten Linken das Schwert in ihn hineinstößt [vgl. Ri 3, 15 ff.].

So rüste ich mich mitten unter den Schwertern, Bullen, Posaunen und Kriegssignalen der Papisten, die mich vergeblich einschüchtern, als ein tapferer Verächter durch Gottes Gnade zum Werk des Friedens und mache mich an die Auslegungen, die Eure Hoheit erbeten hat. Denn was vermöchte ich nicht durch den, der mich mächtig macht? [Phil 4, 13] Wollte ich am Maß meiner Kräfte orientieren, könnte ich mich nicht einmal ausschließlich dem Psalter widmen, selbst wenn ich der siebenfache Luther wäre, soviel an Verstand, Bildung, Sorgfalt, Geist und Gnade erfordert dieses Buch, um von der doppelten Predigtaufgabe ganz zu schweige. Und die Beschäftigungen außerhalb des Dienstes am Worte erwähne ich erst gar nicht.

[7] Freilich fürchte ich, daß dieses Werk deutlich schwächer als erhofft ausgefallen ist. Denn wenn nach allgemeiner Meinung, und das mit Recht, nichts heiliger ist als der Kern des Evangeliums, dessen unschätzbare Hoheit der Anbetung würdig ist, dann werden wohl viele eine dem Evangelium würdige Auslegung erwarten. Aber der Berg reißt und gebiert eine Maus, und obwohl ich mit dem Feuer schwanger ging, (465) bringe ich einen Strohalm zur Welt.

[8] Ich sage nichts von der Redekunst und vom eleganten Stil lateinischer Rede. Denn so ungelehrt ich in diesem Dingen bin, gilt meine Bemühung auch gar nicht den Gelehrten, sondern der Masse und denen, die eine Nase für den Geist haben und die, wie Jesaja sagt [Jes 2, 22 Vulgata], bei Gott hochgeschätzt werden. Deren Urteil habe ich zu fürchten, wie grob sie es auch äußern, vor allem aber das Eure, Erlauchtester Fürst: Ihr begünstigt und begehrt die Theologie nicht nur mit unvergleichlichem Eifer, sondern seid auch so gebildet, daß Ihr jeden Theologen, auch den dreimal größten, in Schwierigkeiten bringen könnt, wenn Ihr nur anfangt, Probleme aufzuwerfen. Es ist ganz ausgeschlossen, daß Euch die Romhörigen mit den Verstellungen und Possen ihrer Bullen beeindrucken oder Euch mit gottlosen Gesetzen voller Aberglauben fangen können, mit dem plumpen Spiel, durch das sie doch heutzutage jeden Bischof ganz und gar in den Wahnsinn treiben.

[9] Ich werde aber genug ausgerichtet haben, wenn ich den albernen und unbrauchbaren Glossen einiger Ausleger entgegentrete, indem ich, so gut ich kann, den reinsten und schlichtesten Sinn des Evangeliums offenlege. Dann kann das Volk wenigstens anstelle der Fabeln und Träume nichts als die von menschlichem Schmutz gereinigten Worte seines Gottes hören. Ich verspre-

che also nicht mehr als die Reinheit und Unverletztheit des evangelischen Sinnes, einer ziemlich einfachen und volkstümlichen Auffassungsgabe angepaßt. Ob ich das aber einlöse, darüber mögen andere urteilen: Sicherlich wird niemand von mir Lehrmeinungen und Problemerkörterungen lernen, die nicht zur Sache gehören.

[10] Empfangt also, erlauchtester Fürst, dieses mein Gehorsamswerk, das nicht nach Eurer Würde, sondern gemäß Eurer Milde beurteilt werden sollte – und nach dem Evangelium Christi, so wie Ihr es tut. Erhaltet uns lange Friedrich, den Frommen, den Großen, den Sachsen, den Herzog, den Kurfürsten in der Gunst Christi. Eure Hoheit gedeihe in Christus. Amen.

Luther deutet die Initiative des Kurfürsten, vermutlich nicht zu Unrecht, als Versuch, den Theologieprofessor zur „Sache“ rufen wollen, zur Schriftauslegung abseits vom kirchlichen Streit (Abschnitt 3). Er sieht beim Kurfürsten ein Konzept theologischer Wissenschaft, in dem echte Gelehrsamkeit und öffentlicher Streit einander ausschließen: Wirkliche Wissenschaft vollzieht sich in „friedvollen Studien“ und ist so intensiv mit ihrem Gegenstand beschäftigt, daß sie sich auf lautstark inszenierte Auseinandersetzungen gar nicht einlassen kann. Die Streitigkeiten, die den Universitätstheologen zur Abfassung von polemischen Schriften getrieben haben, kann der Kurfürst nur als inhaltlich nichtige Ablenkungen von den Aufgaben eines wissenschaftlichen Theologen begreifen.⁵ Luther hatte den Wunsch des Kurfürsten nach unpolemischer Schriftauslegung also als Auftrag gehört, sich dem Kerngeschäft des professionellen Theologen zuzuwenden.

Rhetorisch versiert und der Gattung des Widmungsbriefs entsprechend übernimmt Luther zunächst den Gegensatz von Streit und Studien auch als die eigene Sicht der Dinge (Abschnitt 4) und hebt seine Unwilligkeit zum Streit und seine Passivität in der Kontroverse hervor, räumt aber auch ein, er habe sich selbst zu einer Schärfe hinreißen lassen, die sich für ihn nicht zieme – wegen seines Mönchsstandes, nicht wegen seiner theologischen Profession. Luthers Schuldbekenntnis leitet zur selbstbewußten Bitte um Vergebung über: Schließlich ist er selbst der Geschädigte, weil seine Gegner ihn von einer nützlichen und aufbauenden Theologie abgehalten haben.

Mit dem Verweis auf die gemeinsame Hoffnung auf „friedliche“ Theologie hat Luther die rhetorische Basis gelegt für die Wende zu einem anderen Konzept von Theologie: Hat sich ihm diese Hoffnung doch als bloßer Menschengedanke erwiesen, ja als Einfallstor für das Wirken des Teufels (Abschnitt 5). Dieser nutzt die Idee eines sachorientierten wissenschaftlichen Arbeitens fernab vom Streit in Wirklichkeit dazu, eine solche theologische Aufbauarbeit durch das Anheizen immer neuer Streitigkeiten hinauszuschieben, den Theologen müde zu machen und so schließlich das Vorhaben ganz zu vereiteln. Luther entlarvt also die Unterscheidung von öffentlicher Streittheologie und friedvoll-zurückgezogener „eigentlicher“ Theologie als teuflische Illusion, die den Theologen von der Wahrnehmung seines Auftrags abhält. Seine Erfahrung im anhaltenden Streit läßt Luther nun die Theologie verstehen als Lehre, die zugleich streitet und aufbaut, die die Auseinandersetzung also nicht um eines Ideals distanzierter Wissenschaftlichkeit willen scheut.

⁵ Die Bezeichnung der Ablassstreitigkeiten als „gewichtige Auseinandersetzungen“ (*magnifica certamina*) kann in diesem Zusammenhang nur ironisch verstanden werden.

Für dieses Konzept einer zu „Studien des Friedens und des Krieges“ gerüsteten, „wehrhaften“ Theologie (Abschnitt 6) beruft Luther sich außer auf das Vorbild Nehemias auf das in Tit 1,9 formulierte Bischofsideal. Dieser biblische Beleg erlaubt es Luther, die formale Bestimmung seines Theologieverständnisses durch die inhaltliche zu ergänzen: Wie kann er sich auf dieses Wort berufen, da er doch Theologieprofessor ist und kein Bischof? Diesen Sachverhalt räumt er höchst ironisch ein, indem er auf das Fehlen von Reichtümern und Rangabzeichen verweist. Die Distanz zum real existierenden Bischofsamt seiner Zeit baut er freilich nur auf, um sogleich das Bischofsamt als das „Amt des Wortes“ (*officium verbi*) für den Theologen zu reklamieren – in Aufbau und Abwehr. Inhaltlich geht es Luther beim „Wort“ um nichts Geringeres als um den „Kern des Evangeliums“ (*Evangelii opinio*) als Herzstück christlicher Religion (Abschnitt 7): Theologie, wie er sie versteht, ist in prägnanter Weise „evangelische“ Theologie, Theologie des Evangeliums, indem sie den Gehalt der christlichen Frohbotschaft verdeutlicht und ihn sowohl aufbauend als auch polemisch zur Geltung bringt. Gerade in dieser Doppelfunktion nimmt der Theologe sein kirchenleitendes Amt als „Bischof“ wahr, natürlich nicht im Sinne eines institutionellen Leitungsamtes, wohl aber im Sinne eines Orientierungsamtes.

Wenn Luther nun also dem Wunsch des Kurfürsten nach einer Perikopenauslegung entspricht, distanziert er sich von den kirchen- und theologiepolitischen Friedensvorstellung seines Auftraggebers ebenso wie von einem humanistischen Wissenschaftsideal zurückgezogener, ungestörter Gelehrsamkeit. Dem sprachlichen und rhetorischen Anspruch der Humanisten will er ausdrücklich nicht genügen (Abschnitt 8), wobei die Behauptung, er verstehe davon nichts, selbst rhetorisches Mittel ist, um das theologische Programm durch den Bezug auf den Adressatenkreis zu verdeutlichen. Seine Bemühung, sagt Luther, gilt nicht den Gelehrten, sondern der Masse der Christen. Der Kurfürst als erster Leser der Postille ist hier ausdrücklich als theologisch gebildeter Laie angesprochen. Daß der Theologe Luther sich als Theologe für die einfachen Christenmenschen versteht, sollte nicht als Reduzierung des wissenschaftlichen Anspruchs auf populärtheologisches Niveau verstanden werden, sondern als sachliche Notwendigkeit: Zwar treibt er – anders als die scholastische Theologie – nicht „Lehrmeinungen und Problemerkörterungen“ (*opiniones et quaestiones*), es geht ihm deshalb aber nicht minder um methodisch gewonnene Erkenntnis im Blick auf die „Sache“ des Evangeliums (Abschnitt 9): Dessen „reinsten und schlichtesten“ Sinn gilt es zu erschließen, indem unbrauchbare Auslegungen zurückgewiesen werden und indem der „evangelische Sinn“ (*sensus evangelicus*) entsprechend dem Erkenntnisvermögen einfacher Christenmenschen formuliert wird. Die Aufgabe des Theologen, für die er seine ganze Reflexionskunst und seinen gesamten Erfahrungsschatz braucht, besteht dann in nichts Geringerem als darin, Gottes Anrede im Evangelium für die hörbar und verstehbar zu machen, denen sie gilt. Ein höherer Anspruch an eine Theologie, die in den Spuren Luthers „evangelisch“ sein will, ist schwer denkbar!

Im Gewand des Widmungsbriefs verbirgt sich also eine dreifache programmatische Bestimmung von Methode und Sache der Theologie: Erstens sieht Luther die Schriftauslegung als zentralen Gegenstand aller theologischen Erkenntnisbemühungen. Zweitens ist dieser Gegenstand präzise bestimmt als *sensus evangelicus*, als heilvolle Anrede Gottes an die Menschen. Daraus ergibt sich drittens der doppelte Kontextbezug einer dem Evangelium verpflichteten Theologie als einer an alle Christenmenschen gerichteten kirchlichen Orientierungsfunktion: Sie bildet und kräf-

tigt ein Glaubensbewußtsein, das die ganze christlich-religiöse Existenz umgreift, und sie tritt zugleich den Kräften religiöser Desorientierung kämpferisch entgegen. In seinem in den Jahren 1521 bis 1525 entstandenen deutschsprachigen Postillenwerk hat Luther dieses Programm seiner „evangelischen“ Theologie dann weiter durchgeführt.⁶

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

⁶ Vgl. zu diesem programmatischen Zusammenhang *Hellmut Zschoch*, Theologie des Evangeliums in der Zeit. Martin Luthers Postillenwerk als theologisches Programm, in: *Albrecht Beutel/ Reinhold Rieger* (Hg.), Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. FS Ulrich Köpf, Tübingen 2011, 575–599.

Martin Luthers theologischer Umgang mit Angsterfahrungen¹

Von Thorsten Dietz

1. Martin Luther und die Herausforderung der Angst

Martin Luther ist ein fester Bestandteil protestantischer Erinnerungskultur. In vielen Bildern und Skulpturen begegnet er in kämpferischer, mutiger Pose, sei es in monumentaler Gestalt, sei es neuerdings auch in poppig-bunter Form. Aber auch ein anderer Luther lebt im kollektiven Gedächtnis weiter: der ängstliche, erschrockene, mit dem Bösen ringende Mönch, genauso wie der angefochtene Reformator. Es ist dieses Doppelgesicht, was mich früh fasziniert hat und mich die Frage verfolgen ließ: Wie verhalten sich bei Luther die Erfahrungen von Angst und Mut zueinander? Welche Rolle spielen seine starken Angsterlebnisse für seine Entwicklung zum Reformator? Wie sind seine theologischen Einsichten darauf bezogen?²

In seinen Glaubensliedern konnte Luther der Angsterfahrung drastischen Ausdruck verleihen: „Die Angst mich zu verzweifeln trieb, / daß nichts denn Sterben bei mir blieb, / zur Höllen muß ich sinken.“ (EG 341,3) Solche Beschreibungen sind tief in seinen Lebenserfahrungen begründet, wie in biographischen Rückblicken Luthers deutlich wird. Immer wieder berichtet Luther von starken Angstanfällen, die mit Schweißausbrüchen, Atemnot oder gar Ohnmachtsanfällen verbunden waren: „Also ward ich gebadet und getauft jnn meiner Müncherey und hatte die rechte Schweissucht, Gott sey lob, das ich mich nicht zu tod geschwitzet habe“.³ Im Rückblick auf die 15jährige Zeit des Messehaltens bekennt Luther: „Hier brach mir warlich der schweis aus, und das Hertz begonst mir zu zittern und pochen“.⁴ Insbesondere die erste Messe blieb in traumatischer Erinnerung, wie noch der alte Reformator in Tischreden zu berichten weiß: „Da ich nun über den Altar kam und sollt konsekrieren über die Wort: Ewiger, lebendiger, wahrer Gott, da dacht ich von dem Altar zu laufen und sagte zu meinem Prior: Ich fürcht, ich muß vom Altar laufen! Da schalt er mich: Immer hinan, fort, fort! Also entsetzte ich mich vor diesen Worten.“⁵

¹ Vortrag anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preis 2010 in der Wittenberger Schlosskirche, 24. September 2010. Der Vortragsstil ist beibehalten worden.

² Vgl. Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther*, BHTh 147, Tübingen 2009.

³ WA 38, 148,8–10 (Die kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch, 1533).

⁴ WA 38, 198,1f. (Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533).

⁵ WA.TR 2, 133,35–38, Nr. 1558 (modernisiert).

Solche Erfahrungen waren nicht einfach typisch für das Spätmittelalter. Man geht in die Irre, wenn dem Spätmittelalter pauschal eine Kultur aus Angst und Schrecken unterstellt wird.⁶ Gewiß, an angstausslösenden Vorstellungen des Gerichts, eines zornigen Gottes oder der ewigen Strafe mangelte es nicht. Nur, Luther selbst bezeugt in seinen frühen Schriften eindrucklich, daß für viele diese Vorstellungen keineswegs mit tiefem Erschrecken verbunden waren.⁷ Wenn Luthers Erfahrungen auch nicht völlig ungewöhnlich für seine Zeit waren, typisch und allgemein verbreitet waren sie in dieser Form auch nicht. Warum ein einzelner Mönch wie Luther so stark von Angstattacken betroffen wurde, läßt sich historisch nicht vollständig erhellen. Persönliche Empfänglichkeit, kulturell vermittelte Deutungsmuster mit angstverstärkendem Potential sowie intensive auslösende Ereignisse sind bei Luther wohl zusammengetroffen. Interessanter als die mögliche Entstehung seiner Angstzustände ist der Umgang, den Luther mit dieser Angst gewonnen hat. Es ist reizvoll, sich mit der frühen Theologie Luthers einmal unter der Leitfrage zu beschäftigen: Was tragen Luthers theologische Deutungen für den Umgang mit Angst aus? Dieser Leitfrage soll zunächst in drei Schritten nachgegangen werden: Erstens läßt sich zeigen, wie Luther zu Einsichten in die Destruktivität jeder Instrumentalisierung von Angst gekommen ist. Zweitens entwickelt er theologische Ansätze dafür, Ängste angemessen wahrzunehmen und ausdrücken zu können. Drittens beschreibt Luther Möglichkeiten, wie theologische Deutungen zur Entängstigung des Menschen beitragen können.

2. Kritik der Instrumentalisierung der Angst

Die spätmittelalterliche Frömmigkeit bot eine verwirrende Vielfalt von Möglichkeiten, mit religiöser Angsterfahrung umzugehen. Luthers besondere Leistung ist zunächst einmal darin zu sehen, solche Ansätze und Bedingungen zu identifizieren, die die Erfahrung von Angst verstärken, verzweifelt oder aussichtslos machen konnten.

Die religiösen Trostangebote seiner Zeit konnten in zwei Richtungen ausgeprägt werden.⁸ *Zum einen* konnte Angst positiv aufgegriffen werden als legitimes Motiv religiösen Erlebens. Die Furcht vor dem göttlichen Zorn oder dem jüngsten Gericht galt als sinnvolles und notwendiges Empfinden. Auf diesem Weg erfuhr die Angst eine schlüssige religiöse Sinnggebung. Es gelingt ihre Indienstnahme als Beweggrund der Frömmigkeit. Angst galt als gut und nützlich, da sie den Menschen vor geistlicher Oberflächlichkeit bewahrte und zur Ernsthaftigkeit anspornte. Dabei war es entscheidend, daß die Angst zum

⁶ Vgl. zuletzt die differenzierten Studien bei *Berndt Hamm*, *Religiosität im Spätmittelalter*, Tübingen 2011.

⁷ Vgl. etwa WA 55 II, 423,202–208 (1. Psalmenvorlesung, 1513–1515, Scholien). Weitere Belege s. bei *Dietz* (s. Anm. 2), 92 ff.

⁸ Zur Problemgeschichte der Furcht in der christlichen Theologie vgl. ausführlich a. a. O., 33–73.

ewigen Begleiter des frommen Lebens wurde. Niemals darf der Christ sich dabei seines Gnadenstandes sicher werden. Als beständige Heilsunsicherheit ist die Angst notwendige Voraussetzung eines gewissenhaften geistlichen Strebens. So verstanden waren gesteigerte religiöse Bemühungen der angemessene Umgang mit Angst: intensiveres Beten, Fasten, Teilnahme an kirchlichen Frömmigkeitsangeboten etc.

Zum anderen konnte der geistliche Umgang mit Angst auch an Erfahrungen der Überforderung angepaßt werden. Dies war dann nötig, wenn sich die Angst auf dem Wege gesteigerten religiösen Bemühens nicht mehr als Motiv des Handelns erfahren ließ, sondern Verzweiflung und Niedergeschlagenheit mit sich zu bringen schien. Dann traten Formen der Beschwichtigung an die Stelle der positiven Sinndeutung der Angst. Demjenigen, der in skrupulöser Angst diese nicht mehr als Antrieb, sondern als Belastung erfuhr, bot das kirchliche Gnadensystem Möglichkeiten des Trostes. Gott verlange nicht mehr, als der Mensch vermöge. Wer Gott nicht wirklich aus vollem Herzen lieben könne, möge dies wenigstens bereuen. Wer dies nicht schaffe, möge wenigstens bereuen, daß er nicht angemessen Reue empfinden könne. Zuletzt mag es hinreichen, wenigstens am kirchlichen Gnadenangebot der Messe oder der Beichte teilzunehmen, ohne inneren Widerstand dagegen aufzubringen.

Mit beiden Trostweisen hat Luther als Mönch intensive Erfahrungen gemacht. Auf beiden Wegen erfuhr Luther allenfalls kurzfristig Trost. Auch die Entlastungsangebote des zweiten Weges halfen nicht wirklich. Denn dabei konnten wohl Forderungen der Frömmigkeit ermäßigt werden, aber ohne daß es zu einer Überwindung der Bedingungsstruktur christlicher Frömmigkeit kam. Dieses Minimalisierungsprogramm bestätigte auf seine Weise das Bedingungsgefüge, verlieh ihm gewissermaßen einen Abschluß im Sinne eines religiösen Forderns und Förderns. Man kann nicht sagen, daß diese doppelte Strategie notwendig Verzweiflung produzieren mußte. Sie konnte dort als sinnvoll erfahren werden, wo Menschen entweder ein ungebrochenes Vertrauen mitbrachten in die eigene Leistungsfähigkeit, oder aber wenigstens keine Zweifel hegten an der Ausgleichsfähigkeit der Kirche mit ihren sakramentalen Angeboten. Wo dieses Vertrauen allerdings in Frage gestellt war, da stellte sich die Lage als aussichtslos dar. Genau dies war bei Luther zunehmend der Fall.

Die kirchlichen Trostangebote zur Zeit Luthers wollten der Vermittlung der göttlichen Gnade dienen. Alle Gnadenangebote standen dabei unter dem Vorzeichen, es gelte die Gnade richtig bzw. würdig anzunehmen. Damit führten diese Vermittlungswege so oder so zu einer Anleitung zur Wahrnehmung innerer Regungen und Empfindungen. Man mußte das richtige Maß an Gerichtsfurcht spüren, das angemessene Empfinden von wachsender Liebe erfahren etc. Auf beiden Wegen wurde so das Gottesverhältnis in Abhängigkeit gebracht nicht nur von eigenen Handlungen, sondern auch von den damit verbundenen Gefühlszuständen. Die Selbstwahrnehmung im Horizont dieses Bedingungsgefüges erlebte Luther als einen Sog der Verzweiflung. Prägnant

konnte er zusammenfassen: „Die conditio richtet alles Unglück an“.⁹ Die immer wieder aufflammende intensive Furcht vor göttlicher Strafe wurde in der Selbstwahrnehmung ein weiterer Beleg der Verworfenheit. Das Erschrecken über die eigene Unzulänglichkeit mußte die Aussichtslosigkeit des eigenen Strebens noch vertiefen. Angst, die für sich keinen Ausweg mehr weiß, steigert sich zur Panik. Der Angst wird zunehmend angst vor sich selbst, im Vorgefühl eigener Unstillbarkeit steigert sie sich ins Unermeßliche. Solche Erfahrungen der Panik sind in Luthers theologischer Deutung nicht weniger als ein Beginn der Hölle auf Erden.¹⁰

Es gehört zu den frühesten Impulsen seines theologischen Denkens, daß Luther die Erfahrung verzweifelter Selbstbeurteilung noch einmal in einem anderen Zusammenhang wahrnehmen kann: im Zusammenhang der biblischen Texte, ihrer Beschreibung von Sünde, Sündenfurcht, Buße und Erlösung. Im Sog dieser Texte, vor allem der alttestamentlichen Psalmen entsteht allmählich eine andere Wirklichkeit, entstehen neue Wahrnehmungen und Brechungen der verzweifelnden Selbstwahrnehmung. Biblische Worte entstoren mehr und mehr die heillos verstrickten Selbstgespräche des Wittenberger Mönches.

Luthers Theologie entfaltet zunehmend eine ungeheure kritischen Kraft, die Denkmuster in Frage zu stellen, die Menschen zur Verzweiflung treiben konnten. Luthers Beschreibungen dieses umgreifenden Bedingungsgefüges der Buße werden immer stärker Formen ihrer radikalen Kritik. Die Idee einer nützlichen, als Motiv der Frömmigkeit brauchbaren Furcht wird zunehmend radikal verworfen. Luther bricht damit mit einer seit Augustin fraglos in Geltung stehenden Schätzung der Gerichtsfurcht. Das Wort der Bibel wurde für Luther eine Erfahrungsschule, in der ihm Einsichten der Befreiung zuwuchsen, die er gegen jede staatliche wie kirchliche Autorität verteidigte.

Es war zuletzt der geistliche Zusammenhang der Ablasspraxis, in dem sich für Luther das Leistungs- und Bedingungsdenken der Frömmigkeit seiner Zeit verdichtete.¹¹ Der Ablass als solcher wäre ja auf die Seite vermeintlicher Hilfsmittel gegen die Angst zu rechnen. Man könnte ihn als ein seelsorgliches Instrument der Entängstigung begreifen, das die göttliche Gnade auch in der Nachlassung der Sündenstrafen sinnlich konkret zur Geltung bringt. Aber eben darin ist er auch ein Instrument, das die Rechtmäßigkeit des Bedingungszusammenhangs legitimiert, ja vermeintlich erträglicher machen will. Die Instrumentalisierung religiöser Ängste wird in diesem Zusammenhang greifbar, und der vermeintlich belanglose Beginn der reformatorischen Bewegung an dieser Stelle erweist sich aus der Perspektive der Angstgeschichte Luthers als alles andere als zufällig.

⁹ WA.TR 5, 440,6 f., Nr 6017.

¹⁰ Vgl. etwa WA 1, 557,33–558,13 (Resolutiones zu den Ablassthesen, 1518).

¹¹ Vgl. Dietz (s. Anm. 2), 174–239.

3. Artikulation der Angst

Im Lichte biblischer Sprachmuster schärft sich Luthers Blick für Formen destruktiver Religiosität. Welcher andere Umgang mit Angst hat sich für Luther in dieser Zeit ergeben? Luthers frühe Theologie beginnt nicht mit den später so formelhaften Beschreibungen der Rechtfertigung des Gottlosen. Es ist eine Reihe von einzelnen Schritten, in denen Luthers Denken sich an das annähert, was wir als seine reformatorische Theologie kennen.

Am Anfang steht eine neue Wahrnehmung Jesu Christi.¹² Daß der erwartete Richter auch der gekommene Retter ist, mußte nun wirklich nicht neu erfunden werden, wie überhaupt vulgäre evangelische Vorstellungen von der vermeintlichen Gnadenlosigkeit der vorreformatorischen Theologie längst der Vergangenheit angehören. Nicht die Gnade Gottes oder die Liebe Christi mußten entdeckt werden, wohl aber Wege ihrer Aneignung. Ein wesentlicher Teil der neuen Wahrnehmung Jesu Christi bestand für Luther in der Entdeckung des geängstigten Christus. Im geängstigten, leidenden Christus begegnet die Gnade Gottes. Luther lernte, die Leidens- und Klagepsalmen der Bibel als Gebete Christi zu lesen. Christus begegnete ihm darin nicht als fordernde Instanz, sondern als derjenige, der sich menschliche Not und Angst ganz zu eigen macht. Darin erkannte Luther zunehmend die Verkörperung der Gnade Gottes, einer Gnade, die nicht mit Bedingungen verknüpft ist, sondern unbedingt gilt, unabhängig von den seelischen und gefühlhaften Erfahrungswelten des Menschen.

Um die Entdeckung der unbedingten Gnade in der frühen Theologie Luthers nachzuzeichnen, hätte es nicht abermals einer ausführlichen Studie bedurft. Interessanter ist die Beschreibung, was diese Entdeckung für den Umgang mit Angst bedeutet. Im Licht dieser Einsichten entzieht Luther jeder Instrumentalisierung der Angst den Boden. Wenn Christus selbst als der Geängstigte begegnet, dann ist auch schwere, verzweifelte Angst nicht mehr Zeichen der Verdammnis. Mehr noch, sie kann geradezu als ein Zeichen des Heils, Zeichen der Gleichgestaltung mit Christus erfahren werden. Die Erfahrung der Gnade wird abgelöst von allen Voraussetzungen des seelischen Erlebens auf menschlicher Seite. Nicht nur der liebende, bereuende, büßende Mensch ist fähig, Gnade zu erlangen. Diese gilt gerade dem verzweifelten, zerschlagenen, innerlich aufgelösten und erschrockenen Menschen. Luther geht soweit, daß er die bisherigen Merkmale des Gnadenempfangs umkehren kann: Gerade der Erschrockene und Zerschlagene wird erlöst. Dabei kommt Luther zu Zuspitzungen, die später zurückgenommen werden, weil auch diese Erfahrungswelt nicht eine Bedingung der Gnade werden darf. Luthers frühe reformatorische Theologie, wie ich sie nennen möchte, wurde an dieser Stelle nicht immer angemessen gewürdigt. Teils wurde sie als Dunkelfolie seiner

¹² Vgl. zu Luthers früher Vorlesung noch immer Reinhard Schwarz, *Die Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*, AKG 41, Berlin 1968.

reifen Formulierungen benutzt, teils wurde sie als Frühform seiner endgültigen Auffassung ganz von dieser her gedeutet. Luthers reife Theologie hat diese frühreformatorische Form einer Erlösung durch Angst nicht beibehalten. Und doch sind die frühen Grundeinsichten in der reifen Theologie aufgegriffen, wie sich an Luthers späterer Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zeigen läßt.

Dem reifen Luther zufolge begegnet Gottes Wort dem Menschen zunächst als Anklage des Gesetzes, als Aufweis der Brüchigkeit aller selbstbegründeten Lebensvollzüge. Es geht dabei nicht um das künstliche Schüren und Erzeugen von Ängsten, wohl aber um eine kritische Selbsterkenntnis. In der Erfahrung des Gesetzes kommt es zur Wahrnehmung der Brüche und Abgründe des eigenen Lebens. Das Gefühl der Bedrohung durch Schuld und Tod findet im Gesetz einen symbolischen Ort im Vollzug des christlichen Glaubens, auf den dann das andere Wort Gottes, das Evangelium von der Liebe Christi bezogen werden kann. Luther wehrte sich später in langen innerevangelischen Auseinandersetzungen entschieden dagegen, diese Erfahrungsdimension durch den Gedanken der Liebe Gottes aufheben zu wollen.¹³ Das Erschrecken angesichts von Schuld und Versagen ist kein notwendiger Teil des christlichen Glaubens, faktisch aber ein unvermeidlicher. Dann aber ist es auch notwendig, dafür auch einen symbolischen Ausdruck zu haben, eine theologische Deutungsform, der solche menschlichen Erfahrungen zugeordnet werden können. In einem ähnlichen Sinne kämpft Luther auch für die Rede von der Verborgenheit Gottes. Es geht ihm nicht darum, die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus in Frage zu stellen, sondern darum, einen gedanklichen Ort und damit eine Deutungsmöglichkeit zu finden für menschliches Erschrecken angesichts der Entzogenheit von Heils- und Gnadenerfahrungen. Erfahrungen dieser Art konnte Luther grundsätzlich als Anfechtung beschreiben, Erfahrungen der Bedrohung, des Bösen, der Entzogenheit aller heilvollen Geborgenheit. Diese Erfahrungen werden durch ihre Bezeichnung gleichermaßen wahrnehmbar und ausdrucksfähig. Als unvermeidliche Begleitmomente und Durchgangserfahrungen auch christlicher Existenz sind Furcht und Schrecken, Ohnmacht und Verzweiflung nicht mehr Aufhebungen oder Infragestellungen des christlichen Glaubens, sondern können als Teil des christlichen Weges angenommen werden.

4. Das Evangelium – Raum des Vertrauens

In einem dritten Schritt schauen wir auf die abschließende Gestalt, die Luthers Umgang mit Angst gefunden hat, den er durchaus auch in der festen Form theologischer Lehre ausformulierte. Die Abkehr von aller Bedingungslogik fand in der Betonung des „solus Christus“ wie des „sola gratia“ seinen

¹³ Vgl. die Auseinandersetzung mit den „Antinomern“: Dietz (s. Anm. 2), 289–326.

präzisen Ausdruck. Es gehört zu den eher späten Errungenschaften seines Denkens, daß Luther das neue Gottesverhältnis ganz auf den Begriff des Glaubens zuspitzen konnte. Dieses Verständnis des Glaubens erschloß sich ihm im Umgang mit dem Wort Gottes.

Luthers Denken war von Anfang an geprägt vom Sprachraum der Bibel. Im Umgang mit dem biblischen Wort eröffneten sich ihm neue Weisen der Selbstwahrnehmung. Zunehmend deutlich wurde Luther die erschließende, verändernde und wirksame Kraft dieser Worte. Sie weisen nicht nur auf einen Ort, an dem die geängstigte Seele Zuflucht finden kann. Sie rufen den Menschen nicht nur zur Umkehr, sie zeigen Gott selbst in Bewegung auf den Menschen zu. Sie führen Jesus Christus vor Augen, wie er die menschliche Wirklichkeit von Schuld und Todverfallenheit mit seiner Gnade verändert. Diese neue Wahrnehmung Gottes ist nicht zu trennen von der Weise ihrer Mitteilung. Immer präziser faßte Luther die Sprachgestalt dieser Worte als Evangelium: als heilsame Mitteilung, Anrede und Gabe Gottes.

Nach Luthers Tod bekannte Melanchthon einmal: „Ich habe das Evangelium von ihm gelernt.“ In der Tat, die Entdeckung des Evangeliums ist der Inbegriff dessen, was Luther im Umgang mit der Bibel erfuhr. Im Evangelium widerfährt uns die Zusage der Liebe und Freundlichkeit Gottes. Die Worte des Evangeliums sind nicht überführbar in die Theorie einer heilen Überwelt, sie lassen sich nicht ausgestalten zu einer weltanschaulichen Ruhigstellung des irdischen Lebens mit seinen Abgründen. Evangelium, das ist die Entdeckung lebendiger Worte, die Lebensworte und nicht Leseworte sind. Solche Lebensworte wollen nicht vor allem befolgt oder begriffen werden, sie selbst erweisen sich als Wirklichkeit, die den Menschen ergreift bzw. verändert. Sie unterbrechen unser Leben als verwandelnde Macht, als wirksame Worte, die geben und mitteilen, was sie verkünden. Die Lebensworte des Evangeliums sind wirksam, indem sie Vertrauen stiften, Halt gewähren, Geborgenheit wachsen lassen. Dabei bleiben sie lebendig, unverfügbar und doch unwiderstehlich, machen den Menschen begeistert und doch immer wieder ihrer bedürftig. Um die Erfahrung dieses Geschehens geht es Luther, wenn er vom Glauben redet: um ein Vertrauen auf den lebendigen Gott in Jesus Christus und nicht um eine theoretische Formel.

Ist der Glaube also die Lösung für die Erfahrung schwerer Angstzustände? Nicht in dem Sinne, daß Angst im Leben des Gläubigen keinen Raum mehr finden könne. Angst als Wahrnehmung eigener Bedrohtheit oder Gefährdung gehört unvermeidlich zum Leben. Wohl aber so, daß die Angst in der Erfahrung des Glaubens je und je ihre bestimmende Macht verliert. Der christliche Glaube steht nicht für Angstlosigkeit, wohl aber für ein Vertrauen, das auch das Leben mit Angst ermöglicht.

5. Umgang mit Angst – Luthersche Inspirationen

Fragen wir uns abschließend: Welche Bedeutung können Luthers Entdeckungen im Umgang mit Angst für heutige Herausforderungen haben? Eine von Luther lernende Kirche kann zunächst entdecken, daß Umgang mit Angst eine der großen persönlichen wie gemeinsamen Herausforderungen des Lebens ist. Nun sind Luthers Entdeckungen eng verwoben mit Voraussetzungen kirchlicher Frömmigkeit und theologischer Lehrbildung, die oft weit von unserem Horizont entfernt sind. Und gleichzeitig gehört es doch zur Erfahrung evangelischer Frömmigkeit, daß Luthers Erfahrungen nicht gebunden sind an die konkreten Bedingungen ihrer historischen Entstehung. Ich möchte ihre gegenwärtige Relevanz in dreifacher Hinsicht zuspitzen: in einer *ethischen Maxime*, in einer *anthropologischen Einsicht* und in einem *religiösen Impuls*.

5.1. Ethische Maxime

Evangelische Kirche verfügt seit ihren Anfängen über eine protestantische Tradition, in unserem Zusammenhang zugespitzt, sie ist Kirche des Protests gegen Formen des Mißbrauchs von Religion und Macht, gegen den Mißbrauch von Angst. Keine Religionsgemeinschaft kann heute glaubwürdig sein, die sich nicht mit Formen möglicher Pervertierung der Religion auseinandersetzt, ein Phänomen, von dem die Christentumsgeschichte wahrlich nicht frei geblieben ist. Evangelische Kirche bedarf daher einer kritischen Aufmerksamkeit auf fundamentalistische Verzerrungen, in denen der christliche Glaube zu einer Religion der Angst wird, zu einem Glaubenssystem, das von Ausblendungen und Verleugnungen lebt, sich Freiheit von Angst erhofft durch den Rückzug in einfache Weltbilder. Allein, solche Lösungen sind nur da vermeintlich hilfreich, wo sie sich der Berührung mit der Wirklichkeit entziehen können. Wo sich dies nicht durchhalten läßt, schüren sie Ängste wie auch Aggressivität gegenüber zugemuteten Weltwahrnehmungen, die die einfachen Muster in Frage stellen.

Zu diesem Thema gehört allerdings auch die andere Seite, daß heute in öffentlichen Debatten über „den“ Fundamentalismus nicht selten die gleichen Mittel der Vereinfachung, der Dämonisierung genutzt werden, die man kritisieren will. Vermeintliche Vertreter aufgeklärt-liberaler Kultur haben gegenüber religiösen Erscheinungen aggressive Formen der Vereinfachung entwickelt, die dem, was sie angeblich bekämpfen, verblüffend ähneln.

Wo Kritik an Religionsgemeinschaften wesentlich davon lebt, daß Angst geschürt, das irritierend Fremde als das Bedrohliche beschworen wird, das es zu bekämpfen gilt, da ist nicht wirklich Aufklärung, sondern ihr Gegenteil die Folge. Da werden schnell Wahrnehmungen nur von simplen Mustern und Feindbildern geleitet. Da gehen selbst vorhandene Differenzierungsmöglichkeiten zunehmend verloren. Da gibt es dann nur noch „die“ rückständigen Katholiken, „die“ gewaltbereiten Islamisten oder „die“ fanatischen Evangelikalen.

Evangelische Kirche tut gut daran, sensibel zu bleiben für den Mißbrauch der Angst im öffentlichen Raum. Es scheint mir kein geringes Problem zu sein, daß öffentliche Debatten zunehmend unter dem Zwang ihrer medialen Verkaufbarkeit stehen. Wo Berichterstattung unter dem Diktat der Aufmerksamkeitsgewinnung im Spätkapitalismus steht, kann die Geltungssucht religiöser Spinner Thema der weltweiten Medien werden. Solche Fixierung öffentlicher Aufmerksamkeit auf Konflikte und Bedrohungen verhindert die Beschäftigung mit konkreten Lösungswegen. Der auf Dauer gestellte Alarm angesichts von Mißständen ist keine Gewähr dafür, diesen nun endlich angemessen zu begegnen. Er vertieft Mißstände in dem Maße, wie er ihre Wahrnehmung mittels simpler Stereotypen festschreibt. Das Wecken und Schüren von Ängsten ist nicht automatisch ein Beginn lösungsorientierten Handelns, sondern kann dessen weitere Verzögerung befördern.

Luthers Protest gegen das Geschäft mit der Angst ist ein bleibender Auftrag, die Gefährdung menschlicher Freiheit durch mißbräuchliches Schüren von Angst im Blick zu behalten. Angstgetriebene Reaktionen wie Rückzug oder Aggression führen allzu oft nicht zu Lösungen, sondern zu Verschärfungen der angstausslösenden Problematik.

5.2. Anthropologische Einsicht

An zweiter Stelle möchte ich aus Luthers Umgang mit Angst eine anthropologische Einsicht ableiten. Es ist für das menschliche Leben typisch, Angsterfahrungen nicht prinzipiell vermeiden zu können.¹⁴ Angstfreies Leben ist keine Option. Auch der Glaube an Gott ist keine Gewähr für Furchtlosigkeit und sollte auch nicht als eine solche beschrieben werden. Glaube existiert für Luther nie ohne die Bedrohung durch die Anfechtung, der Infragestellung der Glaubensgewißheit durch Zweifel und Verunsicherung. Luthers Rede von der Angefochtenheit der gläubigen Existenz zielt letztlich auf eine heilsame Entlastung: Sie ermöglicht es, der Gebrochenheit des Lebens in der Mitte des Glaubens, als Teil auch des christlichen Lebens Ausdruck geben zu können.

Lebensverhältnisse werden gnadenlos, wo Angst keine Ausdrucksformen und Räume mehr findet. Darin besteht m. E. im Vergleich zum soeben Ausgeführten die andere Seite der Medaille. So destruktiv sich das Schüren und Anheizen von Ängsten auf Debatten auswirken kann, so wenig ist es eine Lösung, jede mögliche Artikulation von Angst zu tabuisieren. Politische und ethische Debatten werden abstrakt und lebensfern, wo menschliche Befindlichkeiten keine legitimen Formen der Äußerung mehr finden.

Sozialethische Debatten zur Sterbehilfe z. B. greifen da zu kurz, wo sie sich nur in einem argumentativen Zirkel von Selbstbestimmung und Lebensschutz bewegen. Die Frage, wie wir zu sterben befürchten und wie wir sterben

¹⁴ Vgl. auch Ulrich Körtner (Hg.), *Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema*, Neukirchen-Vluyn 2001.

möchten, läßt sich nicht reduzieren auf die Frage, welche ethischen Prinzipien vorrangig sind. Das eigene Lebensende berührt uns dichter und intensiver, als es in einer Sprache von Verboten oder Freigaben zu fassen wäre. Menschliche Angst vor unerträglichen Schmerzen, Phantasien von Ohnmacht und Einsamkeit haben in der Lebenswelt vieler Menschen ein Gewicht, das in den öffentlichen ethischen und politischen Debatten kaum angemessen zur Geltung kommt. In den Auseinandersetzungen um künftige Rechtspraxis angesichts des Lebensendes kommt nur unzureichend zum Ausdruck, mit welcher Gefühlslage die Erwartung der letzten Wegstrecke für viele Menschen verbunden ist.

Luthers Absage an das Ideal des angstfreien Glaubens kann auch in dieser Debatte zu einem weiteren Horizont verhelfen. Rechtliche Lösungen sind nur ein Teil unserer Herausforderung, mit der letzten Wegstrecke des menschlichen Lebens einen angemessenen, würdigen Umgang zu finden. Es gehört zur zerbrechlichen Stärke des christlichen Glaubens, daß er nicht durch menschliche Anstrengung stabilisierbar ist, weder durch moralische noch durch intellektuelle. Wir brauchen Räume und Formen, in denen die Betroffenheit von Angst artikuliert und gezeigt werden kann. Die jüngere theologische Forschung hat dazu manches Wesentliche zusammengetragen, etwa auch im Blick auf die Berechtigung der biblischen Klage.¹⁵

5.3. Religiöser Impuls

„Fürchte dich nicht“, dieser Aufruf durchzieht die Evangelien von der Weihnachtsgeschichte bis zu den Begegnungsszenen der Auferstehung. Dieser Impuls wurde bisweilen dazu mißbraucht, Kirche als Agentur der Entängstigung anzupreisen bzw. den Glauben als Schluckimpfung gegen Angstbetroffenheit zu verstehen. Daß diese einfache Logik „wer glaubt, fürchtet sich nicht“ nur eine weitere ohnmächtige Form der Angstverdrängung darstellt, ist aus dem bislang Gesagten wohl deutlich geworden. Es kann nicht um Angstfreiheit gehen, wohl aber um einen heilsamen Umgang mit Ängsten.

Evangelische Kirche hat es sich zu einer Sache der eigenen Identität gemacht, christlichen Glauben unter den Bedingungen der Moderne zu leben. In ihren Selbstbeschreibungen tritt dieses Moment stark in den Vordergrund: Evangelische Kirche präsentiert sich als Kirche der Freiheit, als Anwalt der sozialen Gerechtigkeit, als Ort der Bildung und der aufgeklärten Kultur. All dies ist richtig und unverzichtbar. Sie kann dies alles nur sein als Kirche des Evangeliums. Als solche kann sie Räume bereithalten, in denen Vertrauen wachsen kann: Vertrauen trotz des Bewußtsein der Brüchigkeit menschlichen Lebens, Vertrauen trotz der unvermeidlichen Verletzbarkeit der Seele, Vertrauen trotz der Endlichkeit und oft Vergeblichkeit aller menschlichen Bemühungen. Diese Räume möglichen Vertrauens entstehen dort, wo die biblischen

¹⁵ Vgl. etwa Oswald Bayer, *Erhörte Klage*, in: NZStH 25 (1983), 259–272.

Geschichten uns zu heilsamen Unterbrechungen der Lebensbewältigung werden. In den biblischen Geschichten sehen wir unser Leben und Leiden, unsere Hoffnungen und Ängste eingezeichnet in die Geschichte Gottes, in das Leben Jesu Christi. Im Zeichen des Kreuzes erweist sich die menschliche Angst gleichermaßen als aneignungsfähig wie überwindbar. Die geglaubte Gegenwart Gottes im Raum gefühlter Bedrohtheit vermag der Abgründigkeit heillosen Selbsterfahrung ihren Stachel zu nehmen. Eigene Angst und Not verliert zwar nicht ihre Schwere, wohl aber ihre Aussichtslosigkeit. Im Bild des Gekreuzigten verdichtet sich die wesentliche Einsicht, daß das Problem der Angst nicht nur das ihrer Beseitigung sein kann. Dieser Ermöglichungszusammenhang von Angstannahme und -überwindung macht die Besonderheit der christlichen Existenz aus. „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ (Joh 16, 33)

Professor Dr. Thorsten Dietz, An der Schäferbuche 20, 35039 Marburg;
E-Mail: tt.dietz@gmx.de

Lebensgroß und unverwechselbar

Lutherbildnisse in Kirchen 1546 bis 1617

Von Ruth Slenczka

Zwischen Luthers Tod 1546 und dem ersten großen, überregional begangenen Reformationsjubiläum 1617 wurden Lutherbildnisse zum selbstverständlichen Bestandteil der Ausstattung lutherischer Kirchen: Man wird wohl davon ausgehen können, daß in nahezu jeder Kirche, die sich in der Tradition der Wittenberger Reformation sah, eines aufgehängt wurde. Lutherbildnisse wurden zum konfessionellen Aushängeschild dieser Kirchen. Man kann an dieser Ausstattungsneuerung sehen, in welcher Weise sich Kirchen in der Epoche der Konfessionalisierung insgesamt veränderten: Erstmals in der Geschichte der westlichen Christenheit waren sie nicht mehr Räume der einen abendländischen Kirche, die das Fundament der kirchlichen wie der politischen Ordnung bildete und mit Papsttum, Kaisertum und Reich ganz Europa vereinte, sondern sie waren Bekenntnisräume einer der drei großen Konfessionen, deren Ausbildung die Reformation verursacht hatte: Der lutherischen, der reformierten oder der (im Reformkonzil von Trient erneuerten) römisch-katholischen Konfession. An Ausstattungsinnovationen wie den Lutherbildnissen konnten Kirchenbesucher unzweifelhaft erkennen, ob sie eine Kirche ihrer eigenen Konfession betraten.

Für die lutherischen Kirchen war die Zeitspanne zwischen dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und dem Dreißigjährigen Krieg eine Zeit der institutionellen Etablierung der neuen Kirchenordnungen und der innerlutherischen Lehrauseinandersetzungen. Bildnisse und Bildnisreihen dienten in diesem Prozeß der Personifikation von Lehrtraditionen zum Ausweis der Rechtgläubigkeit. Der von mir gewählte Zeitraum war daher eine Epoche der Hochkonjunktur von Lutherporträts. Doch nicht nur die Quantität der Bildnisse macht den Reiz dieser Zeit aus, sondern auch ihre Neuartigkeit innerhalb der Kirchengestaltungen sowie ihre künstlerische Qualität.

Für all dies, für die enorme Verbreitung von Lutherporträts in kurzer Zeit, für die innovativen Bilderfindungen sowie für einen hohen qualitativen Anspruch, war in kaum zu überschätzendem Maße die Wittenberger Cranachwerkstatt verantwortlich. Durch ihre Größe und einzigartige Produktionsgeschwindigkeit beherrschte sie europaweit den Markt. Darüber hinaus war sie vor allem im Hinblick auf die Bilderfindungen, aber auch stilistisch von hoher Prägekraft. Das lag zum einen am Medium des Holzschnittes, über den Bilder innerhalb kürzester Zeit verbreitet werden konnten und als Bildvorlagen in die Malwerkstätten ganz Europas gelangten und zum andern an der großen Zahl von Malern, die in der Cranachwerkstatt ausgebildet wurden und an den

Höfen und in den Städten Europas eigene Werkstätten aufbauten, wie z. B. Hans Kemmer aus Lübeck, den seine Stadt zur Aus- bzw. Fortbildung für einige Jahre nach Wittenberg schickte.¹

1. Der Tod Luthers als Voraussetzung der Bildnistradition

Die Lutherporträts in den Wittenberger Kirchen entstanden alle in der Zeit unmittelbar nach Luthers Tod, im Todesjahr 1546 und im Folgejahr 1547. Das ist aus drei Gründen kein unwesentliches Detail: Denn zum einen bedeutet das, daß alle Porträts mehr oder weniger unmittelbar auf diesen Anlaß bezogen waren. Die Cranachwerkstatt hatte ja schon lange vorher mit der Produktion von Lutherporträts begonnen – nach dem Wormser Reichstag von 1521 war das Bildnis des Mönchs reichsweit populär geworden, der nächste Erfolgsschlag war das Bildnis des Junkers Jörg. Nach Luthers Eheschließung 1525 kamen die Doppelbildnisse mit Katharina von Bora in Umlauf, seit dem Augsburger Reichstag von 1530 wurden die mit Melanchthon immer zahlreicher. Mit zunehmendem Erfolg der reformatorischen Bewegung und mit der wachsenden Anzahl von Städten und dann vor allem von Fürstentümern, die ins protestantische Lager übertraten, wuchs der Markt von Abnehmern, und die Cranachwerkstatt produzierte eine Gemäldeserie nach der anderen. Vieles wurde – vor allem von anderen Künstlern – in Holzschnitten kopiert. Aber der Gebrauchskontext dieser Porträts lag bis 1546 außerhalb der Kirchenräume. Einzelstücke mögen auch einmal in eine Kirche gelangt sein. Zum regulären Bestandteil von Kirchengrausstattungen wurden gemalte Lutherporträts jedoch erst nach seinem Tod.² Die Aufgabe von Porträts im Kirchenraum blieb somit auch im Falle Luthers die Totenmemoria.

Zum andern waren die Porträts zu Lebzeiten Luthers Brust- oder Halbfigurenbilder, während die hier interessierenden Porträts monumentale Ganzfigurenbildnisse sind. Das lebensgroße Ganzfigurenporträt Luthers entstand somit erst nach seinem Tod und damit erst im Zusammenhang mit dem Grabmal. Aus diesem Grund ist es meines Erachtens in seiner Form und Funktion weniger von Stifter- oder Heiligenbildnissen, sondern in erster Linie von Figurengrabsteinen abzuleiten – ich werde darauf zurückkommen.

¹ Die Cranachwerkstatt als Ausbildungsstätte ist wenig erforscht. Zu Hans Kemmer: *Christoph Emmendorfer*, Hans Kemmer. Ein Lübecker Maler der Reformationszeit, Leipzig 1997, hier 14 und 27–33. Bekannt ist ferner, daß Herzog Albrecht von Mecklenburg, Herzog Albrecht von Preußen sowie Kurfürst August Lehrlinge zu Lucas Cranach d. J. schickten und deren Ausbildung bezahlten (Werner Schade, Die Malerfamilie Cranach, Dresden 1974, Dokument 401, 409–411, 414, 417, 423, 433, 451, 458, 463 und 506).

² In der Torgauer Schloßkapelle wurde schon 1545 eine Inschriftentafel aus Bronze mit einem Reliefbildnis Luthers aufgehängt, aber das war kein selbständiges Porträt, sondern eine kleinformatige medaillenhafte Ergänzung der Inschrift, die den Charakter eines Wappens oder Siegels hatte.

Und schließlich entstanden die Bildnisse 1546/47 im Kontext des Schmalkaldischen Krieges und damit in einer Zeit, in der die Auseinandersetzung mit den Protestanten auf Reichsebene eine neue Qualität erreicht hatte; in einer Zeit, in der Kaiser Karl V. nach langer Abwesenheit wieder in die Reichspolitik eingriff und versuchte, die sakrale Einheit von Kirche, Reich und Kaisertum unter Einsatz militärischer Mittel wiederherzustellen. Die Bilder waren in dieser Situation politisch aufgeladen: Stärker als je zuvor war das Bekenntnis zu Luther und der Reformation ein Bekenntnis gegen Kaiser und Reich, und stärker als je zuvor stand die reformatorische Bewegung auf dem Prüfstand. Als dann mit der Niederlage der Protestanten 1547 der sächsische Kurfürst in kaiserliche Gefangenschaft geriet, war zunächst nicht abzusehen, ob die Reformation überhaupt eine Zukunft haben würde, noch weniger, ob Wittenberg ihr Zentrum bleiben würde. In dieser Situation entwickelten die Protestanten ein ausgeprägtes Märtyrerbewußtsein: Konfessionsvertreter wurden als Leidende und Tote in Analogie zum Leiden und Sterben Christi zu Glaubenszeugen und Siegern stilisiert.³ Die Lutherbildnisse wurden angesichts der katastrophalen Niederlage zum Symbol des ewigen Sieges am nah erwarteten Ende der Zeiten. Sie hatten darin eine ähnliche Symbolkraft wie Königin Luise, ihr Grabmal und ihre Porträts rund 250 Jahre später für Preußen angesichts des Sieges Napoleons.

Das bedeutet, daß mit den Lutherbildnissen von Anfang an zweierlei verbunden war: Die Totenmemoria sowie das Bekenntnis zur Reformation, das zugleich ein Bekenntnis gegen die Papstkirche und damit auch gegen Kaiser und Reich war.

2. Bildnistypen

Man kann die Bildnisse, mit denen Luther in Kirchen dargestellt wurde, alle auf Bilderfindungen der Cranachwerkstatt für die beiden Wittenberger Hauptkirchen, die Schloß- und die Stadtpfarrkirche, zurückführen: Am verbreitetsten waren die ganzfigurigen, nahezu lebensgroßen Porträts, die auch in Großholzschnitten, zusammengesetzt aus elf Einzelblättern, auf den Markt kamen und sogar in dieser Druckfassung in mehreren Kirchen bis heute erhalten blieben. Sie haben ihr Urbild in Cranachs Entwurf für Lu-

³ So entstanden protestantische Märtyrerbücher (grundlegend hierzu: *Peter Burschel*, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004), und insbesondere der abgesetzte Kurfürst Johann Friedrich wurde zum christoformen Passionsnachfolger stilisiert (vgl. hierzu *Matthias Müller*, *Bilder als Waffen nach der Schlacht. Die Stilisierung Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen zur imago pietatis und die Fortsetzung des Schmalkaldischen Krieges in der konfessionellen Bildpropaganda*, in: *Oliver Auge u. a.* (Hg.), *Bereit zum Konflikt. Strategien und Medien der Konflikterzeugung und Konfliktbewältigung im europäischen Mittelalter*, Ostfildern 2008, 311–339).

thers Grabmal (Abb. 1); später wurden sie vor allem im Doppelpack mit Melanchthonbildnissen vertrieben. Auch die Inkunabel für dessen lebensgroßes Ganzfigurenbildnis hing in der Wittenberger Schloßkirche: Es gehörte zu seinem Grabmal, das nach 1560 als gleichförmiges Gegenstück zu Luthers Grabmal entstand. Diese Bildnisse bildeten den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Daneben gab es Lutherbildnisse als Teil von ekklesiologischen Programmbildern: Auf ihnen erscheint Luther entweder als Akteur kirchlicher Zeremonien, der Predigt oder der Austeilung des Abendmahles (z. B. auf der Predella des Altarretabels der Wittenberger Stadtkirche) oder er ist – auf biblischen Bildern oder Allegorien – entweder als eine Art Kryptoporträt in das biblische Geschehen eingebunden, etwa als Jünger Jesu oder als Evangelist (z. B. auf dem Mittelbild desselben Altarretabels) oder als Zeuge einzeln oder in einer Gruppe dem biblischen Geschehen zugeordnet (z. B. auf dem Cranachretabel in der Herderkirche in Weimar). Diese zweite Gruppe von Bildnissen, die ekklesiologischen Programmbilder mit Porträts, entstanden in der Cranachwerkstatt nicht in Serie, sondern als Einzelstücke. Wiederholungen blieben die Ausnahme. Ihre Programme wurden auch nicht in Holzschnitten vervielfältigt.



Abb. 1: Lucas Cranach d. Ä./Heinrich Ziegler d. J., Rotgießer in Jena, Luthergrabmal: Figurenplatte, 1546/48, Bronze auf Holz, Jena, St. Michael

3. Das Grabmal Luthers in der Wittenberger Schloßkirche und die Tradition lutherischer Superintendentenporträts

3.1. Das Grabmal

Am 18. Februar 1546 starb Luther. Schon drei Tage später beauftragte sein Landesvater, Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, Melanchthon mit dem Entwurf einer Gedächtnisinschrift für das Grabmal. Er bat zudem Lukas Cranach d. Ä. um einen Entwurf für ein Bronzegrabmal, das er bei dem Erfurter Glockengießer Heinrich Ziegler d. J. in Auftrag geben wollte.⁴ Geplant war, Luther in der Schloßkirche beizusetzen und an seinem Grab ein dreiteiliges Bronzemonument zu errichten: eine Grabplatte, eine Schrifttafel mit einem gereimten Epitaphtext und ein Bildnisrelief. Die Schloßkirche war die Universitätskirche, und so lag es nahe, Luther dort beizusetzen, obgleich auch die Stadtkirche ein geeigneter Beerdigungsort gewesen wäre. Allerdings plante der Kurfürst für Luther kein gewöhnliches Professorengrabmal, sondern eines, das in der Bildform (als Figurengrabmal), in der Größe (nahezu lebensgroß) und im Material (Bronze) nicht an den Professoren-, sondern an den Kurfürstengräbern orientiert war. Der Reformator sollte mit seinem Grabmal in die Kurfürstenmemoria einbezogen werden.

Zur geplanten Aufstellung in Wittenberg kam es jedoch nicht. Als das Grabmal 1548 fertiggestellt war, befand sich sein Auftraggeber in kaiserlicher Gefangenschaft und hatte mit der Kurfürstenwürde auch den Kurkreis Wittenberg verloren. Die Verbindung seiner Dynastie mit Wittenberg und seinem berühmten Reformatorengrab war Vergangenheit. So kamen zwar die beiden bronzenen Schrifttafeln in die Schloßkirche, die Bildnisplatte gelangte jedoch an die Ernestinische Residenz nach Weimar und wurde erst 25 Jahre nach Luthers Tod aufgestellt – nicht in Wittenberg, sondern in Jena, dem „neuen Wittenberg“, wo die Ernestiner eine neue Landesuniversität gegründet hatten, die den Alleinanspruch auf die Bewahrung der unverfälschten lutherischen Lehre erhob. In Wittenberg blieb stattdessen das als Provisorium bis zur Fertigstellung der Bronzeplatte entstandene Gemälde Cranachs dauerhaft hängen.⁵ Es handelte sich um ein Gemälde nach dem nicht überlieferten Entwurf Cranachs zu dem Grabmal, das beim Brand der Schloßkirche 1760 zerstört wurde. Es wurde vermutlich schon bald nach Luthers Tod an derselben Stelle aufgehängt, an der später die Bronzeplatte angebracht werden sollte und zwar an der Säule östlich der Kanzel im Langhaus. Dort befand es sich einem Stich von 1720 zufolge kurz vor dem Brand.⁶ Es hing

⁴ Zur Bildnisplatte des Grabmals von Luther: Ruth Slenczka, Bemalete Bronze hinter Glas? Luthers Grabplatte in Jena 1571 als ‚protestantische Reliquie‘, in: Philipp Zitzlsperger (Hg.), Grabmal und Körper – zwischen Repräsentation und Realpräsenz in der Frühen Neuzeit. Tagungsband, in: kunsttexte.de, Nr. 4, 2010, www.kunsttexte.de.

⁵ Es ist nicht gesichert, wann das erste Gemälde an diese Stelle gelangte.

⁶ Der Stich von Schleuen wird häufig abgebildet, z. B. bei Sibylle Harksen, Schloß und Schloßkirche in Wittenberg, in: Leo Stern/Max Steinmetz (Hg.), 450 Jahre Reformation, Berlin 1967, 341–365, hier Abb. 104.

somit parallel zur Außenwand, so daß die Gemeinde, wenn sie zur Kanzel blickte, hinter dem Prediger schräg auf das Bildnis Luthers sah. Bei jeder Predigt, die von dort gehalten wurde, hatte die Gemeinde, wenn sie zum Prediger schaute, Luther mit im Blick und wurde so daran erinnert, in wessen Nachfolge jeder stand, der seit Luthers Tod von der Schloßkirchenkanzel predigte. Der Wittenberger Theologieprofessor, Universitätskanzler und sächsische Generalsuperintendent Georg Mylius (in Wittenberg 1585–1589 sowie 1601–1607) beschrieb diese Situation aus der Predigerperspektive 1585 in einem Brief als besondere Gnade:

„So oft ich in der Schloßkirche predige oder lese, sitze und stehe ich auf denen Canzlen, darauf Doctor Luther selbst geprediget und gelehret hat. Wenn ich auf der Canzel stehe, liegt D. Luther inn der Kirchen mir zur rechten Hand under der Canzel begraben, Philippus Melanchthon gegen mir yber; und stehen sy beide inn großer Mannslänge an Tafeln abgemalet, der ich ire Gräber und lebendigen Bildnuße auf der Canzel vor mir sehe. Wenn ich an diese Herrlichkeit gedencke so ybergehet mir Aug und Herz und sehe ich, wie herrlich mich Gott gewürdiget hat“.⁷

3.2. Grabmal und Porträt

Cranachs Entwurf für das Grabmal war das erste nahezu lebensgroße ganzfigurige Bildnis Luthers und wurde zum Urbild für ein ganzes Heer von weiteren Bildnissen dieser Art. Noch vor dem Guß gelangten Gemäldefassungen nicht nur in die Wittenberger Schloßkirche, sondern auch an andere Orte; später wurden sie massenhaft verbreitet, in Wittenberg beispielsweise in der Universität sowie im Rathaus, möglicherweise auch in der Stadtkirche. Zudem entstanden in starker Verkleinerung Holzschnitte, die ihrerseits in allen möglichen Formaten kopiert wurden. Das Bildnis war nicht exklusiv mit dem Grab verbunden, sondern war von Anfang an ein vom Begräbnisort unabhängiges Gedächtnisbild. Das ist deshalb beachtenswert, weil monumentale ganzfigurige Porträts 1546 etwas höchst Außergewöhnliches waren: Auf Grabmälern für Herrscher und auch für hohe Geistliche gab es sie in Reliefform schon seit dem 13. Jahrhundert. Aber als Gemälde und außerhalb des Grabmalskontextes waren sie sehr selten, aus Kirchenräumen ist vor Luther kein einziges bekannt. Cranach selbst hatte die Bildform des lebensgroßen Ganzfigurenporträts als Darstellungsform für regierende Fürsten eingeführt und verbreitet – immer mehr Fürsten wollten in dieser Weise für ihre Residenzschlösser von Cranach gemalt werden.⁸ In ganz wenigen Beispielen ist die Bildform auch unabhängig von Cranach und auch außerhalb des engeren hö-

⁷ Zitiert aus *Horst Gering Mylius*, Geschichte der Familien Mylius-Schleiz aus dem Hause Gering und Mylius-Ansbach 1375–1990, Freiburg i. Br. 1992, 91. Trotz einiger Recherchen ist mir leider noch nicht gelungen, den Brief, aus dem hier zitiert wird, zu finden. Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Dr. Maria Deiters.

⁸ Mit seinen Hochzeitsporträts von Herzog Heinrich dem Frommen und Katharina von Mecklenburg von 1514 schuf Cranach d. Ä. die ersten selbständigen lebensgroßen Ganzfigurenbildnisse (Dresden, Gemäldegalerie Alte Meister, Gal.-Nr. 1906 G).



Abb. 2: Cranachwerkstatt, Martin Luther,
224 × 112 cm, datiert auf 1546,
Staatliches Museum Schwerin, Inv. Nr. G 864

fischen Kontextes zu finden, aber erst seit Cranachs Verbreitung des Lutherporträts begegnet sie in *größerem* Umfang als Bildform für Nichtadelige, vor allem für Theologen und Juristen. Interessant ist nun, daß Cranachs ganzfiguriges Lutherporträt zwar in Anlehnung an das Grabmal (als Provisorium anstelle der Grabplatte) für einen Kirchenraum entstand, weitere Fassungen jedoch von Anfang an auch in anderen öffentlichen Räumen aufgehängt wurden, in Schlössern, Rathäusern und Schulen. Noch 1546 entstand z.B. eine Version für das Schloß in Schwerin (Abb. 2).⁹ Die Memoria blieb somit nicht dem Kirchenraum vorbehalten, sondern wurde auf öffentliche Herrschaftsräume insgesamt ausgedehnt. Vor Luthers Tod waren in diesen Räumen lediglich halbfigurige Lutherporträts aufgehängt worden. Seit 1546 traten ganzfigurige Lutherporträts daneben. Sie bildeten geradezu ein Element der Verähnlichung der Ausstattung von Kirchen auf der einen und von

Schlössern, Rathäusern und Schulen auf der anderen Seite. Die Erinnerung an die Toten blieb nicht mehr an den engeren sakralen Bereich von Kirchen und Friedhöfen gebunden, sondern wurde auf dem profanen Bereich zugehörige Bauwerke erweitert. Rückblickend mag man darin die Geburtsstunde des Porträts als profanem Denkmal sehen. Aber man muß mit den Etiketten „profan“ und „sakral“ behutsam umgehen: In einer Zeit, in der Herrschaft so sakral verstanden und begründet wurde wie im Schmalkaldischen Krieg, bestand in der Politik keine scharfe Trennung zwischen sakralen und profanen Sphären. Mit der Reformation waren zwar die Seelmessen abgeschafft wor-

⁹ Da Herzog Johann Albrecht I. 1557 ein Bildnispaar Luther-Melanchthon bestellte (Werner Schade, Die Malerfamilie Cranach, Dresden 1974, 455, Dokument 423), ist davon auszugehen, daß zumindest eines der Lutherporträts außerhalb der Schloßkirche aufgehängt war.

den, dadurch wurde die Erinnerung an die Toten jedoch nicht automatisch verweltlicht, sondern sie blieb ein geistliches Anliegen. Die Aufhängung von ganzfigurigen Lutherporträts in Schlössern und Rathäusern markiert ebenso wie die von geistlichen Gemälden im engeren Sinne, von Kreuzigungsdarstellungen und „Gesetz und Evangelium“ etwa, daß diese Räume ebenso wie Kirchen zur geistlichen Erbauung und Glaubensvergewisserung dienen konnten. Die Reformation hatte die Entwicklung der Verähnlichung der Räume befördert, weil die Weihe der Kirchenräume, durch die diese zuvor einen herausgehobenen sakralen Status erhalten hatten, abgeschafft worden war. Ebenso wie die Unterscheidung zwischen geistlichen und weltlichen Ständen war durch die Reformation auch die Unterscheidung von geweihten und ungeweihten Räumen außer Kraft gesetzt worden. Die Abschaffung des exklusiven Priesterstandes führte dabei jedoch nicht zur Profanisierung des Amtes, sondern zur Sakralisierung der ganzen Gemeinde im Priestertum aller Gläubigen. In derselben Weise ist die Egalisierung auch bei den Räumen als Sakralisierung der Welt und nicht als Profanisierung der Kirchen zu verstehen.

Der enge Zusammenhang zwischen dem ganzfigurigen Lutherporträt und dem Grabmal ist auch deshalb von Bedeutung, weil er andere Ableitungen ausschließt: Ganzfigurige Porträts tauchten in vorreformatorischen Kirchen nämlich auch außerhalb des Grabmalskontextes auf, vor allem in Form von Heiligendarstellungen auf Altarretabeln. Gerade auf den Flügelaußenseiten von Triptychen erschienen häufig monumentale, bisweilen mit Porträtzügen ausgestattete Heiligenbilder. An diese Bildform erinnert ein verhältnismäßig spätes Altarretabel aus der Cranachwerkstatt (Abb. 3): Es entstand 1582 für den Choralter der Mönchskirche in Salzwedel und zeigt auf den Flügelaußenseiten die nahezu lebensgroßen Porträts von Luther und Melanchthon.¹⁰ Aber obwohl Luther und Melanchthon hier die Position einnehmen, die auf traditionellen vorreformatorischen oder römisch-katholischen Altarretabeln katholische Heilige innehaben, handelt es sich nicht um eine konfessionelle Umdeutung ganzfiguriger Heiligenbildnisse: Denn in einer Stadt, in der die Einführung der Reformation schon über 40 Jahre zurücklag, war die polemische Abgrenzung gegen katholische Bildformen am Altar kein Thema und wäre vermutlich auch gar nicht mehr verstanden worden, weil der Gemeinde, die schon in der dritten Generation protestantisch war, der unmittelbare Vergleich fehlte. Mit einem Altarretabel aus der Cranachwerkstatt wurde hingegen ganz anderes verbunden: Die Nähe zu Wittenberg, dem Ursprung der Reformation und zu den Gräbern der großen Reformatoren. Für diese Bildqualität standen einerseits die Herkunft des Retabels aus der Wittenberger Cranachwerkstatt und andererseits die Bildform: Die Porträts waren getreue Kopien der Wittenberger Urbilder aus der Wittenberger Schloßkirche.

¹⁰ Zum Salzwedeler Retabel vgl. demnächst *Ruth Slenczka*, Städtisches Kirchenregiment im Spiegel der Kirchenausstattung. Die Mönchskirche von Salzwedel in der Reformation, in: *Jiti Fajit/Peter Knüvener* (Hg.), Die Altmark von 1300 bis 1600. Eine Kulturlandschaft zwischen Magdeburg, Lübeck und Berlin?



Abb. 3: Lucas Cranach d. J., Luther und Melanchthon
auf den Flügelaußenseiten des Altarretabels
aus der Mönchskirche in Salzwedel, 1582,
Johann-Friedrich-Danneil-Museum

Dort befand sich Luthers Bildnis rechts auf der Kanzelseite und Melanchthons gegenüber auf der linken, der nördlichen Seite. Cranachs Darstellungsweise nimmt auf diese Aufhängung Bezug. Der Aufhängungsort für die Bildnisse war offenbar schon festgelegt, bevor die Bilder entworfen wurden, so daß sie gezielt auf den durch die Aufhängung vorgegebenen Betrachterstandort hin konzipiert werden konnten. Denn die gemalte Bogenarchitektur, unter der die Reformatoren erscheinen, ist in der Weise verkürzt, daß die Perspektive nur dann stimmig wird, wenn der Betrachter nicht frontal von vorne, sondern von einem Betrachterstandort schräg von der Seite auf die Bilder schaut, wenn er also beispielsweise im Gottesdienst auf einer Kirchenbank im Mittelschiff

sitzt und von dort aus während der Predigt am Pfeiler hinter der Kanzel Luther und gegenüber Melanchthon entdeckt. Da die perspektivische Verkürzung auf nahezu allen Wiederholungen des Bildtypus übernommen wird, ist davon auszugehen, daß mit der Bildform auch die Plazierung der Bildnisse im Kirchenraum von dem Vorbild der Wittenberger Schloßkirche übernommen werden sollte. So konnte mit den entsprechend aufgehängten Porträts die Raumsituation der „Wittenberger Grabeskirche“ zitiert und an die Wittenberger Reformatorengräber erinnert werden.¹¹ Auch auf den Salzwedeler Porträts wurde die Verkürzung der Rahmenarchitektur beibehalten, obwohl die Reformatoren auf dem Triptychon in gegenüber Wittenberg vertauschter Anordnung und frontal präsentiert wurden. Durch diese Anordnung sind Luther und Melanchthon einander zugewandt, ohne daß dazu die Wittenberger Vorlagen hätten modifiziert werden müssen. Trotz der außergewöhnlichen Einbindung der Bildnisse in einen Retabelzusammenhang blieb dabei gerade in der für die Salzwedeler Präsentation widersinnigen Übernahme der perspektivisch verkürzten Bogenarchitektur die Bezugnahme auf die Wittenberger Urbilder überdeutlich.

Daß das ganzfigurige Lutherporträt gerade im Retabelzusammenhang ein Einzelfall blieb, deutet darauf hin, daß die Tradition von Heiligen- und Stifterporträts auf Retabeln für die Entstehung und Ausbildung des Bildtypus keine Rolle spielte.¹² Anders als bei Dürers Aposteln, bei denen die Darstellung ganzfiguriger Personenpaare auf Einzeltafeln als Emanzipation aus dem Retabelzusammenhang aufgefaßt werden kann,¹³ ist Cranachs ganzfiguriger Luther nicht auf ganzfigurige Heiligenbilder aus Retabelzusammenhängen, sondern allein auf die Tradition des Figurengrabmals zurückzuführen. Cranach schuf mit seinem nahezu lebensgroßen ganzfigurigen Luther kein Gegenstück zu römisch-katholischen Heiligenbildern, sondern einen durch seine Emanzipation aus dem Grabmalskontext neuartigen Memorialtypus.

¹¹ Ob die Aufhängung üblicherweise tatsächlich entsprechend dem Vorbild der Wittenberger Schloßkirche erfolgte, läßt sich im einzelnen leider nicht nachweisen, da die ursprünglichen Aufhängungen in der Regel nicht dokumentiert sind.

¹² Aus der Cranachwerkstatt gibt es auf Altarretabeln sonst Lutherdarstellungen lediglich als Bestandteil vielfiguriger ekklesiologischer Programmbilder. Auch insgesamt wurde es nicht üblich, Luther in der Formsprache katholischer Heiligenbilder auf Retabeln darzustellen. Die Serie der um 1620 entstandenen Retabel mit Bildnissen Luthers und Melanchthons aus der Werkstatt des Hamburger Bildschnitzers Ludwig Münstermann im Herzogtum Oldenburg blieb eine Ausnahme (vgl. hierzu *Holger Reimers*, Ludwig Münstermann. Zwischen protestantischer Askese und gegenreformatorischer Sinnlichkeit, Marburg 1993).

¹³ *Karl Arndt/Bernd Moeller*, Albrecht Dürers „Vier Apostel“. Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung, SVRG 202, Gütersloh 2003, 14–16 und 18 f., heben gegen Panofsky und eine breite Forschungstradition zwar die Ursprünglichkeit der Anlage als Diptychon und damit die als ursprünglich geplant anzusehende Emanzipation von der Triptychonform hervor, betonen jedoch die Vorbildfunktion der Standflügel von Giovanni Bellinis Marienaltar in der Frarikirche in Venedig von 1488 und damit die generelle Ableitung der Bildform aus dem Triptychon.

3.3. Ganzfigurige Lutherporträts

3.3.1. Unverwechselbarkeit

Dieser durch wenige markante Merkmale unverwechselbare Luthertypus blieb als Modell für nahezu sämtliche Lutherdarstellungen bis in die Gegenwart im Gebrauch. Auch grundlegende stilistische Abweichungen und physiognomische Varianten konnten die Wiedererkennbarkeit kaum schmälern: Cranach zeigt den barhäuptigen Reformator breitbeinig stehend, mit einer Schube bekleidet, als älteren Mann. In den Händen hält er ein Buch, das auch im geschlossenen Zustand unschwer als Evangelium gedeutet werden kann. Sein Kopf erscheint in Dreiviertelansicht, während der durch die Kleidung besonders massig wirkende Leib dem Betrachter nahezu frontal zugewandt ist. Monumentalität, Standfestigkeit, Verzicht auf Luxusdekor und eine gewisse Strenge des Ausdrucks charakterisieren ihn als Autorität.

Für die Zeitgenossen war dieses Bildnis der Inbegriff einer authentischen Darstellung: Cranach hatte es gemalt, der Maler, der nicht nur – zumindest nach Dürers Tod – der berühmteste deutsche Maler seiner Zeit war, sondern der zudem von allen Malern derjenige war, der Luther am nächsten stand und daher wie kein anderer ein Bildnis nach dem Leben malen konnte. Das zeitgenössische Urteil ist für uns nicht ohne weiteres nachzuvollziehen: Für uns zeichnen sich Cranachs Porträts durch ein hohes Maß überindividueller Stilisierung aus. Wir sehen in ihnen eher Typen als Individuen. Gerade die Physiognomie, die für unsere Sehgewohnheiten die Individualität bestimmt, gehört bei Cranachs Luther nicht zu den Merkmalen, die ihn unverwechselbar machen. Edgar Bierende wies auf die verblüffende Ähnlichkeit zwischen der Darstellung Luthers und der seines Landesherrn Kurfürst Johann Friedrich im Werk Cranachs hin: In der Umrißform, Haltung und Blickrichtung sind die Darstellungen einander so weit angeglichen, daß man von einem gemeinsamen Typus sprechen kann, der lediglich durch die Frisur inklusive der Barttracht unterscheidbar wird.¹⁴ Matthias Müller hat diese Beobachtungen jüngst dahingehend erweitert, daß er auch in der Binnengestaltung der Gesichter – Augen, Augenbrauen, Nasenwölbung, Lippenschwung, Kinnform – und der Proportionen – er hebt hervor, daß sich die Stirn zur Augen-, Nasen und Mundpartie nach den Regeln des goldenen Schnittes verhält – einen Schematismus erkannte, der eine größere Gruppe von Cranachs Porträts, darunter Fürsten- und Lutherporträts miteinander verbindet.¹⁵ Die Typisierung tat jedoch der Wiedererkennbarkeit offenbar keinen Abbruch. Obwohl die Phy-

¹⁴ Edgar Bierende, Demut und Bekenntnis – Cranachs Bildnisse von Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen, in: Volker Leppin/Georg Schmidt/Sabine Wefers (Hg.), Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst, Gütersloh 2006, SVRG 204, 327–357.

¹⁵ Matthias Müller, „Menschen so zu malen, daß sie erkannt werden und zu leben scheinen“. Naturnachahmung als Problem in Lucas Cranachs höfischer Porträtmalerei, in: ders. u. a. (Hg.), Apelles am Fürstenhof. Facetten der Hofkunst um 1500 im Alten Reich, AKat Coburg 2010, Berlin 2010, 57–73, hier 64–69.

siognomie Luthers mit der etwa von Kurfürst Johann Friedrich weitgehend austauschbar ist, galt Cranachs Luther als unverwechselbar.

3.3.2. Lebendigkeit

Neben der Ähnlichkeit galt die Lebendigkeit als Kriterium, das die herausragende Qualität von Cranachs Porträts ausmachte. Eine von dem Gründungsrektor der Wittenberger Universität und kurfürstlichen Rat Christoph Scheurl (in Wittenberg 1507–1511) überlieferte Künstleranekdote berichtet, daß sich die Einwohner von Lochau, wenn sie zum Schloß kamen und durch ein Fenster den oberen Teil eines Kurfürstenporträts erblickten, meinten, den Kurfürsten selbst zu sehen und daher den Hut zogen und sich verbeugten.¹⁶ Geht man davon aus, daß Scheurl hier trotz der topischen Form eine tatsächlich so wahrgenommene Qualität der Cranachschen Porträtkunst beschreibt, ist zu fragen, wodurch diese Illusion hervorgerufen wurde. Nach Cranachs eigenem Urteil war die Farbfassung des Gesichtes dazu das entscheidende Mittel. Die Malerei war der Bildhauerkunst überlegen, weil sie es vermochte, Porträts durch die Farbgestaltung der Haut zu beleben: Bei dem Holzentwurf für das Gesicht der Grabfigur Friedrich des Weisen bemängelte Cranach die Grobheit des Bartes, den der Schnitzer mit seinen Möglichkeiten nicht habe fein genug gestalten können und die entstellende Flachheit des Reliefs, die eine Konzession an den Metallguß sei, um dann in Aussicht zu stellen, daß das Gesicht des Kurfürsten nach dem Guß dennoch höchste Lebensnähe erlangen solle, da er, Cranach, es kolorieren werde.¹⁷ Die Ansicht Cranachs, daß die verlebendigende Kraft des Porträts in der Farbgebung des Gesichtes liegt, ist nicht originell. Vielmehr war sie mindestens schon so lange geläufig, wie der Begriff des „Inkarnates“ (wörtlich: des „Fleisch-“ oder „lebendig Gewordenen“) in der Malerei für die Gesichtsfarbe verwendet wurde. Wie Christiane Kruse nachweisen konnte, begegnet er erstmals in Cennino Cenninis „Malereitraktat“ aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert als Terminus der Malerei, während er sonst ausschließlich als theologischer Terminus (*incarnatio*) für die Fleischwerdung des Wortes nach dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,14) verwendet

¹⁶ Die Anekdote ist Teil eines Widmungsbriefes von Scheurl an Cranach, der als Teil seiner Schrift „*Oratio doctoris Scheurli attingens litterarum prestantiam, nec non laudem ecclesiae collegiatae Vittenburgensis*“ 1509 in Leipzig erschien (dort fol. a2^r); die Schrift wurde von der Bayerischen Staatsbibliothek digitalisiert und ist frei zugänglich: [http://dfg-viewer.de/show/?set\[mets\]=http%3A%2F%2Fmdz10.bib-bvb.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00003777_mets.xml](http://dfg-viewer.de/show/?set[mets]=http%3A%2F%2Fmdz10.bib-bvb.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00003777_mets.xml) (15.1.2011).

¹⁷ So Lucas Cranach d. Ä. in einem Brief an seinen Dienstherrn Kurfürst Johann vom 3. August 1525: „Ich hab das angesicht lasen flach schneiden, es wer sunst zu hoch im gisen worden, aber wens gegosen ist, so will ichs mit leipfarben malen, so sol es s. k. g. seliger gantz gleich werden. Der part ist zu kraus geschniten, man kans nit wohl anders ins holt zu wegen pringen.“ (zitiert nach *Sven Hauschke*, Die Grabmäler der Nürnberger Vischer-Werkstatt [1453–1544], Petersberg 2006, 349 [Anhang A, Dok. 39]; vgl. auch *Wilhelm Junius*, Das Grabmal Friedrichs des Weisen. Ein Beitrag zur Vischer- und Cranachforschung, in: *Kunstchronik und Kunstmarkt*, NF 33 [1921/22], 524–526, hier 525). Vgl. hierzu auch *Slenczka*, Bronze (s. Anm. 4), 6.

wurde.¹⁸ Mit „Inkarnat“ bezeichnete Cennini, was den Schöpfungsakt mit dem Bildakt verbindet: das Geheimnis der Verlebendigung toter Materie. Da er Darstellungen bekleideter Menschen vor Augen hatte, bezog er ihn nicht generell auf die Hautdarstellung, sondern in erster Linie auf das Gesicht. Man kann beschreiben, wie Cranach das Inkarnat seiner Porträts gestaltet, das die verlebendigende Wirkung hervorbringt: wie er in der Farbgebung zwischen Männern und Frauen sowie Jungen und Alten differenziert; wie er durch feintönige Übergänge und Verschattungen den Eindruck von Flächigkeit und Eintönigkeit vermeidet; wie er durch letzaufgetragene feine Härchen den Detailrealismus der Gesichtsoberfläche bis an die Grenze des Darstell- und Wahrnehmbaren steigert. Aber mit all diesen maltechnischen Beobachtungen läßt sich die verlebendigende Wirkung nicht erklären, da sie über die materielle Qualität des Bildes hinausweist. Der Begriff „Inkarnat“ trägt diesem Umstand Rechnung, denn er bezeichnet die Entstehung der lebendigen Wirkung nicht als handwerklichen Vorgang, sondern als Ergebnis eines sich menschlicher Erklärung entziehenden Vorgangs der Inkarnation, des Medienwandels vom Wort zum Fleisch bzw. von der Farbe zum lebendigen Bild. Und er weist darauf hin, daß eine solche über die Materie hinausweisende Bildeigenschaft nur als sakrale gedacht werden konnte; als Qualität, die auf das göttliche Monopol auf die Erschaffung von Leben zurückzuführen ist. Lebensechte Bildnisse sind daher als „profane Denkmäler“ unzulänglich beschrieben. Schon das Medium, mit dem der Maler die verlebendigende Wirkung erzielen kann, ist – gerade auch bei Cranach – in hohem Maße religiös aufgeladen: Es handelt sich um die Farbe des Blutes. Wie das Blut den Körper, so macht die Farbe Rot das Porträt lebendig, indem sie ihm die Leichenblässe der Toten nimmt. Gleichzeitig schwingt die sakramentale Bedeutung des roten Blutes immer mit: Wie das Blut Christi über die Grenze des Todes hinweg lebendig macht, so die Farbe des Malers, durch die ein Porträt entsteht, das den Dargestellten über seinen Tod hinaus lebendig vor Augen erscheinen läßt.

Genau darum ging es bei den ganzfigurigen Lutherporträts: Sie vergegenwärtigten den verstorbenen Reformator als Lebenden. Die Lebendigkeit zeigte sich am Inkarnat. Auf seine Darstellung verwendete Cranach allerhöchste künstlerische Virtuosität. Die Porträts dienten dabei nicht nur dem Andenken an den verstorbenen Reformator, sondern sie waren zugleich ein Vorgeschmack auf die ersehnte neue Gemeinschaft mit ihm in der nah erwarteten Ewigkeit. Sie waren alle Kopien des Entwurfes für das Grabbildnis und dadurch mit dem Tod und der Glaubensgewißheit seiner Auferstehung aufs engste verbunden. Die zukünftige Wiedervereinigung mit dem Auferstandenen in der sehnstchtig erwarteten Ewigkeit war im Bild schon Wirklichkeit. Am Ende seiner Leichenpredigt auf Lukas Cranach den Jüngeren aus dem Jahr 1586 erläuterte der oben bereits erwähnte Georg Mylius genau

¹⁸ Christiane Kruse, Fleisch werden – Fleisch malen. Malerei als „Incarnazione“, in: ZfKG 63 (2000), 305–325.

diesen Zusammenhang, wonach die Toten in tatsächlicher himmlischer Gemeinschaft wieder mit Luther verbunden seien, während die Lebenden sich mit Bildnissen begnügen müßten, die lediglich einen Vorgeschmack darauf zu geben vermögen:

„Und ist vnser lieber fromer Vater [Lukas Cranach] nicht mehr ein Bürger in Wittemberg: sondern er ist auffgenommen zur Bürgerschaft auff den rechten Montem vitae, den Berg des lebens, da er nicht nur mit den Bildnissen und Contrafecten des heiligen vnd grossen mans Gottes Lutheri ... sich zuerlieben, sondern nu mit dieser beider seiner guten Freund [Luther und Melanchthon] vnd bekanten Geist vnd Seelen, mit vielen frommen alten Wittembergern mündlichs gesprech vnd Himelische gemeinschaft ... hat.“¹⁹

3.4. Die Übernahme der Bildform für Reformatoren und Superintendenten

Die Bildform des lebensgroßen Ganzfigurenporträts blieb im Kirchenraum zunächst Luther vorbehalten. Erst seit 1560 kamen die Bildnisse Melanchthons hinzu. Wie bei Luther nahm die Bildnistradition auch bei ihm ihren Ausgang von dem Porträt, das in der Wittenberger Schloßkirche an seinem Grab aufgehängt wurde. Und wieder wurde der Typus in der Cranachwerkstatt kreiert, die mittlerweile von Lucas Cranach d. J. geleitet wurde. Offenbar wurde die Bildform des lebensgroßen Ganzfigurenporträts als exklusive Würdeform verstanden, die zunächst Luther und Melanchthon vorbehalten blieb. Erst mit deutlicher zeitlicher Verzögerung wurde sie auch auf Prediger in der Nachfolge von Luther angewandt, wobei der Bezug zum Lutherbildnis ganz deutlich blieb. Ein verhältnismäßig frühes Beispiel bildet das Bildnis des Stralsunder Reformators Christian Kethelhodt von 1565 in der dortigen Nikolaikirche (Abb. 4). Die lutherförmige Gestaltung ist auf den ersten Blick deutlich zu erkennen: der gleiche breitbeinige Stand, der massige schwarze Talar, die Frontalität bei gleichzeitiger Zuwendung zu den Betrachtern, die aus den Kirchenbänken schräg von links auf das Bild schauten. Auch Frisur und Physiognomie wurde der Luthers soweit angepaßt, daß ein Zeitgenosse bemängelte, daß das Bildnis Kethelhodt gar nicht ähnlich sähe. Eine Art Legitimierung erhält diese Darstellung wohl in dem Todesdatum: Kethelhodt starb im selben Jahr wie Luther. Das Todesjahr wird in einer Inschrift deutlich sichtbar hervorgehoben.²⁰ Aber obwohl mit dem Datum auf den Tod Bezug genommen

¹⁹ Abdruck des Faksimiles bei Marina Arnold, Der Tod des Künstlers. Die Leichenpredigt auf Lucas Cranach d. J., in: Gunter Schweikhart (Hg.), Autobiographie und Selbstporträt in der Renaissance, Köln 1998, 145–175, hier 174 (fol. c4^v).

²⁰ Daß es als besondere Auszeichnung galt, im selben Jahr wie Luther zu sterben, geht auch aus dem Epitaph für Pancratius Klein, erster lutherischer Prediger in der Danziger Marienkirche, hervor. Wie Luthers Grab in der Wittenberger Schloßkirche befand es sich vor der Kanzel: „Aus Gotts Gnad hab ich viel Jahr/ sein wehrtes wort treulich für war/ mit ernst gelehret gantzer gemein/ nun ruh ich unter diesen Stein/ bin sonst Pancratius genant/ Frommen und bösen wohlbekant. Gewesener Dominicaner Münch vocatus ad Ecclesiam 1524. mortuus eodem anno quo Lutherus 1546 d. 28. Septembr. etc.“ (Diarium der Preußischen Reise, die da ist

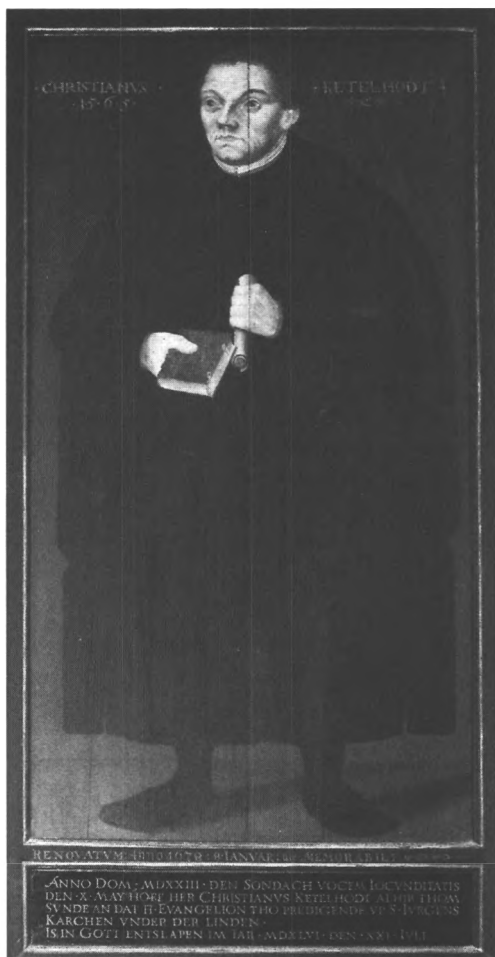


Abb. 4: Unbekannter Maler,
Christian Kethelhodt, Stralsund,
Nikolaikirche, 1565

Die Bildform des an Cranachs Luthertypus orientierten Theologenporträts wurde dann innerhalb eines verhältnismäßig kurzen Zeitraumes zur Darstellungsform für eine neue Gattung von Porträts im Kirchenraum, die ich „Amtsbildnisse“ nennen möchte: zur Grundform des lutherischen Superintendentenporträts. Galerien mit Amtsbildnissen der Superintendenten wurden zuerst in Wittenberg und im Verlauf des weiteren 16. und des 17. Jahr-

wird, war das Bildnis von vorneherein unabhängig vom Grabmal, das schon lange vor dem Gemälde errichtet wurde. Denn trotz der Hervorhebung des Todesdatums entstand es erst 19 Jahre nach Kethelhodts Tod und damit fünf Jahre nach dem Tod Melanchthons. Offenbar blieb die Bildform zunächst auf Luther und Melanchthon beschränkt und verlor ihre Exklusivität erst in deutlichem zeitlichem Abstand. Das hängt vermutlich damit zusammen, daß sich ganzfigurige Porträts Luthers und Melanchthons als Bestandteil von Kirchengestaltungen zunächst soweit etablieren mußten, daß auf das Bildformular Bezug nehmende Porträts anderer Theologen überhaupt als solche identifiziert werden konnten. Da nach Melanchthons Tod besonders viele Bildnisse des Reformatorenpaares entstanden, konnte 1565 bereits damit gerechnet werden, daß die Lutherformitas des Kethelhodtporträts für die Zeitgenossen erkennbar war und als Ausdruck der Verbundenheit mit dem im selben Jahr verstorbenen Wittenberger Reformator verstanden wurde.

fürgenommen worden von den Herren Professor Johann Gottlieb Möller und sechs anderen Commilitonibus, darunter ich auch gewesen Carolus Arndius. Anno 1694 d. 21. Julii ... ad finem Septembris, in: *Gustav Kohlfeldt* [Hg.], *Eine akademische Reise von Rostock bis Königsberg im Jahre 1694*, in: *Baltische Studien*, NF 9 [1905], 1–54, hier 13f.).



Abb. 5: Leipzig, Thomaskirche, Blick in den Chor mit der Superintendentengalerie

hundreds in nahezu allen Superintendentenkirchen installiert. Sie dienten der Repräsentation der sich verfestigenden Kirchenordnungen, in denen die Superintendenten bischofsartige Repräsentanten der neuen Landeskirchen wurden. Solche Bildnisgalerien sind Grabmalsgalerien von Äbten oder Bischöfen vergleichbar, etwa der der Erzbischöfe im Mainzer Dom. Aber sie hatten nichts mehr mit den Gräbern zu tun. Die Bildnisse entstanden oft schon zu Lebzeiten. Sie zeigen die Prediger als Amts- und Konfessionsvertreter. Das vielleicht berühmteste Beispiel einer solchen Superintendentengalerie befindet sich in der Leipziger Thomaskirche: Wohl im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum 1617 wurden die vier ersten Porträts in Auftrag gegeben, die die Amtsinhaber seit der Reformation als lebensgroßen Ganzfiguren zeigen, wobei diese Bildform deutlich an Cranachs Luther und Melanchthon angelehnt wurde (Abb. 5).²¹ Dem Bildnisauftrag war eine konfessionelle Wende Leipzigs hin zum orthodoxen Luthertum vorausgegangen. Durch den Dreißigjährigen Krieg waren die Errungenschaften der Reformation erneut bedroht. Das Entstehen für die lutherische Lehre war kein harmloser Bekenntnisakt, son-

²¹ Hierzu mit der älteren Literatur: Daniela Roberts, Protestantische Kunst im Zeitalter der Konfessionalisierung. Die Bildnisse der Superintendenten im Chorraum der Thomaskirche zu Leipzig, in: Susanne Wegmann/Gabriele Wimböck (Hg.), Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit, Studien zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 3, Korb 2007, 325–344.

dern konnte lebensbedrohlich werden. Die Wittenberger Vorbilder hingen im Chorraum, in dessen Mitte Cranachs Altarretabel mit der Abendmahlsdarstellung auf dem Mittelbild stand. Zum Abendmahlsempfang kamen die Kommunikanten unter den Bildnissen der Superintendenten an diesem Altar zusammen. Auch in der Leipziger Thomaskirche hingen die Porträts im Chorraum. Und möglicherweise stand ebenso wie in Wittenberg ein Retabel mit einer Abendmahlsdarstellung in der Mitte dieses Chorraumes. Ein solches wurde nämlich gleichzeitig mit den ersten vier Superintendentenporträts 1614 bei dem Maler Johann von der Perre in Auftrag gegeben, ging jedoch um 1621 verloren. In beiden Kirchen war so der Abendmahlsraum mit den Bildnissen der Sukzessionsfolge der Lehr- und Amtsautoritäten verbunden. Bei der Feier des Abendmahles stand die versammelte Gemeinde unter den Bildnissen der verstorbenen Kirchenlehrer und wurde in der Gemeinschaft mit ihnen zum Bild der himmlischen Tischgemeinschaft.

4. Schluß

Mit seinen gemalten Ganzfigurenporträts von Luther schuf Cranach etwas grundsätzlich Neues. Der Typus entstand zwar im Kontext der Grabmalsplanung, wurde jedoch von Anfang an auch losgelöst davon verwendet. Dennoch blieb das Grab Luthers der Ort, auf den mit allen Bildnissen Bezug genommen wurde, indem sie alle wiedererkennbare und bis in die perspektivische Verkürzung der Architekturrahmung hinein getreue Kopien der Wittenberger Grabbildnisse blieben.

Durch Bildnisse wurden lutherische Kirchen zu Konfessionskirchen. Sie vergegenwärtigten den Tod und die Auferstehung Luthers, sowie die Bindung an Wittenberg, an Luther und an seine Bekenntnistradition.

Erst nach Melanchthons Tod wurde die exklusive Bildform des lebensgroßen Ganzfigurenporträts auch auf ihn und erst deutlich später auch auf andere Theologen und besonders auf Superintendenten angewandt. Die Wittenberger Porträts Luthers, Melanchthons und der Superintendenten wirkten traditionsbildend. Lutherische Kirchenräume wurden durch sie geprägt.

Voraussetzung für die Etablierung der Bildtradition war der Augsburger Religionsfrieden mit der reichsrechtlichen Anerkennung der Lutheraner. Erst danach konnten sich die lutherischen Landeskirchen institutionell etablieren und ihre Gottesdiensträume selbstbewußt als lutherische Kirchen einrichten. Hinzu kamen die Notwendigkeit der Erneuerung nach Jahrzehnten ohne Investitionen sowie die nach meist langwierigen Verhandlungen neu geregelten finanziellen Zuständigkeiten. Dabei wuchs das Bedürfnis nach Bildnissen besonders in Situationen der Anfechtung und der Schwäche: in Lehrauseinandersetzungen oder in Kriegen, wenn man die Anwesenheit der großen Reformatoren der ersten Generation besonders schmerzlich vermißte.

Bildnachweis

Abb. 1: Kirchengemeinde St. Michael, Jena

Abb. 2: Staatliches Museum Schwerin

Abb. 3: Jürgen M. Pietsch

Abb. 4: Ruth Slenczka

Abb. 5: Ruth Slenczka.

Dr. Ruth Slenczka, Falkenweg 2, 16548 Glienicke,

E-Mail: ruth.slenczka@googlemail.com

Melanchthon und die Musik

Von Stefan Rhein

*Johannes Schilling sexagenario**

Wer einen musikhistorischen Blick auf die Reformatoren richtet, nimmt fast ausschließlich Martin Luther wahr. Kein Wunder, bereichert doch dieser mit seinen Liedtexten und Liedkompositionen bis heute nicht nur das Evangelische Gesangbuch, sondern auch die alltägliche Musikpraxis, wenn etwa unter deutschen Weihnachtsbäumen „Vom Himmel hoch“ ertönt. Dieses Bild familiärer Hausmusik besitzt seine ikonographischen Wurzeln im 19. Jahrhundert und ist eng verknüpft mit der visuellen Inszenierung des bürgerlichen Luther, der im Kreis seiner Familie die Laute schlägt und ein Lied anstimmt. Hinzu treten beredete Lobpreisungen der Musik aus Luthers Feder, die fester Bestandteil protestantischer Musikkultur und ihrer Enkomiaistik geworden sind. Kurzum, Reformation und Musik: Das ist insbesondere Martin Luther, in Fachkreisen vielleicht noch in weitem Abstand begleitet von dem protestantischen „Urkantor“ Johann Walter und den Lieddichtungen Paul Ebers.¹

Philipp Melanchthon wird in musicis durchweg kein Platz zugewiesen, nicht einmal in der ihm gewidmeten biografischen Literatur. Auch das Jubiläumsjahr 2010 machte dabei keine Ausnahme, zumindest was die neuen deutschsprachigen Biografien betrifft, denn nur das aktuelle Buch des dänischen Reformationshistorikers Martin Schwarz Lausten über Melanchthon kennt ein kurzes Kapitel „Musik“.² In Wittenberg gewann 2010 das Thema

* Dem Luther-, Melanchthon- und Musikfreund Johannes Schilling zum 60. Geburtstag (5. März 2011), zugleich ein kleines Dankeschön für seine großen Verdienste um die Reformationspflege in Wittenberg.

¹ Zu „Luther und die Musik“ vgl. zusammenfassend *Johannes Schilling*, in: *Luther Handbuch*, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2010, 236–244. Beispiele der Imagination des lautespielenden Luthers im Kreis der Familie (bis hin zum Musizieren unter dem Weihnachtsbaum, den es im 16. Jahrhundert noch gar nicht gab) vgl. *Joachim Kruse*, Katharina von Bora in Bildern, in: *Katharina von Bora. Die Lutherin*, hg. von *Martin Treu*, Wittenberg 1999, 217–302, hier 253–265. Die Präsenz Walters im Musikleben Wittenbergs bezeugt Melanchthon, wenn er an einen Nürnberger Briefpartner am 7. Juli 1547 schreibt: „Da er [sc. Johann Walter] für die Kirchen sehr viele Gesänge komponiert hat, die wir in den Gottesdiensten täglich hören, schulden die Kirchen ihm in der Tat Dank“ (CR 6, 596; MBW [s. Anm. 10], Nr. 4798).

² *Martin Schwarz Lausten*, Philipp Melanchthon. Humanist og luthersk reformator i Tyskland og Danmark, Kopenhagen 2010, 205 f. Martin Greschat resümiert das ästhetische Empfinden Melanchthons bei der Darstellung von dessen Vorliebe für einen schönen Schreib- und Restil: „Nimmt man Melanchthons Hochschätzung der Musik hinzu und bedenkt seine Zusammenarbeit mit Cranach, sein persönliches Verhältnis zu Albrecht Dürer in Nürnberg und schließlich seine Kenntnis von Werken Grünewalds, wird in und hinter seiner Betonung des Nutzens der Sprachen, Bildung und Kultur etwas von Melanchthons ästhetischen Talenten

unerwartete Resonanz, da das 5. Wittenberger Renaissance-Musikfestival der Wittenberger Hofkapelle (24.–31. Oktober 2010) sich dem komplexen programmatischen Festivaltitel „Philipp Melanchthon und die Musik“ in einigen Konzerten stellte. Auch die Tagung der Luther-Gesellschaft („Glaube und Bildung. Impulse Philipp Melanchthons für die Gegenwart“) wurde unter diesem Konzerttitel musisch erweitert und zugleich mit einem Blick auf einen zumeist unbekannten Melanchthon inhaltlich ergänzt.

Daß die Musik einen festen Ort im Leben Melanchthons besaß, wird am eindrücklichsten in dem Bericht zu seinen letzten Lebenstagen offenbar. Herausgegeben wurde dieser Bericht, in dem Augenzeugen ausführlich von den letzten Gesprächen, Mahlzeiten und Gebeten, ja sogar von den Träumen des Todkranken erzählen, mit dem sprechenden Titel: „Kurtzer Bericht, wie der Ehrwürdig, unser lieber Vater und Praeceptor, Philippus Melanchthon, sein Leben hie auff Erden geendet und ganz Christlich beschlossen hat, mit kurzer Erzelung, was sich etliche tage zuvor mit Im in seiner Schwachheit zugetragen hat. Geschrieben von den Professoribus der Universitet Wittenberg, die alles, was hie bericht wird, selbst gesehen und angehört haben.“ In der Nacht vom 12. auf den 13. April 1560 – in der Nacht von Karfreitag auf Karsamstag –, also nur wenige Tage vor seinem Tod am 19. April, träumte Melanchthon von einem österlichen Gesang, den er einst als Junge selbst gesungen hatte: „Die folgende nacht hat er wol geruhet und sanffte geschlaffen; und er saget, es hette im getreumet, wie er gesungen hette: ‚Mich verlangt hertzlich, mit euch dis Osterlamb zu essen‘ auf die Melodey, wie mans vor zeiten lateinisch in der Kirchen gesungen hat, und hette so laut geschrien, das er darüber erwacht were.“³ Der Vers stammt aus der Ostergeschichte nach Lukas und ist als Antiphon vertont worden.⁴ Wohl aus den Schulzeiten in der Pforzheimer Lateinschule hat nach über 50 Jahren den alten Mann die Erinnerung an seine Chorknabenauftritte ergriffen, wie übrigens die südwestdeutsche Kindheit, etwa der früh verstorbene Vater oder sein Mentor Johannes Reuchlin, Melanchthon in seinen letzten Lebenstagen sehr nahe war.⁵ Die Musik begleitete Melanchthon auch in den nächsten Tagen, nämlich eben dieser österliche Vers „Desiderio

und Neigungen erkennbar. Dieses Moment gehörte jedenfalls auch zu seiner Persönlichkeit“ (*Martin Greschat*, Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist, Gütersloh 2010, 77).

³ Vgl. *Nikolaus Müller*, Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren, Leipzig 1910, 63. Der lateinische Text des Berichts ist hier präziser, da er noch ein „puer“ hinzufügt und damit diese Erinnerung Melanchthons in seine Schulzeit verlegt (vgl. a. a. O., 12).

⁴ Die Wittenberger Hofkapelle ließ den Vers nach der erhaltenen Antiphon „Desiderio desideravi“ (vgl. *Feria Sexta infra Hebdomadam Sanctam*, in: *Antiphonale Monasticum*, Paris 1934, 396) ertönen, nicht nur vor den Teilnehmern der Tagung der Luther-Gesellschaft im Refektorium des Lutherhauses am 25. September 2010, sondern auch am 18. April 2010, am Vorabend des Gedenktages zum 450. Todestag Melanchthons, im Sterbezimmer des Reformators im Melanchthonhaus: ein eindrucksvolles Erlebnis.

⁵ Vgl. *Stefan Rhein*, Philipp Melanchthon (1497–1560). Ein Leben im Rückblick, in: *Momente. Beiträge der Landeskunde von Baden-Württemberg* 2/2010, 6–9.

desideravi manducare vobiscum hoc Pascha“: „Darnach redet er vom Gesang, wie er vor dreien tagen im schlaff gesungen hatte: ‚Desiderio desideravi‘ etc. und machte sich fröhlich drüber, saget, wie es so schön geklungen hette.“⁶

20 Jahre nach Melanchthons Tod publizierte Edo Hildersen, Professor in Heidelberg und von 1555 bis 1560 Schüler Melanchthons in Wittenberg, ein umfängliches „Encomion Philippi“ (in 598 Versen), in dem neben der Biografie auch alle Fächer und Disziplinen, in denen sich Melanchthon ausgezeichnet hatte, detailliert ausgeführt werden. So kommt zwischen den mathematischen und physikalischen Studien auch die Musik an die Reihe, und zwar mit einem unerwarteten „Paukenschlag“: „Warum blühte derart die Musik in der Stadt Wittenberg? Die Ursache war Philippus, der sie hoch schätzte.“⁷ Das wußten offenkundig auch die Studenten, die sich nach Hildersens Worten sogar zu nächtlichen Serenaden vor dem Fenster des verehrten Lehrers versammelten: „Oft stand eine Gruppe von Studenten in stiller Nacht bei dem bescheidenen Haus des großen Melanchthon und bemühte sich, das traurige Herz des göttlichen Mannes aufzuheitern, indem sie mit Stimme und süßtönendem Saitenspiel Lieder vortrug.“⁸ Doch Melanchthons Liebe zur Musik, so der wortgewaltige Dichter, zeigte sich neben der Förderung von Gesang und Instrumentalmusik in Wittenberg vor allem in seinen Schriften.

Ein Blick in die überlieferten Schriften und Briefe Melanchthons kann dies bestätigen und lenkt die Aufmerksamkeit insbesondere auf Vorreden, in denen Melanchthon die Musik und ihre Wirkung preist. Solche Vorreden verfaßte Melanchthon vor allem zu Drucken von Georg Rhau, der seit 1524 eine Offizin in Wittenberg betrieb und zum wichtigsten Musikverleger der Reformation avancierte.⁹ Es handelt sich dabei zum einen um eine Vorrede vom 29. September 1551 zu einer Ausgabe von Psalmenvertonungen von Johannes Reusch, zum anderen um eine Vorrede vom 1. Januar 1550, wiederum zu Psalmenvertonungen, diesmal von Lucas Lossius. In der ersten Vorrede empfiehlt Melanchthon Musikwerke für Menschen, die in ihrer Angst „bei Gott Ruhe suchen“, u. a. Gebetslieder von Josquin Desprez, von Wolff Heintz, Organist und Komponist zunächst in Magdeburg, dann an der Marktkirche

⁶ Müller (s. Anm. 3), 68.

⁷ Das „Encomion Philippi“ ist abgedruckt bei Karl Hartfelder, *Melanchthoniana Paedagogica*. Eine Ergänzung zu den Werken im Corpus Reformatorum, Leipzig 1892, 234–253, hier 245, V. 349f. („Cur ita Leucorea tum Musica floruit urbe?/ Hanc magnificiens caussa Philippus erat.“).

⁸ Ebd., V. 341–344: „Ad parvas magni persaepe Melanthonis aedes/ Grex studiosorum nocte silente stetit/ Divinique viri cor triste levare studebat,/ Guttare dum caneret dulcisonaque chely.“ Hildersen baut in sein Preisgedicht zwei (vertonte) Verse Melanchthons ein, nämlich die Eingangsverse von „Vespera iam venit“ (V. 347 f.): „Vespera iam venit, nobiscum, Christe, maneto,/ Extingui lucem nec patiare tuam.“

⁹ Vgl. Franz Krautwurst, Philipp Melanchthon und die Musik, in: GDKM 11 (1960), 109–121, hier 120f.; zu Georg Rhau vgl. Marie Schlüter, *Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert*. Quellenkundliche und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 2010, 170–180. Die Studie von Schlüter stellt einen wichtigen neuen Beitrag zur Bedeutung Wittenbergs als Musikzentrum im 16. Jahrhundert dar.

in Halle, und von Luther.¹⁰ Als Lucas Lossius 1553 erstmals seine „Psalmodia“ herausgab – eine der „wichtigsten Quellen für die liturgischen Gesänge des lutherischen Gottesdienstes im 16. Jahrhundert“ –, schrieb Melanchthon für das Werk des Lüneburger Schulmeisters und Kantors, der von 1530 bis 1532 bei ihm studiert hatte, ein Vorwort mit einem beredten Lobpreis auf die Musik: Die Wirkung der Musik basiert auf der durchgängigen Zahlenstruktur von Erde, Himmel, Mensch und Musik, so daß musikalische Harmonien unmittelbar die innere Harmonie des Menschen hervorrufen können.¹¹ So sind Melanchthon vor allem die emotionalen Wirkkräfte der Musik von Bedeutung, wie er in seinem Vorwort ausführt:

„Ein einzigartiges Werk Gottes ist im Menschen die Empfindung der Musik und die Unterscheidung der Töne. So ist die Natur geschaffen, daß sie bestimmte Tonstufen und -höhen und Intervalle empfängt, durch harmonische Stimmen angenehm berührt wird, von unstimmen sich angegriffen fühlt. ... Ohne Zweifel ist dies besonders wichtig, daß die Lehre von Gott, in Gesängen gefaßt, weiter verbreitet und länger bewahrt werden kann. Unsere Ohren lassen sich schneller von Gesängen ergreifen, und die angenehmen Harmonien dringen tiefer in die Seelen ein und bleiben hartnäckiger im Gedächtnis haften. Und wie Gott in seinem Ratschluß verschiedene Arten von Gefühlen schuf, so wollte er, daß auch Merkmale unterschiedlicher Gefühle in den Tönen sind. Daß diese Übereinstimmung sehr häufig geordnet ist, sollen wir erkennen und die Musik als Gottes Werk und Geschenk verehren. ... Die Empfindung bezeugt, daß durch Musik unsere Herzen dann zum Leid gelenkt werden, wenn wir Klagen über unsere Verfehlungen oder traurige Gesänge über Strafen hören, dann aber auch wieder gelindert werden, wenn wir recht süße Melodien über Gottes Barmherzigkeit hören, und dann auch zum Gebet entflammt werden. Man muß also den Willen der Künstler loben, die solche Melodien hervorbringen, die nützlich sind, um die Seelen zu belehren und zu bewegen, und die dafür sorgen, daß diese Melodien für die Nachwelt erhalten und überliefert werden.“¹²

¹⁰ Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. von *Heinz Scheible*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff. [MBW], Nr. 6219. Die Vorrede, Melanchthons einziger deutschsprachiger Text zur Musik, ist faksimiliert bei *Ludwig Knopp*, Ein deutschsprachiger Text Melanchthons zur Musik, in: MuK 67 (1997), 163 f., und führt u. a. folgendes aus: „Auch bleibet alle lere viel fester im gedechtnis, so sie in das gesang gefasset ist. Darumb ist Gottes wille, das die Musica erhalten werde. Und sollen sich die jungen Leute darin uben und diese schöne freude von Gott geordnet verstehen lernen. Und ist sonderlich löblich, so man die Musica zur sterckung des Gebets brauchet, wie oft in tieffer betrübnis gottfürchtige Leute, die zu Gott zuflucht haben, so sie ir angst klagen wöllen, und bey Gott ruge suchen, der schönen gesang eins mit hertzen und stim anfaßen.“ Zu Heintz vgl. *Schlüter* (s. Anm. 9), 311.

¹¹ Zu Lossius vgl. mit weiterführenden Literaturangaben *Dietrich Wölfel*, Lucas Lossius, in: *Wer ist wer im Gesangbuch*, hg. von *Wolfgang Herbst*, Göttingen 2001, 201 f. (dort 202 das Zitat über die „Psalmodia“). Melanchthons Vorrede datiert vom 1. Januar 1550, wurde allerdings erst im Herbst 1553 publiziert (Druck der „Psalmodia“ bei Gabriel Hain in Nürnberg), vgl. MBW (s. Anm. 10), Nr. 5710; lateinischer Text in CR 7, 528–530. Vgl. *Klaus Hofmann*, Philipp Melanchthons Musikauffassung und musikgeschichtliche Bedeutung, in: *Drittes Brettener Jahrbuch für Kultur und Geschichte* 1964/65, 99–105, hier 102 f.

¹² MBW (s. Anm. 10), Nr. 5710; lateinischer Text in CR 7, 529 f. *Hofmann* (s. Anm. 11), 102, bringt aus einer weiteren Vorrede Melanchthons vom Juni/Juli 1538, nämlich zu den 1538 gedruckten „*Harmoniae quattuor*“ über die Passion Christi (vgl. MBW, Nr. 2056; lateinischer Text

Der von Heinz Scheible herausgegebene Melanchthon-Briefwechsel macht auf zwei weitere Vorreden aufmerksam: Es handelt sich dabei um eine Vorrede vom 25. Dezember 1544, die wiederum in einem Musikdruck Georg Rhau erschien; Melanchthon lobt auch hier die emotionalen Wirkungen der Musik („durch Gesang die innere Unruhe lindern“), hört bei den Gesängen in den frühlingsfrischen Gärten, auf den blühenden Wiesen und auf den grasreichen Hügeln die Engel mitsingen und ruft deshalb seine Leser auf: „Deshalb wollen wir nicht dem Beispiel derer folgen, die die Musik verachten, sondern wollen lieber zum Singen auffordern und wollen durch Beispiele und die Süße der Gesänge die Jugend und alle einladen, sich durch musikalische Übungen zum Nachsinnen über Gott anzufeuern.“ Der musikalische Bildungsstand der Bevölkerung wird ihm sogar zum Gradmesser der kirchlichen Zustände einer Region; denn durch Musik wird die Lehre von Gott im Gedächtnis gefestigt.¹³ Ohne Datum ist eine Vorrede überliefert, in der Melanchthon seine Auffassung von der zahlenmäßigen Struktur und Ordnung der Musik in einen breiten Horizont stellt. Denn Melanchthon assoziiert hier die Musik mit den Zahlenverhältnissen in der von Gott geschaffenen Natur und in den politischen Staatsformen, auch wenn die „dulcissima Harmonia Musica“ erst in der Kirche verwirklicht werde.¹⁴

Melanchthon hat sogar ein Lobgedicht („Encomion Musicae“) verfaßt, das in elegischen Distichen die Wirkungen der Musik preist:

„Musica, tu placidis mulces concentibus aurem
 Moestaque mirando munere corda levas.
 Unica tristitiam vario blandissima cantu
 Vincis et excellis voce sonante Deum.
 Sanctaque divinis stimulat qui pectora flammis
 Spiritus hac iungit saucia corda sibi.
 Ille dedit moestae iucundaque cantica menti,
 Iussit et hic animos iubila ferre pios.
 Cantica non igitur cessato pangere, nam sic
 Convinces summum Candida Musa Deum.

in CR 5, 918–920), folgende Passage: „Es besteht nämlich eine wundersame Verwandtschaft zwischen der Seele und Zahlen und Harmonien, durch die es geschieht, daß die Sinne begierig die Harmonien aufnehmen, und daß ihrer Vielfalt vielfältige Bewegungen der Seele antworten. Die Sinne fühlen diese Bewegungen nicht undeutlich, wenn man auch den Grund, warum sie geschehen, nicht einsieht.“ In den einschlägigen Artikeln zum Thema wird noch auf eine weitere Vorrede Melanchthons verwiesen, nämlich die vom 1. August 1554 zu den „Cantiones evangelicae“ des Wenzeslaus Nicolaides (vgl. *Hofmann* [s. Anm. 11], 104, und *Krautwurst* [s. Anm. 9], 120), doch geht hier Melanchthon mit keinem Wort auf die Musik ein, sondern lobt Intellektuelle aus Böhmen (vgl. MBW, Nr. 7249).

¹³ MBW (s. Anm. 10), Nr. 3771; Teilabdruck des lateinischen Textes in CR 10, 96f. Der Notendruck liegt ediert vor: Georg Rhau, *Officia de Nativitate*. Wittenberg 1545, hg. von *Franz Krautwurst*, Kassel 1999, doch ohne Übersetzung oder Erläuterung von Melanchthons Vorwort. Einige Hinweise bei *Christoph Krummacher*, *Musik als praxis pietatis*. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik, Göttingen 1994, 41f.

¹⁴ MBW (s. Anm. 10), Nr. 9405; CR 10, 94–96.

Atque Deo grates ardenti pectore canta
 Accendens variis anxia corda modis.¹⁵

„Musika, sanft und mit Wohlklang berührt Du die Ohren der Menschen
 und das traurige Herz richtest Du uns mit wunderbarer Gabe auf.
 Einzigartig gewinnend in mannigfachem Gesange
 wehrst du der Trauer, lobpreist mit heller Stimme du Gott.
 Göttlicher Geist entzündet mit Feuer die heiligen Herzen,
 bindet an sich durch Musik, was schmerzvoll darniederliegt.
 Er hat gegeben den traurigen Sinnen fröhliche Lieder,
 er läßt das menschliche Herz jubeln in frohem Gesang.
 Also laßt uns nicht säumen, Lieder zu singen. So wirst du,
 strahlende Muse, als wahr zeigen uns den höchsten Gott.
 Dank sollen singen mit glühendem Herzen wir alle; entzündend
 auf mannigfaltige Art unser geängstigtes Herz.“¹⁶

Melanchthons Präsenz in der Musik der Reformationszeit ergibt sich insbesondere durch seine Dichtungen, die für zeitgenössische Komponisten zum Anlaß von Vertonungen wurden.¹⁷ Aus dem reichen poetischen Œuvre des Humanisten und Reformators – über 600 lateinische und rund 60 griechische Gedichte sind bekannt geworden¹⁸ – wurden 10 Gedichte vertont. Dazu zählen zwei Hochzeitsgedichte, von denen die Verse „Pectus ut in sponso“, die die Ehe der Keuschheit unterordnen, eine erstaunliche Wirkung entfalteten: Sie wurden 1552 von Johannes Reusch (1523–1582), 1555 von Hermann Finck (1527–1558), 1565 von Gallus Dressler (1533–1585) und 1587 von Paul Emmel als Komposition veröffentlicht.¹⁹

Der Gesang von Hymnen wurde aus der katholischen Messe in den evangelischen Gottesdienst übertragen, so daß auch Melanchthon Hymnentexte verfaßte. Meist wurden sie von Schülern und Lehrern der Lateinschulen

¹⁵ Text aus *Adalbert Horawitz*, Beiträge zu den Sammlungen von Briefen Philipp Melanchthons, Wien 1874, 19.

¹⁶ Übersetzung (mit Korrekturen) nach *Ludwig Knopp*, Melanchthon in der Musik seiner Zeit. Eine bibliografische Studie, in: *Der Theologe Melanchthon*, hg. von *Günter Frank*, Stuttgart 2000, 411–432, hier 430 f.

¹⁷ *Knopp*, a. a. O., bietet eine eindrucksvolle Zusammenstellung von ca. 60 Kompositionen, die zu Gedichten Melanchthons und auf Melanchthon, meist anläßlich seines Todes, verfaßt wurden.

¹⁸ Vgl. zuletzt *Thorsten Fuchs*, Philipp Melanchthon als neulateinischer Dichter in der Zeit der Reformation, Tübingen 2008.

¹⁹ Zu den Vertonungen vgl. *Knopp*, Melanchthon (s. Anm. 16), 425. *Knopp* gibt zu P. Emmel nur die Erscheinungsdaten Königsberg 1587, doch kommt in seiner Auflistung der Musikdrucke mit Melanchthon-Texten ein solcher Druck nicht vor. Der Königsberger Tonkünstler Paul Emmel wird erwähnt – mit Hinweis auf die untergegangene Musikalien-Sammlung der Königsberger Staats- und Universitätsbibliothek – von *Manfred Komorowski*, Eine Bibliographie Königsberger Drucke vor 1800. Utopie oder reelle Chance?, in: *Königsberger Buch- und Bibliotheksgeschichte*, hg. von *Axel E. Walter*, Köln 2004, 169–186, hier 178. *Schlüter* (s. Anm. 9) stellt die anderen Komponisten vor: Reusch (333), Finck (305) und Dressler (301). Zur Hochzeitspoesie Melanchthons vgl. *Fuchs* (s. Anm. 18), 121–125 (dort auch Ausführungen zu den beiden vertonten Gedichten „Amore flagrantissimo“ und „Pectus ut in sponso“).

gesungen, nicht nur in Vespertagesdiensten, sondern auch im schulischen Kontext.²⁰ Drei Hymnen Melanchthons, und zwar auf die Festtage „De Visitatione Mariae“, „De Johanne Baptista“ und „De Sanctis Angelis“, wurden auch vertont. Der Hymnus „De sanctis angelis“ setzt mit den Worten „Dicimus grates tibi, summe rerum conditor“ ein, die in der ersten Übertragung mit „Herr Gott, dich loben alle wir und sollen billich dancken dir“ wiedergegeben werden. Diese deutsche Fassung stammt von Paul Eber (1511–1569), der im Juni 1532 nach Wittenberg kam, bald in engen wissenschaftlichen und menschlichen Kontakt mit Melanchthon trat und nach Studium und einer Professur in Physik und Rhetorik 1557 Oberprediger an der Schloßkirche und 1558 als Nachfolger Bugenhagens Pfarrer an der Wittenberger Stadtkirche wurde. Am Anfang der deutschen Lieddichtung Ebers steht Melanchthon, denn sie beginnt um 1554 mit dem erwähnten „Herr Gott, dich loben alle wir“, ein Lobpreis der Engel als Christi Helfer mit Schutz- und Wächteraufgaben in eigenständiger Interpretation von Melanchthons Vorlage.²¹ Den Engel-Hymnus hat übrigens noch ein weiterer deutscher Dichter übertragen, nämlich der Joachimsthaler Kantor und Lateinlehrer Nikolaus Herman (1480–1561), dessen Text „Heut singt die liebe Christenheit“ seinen Weg ebenfalls in das Gesangbuch gefunden hat.²² Dabei wurde Melanchthons Engel-Hymnus von verschiedenen Komponisten vertont, so von Seth Calvisius (1556–1615), Lucas Lossius (1508–1582) und Erasmus Widmann (1572–1634).²³

Melanchthons Abendgebet „*Vespera iam venit*“ hat zeitgenössische Komponisten wohl am meisten zu Vertonungen angeregt. Das Gebet hat Melanchthon nach Lk 24,29, also nach der Bitte der Emmaus-Jünger („Herr bleibe bei uns“), formuliert:

„*Vespera iam venit, nobiscum Christe maneto,
Extingui lucem nec patiare tuam.*“

²⁰ Vgl. Wolfram Steude, Untersuchungen zur mitteldeutschen Musiküberlieferung und Musikpflege im 16. Jahrhundert, Leipzig 1978, 68.

²¹ Vgl. Martin Rößler, „Helft mir Gotts Güte preisen“. Der Wittenberger Lieddichter Paul Eber, in: Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. von Johanna Loehr, Stuttgart 2005, 339–380, hier 348–357. Vgl. auch Fuchs (s. Anm. 18), 99.

²² Knopp, Melanchthon (s. Anm. 16), 429, suggeriert, daß es noch eine dritte deutsche vertonte Übersetzung gibt – von Gregor Sünderreiter. Dabei handelt es sich allerdings nur um eine bearbeitete Neuauflage durch den Augsburger Pfarrer Sunderreiter [sic!] von Hermans Ausgabe der „Sonntagsevangelia“ (Wittenberg 1560) in der von ihm besorgten Ausgabe Laugingen 1580; vgl. Christopher B. Brown, *Singing the Gospel. Lutheran Hymns and the Success of the Reformation*, Cambridge/Mass. 2005, 159. Brown zeigt die populäre Verbreitung der lutherischen Hymnen am Beispiel Joachimsthals mit den Hauptakteuren Herman und Mathesius bis hin zur Funktion der Hymnen im Kampf gegen die Gegenreformation. Melanchthons Hymnus „De angelis“ wirkte bis in das 18. Jahrhundert und wurde von Johann Sebastian Bach in seiner Kantate zum Fest des Erzengels Michael (BWV 130) – teilweise in der Textgestalt Ebers, teilweise in der Melanchthons – vertont, vgl. Ludwig Knopp, Philipp Melanchthon in der Musik seiner Zeit, in: MuK 67 (1997), 165–171, hier 170.

²³ Vgl. Knopp, Melanchthon (s. Anm. 16), 426 f.

„Schon ist der Abend da, so bleibe doch unter uns, Christus,
sorge dafür, daß dein Licht niemals mehr ausgelöscht wird.“²⁴

Die Bekanntheit dieses Distichons illustriert Hildersen, der es in sein *Encomion* von 1580 wortwörtlich übernimmt.²⁵ Ludwig Knopp führt in seiner für unser Thema überaus hilfreichen Zusammenstellung sieben Vertonungen an, die im 16. und 17. Jahrhundert von Gallus Dressler, Paul Schede, Johannes Hagius, Melchior Franck, Daniel Friderici, David Palladius und Thomas Manicus komponiert wurden.²⁶ Gallus Dressler ist in dieser Reihe hervorzuheben, da er sich neben dem Abendgebet noch mit drei weiteren Vertonungen am produktivsten musikalisch mit Melanchthons Dichtungen auseinandersetzte. So komponierte er Motetten zu Melanchthons Abendgebet sowie zu dessen Hochzeitsgedicht („Pectus ut in sponso“), außerdem zu der Psalmenparaphrase „Subditus esto“²⁷ und zu Versen, mit denen Melanchthon sein eigenes Leiden und seine Hoffnung in Gott in eindrucksvolle Worte faßte und die eigene Nichtigkeit mit der Herrlichkeit Gottes kontrastierte: „Nil sum nulla miser“ aus dem Jahr 1555, das in der deutschen Übersetzung von Johannes Gigas seinen Weg ebenfalls in das Evangelische Gesangbuch fand:

„Ich armer Mensch doch gar nichts bin,
Gott's Sohn allein ist mein Gewinn.
Daß er Mensch worden, ist mein Trost,
Er hat mich durch sein Blut erlöst. ...

Wenn mein Stündlein vorhanden ist,
Nimm mich zu dir, Herr Jesu Christ,
Denn ich bin dein und du bist mein,
Wie gern wollt' ich bald bei dir sein! ...“²⁸

Dressler stand während seines Studiums in Jena unter dem Einfluß der Melanchthonschüler Victorin Strigel und Johannes Stigel, wurde Kantor an der Magdeburger Lateinschule, verließ im Streit mit der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit die Stadt und ging an die damals philippistisch geprägte Universität Wittenberg, wo er 1570 den Magistertitel erwarb. Seit 1575 amtierte er als Diakon in Zerbst, wo er auch starb.²⁹

²⁴ CR 10, 602 (dort nach dem Editor Petrus Vincentius in das Jahr 1551 datiert); Übersetzung aus: Ich rufe zu dir. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon, hg. von Martin H. Jung, Frankfurt a.M. 2010, 55.

²⁵ Vgl. oben Anm. 8.

²⁶ Knopp, Melanchthon (s. Anm. 16), 424–426. Vgl. Schlüter (s. Anm. 9), 336 (Schede), 309 (Hagius), 328 (Palladius).

²⁷ Melanchthons Distichon paraphrasiert Ps 37,7 und ist abgedruckt in CR 10, 659, Nr. 360, 2.

²⁸ Der lateinische Text Melanchthons in CR 10, 628 f.; die freie deutsche Übertragung von Gigas aus dem Jahr 1564 in: Dichter der christlichen Gemeinde: Philipp Melanchthon. Der Freund Martin Luthers, hg. von Werner Hehl, Stuttgart 1982, 58.

²⁹ Vgl. Wilhelm Martin Luther, Art. Dressler, Gallus, in: NDB 4, Berlin 1959, 113 f., und Schlüter (s. Anm. 9), 220 und 301.

Melanchthons Verhältnis zur Musik wäre nicht hinreichend vorgestellt, wenn nicht der Bildungswert der Musik zur Sprache käme. In den bereits erwähnten Vorreden gewinnt die Musik eine herausragende Dignität, da die hier auf der Welt betriebene Musik ein Abbild der Schöpfung Gottes und der durch Gott gestifteten Harmonie des Weltalls ist. Die Musik fördert das Gedächtnis, sich religiöse Themen einzuprägen, und verankert stärker als der Text allein die Lehre von Gott. Und sie verhilft dem Menschen durch ihre emotionale Kraft zum seelischen Gleichgewicht. Diese Wirkungen kann die Musik entfalten, weil sie in zweifacher Weise beschreibbar ist: Die Musik basiert auf Zahlenverhältnissen und gehört deshalb zum quadrivialen Bildungsbereich von Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Daraus ergibt sich ihr Abbildungscharakter der universalen, von Gott geschaffenen Zahlenharmonie. Die Musik rückt aber zugleich auch an die Rhetorik, da poetisch gebundene Sprache wie auch die Musik metrischen Regeln gehorchen und musikalische Vertonungen bisweilen sogar als metrische Ode Textmetrik, also die antiken Versmaße, imitieren. Vor allem aber steht bei der Musik für Melanchthon der Text, also ihre Sprach- und damit Affektorientierung, im Vordergrund.³⁰ Kein Wunder also, daß Melanchthon die Musik fest im schulischen Curriculum verankerte und etwa in dem von ihm verfaßten „Unterricht der Visitatoren“ von 1528 festschrieb: „Die erste Stunde nach Mittag täglich sollen die Kinder in der Musica geübet werden, alle, klein und groß.“³¹

Ein eindrucksvolles Lob der Musik verfaßte Melanchthon für Jodocus Schalreuter, Kantor in Zwickau, mit Luther und auch mit Melanchthon verbunden, der seine Zeilen „seinem Freund“ („amico suo“) widmete. Daß der folgende Text – von der Edition der Regesten von Melanchthons Briefwechsel auf 1. Mai [vor 1547] datiert – kein privater Brief ist, sondern vielmehr eine Vorrede zu einer ungedruckten Publikation darstellt, legt sich durch die Grundsätzlichkeit der Ausführungen nahe.³² Melanchthon hat hier sein Mu-

³⁰ Zur Musikanschauung Melanchthons, ihrem humanistisch-rhetorischen Rahmen und ihrer Wirkung vgl. luzide *Krummacher* (s. Anm. 13), 41–49. Zusammenfassend *ders.*, Philipp Melanchthon, in: *Wer ist wer im Gesangbuch* (s. Anm. 11), 212: „Sein [sc. Melanchthons] musikalisches Ideal dürfte somit in einer Verbindung von rhetorischer und musikalischer Wirkung gelegen haben. Es liegt daher nahe, in der für das deutsche Luthertum typischen Musikauffassung der *musica poetica* eine Langzeitwirkung Melanchthons zu sehen, deren Bedeutung neben Luthers theologischer Billigung der Musik nicht unterschätzt werden sollte.“

³¹ Vgl. *Martin Luther*, Studienausgabe, Bd. 3, hg. von *Hans-Ulrich Delius*, Berlin 1983, 402–462, hier 459, 4f. („Die erste stunde nach mittag teglich, sollen die kinder ynn der musica geu(e) bet werden, alle, klein und gros“); vgl. zum Gesang von lateinischen Hymnen ebd., 449, 30–33: „Abents were es fein, das man frey vesper psalmen sunge, lateynisch und nicht deudsch, umb der schuler willen, das sie des lateynischen gewoneten, Darnach die reine [d. h. schriftgemäß] Antiffen [sc. Antiphon], Hymnos und respons.“

³² Vgl. MBW (s. Anm. 10), Nr. 9357 mit Anm.; lateinischer Text in CR 10, 42f. Scheible vermutet die Briefvorrede als Beilage zu einem Druck der bekannten von Schalreuter angelegten Zwickauer Stimmbücher. Von Schalreuter ist noch eine zweite Sammlung überliefert, das sogenannte Diskantstimmbuch Utrecht, das planvoll angelegt und in sauberer Schrift geschrieben als Druckvorlage für Georg Rhau, für den Schalreuter arbeitete, wahrscheinlicher ist (vgl. zu

sikverständnis ausgeführt, so daß es sich lohnt, den Text erstmals in vollständiger Übersetzung wiederzugeben:

„Immer müßte den Menschen guter Gesinnung diese Weisheit Platons im Blick sein, daß die Kenntnis Gottes in den Künsten ausgestreut ist: Wenn wir darüber nachdenken, daß die Künste Werke Gottes an uns und deshalb auf eine gewisse Weise Zeugen von Gott sind, dann sollten wir sie noch mehr ehren. Wie glanzvolle Zeugnisse von Gott sind die Gesetze der Natur in dem Verstand der Menschen, die uns nicht nur daran erinnern, daß wir Gott als ewigen Geist und Baumeister der Welt erachten, sondern uns auch belehren, wie Gott beschaffen ist, nämlich weise, gerecht, allen das ihnen Zustehende gebend, wohlätig, wahrhaft und Keuschheit liebend. So ist die Arithmetik Zeuge, daß Gott ordnungserkennender Geist ist. In der Musik aber ist einerseits die Lehre von Ordnung und Proportionen enthalten, andererseits aber tritt auch eine spezielle Wirkmacht hinzu: Obgleich andere materielle Dinge den Geist nicht berühren können, dringen musikalische Harmonien der Stimmen auf wunderbare Weise bis ins Herz hinein.³³ Schließlich entfalten sie eine große Vielfalt an Wirkungen in den Herzen, und es kann kein anderer Grund dafür erwiesen werden als die Verwandtschaft des Geistes mit eben der Lehre von den Proportionen. Da so in der Ordnung der Stimmen im Verstand der Menschen selbst die Spuren Gottes eingeprägt sind, müßte die Musik uns zur Erkenntnis Gottes einladen. Und die Geschichte aller Zeiten belegt, daß [die Musik] dem Menschengeschlecht insbesondere zugewiesen ist, damit durch sie die Lehre von Gott verbreitet wird, damit sie stärkeres Verlangen nach der Lehre in den Zuhörern bewirkt. Denn seit Anfang der Welt sind stets Gesänge für die heiligen Riten verwendet worden. Aristoteles nennt drei Zwecke, derentwegen die Musik dem Menschen gegeben wurde und von ihm gepflegt werden muß: Genuß, Erziehung und Reinigung. Es ist nicht verkehrt, daß er Genuß zu den Zwecken rechnet. Denn Gott wollte, daß es ehrenhafte und angenehme Vergnügungen gibt, mit denen eine erschöpfte Natur sich erholt. Dann nennt er die Bildung, weil das Lernen, wie man sagt, zu sittsamem Verhalten führt. Die Menschen werden in ihren Seelen durch die Süße der Musik milder und gleichsam selbst süßer, wie man von Orpheus erzählt, der wilde Tiere und Wälder beruhigt hat. Jenen Barbaren muß man zurückweisen, der von sich behauptete, er ziehe es vor, ein wieherndes Pferd zu hören als Gesängen von hoher Kunstfertigkeit und Wohlklang zu lauschen. Reinigung nannte Aristoteles die Besänftigung eines großen Schmerzes oder anderer allzu heftiger Affekte. In gebildeter Art und Weise sind diese wie von einem hochgelehrten Mann verteilt worden; aber wir wollen noch diesen Zweck hinzufügen, daß die im Gesang zusammengefaßte wahre Lehre über Gott verbreitet, bewahrt und mit größerer Bewegung in die Sinne der Zuhörer eingeht. Daraus können wir aus den Zahlen und Harmonien schließen, daß Gott die Ordnung und Angemessenheit in jedem Amt liebt. Erfreuen wir uns also an ihrem Wohlklang, denn Gott will gleichsam mit dieser Ambrosia die Seelen besänftigen. Aber deinem Bemühen, mein Jodocus, zolle ich ausdrücklich Beifall, besonders weil du die Musik der Beförderung der himmlischen Lehre dienstbar machst. Wer so

den beiden Sammlungen Schalreuters *Schlüter* [s. Anm. 9], 131–133). Zu Schalreuter vgl. ebd., 336 (das familiäre Band zu Luther ist loser als von Schlüter behauptet, vgl. WA.B 8, 86).

³³ Statt des unverständlichen „recusant animos“ (so CR) muß „incitant animos“ stehen (so der Text in der Abschrift StB Nürnberg, Strob. Ms. 34, fol. 137^v–138^v; den Hinweis verdanke ich Matthias Dall’Asta, Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg).

handelt, erwirbt sich Verdienste um die Kirche Gottes, was einen Ruhm darstellt, den rechtschaffene Menschen zu erlangen suchen.“

Vom eigenen Musizieren ist bei Melanchthon nur wenig belegt. Das schulische Singen der lateinischen Antiphon zur Passionsgeschichte habe ich bereits erwähnt. Von instrumentaler Musik im Hause Melanchthons ist – im Gegensatz zur geselligen Hausmusik Luthers – nichts bekannt.³⁴ Melanchthon war wohl eher dem Singen zugeneigt, wie auch seine Äußerungen zur Musik die Beispiele durchweg dem Gesang entnehmen. In den Tischreden Luthers wird von einer Wagenfahrt nach Leipzig berichtet, bei der am 22. Mai 1539 Luther, Jonas, Cruciger und Melanchthon in fröhlicher Runde einen heiteren Wettkampf beim Aufsagen von Liedanfängen dem Alphabet entsprechend ausfochten.³⁵ Und Johannes Mathesius weiß sogar von einem gemeinsamen Singen an Luthers Tisch; man sang die Vertonung von Didos Abschied („Dulces exuviae“), d. h. einer Passage aus Vergils Aeneis, in der Dido mit dramatischem Pathos bitteren Abschied von Aeneas nimmt. Mathesius berichtet: „Wenn nun D. Luther sich müde und heilig gearbeitet, war er am Tische fröhlich, ließ bisweilen eine Kantorei anrichten; auf eine Zeit im Beisein guter Leute sangen wir Didos letzte Worte aus dem Virgil: Dulces exuviae. Herr Philippus tönte auch mit ein.“³⁶

Dr. Stefan Rhein, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Collegienstraße 54, 06886 Wittenberg; E-Mail: stefan.rhein@martinluther.de

³⁴ Dagegen behauptet *Schlüter* (s. Anm. 9), 118 „musizierende Runden“ bei Melanchthon und be ruft sich dabei auf Adrian Petit Coclico, der sich 1545/46 in Wittenberg aufhielt, auch enge ren Kontakt zu Melanchthon fand, sein Ziel einer Musikprofessur an der Leucorea aber nicht erreichte. Dieser habe in seinen Briefen an Albrecht von Preußen und Johann Friedrich von Sachsen von solcher geselligen Musik Melanchthons berichtet. Die edierten Briefe wie auch die ausführliche Biographie Coclicos von *Markus van Crevel* [Adrianus Petit Coclico. Leben und Beziehungen eines nach Deutschland emigrierten Josquinschülers, Den Haag 1940] bietet keinen Beleg dafür! Coclico erwähnt nur, daß Melanchthon für ihn Verse für eine Motette verfaßt habe („Versus Cantilenae conscripsit praeceptor noster amantissimus Dominus Philippus Melanchthon“, a. a. O., 374). *Knopps* Liste (s. Anm. 17) kann ergänzt werden, allerdings nur um eine Notiz, da weder der Text noch die Komposition bekannt sind, indessen muß das Bild eines Melanchthon musicus nicht neu gezeichnet werden.

³⁵ WA.TR 4, 403, Nr. 4615: „Doctor Martinus Lutherus cum Doctore Iona et Philippo, Crucigero abierunt Lipsiam consilio electoris. Ibi in itinere in uno curru laetissimi carminibus recitandis secundum alphabetum certabant.“

³⁶ Der Bericht des Mathesius stammt aus dessen *Luther-Predigten*, vgl. *Johannes Mathesius*, *Ausgewählte Werke*, Bd. 3: *Luthers Leben in Predigten*, hg. von *Georg Loesche*, Prag 1906, 324 („Wenn nun Doctor sich müde unnd heilig gearbeyt, war er am tische fröhlich, ließ bißweylen ein Cantorey anrichten. Auff ein zeyt, in beysein gute leut, sangen wir Didonis letzte worte außm Virgilio: Dulces exuviae. Herr Philippus dönet auch mit ein“). Vgl. auch WA.TR 3, 4 (Nr. 596). „Dulces Exuviae“-Vertonungen gibt es im 15. und 16. Jahrhundert zahlreiche, von Orlando di Lasso bis Desprez; da der letztere zu den Lieblingskomponisten beider Reformatoren zählt, dürfen wir uns dessen Vertonung als Grundlage des gemeinsamen Reformatoren-Gesangs vorstellen. Vgl. *Michael Zywiets*, *Dulces exuviae – Die Vergil-Vertonungen des Josquin des Prez*, in: *AfMw* 61 (2004), 245–254.

Glaube und Bildung – Impulse Philipp Melanchthons für die Gegenwart

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 24. bis 26. September 2010 in Wittenberg

Von Patrick Fries

Wir leben in einer Bildungsgesellschaft. Dieser banal klingende Befund zeigt sich auch daran, daß dessen Grundlagen in diesen Tagen nicht mehr als gesichert zu gelten scheinen: Über wenige andere Themen wird so viel und so engagiert gestritten wie über Bildung. Dabei stehen meist deren Rahmenbedingungen in der Diskussion; es geht eher um Schlagworte wie Integrationsverweigerung, Problemschulen und Bildungskarte als darum, was überhaupt unter „Bildung“ zu verstehen ist, ob es unverzichtbare Bildungsinhalte gibt, die in irgendeiner Weise der Kanonisation bedürfen, und ob der gesellschaftliche Auftrag an die Bildung tatsächlich noch so strittig ist wie noch bei einer Generation von Lernenden und Lehrenden zuvor, ob es also heute noch zu Spannungen kommen muß, wenn „das klassische Ansinnen des Staates an die Schule, brauchbare Bürger zu liefern, von dieser in den Auftrag übersetzt wird, autonome Persönlichkeiten heranzubilden“.¹ Die Frage nach dem Wert von Bildung und Wissenschaft scheint aus dem Blick zu geraten – eine Frage, die schon in vermeintlich „besseren“ Zeiten zu engagierten Antworten nötigte: „Was anders nämlich verschafft denn dem gesamten Menschengeschlecht größere Vorteile als die Wissenschaften? Keine Kunst, kein Handwerk, wahrhaftig auch kein landwirtschaftliches Produkt, ja sogar nicht einmal die Sonne, die viele für die Urheberin des Lebens gehalten haben, ist in dem Grade notwendig wie die Kenntnis der Wissenschaften“.²

In Philipp Melanchthons 450. Todesjahr schien es angemessen, seine Gedanken und Anliegen in die heutige Diskussion einzubringen, gerade weil diese eben nicht nur eine von heute ist. So widmete die Luther-Gesellschaft ihr Herbstseminar 2010 dem „praeceptor Germaniae“ und der für ihn untrennbaren Verbindung von Glaube und Bildung. Den theologischen und humanistischen Quellen jener Verbindung, zugleich aber auch den Impulsen, die sie der aktuellen Diskussion über „Bildung“ geben könnte, versuchten etwa 60 Teilnehmende in der Wittenberger Leucorea, für fast 42 Jahre Me-

¹ Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2009, 679. Letztlich, meint Sloterdijk, nähern sich Schule und damit Bildung als solche – wohl auch infolge der angedeuteten Verschiebung des Streitpunktes – „einem Punkt, an dem sie doppelt implodiert, so daß sie weder Bürger noch Persönlichkeiten hervorbringt“; vgl. a. a. O., 680.

² Philipp Melanchthon, *Lobrede auf die neue Schule / In laudem novae scholae* (1526), in: Melanchthon deutsch, Bd. 1, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg, Leipzig 1997, 92–101, 94.

lanchthons Wirkungsstätte, nachzuspüren. Die erhellenden Vorträge und die lebhaft und sachverständige Diskussion wurden Melanchthons vielseitiger Persönlichkeit aufs beste gerecht, da sie nicht nur sein theologisches, sondern auch sein humanistisches Profil beleuchteten. Daß er „die Reform der Bildung mit einer Reformation der Kirche verbinden“³ wollte, ist als prägendes Element des Protestantismus zu würdigen.⁴

Zu Beginn zeichnete *Martin H. Jung* (Osnabrück) Grundlinien beider Profile: Glaube bestimmt sich für Melanchthon bereits in den *Loci communes* von 1521 als Vertrauen (*fiducia*) auf die göttliche Barmherzigkeit in der Veröhnung um Christi willen und als Zustimmung (*assensio*) zum verkündigten Wort Gottes. Dem Glauben als Geschenk Gottes korrespondiert als Ausdruck bzw. Ausübung die Frömmigkeit (*pietas*) als lehr- und lernbare Kunst. Diese bedarf der Bildung, der *eruditio* (wörtlich: „Entrohung“). Zu diesem umfassenden Bildungsbegriff zählen die Sprachen ebenso wie Logik, Rhetorik, Mathematik, Geschichte, Naturkunde, Recht und christliche Lehre. Die Verbindung von *pietas* und *eruditio* prägt Melanchthons wissenschaftliche Lehrwerke, Katechismen, Schul- und Universitätsordnungen.

Die beiden folgenden Vorträge schärften den Blick auf das humanistische Profil Melanchthons. Bei *Michael Beyer* (Leipzig) ging es um die Begegnung zwischen Humanismus und beginnender evangelischer Theologie: In der Wittenberger Antrittsrede (1518) ist der Humanist Melanchthon zu vernehmen, der die Vermittlung antiker Sprachen zur selbständigen Textauslegung als Hauptanliegen seines Lehrens bestimmt. Wappenbilder jener Zeit stellen Denker wie Melanchthon, Luther, Johannes Reuchlin und Erasmus von Rotterdam als große humanistische Verbindung dar – auch gegen historische Fakten. Beyer zeigte aber, wie Melanchthon gerade in der biographischen Verknüpfung dieser Leitgestalten zum Lehrer evangelischer Theologie wurde.

Christine Mundhenk (Heidelberg) stellte eine eher weniger bekannte Seite Melanchthons vor, die des Rede- und Dichtkünstlers, der vier mehrfach nachgedruckte Rhetorikbücher veröffentlichte: „*De rhetorica libri tres*“ (1519), „*Institutiones rhetoricae*“ (1521), „*Elementorum rhetorices libri duo*“ (1531), „*Dispositiones Rhetoricae*“ (1531). Zudem verfaßte er 180 Reden (*declamationes*), von denen er seines Sprachfehlers wegen nur etwa ein Drittel selbst hielt. Für Melanchthon prägt das gesprochene Wort und damit die Redekunst das ganze Leben. Doch muß sie methodisch angeleitet und angemessen sein – durch die „*elegantia*“, die der sprachlichen Gestaltung der Rede und als Hilfsmittel zum Verstehen antiker Schriften dient. Melanchthon verhandelt unter Rhetorik selbstverständlich als eigenen Punkt auch die Predigtlehre. Als Schlüssel zum Weltverständnis ist Rhetorik für eine umfassende Sprach- bzw. Sprechkompetenz unerlässlich. Dies schließt Poetik ausdrücklich ein, stellt

³ Gerhard Müller, Philipp Melanchthon (1497–1560) und Martin Luther (1483–1546). Ein Vergleich, in: KuD 56 (2010), 166–181, 171.

⁴ Ein Teil der Vorträge des Seminars wird im vorliegenden und im folgenden Heft dieser Zeitschrift abgedruckt.

Melanchthon doch fest, daß „alle, die mit der Poesie nicht in Berührung gekommen sind, etwas pedantisch reden, schlechthin am Boden kriechen und weder das Gewicht der Wörter noch in irgendeiner Hinsicht die Aussagekraft der Figuren kennen“.⁵

Die Verbindung von Glaube und Bildung erlebt wohl dort ihre größte Herausforderung, wo andere Bekenntnisse, Konfessionen oder auch Religionen mit je eigenem Absolutheitsanspruch und Bildungsverständnis in den Wettbewerb treten. Daher untersuchte *Michael Plathow* (Heidelberg) die Frage, ob auch im ökumenischen und interreligiösen Dialog Impulse Melanchthons nutzbar sein könnten. Der Begriff der „tolerantia“ kam ins Spiel, damals ähnlich zwiespältig wie heute. Melanchthon konnte z. B. der Duldung von Juden und Klosterfrauen das Wort reden, aber gegen Häretiker und Türken zum gerechten Krieg aufrufen: Der Anspruch des Glaubens auf Wahrheit wurde zum Korrektiv für eine Toleranz, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln, sondern als Liebestat im Sinne von 1 Kor 13,6f. zu begreifen war. Ist unter solchen Umständen Melanchthon wirklich als „Wegbereiter interreligiöser Kontakte“ denkbar?

In einem letzten Schritt galt es, den Bogen zurückzuspannen von Humanismus und Reformation ins Hier und Jetzt. Wie sind Glaube und Bildung unter heutigen Bedingungen, Chancen und Grenzen durchzubuchstabieren – und umgekehrt? Der ersten Seite dieser Frage widmete sich *Michael Beintker* (Münster) im Blick auf „Bildung in evangelischer Perspektive heute“ und griff dabei auf Melanchthons Vokabel der „eruditio“ zurück, für diesen selbstverständliche Voraussetzung für ein gutes, rechtschaffenes Leben, das ohne Erkenntnis von Wahrheit und Gerechtigkeit nicht gelingt. Ein explizit evangelischer Bildungsbegriff lebt auch heute von einer klaren Positionierung und Reflexion, auch im Unterschied zu Bildungskonzepten, die ihre Weltanschaulichkeit nicht oder nur kaum reflektieren. Dieser Bildungsbegriff gründet sich im Wissen um Freiheit als geschöpfliche Grundbedingung des Menschseins wie auch im Glauben an das Evangelium vom gerechtfertigten Sünder. So verstandene Bildung setzt Freiräume voraus, in denen sie sich entwickeln kann, und braucht zugleich Wissen, das zu einem selbständigen Handeln und zu sozialer Kompetenz anleitet.

Die andere Seite der skizzierten Frage behandelte *Jan-Hendrik Olbertz* (Berlin) in einem Impulsreferat für die folgende Podiumsdiskussion: die Herausforderungen einer Gesellschaft, die sich als gebildet beschreibt und als postmodern, als sinn- und zielplural orientiert erlebt. Es ergibt sich das Problem undefinierter, optionsloser Lebenssituationen. Bildung muß sich hier für Olbertz als „formatio“ erweisen, als formender Prozeß, der im elementarsten Sinne Wissen und Lernen als Fähigkeit zu verantworteter Freiheit vermittelt,

⁵ *Philipp Melanchthon*, Lob der Beredsamkeit / *Encomium eloquentiae* (1523), in: Melanchthon deutsch, Bd. 1 (s. Anm. 2), 64–91, 82. Zur Rhetorik Melanchthons vgl. auch *Gert Ueding/Bernd Steinbrink*, Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart/ Weimar ³1994, 82–84.

das eine gleichsam als „Rohstoff“, das andere als Kompetenz, ihn anzueignen und sachgemäß damit umzugehen. Ohne religiöses Fundament, das mindestens zu einem mündigen Verhalten in der Kultur befähigt, ist jener Prozeß nicht denkbar, so daß „formatio“ ohne weiteres in Melanchthons „pietas et eruditio“, gebildeten Glauben und im Glauben gründende Bildung, übersetzt werden kann.

Abgerundet wurde das intensive Programm durch besonders festliche Momente: In einem Festakt wurde in der Wittenberger Schloßkirche *Thorsten Dietz* (Marburg) der Martin-Luther-Preis 2010 für den akademischen Nachwuchs verliehen. Der Geehrte revanchierte sich mit einem seelsorglich akzentuierten Vortrag über Luthers theologischen Umgang mit Angsterfahrungen. Das Seminar klang aus mit einem von *Stefan Rhein* moderierten kurzweiligen Sprech- und Konzertprogramm über Melanchthon und die Musik. Diese Momente schienen wie das ganze Seminar von einer leisen Hoffnung getragen, wie sie in der Antrittsrede Melanchthons zum Ausdruck kommt: „Denn insgeheim meine ich Anzeichen dafür zu erkennen, daß Deutschland an einigen Stellen wieder aufzublühen beginnt, offensichtlich friedlich und gleichsam zahm zu werden durch die Sittlichkeit und den Gemeinsinn der Menschen, Deutschland, von dem einst, weil durch barbarische Lehren verwildert, ein sonderbarer Hauch des Grausigen und Unkultivierten auszugehen pflegte“.⁶

Patrick Fries, M. A., Straßburger Straße 5, 66115 Saarbrücken;
E-Mail: patrick.fries@ekir.de

⁶ Melanchthon deutsch, Bd. 1 (s. Anm. 2), 61.

Bücherschau

Erfurter Luther-Almanach 1511–2011
[Künstlerbuch in einer limitierten Auflage von 200 Exemplaren], Erfurt: Edition Viola Blum, 28 S. – ohne ISBN.

Erfurt hat, um beim fortschreitenden Luthergedenken nicht am Rande zu stehen, für 2010/11 ein sogenanntes kulturelles Jahresthema bestimmt: „Luther – der Aufbruch“. Mit einer Tagung „Mobilität in Zeiten des Epochenwandels. Reisen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (1400–1600)“, organisiert von Andreas Lindner und Sabine Schmolinsky, sollte an Luthers Reise nach Rom erinnert werden. Nach den Tagungen aus Anlaß von Luthers Immatrikulation an der Universität 1501 (vgl. Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, hg. von Hans Medick und Peer Schmidt, Göttingen 2004) und Luthers Eintritt in den Orden der Augustinereremiten 1505 (vgl. Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner, Tübingen 2007) ist damit die Reihe der Erfurter Gedenkanlässe abgeschlossen.

Um Luthers Aufbruch von Erfurt nach Wittenberg zu markieren, griff die Kulturdirektion der Stadt eine Konzeption der Erfurter Grafikerin Uta Hünninger auf, die einen „Almanach“ mit Texten und Grafiken in Vorschlag gebracht hatte. Das Heft wurde im Dezember 2010 im Erfurter Augustinerkloster vorgestellt.

Uta Hünninger studierte von 1977–1982 an der Kunsthochschule Berlin-Weißensee und schloß ihr Studium mit einem Diplom im Fach Grafik ab. Von 1982 bis zu ihrer Übersiedlung nach Berlin-West im Jahr 1988 arbeitete sie als freiberufliche Künstlerin in Berlin, wo ihr Atelier mit ihrer Privatgalerie Viola Blum nicht zuletzt dank einer mehrtätig angelegten

Dichterlesung „Zersammlung“ im März 1984 eine bekannte Adresse wurde („erscheinen Sie allein mit Ihren Dichtungen + Proviant“!). Für diese Jahre im Ostberliner dissidenten Künstlermilieu kann aktuell auf den Katalog einer Ausstellung „Poesie des Untergrunds / Poetry of the Underground“ verwiesen werden (Edition Galerie auf Zeit Thomas Günther, 2010).

Der Erfurter Luther-Almanach 1511–2011 reflektiert nicht ein dynamisches künstlerisches Milieu wie jenes des späten 20. Jahrhunderts in Ostberlin, sondern stellt den Versuch dar, ein wohl auf seine Weise auch dynamisches humanistisches und monastisches Milieu in der Universitätsstadt Erfurt im frühen 16. Jahrhundert zu evozieren. Das geschieht durch mehr oder weniger unscheinbare motivische Anleihen an die Porträtkunst der Zeit, durch leise Echos des architektonischen Erbes in Erfurt, durch Anspielungen auf liturgische oder exegetisch-diskursive Situationen oder durch das Zitat des Frömmigkeitsmotivs einer Heiligen Familie auf Wanderschaft. Das Titelblatt überrascht mit einer bukolischen Reminiszenz, indem aus einem Zyklus von Rundbildern mit Monatsdarstellungen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts im städtischen Besitz im Angermuseum Erfurt das Bild „November: Säender Knabe“ vor die Kulisse des Erfurter Domborgs projiziert wird.

Der Textanteil des Almanachs geht auf eine Einladung an Professoren der Universität Erfurt und einige Gastautoren zurück. So sind von der Katholisch-Theologischen Fakultät *Josef Freitag*, *Michael Gabel*, *Josef Pilvousek*, *Josef Rörmelt* und *Eberhard Tiefensee* und vom Martin-Luther-Institut für Evangelische Theologie *Andreas Lindner* und *Chri-*

stoph Bultmann mit Kurztexten vertreten, außerdem *Thomas A. Seidel*, der Beauftragte der Thüringer Landesregierung zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums „Luther 2017“, und *Herman J. Selderhuis*, Direktor der Reformationsstiftung Refo500. Die essayistischen Texte beziehen sich in einer beabsichtigten Konzentration auf Luthers Auslegung der Bußsalmen und seine Auslegung des Magnifikat, auf die Schriften „Von den guten Werken“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ sowie auf die 95 Thesen. Ob den Autoren der Versuch gelungen ist, jeweils einen Aspekt der Theologie Luthers für eine gedachte Zielgruppe von kirchlich orientierungslosen Lesern herauszuarbeiten, muß dem Urteil der Leser und Leserinnen überlassen bleiben. Als ein Erfurter Almanach findet das Werk einen schönen Abschluß mit Lindners Erinnerung daran, daß den bekannten Worten auf Luthers letztem Zettel über biblische Hermeneutik im Vergleich zur hermeneutischen Herausforderung von Vergils *Bucolica* und *Georgica* die Überlieferung entspricht, nach der Luther bei seinem Eintritt in das Erfurter Augustinerkloster darauf bestanden habe, seine Ausgaben von Vergil und Plautus mitzunehmen.

Der Druck ist bei Harald Weller in Berlin, einer auf den Handpressendruck spezialisierten Druckerei, gefertigt, die Grafiken wurden von der Grafikerin jeweils handkoloriert. Das Projekt wurde außer von der Kulturdirektion der Stadt Erfurt von der Sparkasse Mittelhüringen und dem Evangelischen Augustinerkloster zu Erfurt gefördert. Den Textteil des Almanachs könnte und sollte die Stadt Erfurt in einer schlichten Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich machen.

Christoph Bultmann

Thorsten Dietz: **Der Begriff der Furcht bei Luther**, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, XIII, 413 S. – ISBN 978-3-525-61910-0 (Beiträge zur historischen Theologie 147)

Zu den Klassikern der neuzeitlichen Philosophie- und Theologiegeschichte zählt zweifelsohne Sören Kierkegaards Studie „Der Begriff Angst“ (1844). Durch dieses Werk wurde der philosophische Angstdiskurs des 19. und 20. Jahrhunderts stimuliert und die begriffliche Differenzierung zwischen Angst und Furcht profiliert. Während Furcht immer auf etwas Bestimmtes bezogen ist, bringt Angst, die der auf Freiheit hin angelegte Mensch als Krise seiner Ursprungsgeschichte erfährt, nach Kierkegaard die unbedingten Bezüge personalen Lebens zur Geltung.

Daß nicht erst Kierkegaard, sondern Martin Luther sich „mit seiner existenziellen wie theologischen Auslotung religiöser Furchterfahrung im Gottesverhältnis“ geradezu „als Voraussetzung der modernen Prinzipialisierung des Angstdiskurses“ erweist (6), ist die Ausgangsthese der lesenswerten Studie von Thorsten Dietz, Dozent an der Evangelischen Hochschule Tabor in Marburg. Seine von Dietrich Korsch betreute Marburger Dissertation greift ein Schlüsselthema in Luthers Denken auf, welches in der Forschung bisher unzureichend reflektiert wurde: das Thema Angst, das für Luther im Begriff der Furcht konkret wird.

Nach einem orientierenden Einleitungskapitel thematisiert D. im 2. Kapitel die drei Komplexe Buße, Anfechtung und Auslegung des ersten Gebots (Stichwort: Katechismusformel), in denen Luthers Verständnis von Furcht diskutiert wird. Zu diesen die Mehrdimensionalität des Furchtthemas hervorhebenden Interpretationsversuchen der Lutherforschung greift D. psychologische Deutungsversuche auf, deren weltanschauliche Positionalität er zwar problematisiert, deren

methodisch reflektierte Einbeziehung er aber als Erkenntnisgewinn für die Furchtthematik postuliert. Folglich wird in dieser Untersuchung eine moderate Verhältnisbestimmung von theologischer und psychologischer Perspektive in bezug auf die Furchtthematik bei Luther angestrebt.

Doch bevor sich D. dieser Herausforderung stellt, deckt er zuerst die theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen in einer „Problemgeschichte der Furcht“ auf. Von Augustins wirkmächtiger Unterscheidung in „timor servilis“ (knechtische Furcht) und „timor filialis“ (kindliche Furcht) über die Bewältigungsversuche der mittelalterlichen Scholastik bis hin zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie spannt sich das auf die Buß- und Gnadenlehre fokussierte 3. Kapitel. Als Bewältigungsstrategien des spätmittelalterlichen Furchterlebens werden dort zwei gegenläufige Modelle herausgearbeitet: Während im „nominalistischen Kontritionismus“ die menschliche Leistungsfähigkeit zentral ist, vertraut der „konsequente Attritionismus“ auf die „Heilsvermittlungsfähigkeit der kirchlichen Hierarchie mit ihrer sakramentalen Praxis“ (72).

Daß sich beide Wege für Luther sukzessive als nicht mehr gangbar erweisen, wird in den einem chronologisch-entwicklungsgeschichtlichen Ansatz folgenden Kapiteln 4–6 beschrieben. Das 4. Kapitel untersucht anhand der Predigt „De timore Dei“ (1515) und den „Dictata super Psalterium“ Luthers früheste Äußerungen zur religiösen Furchtthematik, die in Spannung zwischen überkommener Tradition und eigenen bibeltheologischen Durchdringungsversuchen stehen. So kritisiert Luther auf der einen Seite eine auf menschliche Sicherheit bauende Straffurcht als Motiv des Heilsprozesses, während er auf der anderen Seite die Höllenfurcht zum „Signum christlicher Existenz“ erhebt (124 f.). D. betont dabei, daß es letztlich Luthers existentielles Furcht-

erleben ist, das ihn an der prozeßhaft gradualistischen Gnadenlehre zweifeln und den Gedanken des „simul“ in bezug auf die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung entdecken läßt.

Die Erfahrungsbezogenheit und biblisch-augustinische Weiterentwicklung seiner Theologie im Blick auf die Furchtthematik werden im 5. Kapitel anhand der Römerbriefvorlesung spezifiziert. Nach D. verbinden sich bei Luther nun die paulinische Theologie und die augustinische Gnadenlehre sowie die aus der Lektüre mystischer Schriften gewonnenen Impulse der menschlichen Passivität im Glauben und des Heilscharakters der Abgründigkeitserfahrung. Jetzt wird die Furcht vor dem göttlichen Gericht positiv zum tröstenden Heilszeichen umgedeutet (172).

Im 6. Kapitel wird schließlich Luthers „Umbruch im Umgang mit Furcht während des Ablassstreites“ rechtfertigungstheologisch akzentuiert. Vornehmlich an den „Resolutiones“ zu den 95 Thesen und an der Hebräerbriefvorlesung zeigt D. diesen Umbruch auf: Luther interpretiert die Furcht nun nicht mehr als Gnadenzeichen, sondern als Zeichen der Heilsbedürftigkeit des Menschen. Jetzt rückt die Überwindung der Furcht im Glauben an das Evangelium ins Zentrum. Zeichen des Heils und Instanz der Vergeisserung ist nun das Wort Gottes. Im Frühjahr 1518 bricht folglich jenes neue Verständnis von Wort und Glauben bei Luther hervor, das einen neuen Umgang mit der Furcht notwendig macht. Durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird die Furcht nun im Bereich des Gesetzes verortet. Diese Neuinterpretation von „timor“ veranschaulicht D. an der Auseinandersetzung um die Buße in der „Leipziger Disputation“ und an den „reformatorischen Sermonen von 1519 und 1520“, die in eine systematische Bündelung der frühen Rechtfertigungstheologie Luthers münden und den Ab-

schluß der entwicklungsgeschichtlichen Darstellung des Furchtbegriffes bilden.

Schließlich wird in zwei Kapiteln die theologische Bewältigung von Furcht beim reiferen Luther analysiert. Im 7. Kapitel führt D. die Furcht Gottes als Erfüllungsmoment des ersten Gebots an und interpretiert – nach einem ausbaufähigen Rekurs auf Melanchthon – die berühmte Katechismusformel im Spannungsverhältnis von Gottes- und Weltverhältnis. Im 8. Kapitel wendet sich D. dem „Umgang mit Todesfurcht zwischen Gesetz und Sünde“ anhand der späten Vorlesungen und der Antinomerdputationen Luthers zu und kontrastiert sie mit den rechtfertigungstheologischen Einsichten der reformatorischen Anfangszeit.

Obwohl die Studie hier zu einem pointierten Abschluß gebracht werden könnte, sucht D. im 9. Kapitel den Gegenwartsbezug und fragt: „Welchen Gewinn erbringt Luthers Theologie der Rechtfertigung für die Deutung und Bewältigung von Angst als Phänomen menschlichen Lebens?“ (327). Jetzt greift D. die anfängliche Problematisierung der Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie in der wieder ganz auf den Begriff Angst fixierten Darstellung auf und stellt je einen psychoanalytischen und verhaltenstherapeutischen Deutungsansatz der Angst vor. Diese integriert er in den „Prozess der Angstbewältigung“ bei Luther und summiert für dessen theologisches Denken: Es sei in „hohem Maße“ darauf eingestellt, „Angst unverstellt wahrnehmen und empfinden, dabei aber auch bewältigen und überwinden zu können“ (372).

Eine facettenreiche Zusammenfassung im Blick auf die „Dialektik der Angst im Gottesverhältnis“ regt zur selbständigen Weiterarbeit mit Luthers Theologie an. Zu Recht wurde diese interdisziplinär angelegte Studie mit dem Martin-Luther-Preis 2010 der Luther-Gesellschaft ausgezeichnet.

Christopher Spehr

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Christine Mundhenk, **Band T 11: Texte 2866–3126 (1542)**, bearb. von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein, Simone Kurz und Christine Mundhenk, Stuttgart Bad-Cannstatt: frommann-holzboog 2010, 414 S. – ISBN 978-3-7728-2534-7.

Nachdem bisher die Textbände T 1–10, 1514–2865 erschienen sind, folgt nun nach den in Luther 76 (2005), 169 f., vorgestellten Editionsriterien in bewährter Weise der Band T 11 mit den Texten 2866–3126 des Jahres 1542.

Nach mannigfachen Reisen im Jahre 1541 hält sich M. 1542 nun ausschließlich in Wittenberg auf und korrespondiert mit verschiedenen landesherrlichen Obrigkeiten, Räten und reformatorischen und humanistischen Freunden. Dabei blickt er u. a. zurück auf das Regensburger Religionsgespräch von 1541 und das dort verabschiedete Regensburger Buch. Schon Anfang 1542 verfaßt er zusammen mit Luther, Bugenhagen und Cruciger für Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen ein Gutachten zum Regensburger Buch (Nr. 2873). Obwohl Gott die christliche Einigkeit wolle, „so wissen wir doch nit zu radten, das man mit dieser gestalt der verglichenen artickeln disputaciones errege“, weil nicht klar sei, was die Gegenseite von den verglichenen Artikeln halte und weil ferner nicht hinreichend deutlich sei, welche Artikel wirklich verglichen seien. Angesichts der aktuellen Bedrohung durch die Türken sei es deshalb besser, „man handelte im namen gottes von der gegenwher wider den Turcken und ließ itzo dise disputacion von der vorgleichung rugen.“ In der gleichen Weise argumentiert M. auch in einem Brief an Veit Dietrich vom 3. Februar 1542 (Nr. 2883). Darüber hinaus kritisiert er Bucers 1541 erfolgte Edition

der „Acta colloquii in comitiis imperii Ratisponae habiti“, die mit ihrer Wertung des Religionsgesprächs sowohl die reformatorische wie auch die altgläubige Seite provoziere. Während M. seine Edition der Akten des Gesprächs als rück-sichtsvoll bezeichnet – weil er heilen und nicht Streitereien erzeugen wolle (a. a. O., 15f.) –, sei Ecks Stellungnahme zu den Akten heftig und ablehnend. Deshalb und auch angesichts der drohenden Türkengefahr halte er sich mit weiteren Äußerungen derzeit zurück. Die Bedrohung durch die bereits in Ungarn stehenden Türken klingt als ein eigener Themenbereich immer wieder in M. Briefen von 1542 an (Nr. 2882), und M. erwartet von den Reichstagen in Speyer und Nürnberg klare Entscheidungen, jener Gefahr entschlossen zu begegnen (Nr. 2915 und 2916). Was die Verantwortung für die reformatorische Sache angeht, so dringt M. weiter auf klare, dem Evangelium entsprechende Positionen. In einer Vorrede zu einer Übersetzung seiner *Loci communes theologici* durch Justus Jonas von 1542 (Nr. 2921) fordert M. „ein ordenliche, reine, klare summa christlicher lere“, die ein „nützlich werck und zu ausbreitung und erhaltung göttlicher lere, auch zu einigkeit und frieden vieler kirchen dienlich“ sei, und stellt sie Irrtümern der altgläubigen Kirche u. a. in der Frage der Heiligenanrufung, der Messe, insbesondere der Seelenmesse, und der Bestreitung der Heilsgewißheit gegenüber. Die klare, heilsame Lehre ist dagegen „gewislich das evangelium ..., das uns der son gottes, unser heiland Jhesus Christus, durch der apostel schrift gegeben hat“. Diese Lehre klar darzustellen, ist das Ziel seiner *Loci*, die im übrigen dem Maßstab der CA folgen sollen.

Neben diesen Themen seiner Korrespondenz ist M. 1542 mit verschiedenen alltäglichen Fragen der protestantischen Bewegung beschäftigt. Das betrifft u. a. Empfehlungen von reformatorischen

Lehrern und Pfarrern, die Mitwirkung bei der Errichtung von Pfarrstellen und Schulen sowie insbesondere von Universitäten. So macht er in einem Schreiben vom 7. Mai 1542 (Nr. 2956) an Herzog Albrecht von Preußen Vorschläge zur Gründung und Stellenbesetzung der Königsberger Universität und begrüßt zunächst „die fundation und anfang einer löblichen und christlichen schul in e. f. g. landen“ und ist „erfreut, das e. f. g. dises nutzlich werck furgenomen, und wunsch gottes hulff dazu. Denn warlich, so die hohen regenten die studien nicht redten, so ist ein grosse iamerliche barbarey, verwüstung der kirchen und anderer schönen, nutzlichen kunsten untergang zu besorgen.“ Dann empfiehlt er Wittenberger Magister für Grammatik und Dialektik, für Latein und Griechisch, Theologie und Jura. So zeigt der Band den Alltag des Wittenberger Reformators 1542.

Insgesamt haben wir wieder einen sorgfältig edierten Band des MBW vor uns, dessen Gesamtedition seit 2009 von dem engagierten und kompetenten langjährigen Herausgeber Heinz Scheible auf Christine Mundhenk übergegangen ist (7f.).

Karl-Heinz zur Mühlen

Nicole Kuropka: **Melanchthon**, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 143 S. – ISBN 978-3-16-150075-6 (UTB 3417).

Eine komprimierte Einführung in das Leben und Werk Philipp Melanchthons zu verfassen, erfordert eine hohe Fachkompetenz. Nicole Kuropka, die im Jahre 2009 mit dem Internationalen Melanchthonpreis der Stadt Bretten ausgezeichnet wurde, zeigt mit dieser Veröffentlichung, daß sie über diese verfügt.

Die Stärke ihres Büchleins liegt in seinem klaren Aufbau begründet. Nach ei-

nem kurzen Einleitungsteil bietet K. in dem ersten sowie im sechsten bis achten Kapitel vor allem einen biographischen Zugang zu dem Wittenberger Reformator. Dabei sind die gezogenen Zäsuren mit den Jahren 1518 (Übernahme der Griechischprofessur in Wittenberg), 1530 (Augsburger Reichstag) und 1546 (Luthers Tod) naheliegend. Eng verzahnt damit ist in den Kapiteln zwei bis fünf eine eher systematisch-theologische Einführung in das Werk Melanchthons. Als Schwerpunkte wurden hier die Reform der Sprache, der Theologie und der Bildung sowie Fragen der Ethik ausgewählt.

K. gibt stets eine gut verständliche und zugleich wissenschaftlich fundierte Darstellung. Der besseren Lesbarkeit dienlich ist es, daß auf jegliche Fußnoten verzichtet wurde. Zudem sind die kurz gehaltenen Zwischenüberschriften und die zahlreichen, im modernem Deutsch wiedergegebenen Zitate aus den Quellen texten farblich im Schriftbild abgesetzt. Jeweils am Ende eines jeden Kapitels finden sich genaue Angaben zu Editionen und Übersetzungen der in diesem Zusammenhang wichtigen Schriften Melanchthons sowie zur entsprechenden Sekundärliteratur. Zusammen mit der am Ende des Buches stehenden Auswahlbibliographie, die die Vielfalt der Forschung zu Melanchthon in den letzten Jahrzehnten dokumentiert, ist so eine schnelle Möglichkeit zur Vertiefung der Aussagen gegeben.

Anzufragen ist die Notwendigkeit von Abbildungen in dieser sich als Studienbuch verstehenden Publikation. Die vier Schwarz-Weiß-Bilder (drei Titelblätter sowie Albrecht Dürers berühmtes Melanchthon-Bildnis) in dem kleinen Format von fünf mal sieben Zentimetern sind wenig aussagekräftig, so daß man auf sie vielleicht zugunsten einer größeren Schrifttype hätte verzichten können.

Insgesamt gesehen kann dieses Taschenbuch insbesondere für Studieren-

de wärmstens empfohlen werden. Denn hier begegnet man nicht nur einem der großen Reformatoren und Universalgelehrten seiner Zeit, sondern einer faszinierenden Persönlichkeit, von der aus sich ausgezeichnet die Reformationsgeschichte in ihren mannigfaltigen Facetten erschließt.

Volker Gummelt

Johannes Schweblin: **Deutsche Schriften**, herausgegeben von Bernhard H. Bonkhoff mit einer historisch-theologischen Einleitung von Thomas Hohenberger, Speyer: 2009; 128 S. – ISBN 978-3-939512-15-8 (Texte Dokumente 5).

Die hinter uns liegenden Calvin- und Melanchthonjubiläen (2009/10) sowie die Vorbereitungen des vor uns liegenden Reformationsjubiläums (2017) zeigen eindrücklich, daß es gelingen kann, Personen, Werk und Wirkung der großen Reformatoren auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dabei geraten zuweilen die in den (vor allem kleineren) Territorien wirksamen und kleinräumig auch nachhaltig wirkmächtigen Reformatoren der zweiten oder dritten Reihe (nicht Garnitur!) in Vergessenheit, also die Gestalten, die teils nach Ratschlag der „Großen“, insbesondere Luthers, von Magistraten oder Fürsten berufen wurden, um ein evangelisches Kirchenwesen zu etablieren. Zu den wirksamen Reformatoren des deutschen Südwestens gehört der gebürtige Pforzheimer Johannes Schweblin (auch Schwebel, ca. 1490–1540), der Reformator Zweibrückens.

Sch. darf als durchaus eigenständiger Denker begriffen werden. In engem Kontakt mit Melanchthon und als einer der „Ebernburg-Theologen“ (1522) gehört Sch. zu den Vertretern einer ober-

deutschen Theologie, wie auch in seiner Abendmahlslehre deutlich wird. Erste Nähen zur reformatorischen Theologie dürften bereits 1519 beim Pforzheimer Mönch des Spitalordens zu beobachten sein. Vom Speyrer Bischof verdrängt, schließt Sch. sich Sickingen an und wird nach kurzem Aufenthalt wieder in Pforzheim 1523 nach Zweibrücken berufen. Als Parteigänger der Oberdeutschen und Zwinglianer ist Sch. auch beim Marburger Religionsgespräch (1529) vertreten. In den 1530er-Jahren wirkt der Zweibrücker Pfarrer und Generalsuperintendent als Kirchenordner und Polemiker gegen Schwärmer- und Täufertum. 1540 ist Sch. an der Pest in Zweibrücken gestorben.

Es ist das Verdienst *Bernhard H. Bonkhoffs*, die erhaltenen deutschen Schriften Sch.s erneut herausgegeben zu haben – eine erste Sammlung des Hg.s verzeichneten bereits die Ebernburghefte 1999. Ein erfreulicher Zufall bringt mit sich, daß bei den vier abgedruckten Schriften auch vier literarische Gattungen begegnen: eine Streitschrift gegen Bettelmönchtum und Ablasswesen (1522) noch aus der Pforzheimer Zeit, eine kontroverstheologische Predigt (1524), ebenfalls in Pforzheim gehalten, eine Trostschrift an die bedrückte evangelische Gemeinde in Metz (1525) und eine Lehre und Leben zusammenfassende Dogmatik mit dem Titel „Hauptstück und Summa des ganzen Evangeliums“ (1525).

Wie – auch nach der Biographie – kaum anders zu erwarten erweist sich Sch.s Theologie als primär auf die Herausforderungen (und Anfechtungen) seiner Zeit antwortendes, bibelgesättigtes Nachdenken. Freilich bleibt er, was Anschaulichkeit und Diktion betrifft, weit hinter Luther zurück; die Texte wirken oft spröde, wenngleich die Lektüre durch die Überschaubarkeit der Schriften erleichtert wird.

Den Texten vorangestellt ist eine ausführliche theologische Würdigung durch

Thomas Hohenberger, die, wiewohl gedrängt, an ein breiteres Publikum gerichtet sein dürfte. Daß man hier die Akzente auch anders setzen könnte, schmälert den Wert dieser Einführung nicht. Ein Zwischenglied bildet der ebenfalls abgedruckte Lebenslauf Sch.s, den dessen Sohn Heinrich 1597 zum Druck gebracht hat. Als Quelle ist dieses Dokument von hohem Wert, sicherlich auch in seinem Charakter einer kirchenpolitischen („reformierten“) Stilisierung, auf die Bonkhoff (zur Rettung Luthers?) in einem Nachwort (72 f.) hinweist.

Die kritische Ausgabe ist reichhaltig bebildert, wobei aber manche Illustrationen nur wenig aussagekräftig für den Zusammenhang sind. Insgesamt ist die Ausgabe erfreulich; wie immer ist freilich zu fragen, wer aus der kleinen Edition seinen Nutzen ziehen wird. Vielleicht wäre das die glücklichste Aufnahme, daß auch andere den Mut faßten, für die konkrete Reformation vor Ort weitere Mosaiksteine bereitzustellen, die dazu verhelfen, ein bunteres und teils schärferes Bild der Reformation in kleineren Territorien zu erstellen. Für Pfalz-Zweibrücken und auch für Baden ist dies an einem wesentlichen Punkt mittels der vorliegenden Edition geschehen, die glücklicherweise zu einem sehr günstigen Preis zu erwerben ist.

Johannes Ehmann

Volker Leppin: Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag / Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 160 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-8062-2108-4.

Opulenter Bildband und informationsgesättigtes Lehrbuch – die Reformationsdarstellung des neuerdings in Tübingen lehrenden Kirchenhistorikers Volker

Leppin ist beides in einem: Die kenntnisreich ausgewählten Bilder interagieren mit einem dichten, zuweilen spröde formulierten, immer aber um Differenzierung und Reflexion bemühten Text.

L. vergegenwärtigt zunächst „Die Glaubenswelten des späten Mittelalters“ (7–34), die er von innerer Vielfalt geprägt sieht, z. B. in der „Spannung zwischen klerikaler Verfassung der Kirche und einer zunehmenden Laisierung der Religiosität“ (25). Als „Neue Wege“ (35–52) schildert er dann Renaissance und Humanismus, die von Luther ausgelöste Wittenberger Bewegung und die Zürcher Reformansätze, ehe das zentrale Reformationsgeschehen in Kapiteln über die „Öffentliche Debatte“ (53–74) und „Gestaltungen“ (75–110) entfaltet wird. Dabei betont L. die Wechselwirkung von reformatorischen Gedanken und Ordnungen mit spätmittelalterlichen religiösen und politischen Vorprägungen der Rezipienten: „Die spirituellen Bedürfnisse der Bürger wurden hier [= durch Luthers „normative Zentrierung“ des Christlichen] ebenso befriedigt wie ihr Drang nach einer Selbstorganisation der Kirche.“ (68) Im Blick auf Ritterfehde und Bauernkrieg nimmt L. Franz Laus Bild vom „Wildwuchs“ der frühen Reformationszeit auf und sieht eine „Fülle von Epizentren, die erst nach und nach Einheitlichkeit gewannen“ (95). Der letzte große Abschnitt gilt den „Wandlungen im Reich und Europa“ (111–143); er weitet den Blick über Deutschland hinaus auf Calvins Genf und seine Ausstrahlung in Westeuropa, auf die englische Reformation und auf die „Außenseiter“ des Geschehens (unter denen sich – etwas irritierend mitten in der Behandlung der Täufer – auch die Juden befinden [137 f.]). Leider bleibt die Neukonstituierung der römisch-katholischen Kirche als Konfessionskirche, die sich aus der Nichtdurchsetzbarkeit des Häresieverdikts und damit als Teil des Reformationsgeschehens

ergibt, ausgespart. Den Schluß bildet ein Ausblick auf „Die Zeit der Konfessionen“ (144–147), der abermals und abschließend die Brücke vom Spätmittelalter zur durch die Reformation initiierten Frühen Neuzeit schlägt: Die Konfessionalisierung bringt politisch eine „weitere Verdichtung, wie sie bereits in der spätmittelalterlichen Herrschaft eingesetzt hatte“ (146). L.s historisches Fazit lautet daher: „Aus der einen Kirche voller Polaritäten war das multikonfessionelle Europa der Frühen Neuzeit geworden.“ (147)

Der so geschlagene Bogen erweist den Untertitel des Buches als Programm: L. zeichnet die Reformation nicht als einen Umbruch, sondern als „Übergang“, den er immer wieder als „Transformation“ des im späten Mittelalter religiös und kirchlich Angelegten faßt. Das gilt theologisch („rechtfertigungstheologische Transformation von Mystik und Frömmigkeitstheologie“ [63]) wie kirchenpolitisch („dass das Neue der Reformation nicht einfach ein Bruch mit mittelalterlichen Entwicklungen war, sondern gelegentlich ihre konsequente und radikale Verwirklichung“ [108]). So entsteht ein „weiches“ Bild reformatorischer Veränderungen, das die Schärfe der Konflikte und der fälligen Scheidungen und Entscheidungen zuweilen überlagert. Natürlich ist L. weit davon entfernt, das geschichtlich Neue der Reformation zu leugnen; er spürt eindringlich dem Paradox von Kontinuität und Erneuerung nach, daß „die reformatorische Theologie über weite Strecken hin nicht im Gegensatz zu den Erwartungen spätmittelalterlicher Frömmigkeit stand, sondern ... als Transformation des Bisherigen erscheinen konnte“ (92), daß sie aber doch eine Veränderung bewirkte „in einem Maße, welches das mittelalterliche Corpus christianum zerbrechen ließ.“ (93) In den Hintergrund kann dabei freilich treten, daß die Reformation nicht nur auf weiche religiöse Erwartungen stieß, sondern auch auf die mit ihnen verbun-

denen harten kirchlichen Strukturen: Die Rolle der Papst- und Kleruskirche als Gegenüber einer deren System sprengenden reformatorischen Theorie und Praxis bleibt in L.s Darstellung eher unbetont. L.s Nachspüren der Kontinuitätslinien, das auch im Zeichen einer verdienstvollen protestantischen Heimholung des Mittelalters steht, macht die Stärke seiner unaufgeregten Reformationsgeschichte aus. Ob dabei die Radikalität reformatorischen Neuansätze unterbestimmt wird, bleibt zu fragen. Ein Beispiel: Zur städtischen Reformation bemerkt L. zu Recht, daß die Reformation anknüpfen konnte an das „schon lange präsent[e]“ „Bedürfnis ...“, nicht nur die Messe zu zelebrieren ..., sondern auch das Evangelium in angemessener Weise zu hören und ausgelegt zu bekommen.“ (91) Hier bleibt m.E. undeutlich, daß die spätmittelalterliche städtische Predigtkultur zwar strukturell eine Voraussetzung der reformatorischen Predigt darstellte, daß aber gerade das Stichwort „Evangelium“ einen Umbruch markiert, weil die rechtfertigungstheologische Füllung des Begriffs „Evangelium“ als Inbegriff der christlichen Botschaft nicht aus dem spätmittelalterlichen Sprachgebrauch abgeleitet werden kann und Inhalte und Gestus reformatorischer

Verkündigung sich gerade im Blick darauf fundamental von spätmittelalterlicher Predigt unterscheiden.

Die angedeuteten Anfragen sind als Empfehlung für das Buch gemeint. Es bietet nicht nur gebündelte und perspektivierende Informationen und großartige Bilder, sondern auch eine These, die zum weiteren Nachdenken über Vergangenheit und gegenwärtige Aneignung der Reformation reizt. Insofern leistet es auch im Blick auf die in Deutschland ausgerufenen Reformationsdekade bis 1517 einen höchst erwünschten Dienst.

Wenige kleine Versehen seien noch angemerkt: Johannes XXIII. (senior) war nicht Papst „römischer Obödienz“ (11), sondern der Obödienz des Konzils von Pisa. Luther amtierte in seinem Orden nicht als „Provinzialvikar“ (43), sondern als Distriktvikar. Die Rechtfertigung wird in Artikel 4 (nicht 5 [114]) der Confessio Augustana behandelt, und die fränkische Stadt, die zu den Unterzeichnern der CA stieß, war Weißenburg, nicht Weißenberg (116). Schließlich: Thomas Cromwell starb nicht 1549 (131), sondern wurde 1540 hingerichtet (so richtig: 132).

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensenten:

Prof. Dr. Christoph Bultmann, Universität Erfurt, Martin-Luther-Institut, Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt

PD Dr. Johannes Ehmann, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 12, 17498 Neuenkirchen

PD Dr. Christopher Spehr, Hauptstraße 45, 37083 Göttingen

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

Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Marienburger Straße 108, 53340 Meckenheim

Doctrina et Pietas (DeP)

Zwischen Reformation und Aufklärung

Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Johann Anselm Steiger. 1997 ff.
Ca. 18 Bände. GLIEDERUNG: Abteilung I: Johann Gerhard-Archiv. Abteilung
II: Varia. Leinen. ISBN 978 3 7728 1821 9. 16 Bände lieferbar

Johann Anselm Steiger: Jonas Propheta

Zur Auslegungsgeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts ›Tuba Poenitentiae Prophetica‹ (1625). – *DeP* II,5. 2011. 412 S., 23 farbige Tafeln, 22 s/w Abb. Format 22,5 x 30 cm. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 472,-; einzeln € 498,-. ISBN 978 3 7728 2536 1. Lieferbar

Diese Studie analysiert Martin Luthers Auslegung der Jona-Erzählung, zeigt, wie der Reformator die diesbezügliche antik-christliche Tradition (Hieronymus, Gregor von Nazianz u.a.) adaptiert und transformiert hat, und arbeitet Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede von Luthers und Johannes Calvins Jona-Interpretationen heraus. Wirkungsgeschichte und Fortentwicklung der Luther'schen Auslegung im Zeitalter des Barock werden an herausragenden Literaturdenkmälern untersucht. Anhand von ausgewählten frühneuzeitlichen Beispielen wird beschrieben, wie sich die Auslegungskunst im Medium Bild niedergeschlagen hat. – Mit einer erstmaligen kritischen Edition der ›Tuba poenitentiae prophetica‹ (1625) des Coburger Gymnasialprofessors Johann Matthäus Meyfart (1590–1642).

Adolf von Harnack

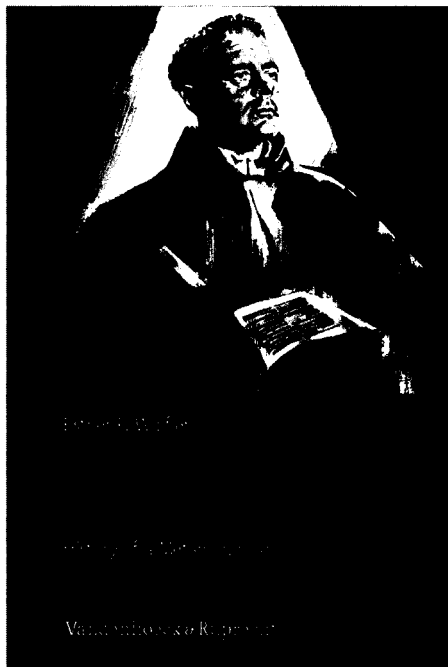
Einleitung in das Neue Testament

Berliner Vorlesung im Wintersemester 1899/1900. Eine Nachschrift von Carl Richard Schenkel. Kritisch hrsg. und kommentiert von Johann A. Steiger unter Mitwirkung von Thomas Illg. Ca. 300 S., ca. 4 Abb. Leinen. ISBN-2611 5. In Vorb.

Im Wintersemester 1899/1900 hielt Adolf (seit 1914: von) Harnack (1851–1930) in Berlin eine Vorlesung mit dem Titel ›Einleitung in das Neue Testament‹. Die vorliegende Edition basiert auf einer detaillierten Nachschrift dieser akademischen Lehrveranstaltung aus der Feder des Theologiestudenten Carl Richard Schenkel (1877–1926). Der Quelle kommt in mehrerlei Hinsicht hohe Bedeutung zu – nicht zuletzt weil die Einleitungsvorlesung im selben Semester stattfand, in dem Harnack auch seine Vorlesung über ›Das Wesen des Christentums‹ vor Hörern aller Fakultäten hielt. Doch auch im Hinblick auf Harnacks später publizierte neutestamentliche Forschungen, allen voran die ›Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament‹ (7 Teile, 1906–1916), ist die ›Einleitung in das Neue Testament‹ von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse. Überdies vermag die Edition exemplarisch einen Einblick zu geben in die Praxis und Kultur des akademischen Studiums an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

frommann - holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt



Esther P. Wipfler

**Martin Luther
in Motion Pictures**

History of a Metamorphosis

2011. 221 Seiten mit 54 Abb., kartoniert

€ 39,95 D

ISBN 978-3-525-55019-9

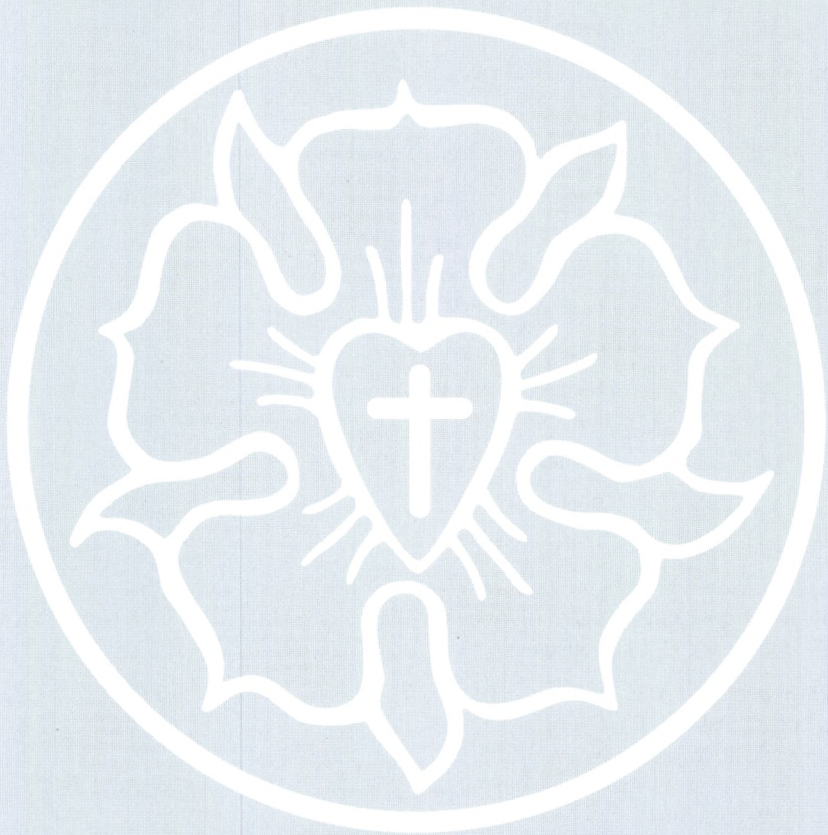
Kein anderes Medium hatte im 20. Jahrhundert eine vergleichbare Wirkung auf die Vorstellung der breiten Öffentlichkeit von Martin Luther wie der Spielfilm. Dabei erscheint Luther auf der Leinwand und später auf dem Bildschirm je nach Drehbuchautor, Darsteller oder Zeitgeist als romantischer Liebhaber, deutsch-nationaler Titan und musisch begabter Kinderfreund, Rebell oder zerrissener Zweifler.

In diesem Buch zeichnet Wipfler zum ersten Mal auf umfassende Weise die verschiedenen Facetten der nunmehr 100jährige Geschichte dieses Genres nach, das am Ende einer Bildtradition steht, deren Grundlagen schon zu Lebzeiten des Reformators geschaffen wurden.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2011



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und Pfarrer Dr. Reinhard Brandt, Neuendettelsau

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9a/b,
42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (0202) 4 78 25 441; 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	141
	Luther – für heute neu entdeckt	
Anne Käfer (Bearb.)	Eine Freudenpredigt über Gottes Inkarnation	142
	Aufsätze	
Martin H. Jung	Philipp Melanchthon – Gebildeter Glaube	150
Michael Beyer	Philipp Melanchthon – Humanismus und evangelische Theologie	163
Michael Plathow	Philipp Melanchthon und religiöse Toleranz.	181
	Seminarbericht	
Michael Lapp	Die Freiheit des Willens und seine Abhängigkeiten – Läßt sich die These vom freien Willen heute noch behaupten?	192
	Luther Nachrichten	197
	Bücherschau	198

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 40,90 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 Küttemeyer

Internet: www.v-r.de; E-Mail: v-r@intime-media-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

Das letzte Heft dieses Jahrgangs wird mit einem weihnachtlichen Luther-text eröffnet: *Anne Käfer* hat Luthers Weihnachtspredigt von 1529 bearbeitet. Durch den altertümlichen Sprachklang hindurch kommt darin die Freude als Grundton der Festbotschaft zu Gehör, wird die alljährliche Weihnachtspredigt – und alles christliche Predigten – als Nachahmung der Verkündigung des Engels an die Hirten verstehbar – das sei allen, die zu Weihnachten predigen und Predigten hören, mit guten Wünschen ans Herz gelegt.

Im Aufsatzteil finden sich Beiträge aus dem Melanchthon-Seminar der Luther-Gesellschaft vom Herbst 2010 in Wittenberg.¹ *Martin H. Jung* wendet sich, durchaus im Blick auf aktuelle Herausforderungen, dem Zusammenhang von Bildung und Glaube bei Melanchthon zu und profiliert diesen auch als Lehrer evangelischer Frömmigkeit. *Michael Beyer* arbeitet heraus, daß Humanismus und reformatorische Theologie bei Melanchthon zusammengehören und daß gerade diese Zusammengehörigkeit ihn mit Luther verbindet. Und *Michael Plathow* zeigt, daß sich aus Melanchthons Verknüpfung des Begriffsfeldes von Toleranz, Menschlichkeit und Wahrheit seine differenzierte und ambivalente Haltung zu religiöser Toleranz ergibt.

Bevor das Heft in der Bücherschau mit einem bunten Strauß von Besprechungen schließt, wendet *Michael Lapps* Bericht vom Eisenacher Frühjahrsseminar der Luther-Gesellschaft „Die Freiheit des Willens und seine Abhängigkeiten – Läßt sich die These vom freien Willen heute noch behaupten?“ den Blick noch einmal zurück auf das beziehungsreiche Thema „Freiheit“ und das entsprechende Themenjahr in der Reformationsdekade, die auf das Jubiläum von 2017 hinführt. Über dieses Jahr 2011 hinaus bleibt „Freiheit“ Leitbegriff evangelischen Christseins: „Es ist also die christliche oder evangelische Freiheit eine Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird, nicht daß keine geschehen, sondern daß man auf keine sich verlasse.“²

Hellmut Zschoch

¹ Vgl. den Seminarbericht von *Patrick Fries* in Heft 2 dieses Jahrgangs, S. 128–131.

² WA 8, 606,30–32 (De votis monasticis, 1521), zit. nach der Übersetzung in: *Martin Luther, Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte*, hg. von *Karl-Heinz zur Mühlen*, Göttingen 1983, 124.

Eine Freudenpredigt über Gottes Inkarnation

Martin Luthers Predigt am ersten Weihnachtsfeiertag 1529 über Lk 2,1–11

Bearbeitet von Anne Käfer

Der hier abgedruckte Text der Predigt folgt weitgehend der Edition des Husumer Pastors Johann Melchior Krafft von 1730, die auf der Nachschrift von Georg Rörer beruht.¹ An den Stellen, an denen Rörers Fassung dem besseren Verständnis dient, wurde diese übersetzt und übernommen; auch die Nürnberger Handschrift wurde hinzugezogen. Alle drei Predigtfassungen sind abgedruckt in WA 29, 642–656. Der Text der Predigt in der hier veröffentlichten Version ist insgesamt moderat modernisiert; Zwischenüberschriften sind gliedernd beigelegt.

1. Der Glaube an den inkarnierten Gottessohn

Man handelt heute von dem Artikel unseres christlichen Glaubens, in dem wir sagen: Ich glaube an Jesus Christus, geboren von der Jungfrau Maria. Dieser Artikel ist wohl zu fassen, und auf daß wir fest in ihm werden, pflegt man heute die Historia [= Lk 2, 1–11] zu sagen und zu lesen, damit ein jeder Mensch, der ein Christ sein will, die Ursache und den Grund dieses Artikels anzuzeigen wisse. Nun die Historia ist leicht, und ihr wißt sie fast allzumal wohl, doch fehlt es immer noch am Glauben. Es ist bald gelernt und gesagt, aber daß das Herz solches glaubt, das will nicht hernach. Denn wenn es an den Glauben kommt, so geht es uns als einem vollen Bauern, welcher am Tisch sitzt in der Zeche; wenn gepfiffen wird, so sieht er ein wenig auf, hernach fällt er mit dem Kopf wieder nieder. Also geht es uns auch, daß wir das Wort vergeblich hören, und es wird nur ein Getön in den Ohren, aber wir vergessen es gleich wiederum.

Es wäre wohl wert, daß wir von dieser Sache reden möchten, wie es billig wäre. Aber das Fleisch überdeckt unser Herz, daß wir nicht freundlich nachdenken in dieser Historia und solche recht betrachten. Es ist ein Jammer, daß ein Mensch so gar verblendet sein soll, daß wir uns von dieser Freude nicht bewegen lassen. Fürwahr, es sollt uns nichts fröhlicher sein in der Schrift, denn dieses, daß Christus von der Jungfrau Maria geboren worden ist. Was ist doch andere Freude gegenüber dieser Freude zu achten? Gold, Freunde, Macht und Ehre usw. kann uns also nicht erfreuen wie die fröhliche Geschichte, daß Christus als Mensch geboren worden ist. Eines Menschen Herz kann es nicht erdenken noch genügend davon reden. Es muß ein großer Ernst sein und Gott muß die menschliche Natur sehr herzlich lieben, daß er ein solches Werk uns

¹ S. dazu WA 29, 641.

hören läßt, daß Gott nicht allein mich liebt, sondern sich so nah zu mir tut, daß er mit mir ein Mensch wird. Er tritt in die Natur und wird, was ich bin; deswegen sollten alle Herzen vor Liebe zerschmelzen.

Es wäre ein freudenreiches Spiel, wenn ein Fürst käme und ließe sich so herunter und wohnte bei einem Bauern. Da würde sich seine ganze Verwandtschaft darüber freuen, daß sie den Fürsten bei sich im Hause hätten, der alles vermöchte. Es ist aber dies kein Vergleich gegenüber diesem Werk Gottes. Denn Christus wird nicht mein Schwager oder Bruder, sondern er wird, was ich bin, er wird unsere Natur und nimmt daran teil, also daß es eine größere Verwandtschaft ist denn zwischen Mann und Frau, obwohl auf Erden keine nähere Freundschaft gefunden wird. Ja, das Herz kann es nicht erdenken und trägt ihm hundertfältig mehr sein Elend vor, denn es ein Bauer gegen einen Fürsten tun mag. Ein Fürst ist reich und mächtig und kann uns reich und mächtig machen, wie du dir einbilden magst, wenn ein Fürst so gnädig wäre. Aber Christus ist nicht gekommen, daß er uns reich und mächtig mache wie ein irdischer Fürst, sondern daß er uns zu ewigem Reichtum und Herrlichkeit brächte.

Wenn das Herz dieses recht betrachtete und dies Freudenspiel und Bild, das uns Gott gezeigt hat, [allem Übel] entgegenhielte, würde es alsbald alles Unglück vergessen. Bist du mit allerlei Elend geplagt und kannst dies [Freudenspiel] in dein Herz bringen, so wirst du sagen: Ich achte es nicht, was mir geschieht zu Schande und Leide vom Teufel und der Welt, dieweil ich solch große Gnade und Ehre habe, die ich nicht einmal zu fassen vermag. Denn wer kann das begreifen, daß Christus nicht unser Gesell und Freund geworden ist, sondern er ist das selber, was wir sind. Es ist so ein hohes Werk, daß es niemand aussprechen kann, sondern dafür muß man Gott in tiefster Demut danken. Wer aber so undankbar ist und es vergißt, bei dem ist es kein Wunder, daß Türken, Papisten und Heiden über ihn kommen und ihn Mores lehren. Ja, es ist noch viel zu wenig, daß alles Unglück über ihn komme, denn wir tun den freundlichen, lieblichen Freudenblick aus den Augen und meinen, ein faules Geschwätz und dergleichen sei uns angenehmer. Dieweil nun diese Gnade nicht angenommen wird, verhängt uns Gott einen anderen Doktor, der uns mit unserem Schaden und Unglück lehrt.

Also geht es nun in der Welt, einer liebt das Geld, der andere liebt seine Freunde, der dritte liebt Ehre und Lust usw. Darum wollen wir die Historia durchlaufen um des jungen Volkes willen, damit sie diese Gnade erkennen lernen und sie mit Freuden annehmen, und wollen bei der Milchspeise bleiben und den Gelehrten, was ein scharfes und hohes Ding ist, überlassen.

Der Evangelist hat die Historien mit allem Fleiß beschrieben und in zwei Teile geteilt: Erstens von dem Elend in der Stadt Bethlehem, welches Mutter und Kind erlitten. Zum andern von der Freude im Himmel, die er mit Worten herrlich ausgeführt hat. Darum werden wir es einfältig beschauen, wie es sich gebührt, einfältige und junge Leute zu lehren.

2. Die Erzählung von der Inkarnation – Das Elend der Geburt Christi

„Es begab sich aber zu der Zeit, daß ein Gebot vom Kaiser Augustus ausging, daß alle Welt geschätzt würde.“

Das ist ein Aufruf gewesen, wie in unsern Landen, wenn man Steuern zahlt, einen Ort [= ein Viertel]² vom Gulden von einem jeglichen Haupt.

„Und jedermann ging, daß er sich schätzen ließe, ein jeglicher in seine Stadt.“

Lukas beschreibt das alles mit großem Fleiß, und es geht so elend zu, daß einem die Augen übergehen möchten, wenn man es liest oder hört. Es ist ein elend armes Weiblein, die zwar eine Jungfrau ist, und geht doch einher nach dem Gebrauch der Frauen. Ein Unerfahrener weiß weniger als nichts davon, wie ihr dabei zumute gewesen sein muß usw. Aber Gott hatte es alles also geordnet. Und es scheint, daß sie aus großer Armut mit ihrem Mann dahin gereist sei, was wäre es sonst not gewesen, da es der Mann (nämlich Josef) wohl allein hätte verrichten können? Ja, es läßt sich ansehen, daß sie sehr arm gewesen sein müssen. Sie ist ein junger Mensch; daß sie nun mitten im Winter aufbricht und ihr Haus stehen läßt, da sie schwanger ist, dazu treibt sie die Armut, denn es ist ein weiter Weg von Nazareth gen Bethlehem, um die dreißig deutsche Meilen, an die acht Tagesreisen und wüste Herberge unterwegs usw. Man sollte ihr eitel Teppich untergebreitet haben um des Kindes willen, das sie in ihrem Leibe trug, und um der Ehre willen, die sie im Himmel hatte; und sie geht in solchem Elend einen solchen weiten Weg, da ihre Geburtszeit so nah war. Welche ehrbare Frau unter euch würde das jetzt wohl tun? Und es sind ihrer viele in Bethlehem gewesen, die sich in Samt und Seide gekleidet hatten. Da sie gen Bethlehem kommt, geht es ihr viel ärger, da sind alle Herbergen voll; alle Leute konnten Herberge kriegen, nur Josef und Maria nicht, denn sie ziehen einher wie arme Bettler. Alle Gemächer sind voll gewesen, und [die Leute] hatten zu essen und zu trinken vollauf. Sie aber müssen zuhinterst in den Stall, das ist eine schändliche Herberge. Also ist die Welt nicht wert, daß sie ihrem Schöpfer Herberge geben soll. Das arme paar Völklein muß in den Stall. Vielleicht sind sie es wohl gewohnt gewesen. Das mag ein herrlicher Stall sein, so herrlich wie kein Königssaal, und ein köstlicher Esel. Oh, ich möchte auch in dem Stall sein, wo mein Herr zur Herberge gelegen ist. Das mögen edle Tiere sein, welche einen solchen Gast gehabt haben, denn die Menschen waren solches nicht wert.

Hier schlägt noch der Fall zu, daß die Zeit ihrer Geburt sie überfällt. Vielleicht hat Maria nicht gemeint, daß ihre Geburtszeit so nah sei. Da ist nun Not vorhanden, sie ist allein und hat kein Licht; vielleicht haben sie Josef kein Licht gestattet. Das muß eine große Armut gewesen sein. Sie ist allein in einem fremden Haus und noch dazu im Stall. Da hat Josef gedacht: Ach, wenn

² S. WA 29, 646; nach der Nürnberger Handschrift beläuft sich die Steuerhöhe auf „quartam auri partem“.

wir nun zu Hause wären; und das ist das elendeste, daß sie in solcher Armut gebiert und nicht so viel Raum hat, da sie das Kind hinlege. Das ist die höchste Unbilligkeit und ein verdammtes Ding, daß das höchste Kind in die Krippe muß und seine Mutter nicht so viel Raum haben soll, daß sie sich könnte niedersetzen und ihr Kind hinlegen. Und es sind doch in der Welt so viele Paläste, nichtsdestoweniger muß sie einen Ort von den Tieren borgen.

Wenn jemand dieses recht bedenken wollte, daß sie nicht so viel Raum gehabt hat, da sie einen Fuß hinsetzen konnte, fürwahr, er spie an Schlösser und alle Gebäude der Welt, in welchen allen für dies Kind kein Raum gefunden wurde. Wer sollte nicht feind sein allem, was auf Erden ist, wenn er diese Geburt bedächte. Und es sollte einer wohl denken, wenn er in einem Schloß wohnt, daß er in der Hölle wäre, weil dies Kind so verlassen sein muß. Die Tierlein muß man von der Krippe treiben, daß es Raum finde.

Dies wird uns darum vorgestellt, daß die elend arme Geburt auf Erden uns ins Herz dringe, und wo sie nicht von sich selbst im Herzen lebt, es doch darum geschehe, daß es so jämmerlich mit der Mutter Jesu und mit Josef zugeht usw. Das soll uns bewegen, daß uns alles wegen dieser Freude, welche wir aus dieser Geburt schöpfen, in der Welt anstinke. Es ist uns doch die höchste Ehre, daß dies Kind uns zugute geboren worden ist, was wir aber nicht begreifen können. Deshalb verachten wir es. Geld, Gold, Silber, mit dem füllen wir uns, das ist aber eitel Dreck, wenn es gegen diese Geburt gehalten wird. Es ist ein feindseliges Ding um die Menschen, daß das Herz [die Ehre] nicht ergreift. Denn bei uns gilt ein Gulden mehr denn der Sohn Gottes, der um unsertwillen so elend geboren worden ist.

Da wir nun solche Gnade gering schätzen, so sind wir dieser Ehre nicht würdig, sondern sollen bei der Schande bleiben, welche wir uns selbst antun: Doch soll das junge Volk dies Freudenspiel betrachten und dies Bild für ein Freudenbild ansehen, denn es ist nichts Lieblicheres in der Welt. Wenn wir es recht betrachteten, könnte es nicht fehlen, es müßte uns große Freude bringen. Nun, die Historia wissen wir wohl, wenn es aber an den Glauben kommt, da steckt es. Wenn du dir nicht einbildest, daß diese Geburt dein eigen sei und um deinetwillen geschehen sei, ist es umsonst, daß du die Historien viel bedenkst.

Darum habe ich dies liebliche Bild und den Artikel, da wir bekennen: Ich glaube an Jesus Christus, geboren von der Jungfrau Maria, euch einbilden wollen. Bisher war, wenn man an diesem Fest predigte, am meisten als das vornehmste erfordert, daß man viel Rühmens machte von der Jungfrauschaft Marias. Nun, das ist nicht übel getan, aber es ist zu viel getan, denn man soll viel mehr davon handeln, daß Christus geboren worden ist, als davon, daß er von einer Jungfrau geboren worden ist. Da liegt uns dran, nicht daß sie Jungfrau ist, sondern vornehmlich, daß er geboren worden ist und daß dieser Jungfrau Sohn meines Wesens und Natur geworden sei und doch Gott sei und mir so nah geworden ist, daß er ist, was ich bin, und angenommen hat, was ich bin. Er ist nicht nur mein Schwager geworden und hat nicht etwa meine Schwester

zur Frau genommen. Vielmehr ist es so wie die Epistel an die Hebräer spricht, Kap. 2. [Hebr 2,16]: „Er hat nicht die Engel an sich genommen“, so die Engel doch viel herrlicher sind denn wir sündigen Menschen, „sondern den Samen Abrahams hat er an sich genommen“ usw., nämlich unser menschlich Fleisch und Blut. Das ist unsere Herrlichkeit und dies soll uns fröhlich machen, daß unsere Herzen möchten vor Hoffart und Freuden zerspringen, daß er nicht aus dem Samen der Engel, sondern aus dem Samen Abrahams und von der Jungfrau, nämlich ohne Sünde, hat geboren werden wollen, denn es gilt uns.

3. Die Predigt der Inkarnation – Die Freude an der Geburt Christi

Das andere Stück ist die Predigt von dieser Geburt. Daß das Weiblein den Sohn geboren hatte, achtete niemand und es wußte niemand davon. Fürwahr, es wird ihr an ihr mütterliches Herz gegangen sein, so daß sie gedacht haben wird, es wäre nichts damit. Und wenn auch niemand die Historia und das Werk Gottes deutete und auslegte, würde es niemandem nutzen. Darum ist die Predigt da und kommt der Engel vom Himmel herab und predigt hiervon. Er tut die Finsternis hin und offenbart das Werk, das ist: Er tut das Wort dazu. Alle Leute in Bethlehem, die Hirten, der Hauswirt, wußten nichts von dieser Geschichte, nur allein Josef und Maria. Da kommt der Engel und umleuchtet die Hirten mit einem großen Licht und mit Klarheit, da sie sich dessen am wenigsten versahen, und er sprach: „Fürchtet euch nicht“ usw.

Darauf singen die Engel, daß Himmel und Erde erschallen. Das ist das andere güldene Stück im Evangelium, nämlich die Worte des Engels, und diese Worte sollen wir ergreifen und lernen, denn sie geben uns diese Geburt zu eigen, von der du hörst, daß sie dir zugute geschehen ist. Wenn er allein geboren worden und nichts davon gepredigt worden wäre, so hätten ich und du nichts davon gewußt, daß wir ihn sollten annehmen. Wiewohl die Historia auch an sich selbst lieblich ist, wenn wir auch nichts davon hätten, denn daß sie also geschehen ist, so wäre sie doch ein sehr großer Schatz und Freude, nämlich daß Gott als ein Mensch geboren worden sei und daß uns Gott näher wäre als Vater und Mutter. Aber es bleibt nicht dabei. Denn daß Gott Mensch ist, das ist ein hohes Werk, aber das ist noch größer, daß der Engel spricht: Er ist für Euch geboren worden. Damit tut er eine Predigt, die niemals erhört ist, wenn er spricht: „Siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird. Denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr in der Stadt Davids.“

Diese Worte kann nimmermehr keiner ausdeuten. Es ist eine himmlische Predigt, wir mögen wohl davon singen, aber wir werden es nicht auslernen. Das, spricht er, soll eure Freude sein. Wenn wir alle Freude der Welt hätten, was wäre es? Frau Unlust! Denn wenn wir das Ende aller Freude betrachten, so ist es mit einem Ende versiegelt, nämlich mit Unlust. Wenn du herrlich und in Freuden gelebt hast, was ist das Ende? Unlust. Das ist das Siegel an der

weltlichen Freude; wenn du lange gebuhlt hast, so ist das Ende Unlust, wie Salomon spricht, Proverbien 14 [Spr 14, 3]: „Nach dem Lachen kommt trauern und nach Freude kommt Leid.“ Das Ende der Freude ist Grämen. Wenn du deine Freude lange gehabt hast an den Gulden, so kommt Unlust darüber, wie du sie behalten sollst. Das Ende von aller Freude auf Erden ist Unlust.

Darum spricht der Engel: „Ich verkündige euch große Freude“. Und das ist auch eine rechte große Freude. Wollte Gott, wir ließen uns dieselbe so gern eingehen, als sie der Engel gerne ausgesprochen hat. Wie heißt denn die Freude, mit der ein Christ umgehen soll? „Euch“, spricht er, „ist der Heiland geboren“. Wie könnte er fröhlicher reden? Er will sagen: Singet, springet, laßt alle Freude fahren und nehmt diese Freude an. Jetzt habt ihr alle Furcht und Herzeleid, nun aber ist euch ein Heiland geboren worden, welcher nicht allein als ein Mensch geboren worden ist, der euch gleich ist, sondern der euch auch gegeben ist, auf daß seine Geburt und alles, was er hat, euer sein soll.

Nun bedenke ein Mensch, wie hoch wir geadelt sind, daß die menschliche Natur zu solchen Ehren gekommen ist; der Madensack ist so herrlich geziert, denn dies Kind hat ihn selbst an sich genommen; was kann nun unflätig sein am Menschen? Das Fleisch ist zwar nicht verschwunden um dieser Ehre willen, weil der Heiland da ist, welcher auch Fleisch und Blut an sich hat. Wer will nun aber Fleisch und Blut verachten, da es Gott gefällt und allen Engeln, welche es den Menschen mit Freuden ansagen, als wollten sie sprechen: Euer Unglaube hat nun ein Ende, denn euer Heiland ist geboren worden? Diese Worte sollte man mit großen Buchstaben schreiben, die die Engel mit den Menschen reden: Wir bedürfen keines Heilandes, denn wir sind schon in der Seligkeit, aber ihr Menschen sollt auch zu uns kommen und sollt nicht mehr unter dem Teufel sein, denn dies Kind ist zu euch gekommen usw.

Also haben wir nun Christus, der unser Fleisch und Blut geworden ist; demnach ist er unser mit Leib und Seele und mit allem, was er hat, damit wir den Trotz haben, daß Christus mein Bruder sei, mein Schatz und mehr zu mir gehört denn ein Mann, der zu seiner Frau gehört, und ein Sohn, der zu seinem Vater gehört, wie Jesaja spricht, [Kap.] 8 [Jes 8, 18]: „Siehe hier bin ich und die Kinder, die mir der HERR gegeben hat“. Also ist nun Maria seine und unser aller Mutter, obwohl er ihr allein im Schoß liegt. Wer wollte nicht gern so ein freundliches junges Mädchen zur Mutter haben? Und er soll das feine Kindlein sein auf dem Schoß. Wenn er unser ist, so sollen wir an seiner Statt sein, wo er ist, da sollen wir auch sein, und alles, was er hat, soll unser sein, und seine Mutter ist auch unsere, und von ihm können wir sagen, daß er unser Heiland ist. Darum sollen wir sowohl den Artikel lernen, daß Christus von der Jungfrau Maria geboren worden ist, als auch den Spruch und die Predigt des Engels, denn es ist die erste und beste Predigt, weil sie die erste ist, die im Neuen Testament geschehen ist und aus welcher die andern alle genommen sind im ganzen Neuen Testament. Gott lasse uns alle teil an dieser Predigt haben. Amen.

Diese Predigt, die Luther am ersten Weihnachtsfeiertag 1529 gehalten hat, zielt darauf, ihren Hörerinnen und Hörern die unvergleichliche Weihnachtsfreude zu Herzen gehen zu lassen. Die Weihnachtsfreude ist nach Luther darin begründet, daß Gottes Sohn geboren worden ist. Diese Geburt bekenne der christliche Glaube mit den Worten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube an Jesus Christus, geboren von der Jungfrau Maria“. Damit diese Aussage jedoch tatsächlich geglaubt werden könne, ist es nach Luther grundlegend nötig, daß in der Nachfolge des Weihnachtsengels, die Weihnachtsbotschaft gepredigt wird.

Im ersten Abschnitt seiner Predigt kündigt Luther an, in zwei Schritten vorzugehen. Zunächst will er die Mühsal der Weihnachtsnacht und das Elend der Geburt Christi schildern. Daraufhin sollen die Predigt des Engels und die besondere Weihnachtsfreude, die sie verkündigt, in ihrer wahren Bedeutung erkennbar werden.

Im zweiten Abschnitt unternimmt es Luther, seine Hörerinnen und Hörer dadurch in ihren Herzen für die Weihnachtsfreude ansprechbar zu machen, daß er ihnen die elenden Umstände der Geburt Christi ausführlich nahebringt. Dazu vergleicht er nicht nur die Ereignisse der Vergangenheit mit denen seiner Gegenwart, er fragt seine Hörerinnen sogar unmittelbar, ob sie ebenfalls in hochschwangerem Zustand eine weite Reise unternehmen würden: „Welche ehrbare Frau unter euch würde das jetzt wohl tun?“ Dadurch, daß Luther das Elend dieser Welt vor Augen führt, das im Übermaß die Geburt Christi bestimmt habe, will er seine Hörergemeinde auf die in dieser Geburt begründete *besondere* Freude vorbereiten.

Im dritten Abschnitt stellt Luther allen irdischen Freuden die Freude gegenüber, die der Weihnachtsengel predigt. Die irdischen Freuden, die Geld und Gold, Macht und Ehre böten, seien nur begrenzt und führten schließlich zu Unlust und Gram. Die Freude hingegen, die der Engel predigt, sei unbegrenzt. Denn die Tatsache, daß Gott „um unsertwillen so elend geboren worden ist“, lasse wahre, uneingeschränkte Freude empfinden. Die Geburt Gottes sei ein unvergleichliches Freudenereignis, obwohl sie in großer Armut und elender Ohnmacht geschah. Das Elend der Geburt Christi macht nach Luther gerade dies deutlich, daß weder Geld noch Macht wahre Freude bedingen. Geld und Macht werden vielmehr als zur wahren Freude untauglich entlarvt. Und umgekehrt kann auch das größte Elend das Freudenereignis nicht trüben, das mit der Inkarnation geschehen ist. Vielmehr ist es nach Luther angebracht, „daß uns alles wegen dieser Freude, welche wir aus dieser Geburt schöpfen, in der Welt anstinke.“

Die Menschwerdung Gottes läßt nach Luther den Glaubenden die Hochschätzung des menschlichen „Madensacks“ erkennen: Der Glaubende erkennt, daß sich Gott selbst zur menschlichen Leiblichkeit bekennt. Ihm gibt der Schöpfer die Güte seiner Menschenschöpfung zu verstehen, die den *ganzen* Menschen, den Menschen mit Leib und Seele betrifft.³ Zudem bedingt nach Luther die Inkarnation, daß der Glaubende an dem Anteil erhält, was Christus eignet. Denn daß der Menschgewordene Gott selber ist, das macht dem glaubenden Menschen die eigene Gottesbeziehung bewußt. Er erlebt, daß Gott auch ihm – wie dem Menschgewordenen – uneingeschränkt nahe ist. Und dies bedeutet unvergängliche Freude, von welcher es zu predigen gelte.

Daß die Predigt in der Nachfolge des Weihnachtsengels heilsnotwendig ist, weil ohne Predigt das gesamte Christusgeschehen weder verstanden noch geglaubt werden kann, diese Einsicht wird u. a. wenige Monate nach der Weihnachtspredigt in

³ S. dazu ausführlicher *Anne Käfer*, Geliebter Madensack. Die Menschwerdung Gottes als Ausdruck seiner Menschenliebe, in: DtPfrBl 110 (2010), 632–635.

der Confessio Augustana formuliert. In CA V ist festgehalten, daß Gott durch *Wort* und *Sakrament* den Glauben wirkt. Nach Luther bedient sich Gott dieser Mittel, weil er nicht ohne *menschliche* Kooperatoren an den Menschen wirken wolle. „So hat es Gott gefallen, daß er nicht ohne Wort [Predigt], sondern durch das Wort den Geist gibt, damit er uns zu seinen Mitarbeitern habe“⁴. Dementsprechend predigt Luther in seiner Weihnachtspredigt von der Bedeutung der Predigt, und zwar indem er die Predigt des Weihnachtsengels als nachzuahmendes Vorbild hochhält und mit seiner Predigt diesem nachzustreben sucht.

Die Predigt dient nach Luther dazu, daß vermittelt durch menschliche Worte die Freudenbotschaft Gottes oder vielmehr das eigentliche Wort Gottes verkündigt wird und Glauben findet. Gottes Wort aber ist der inkarnierte Gottessohn (s. Joh 1,1.14), dessen Gegenwart im Sakrament des Abendmahls gefeiert und vom ganzen Menschen empfangen werde. Für Luther ist entscheidend, wie er nur wenige Monate vor seiner Weihnachtspredigt beim Marburger Religionsgespräch erneut bekräftigt hatte, daß der Inkarnierte im Abendmahl mit Fleisch und Blut real präsent ist.⁵ Sein Fleisch sei den Kommunikanten ebenso präsent, wie „wenn es leiblich empfangen wird und geboren [wird]. ... Was ist daran besser, daß es im Mutterleib ist, denn daß es im Brot und Mund ist?“⁶ – Daß Gott Mensch geworden und als Mensch seinen hochgeschätzten Geschöpfen uneingeschränkt nahe ist, eben dieses Freudenereignis wird nach Luther immer wieder im Abendmahl gefeiert und insbesondere am Weihnachtsfest.

PD Dr. Anne Käfer, Stephanstraße 26, 10559 Berlin;
E-Mail: anne.kaefer@uni-tuebingen.de

⁴ WA 18, 695,28 f. (De servo arbitrio, 1525).

⁵ S. dazu *Hellmut Zschoch*, Lebenslauf, in: *Luther Handbuch*, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2005, 82–91, 90, und *Dorothea Wendebourg*, Taufe und Abendmahl, in: a. a. O., 414–423, bes. 421.

⁶ WA 23, 177,27 f. 30 f. (Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, 1527). S. zur zitierten Schrift und zu Luthers Leibverständnis, das die Realpräsenz und damit auch die Qualität des „Madensacks“ betrifft: *Wilfried Joest*, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 432: Luthers „Äußerungen zur Leiblichkeit der Abendmahlsgabe und ihrer Bedeutung für das Leibliche des Menschen zeigen jedenfalls, daß eine Sonderung des ‚Personalen‘ vom ‚Naturhaften‘ in der Existenz des Menschen ihm fern lag.“ Vgl. auch *Anne Käfer*, *Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth*, Berlin/ New York 2010, 56–66.

Philipp Melanchthon – Gebildeter Glaube

Ein Nachwort zum Themenjahr „Reformation und Bildung“
und zum 450. Todestag des Humanisten

Von Martin H. Jung

Der christliche Glaube bedarf der Bildung, und zwar nicht nur der theologischen Bildung, sondern der Allgemeinbildung. Das schärfte Philipp Melanchthon seinen Zeitgenossen unermüdlich ein, und ebenso unermüdlich unternahm er alles, um diesen gebildeten Glauben zu fördern. „Gebildeter Glaube“ ist eine treffende Kurzformel für ein Hauptanliegen der Reformation. Freilich war nicht der Glaube an sich, den Melanchthon wie Luther als Vertrauen (fiducia) in Gott definierte, gebildet, sondern der Glaube war von Bildung begleitet. Der Glaubende konnte und sollte gebildet sein, nicht der Glaube selbst. Aber diese Bildung, so sah es Melanchthon, sollte auch seinem Glauben zum Vorteil gereichen.

Die Reformation wurzelte in einer Bildungsbewegung, dem Humanismus, und sie bewirkte ihrerseits einen Bildungsaufschwung. Sie forderte und förderte die universitäre Bildung der Pfarrer und trieb den Aufbau eines breiten Bildungswesens voran, das nicht nur Stadt-, sondern auch Bauernkindern eine Chance bieten sollte und nicht nur Jungen, sondern auch Mädchen. Melanchthon war, modern gesprochen, der wichtigste Bildungspolitiker der Reformation. Die Umsetzung seiner Ideale sollte freilich Jahrzehnte, nein, Jahrhunderte dauern.

Warum bedarf der christliche Glaube der Bildung?

„Wie in einem Sakrarium sind die göttlichen Geheimnisse in Worten eingeschlossen“, sagte Melanchthon 1523 in einer Rede, die er in Wittenberg hielt.¹ Das Christentum ist eine Buchreligion, und der Glaube kommt – wie Paulus schreibt (Röm 10,17) – aus dem Hören. Aus diesem Grund bedarf das Christentum – mehr als andere Religionen, diesen Vergleich zieht Melanchthon² – der Bildung.

¹ *Philipp Melanchthon, Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus*, Stuttgart 1988, 176: „vis verborum cognoscenda est, in quibus tamquam in sacrario quodam divina mysteria recondita sunt.“ Vgl. auch Melanchthon deutsch, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg, Bd. 1, Leipzig 1997, 86.

² CR 5, 754 (Brief an den Rat der Stadt Halle, 6. Mai 1545; Regest: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. von Heinz Scheible [MBW], Bd. 4, Stuttgart-

Der christliche Glaube bedarf der Bildung, aber er verdankt sich nicht der Bildung. Der Glaube ist für Melanchthon ein unverfügbares Geschenk Gottes. Bildung ist notwendig, aber nicht heilsnotwendig. Sie ist nicht die Voraussetzung der Seligkeit.

Der Verzicht auf Bildung hätte für das Christentum schwer wiegende Folgen. Melanchthon blickt zurück in die Geschichte, zurück auf die Theologie des Mittelalters, zurück auf die Theologie, die er in Tübingen gehört hatte. Die scholastische Theologie ist für ihn trotz oder gerade wegen ihrer intellektuellen Spitzfindigkeiten eine im Grunde ungebildete Theologie.

Beispiele ungebildeter Theologie kannte er aber auch aus seiner Gegenwart, sogar aus Wittenberg. Melanchthon hatte Karlstadt vor Augen, der mit der akademischen Existenz gebrochen hatte, und die Täufer, die von vornherein auf Bildung verzichten zu können meinten. In Wittenberg dachten in den zwanziger Jahren auch viele Studenten, sich auf die Theologie stürzen zu können, ohne zuvor eine gründliche Allgemeinbildung erworben zu haben. Bildungsfeindlichkeit grassierte als Folge der Reformation, als Folge eines falsch verstandenen Luther. Melanchthon jedoch kämpfte mit aller Energie dagegen an und erreichte, daß Reformation und Bildung eine feste und dauerhafte Liaison eingingen.

Ohne Bildung wird ein Theologe nach Melanchthons Auffassung maßlos („unbescheiden“), nachlässig und waghalsig. Aus einem ungebildeten Glauben folgen Gewissensnot, Kirchenspaltung, Religionsverachtung und Atheismus. Melanchthon bezeichnet deshalb in einer Rede des Jahres 1536 eine ungebildete Theologie metaphorisch als die „Ilias der Übel“.³ Von ungebildeten Theologen gehen die meisten und die größten Gefahren aus. Ohne Bildung verkommt der Glaube (fides) zur Ansicht und Meinung (opinio). Das Licht des Evangeliums erlischt, wie es im Mittelalter geschehen war. Nun aber, durch Luther, so hob Melanchthon zeitlebens hervor, ist das Licht des Evangeliums wieder zum Leuchten gekommen. Nun gilt es – durch Bildung – alles zu tun, es am Leuchten zu halten.

Welche Bildung braucht der christliche Glaube?

Theologische Bildung und Allgemeinbildung sind für Melanchthon gleichermaßen wichtig. Die spezielle theologische Bildung muß auf einer soliden Allgemeinbildung aufbauen.

Melanchthon denkt an Latein, Griechisch, Hebräisch, Rhetorik, Dialektik, Mathematik, Astronomie, Astrologie, Geschichte, Anthropologie und Ethik. Er hat die moderne, von Andreas Vesalius begründete Medizin gefördert, und

Bad Cannstatt 1983, Nr. 3894). Vgl. Heinz Scheible, Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, Mainz 1996, 99.

³ Melanchthon deutsch, Bd. 1 (s. Anm. 1), 128.

er hat sich für Kopernikus geöffnet, obwohl dies den christlichen Glauben vor neue Herausforderungen stellte. Mit dem Mittelalter hielt Melanchthon an Aristoteles fest. Er sah und es gab keine Alternative zu „dem Philosophen“, er hat ihn allerdings noch stärker als das Mittelalter christianisiert und hat ihn eklektisch mit Gedanken der Stoiker und der Platoniker kombiniert.

Schon 1518, in seiner Wittenberger Antrittsrede, hat Melanchthon auf die Bedeutung der Geschichte für ein modernes Bildungswesen hingewiesen. Die Geschichte vermittelt die Kenntnis von Exempla. Und das ist wichtig für die Ethik, für die Politik und für die Religion. Für Desinteresse an der Geschichte hatte Melanchthon überhaupt kein Verständnis: „Wenn einer so grob ist, dass er historias nicht achtet, der ist ia gar ein grober unflat, und nicht werd, dass man ihn vor einen menschen halte.“⁴ Die Reformation hat mit der Tradition gebrochen, indem sie ihr in der Kirche neben dem Wort Gottes keine Autorität mehr einräumte, aber sie hat nicht mit der Geschichte gebrochen. Im Gegenteil: Erstmals wird die Geschichtskennntnis zu einem integralen Bestandteil der Bildung, auch der religiösen und theologischen Bildung.

Ganz besonders wichtig für den gebildeten Glauben war aus Melanchthons Sicht aber die sprachliche Bildung, denn Gott bedient sich der Sprache, das Evangelium gelangt in Worten zu uns, und der Glaube entsteht im Hören auf Gottes Wort. Aber auch aus elementaren pädagogischen Gründen hält Melanchthon im Anschluß an Cicero und Quintilian die sprachliche Bildung für entscheidend. Er sieht einen Zusammenhang zwischen der Sprache und dem Denken. Schon 1518 hatte er davon gesprochen.⁵ Indem man Sprachkompetenz fördert, entwickelt man das Denken. Wer gezwungen ist, seine Gedanken in Worte zu kleiden, wird veranlaßt, seine Gedanken noch einmal genau zu durchdenken, sie genau zu strukturieren, alles auf den Begriff zu bringen. Die Theologie bedarf deshalb der Rhetorik. In Wittenberg reduzierte Melanchthon die Zahl der Disputationen und führte die Deklamationen neu ein. Zweimal monatlich wurde an der Universität eine Rede gehalten. Damit begann unsere moderne, das universitäre Leben bis in die Gegenwart prägende Vortragskultur.

Genauso wichtig wie das Sprechen war Melanchthon aber das Schreiben, denn der menschliche Geist werde stumpf, wenn er nicht durch Schreiben angeregt werde.⁶ Die Studenten wurden angehalten, selbst Texte zu verfassen, prosaische und poetische. Auch das Schreiben schult das Denken und stattet die angehenden Lehrer und Pfarrer mit den Fähigkeiten aus, die sie für ihren Beruf brauchen. Nicht Lesen und Hören, sondern Reden und Schreiben – Sprachkompetenz – war für Melanchthon das entscheidende Bildungsgut, weil Sprachkompetenz untrennbar mit dem Denk- und Urteilsvermögen zusammen hing. Das hat auch Luther so gesehen und dabei die besonderen

⁴ CR 25, 818.

⁵ Melanchthon deutsch, Bd. 1 (s. Anm. 1): „Sodann verhilft die Sprachkunde, wenn man ein wenig fortgeschritten ist, dem Geist zu Urteilskraft.“

⁶ A. a. O., 80.

Qualitäten Melanchthons hervorgehoben, als er einmal erklärte, nur Melanchthon habe die Sache (res) verstanden und könne sie zugleich treffend in Worte (verba) fassen. Er selbst jedoch habe die Sache, aber nicht die Worte. Erasmus billigte Luther zu, die Worte zu haben, aber ohne die Sache. Bei Karlstadt jedoch meinte er weder die Sache, noch die Worte erkennen zu können (nec res, nec verba).⁷

Melanchthon hatte als Griechischlehrer in Wittenberg begonnen, er besaß von 1525 an jedoch die Freiheit, auch an der theologischen Fakultät zu lehren, was er auch reichlich und mit Freuden tat. Dennoch schlug sein Herz immer für die universitäre Grundbildung, denn hier legte er der Theologie die Fundamente und hier konnte er die meisten Studenten erreichen und sie am nachhaltigsten prägen. Einen theologischen Studienabschluß, den Doktorgrad, strebte ja nur eine ganz kleine Zahl von Studenten an. Die meisten verließen die Universität mit dem Magistertitel, dem Examen der philosophischen Fakultät, das auch Melanchthon selbst besaß. Gleichwohl war Magister Philipp Melanchthon ein hervorragender Theologe und leistete große Beiträge zur Theologie der Reformation⁸ sowie zur Neuordnung des Theologiestudiums an der Universität Wittenberg, wo die alten theologischen Studienordnungen als Folge der reformatorischen Umwälzungen in den frühen zwanziger Jahren zusammengebrochen waren. Erst 1533 wurden in Wittenberg wieder – unter Melanchthons Mitwirkung, aber unter Luthers Vorsitz – theologische Doktorpromotionen vollzogen. Unter den vier nach neuen, evangelischen Ordnungen Promovierten waren Johannes Bugenhagen und Caspar Cruciger.⁹

In der Theologie wollte sich Melanchthon auf die Bibelexegese konzentrieren. Die Systematik knüpfte an die Exegese an und bediente sich der Loci-Methode. Dabei ging es darum, aus der Heiligen Schrift selbst die Kriterien ihrer theologischen Interpretation zu gewinnen. Kein System und keine Summe sollten geschaffen werden, sondern Hauptpunkte der christlichen Lehre aus der Schrift selbst erhoben werden. Ferner war Melanchthon die Ethik wichtig und die Kirchengeschichte. Auch Ansätze zu einer Predigtlehre und Überlegungen zur christlichen Erziehung finden sich bei ihm. Homiletik und Religionspädagogik als eigenständige Fächer gab es aber noch nicht.

Der Glaube braucht Bildung, sagt Melanchthon mit aller Deutlichkeit. Gleichzeitig erinnerte er aber auch an die Grenzen der Bildung, die Grenzen der Erkenntnis, gerade im religiösen Bereich. Die Geheimnisse der Gottheit sollen wir anbeten, nicht erforschen, mahnte er 1521 in aller Eindringlichkeit.¹⁰ Erst im Jenseits, in der „himmlischen Akademie“, wie er mit Vorliebe das ewige Leben bezeichnete, erwartete Melanchthon die Einsicht in die göttlichen Geheimnisse, insbesondere in die Inkarnations-, Trinitäts- und

⁷ WA.TR 3, 460, Nr. 3619.

⁸ Vgl. Günter Frank (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000.

⁹ Vgl. Heinz Scheible, *Melanchthon. Eine Biographie*, München 1997, 51–56.

¹⁰ *Philipp Melanchthon, Loci communes 1521, Lateinisch – Deutsch*, übers. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1997, 18/19.

Zweinautorenlehre,¹¹ über die sich die scholastischen Theologen des Mittelalters den Kopf zerbrochen hatten.

Braucht die Bildung auch den Glauben?

Melanchthon bejaht dies. Bildung und Glaube sind nicht nur vereinbar, sondern der Glaube hilft und unterstützt die Bildung oder, melanchthonisch-theologisch korrekter: Gott hilft dem Glaubenden bei seinen Studienanstrengungen. „Die Studien der Frommen wird Gott begünstigen“, sagt Melanchthon¹² unter Berufung auf Mt 6, 33: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes, so wird euch das Übrige alles zufallen.“ In den Loci von 1521 heißt es kurz und bündig: „Wer Christus hat, hat alles und kann alles.“¹³ Auch auf die Stoiker konnte sich Melanchthon an dieser Stelle ausnahmsweise einmal berufen. Er zitiert einen stoischen Syllogismus und stimmt ihm zu: „Alles gehört Gott; die Philosophen aber sind Freunde Gottes; deshalb gehört alles den Philosophen.“¹⁴ Die Bindung an Gott, den Quell allen Wissens, eröffnet den Glaubenden den Zugang zu Erkenntnis und Wahrheit. Und schließlich hatte Melanchthon auch noch einen Spruch aus der Tübinger Burse in Erinnerung, der dort auf die Wand geschrieben stand: „Kirchen gehen seumet nicht, Almosen geben armet nicht, Unrecht gut faselt nicht.“¹⁵ Häufig zitierte er ihn noch in den vierziger Jahren seinen Studenten. Er war einer von nur wenigen positiven Reminiszenzen, die Melanchthon zeitlebens mit Tübingen verband. Der Kirchgang und die private Andacht machen nicht „säumig“, das heißt, sie führen nicht dazu, daß schulische und berufliche Verpflichtungen zu kurz kommen, sondern im Gegenteil, sie fördern den schulischen und beruflichen Erfolg. „Weisheit ist eine Gabe Gottes“¹⁶ schrieb Melanchthon 1554 einem seiner Studenten ins Stammbuch oder vielmehr in den individuell für ihn erstellten Studienplan.

Melanchthon forderte und förderte nicht nur den gebildeten Glauben, sondern sozusagen auch eine gläubige Bildung. Unermüdlich leitete er die Studenten zur Praxis pietatis an. Die beiden wichtigsten Punkte waren dabei die regelmäßige Bibellektüre und das regelmäßige Gebet. Frömmigkeit lernt man, indem man sie praktiziert, sagte Melanchthon¹⁷ in Anlehnung an den Vorsokratiker Anaxagoras, der erklärt hatte: Die Hand ist der Anfang der Weis-

¹¹ CR 9, 1098 (Aufzeichnung, um den 15. April 1560; Regest: MBW [s. Anm. 2], Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, Nr. 9299).

¹² *Philipp Melanchthon*, Schriften zur Praktischen Theologie, Teil 1: Katechetische Schriften, hg. von *Ferdinand Cohrs*, SupplMel 5/1, Leipzig 1915, 373.

¹³ *Melanchthon*, Loci (s. Anm. 10), 244/245.

¹⁴ *Melanchthon deutsch*, Bd. 1 (s. Anm. 1), 134.

¹⁵ CR 24, 539. Vgl. auch CR 24, 528; CR 25, 215 und 268f.; CR 19, 85.

¹⁶ CR 8, 385: „Est omnino Sapientia donum Dei.“ (Studienplan für Herzog Johann Friedrich von Pommern, 10. November 1554; Regest: MBW [s. Anm. 2], Bd. 7, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, Nr. 7331).

¹⁷ *Melanchthon*, Schriften (s. Anm. 12): „Pietas pietate discitur.“

heit.¹⁸ Alle Fertigkeiten erwirbt man durch Praxis: Malen wird durch Malen gelernt, Singen durch Singen und Frömmigkeit durch Frömmigkeit. Was für das Handwerk gilt, gilt auch für den Geist und auch für die Religion.

Morgens und abends sollten die Studenten in der Bibel lesen. Morgens und abends und vor und nach den Mahlzeiten waren Gebete angesagt. Der Gang zum Gottesdienst am Sonntag war selbstverständlich. Diese Grundregeln evangelischer Frömmigkeit finden sich in den von Melanchthon formulierten Ordnungen der Universität und in zahlreichen Reden, die er über Studienangelegenheiten gehalten hat. Konkretisiert werden sie in individuellen Studienplänen, die er für einzelne, ihm anvertraute Studenten geschrieben hat. Und exkursartig baute Melanchthon solche Hinweise und Ermahnungen sogar in seine Vorlesungen ein. Bildung und Frömmigkeitsunterweisung gingen bei ihm ständig Hand in Hand.

Grundsätzlich neu war dies nicht, denn auch die mittelalterliche Universität, wie sie Melanchthon in Heidelberg und in Tübingen kennen gelernt hatte, besaß eine religiöse Prägung und pflegte kirchliche Rituale. Aber Melanchthon intensivierte und individualisierte diese fromme Prägung und veränderte Formen und Inhalte. Ein Vergleich mit anderen Universitätsordnungen zeigt, daß unter dem Einfluß Melanchthons andere, deutlichere, frömmere Akzente gesetzt wurden als andernorts.

Frömmigkeit war für Melanchthon Ausdruck von Glauben und auch eine Pflege, die der Glaubende seinem Glauben angedeihen lassen konnte. Da der Glaube, ein Geschenk Gottes, aus dem Hören kommt, waren Bibellektüre und Predigthören dem Glauben förderlich. Und da der Glaube ein Geschenk Gottes war, konnte man Gott im Gebet um den Glauben bitten. Melanchthon glaubte fest, daß Gott gebeten werden will und daß er Gebete erhören würde.¹⁹

Melanchthons Beiträge zu einem gebildeten Glauben

Melanchthon bildete den evangelischen Kirchen ihre Lehrer und Pfarrer heran, er gründete und gestaltete Schulen und Universitäten und er gab den evangelischen Schulen und Universitäten Lehrbücher für alle Bereiche des damaligen Wissens. Außerdem hat er die evangelischen Obrigkeiten nachhaltig und nachdrücklich zu Investitionen im Bildungswesen und zu einer angemessenen Bezahlung der Lehrer aufgefordert. Daran nämlich erkenne man, wie es um ein Gemeinwesen bestellt sei.²⁰ Ferner schärfte er den Alten ein, daß sie für die Jungen lebten und nicht umgekehrt.²¹ Und die Eltern wurden ermahnt,

¹⁸ Melanchthon deutsch, Bd. 1 (s. Anm. 1), 79. Das Zitat findet sich bei *Plutarch*, *Moralia*, *De fraterno amore* 478 E.

¹⁹ Vgl. *Martin H. Jung*, *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators*, Tübingen 1998.

²⁰ *Melanchthon*, *Glaube und Bildung* (s. Anm. 1), 215.

²¹ *Scheible*, *Melanchthon und die Reformation* (s. Anm. 2), 99.

ihre Kinder in die Schule zu schicken.²² Viele Beiträge Melanchthons hatten Pioniercharakter.

Als erster schrieb Melanchthon ein Lehrbuch der evangelischen Theologie. Seine 1521 erstmals erschienenen „Loci communes“ sind seine bekannteste Veröffentlichung und sind eine allgemein anerkannte Pionierleistung für einen gebildeten Glauben. Sie bieten neue Inhalte nach einer neuen Methode und wollen zugleich die Studenten zur eigenständigen theologischen Arbeit anleiten. Mit diesem Werk fand Melanchthon viele Nachahmer, sowohl was die Methode als auch was den Titel anbelangt. Wenig bekannt ist die Tatsache, daß auch dieses Lehrbuch Anweisungen zur Frömmigkeitspraxis enthielt. 1521 forderte Melanchthon dazu auf, die Geheimnisse der Gottheit nicht zu erforschen, sondern sie anzubeten. Letzteres, meist überlesen, war ernst gemeint. Melanchthon forderte seine Leser dazu auf zu beten. Später hat er in seine Loci eine ausführliche Gebetslehre integriert und mehrere Gebete als Beispiele für rechtes Beten in sie aufgenommen. Und auch der Umgang mit dem Leid und die Frage nach den Quellen des Trostes werden – auf dem Hintergrund eigener, persönlicher Leid- und Trosterfahrungen – thematisiert.

Als erster gestaltete Melanchthon einen evangelischen Katechismus. Gemeinhin läßt man die Geschichte des evangelischen Katechismus mit einem Werk von Andreas Althamer beginnen, das auch diesen Titel trug.²³ Ferdinand Cohrs jedoch hat schon 1915 darauf hingewiesen, daß ein Werk Melanchthons als „erste[r] evangelische[r] Katechismus“²⁴ anzusehen ist, nämlich das 1523, zunächst lateinisch, entstandene „Handbüchlein, wie man die kinder zu der geschrift vnd lere halten sol“.²⁵ Das Werk enthält die katechetischen Hauptstücke, allerdings ohne Erklärungen, daneben wichtige Bibeltexte, kunstvolle Gebete und antike Weisheitssprüche. Man könnte die Geschichte des evangelischen Katechismus jedoch auch mit Luthers „Kurzen Form der Zehn Gebote, ... des Glaubens, ... des Vaterunsers“ von 1520 und seinem „Betbüchlein“ von 1522 beginnen lassen.²⁶ Die Frage, ob Melanchthon der erste war oder nicht, hängt also davon ab, wie man einen evangelischen Katechismus definiert. Unstrittig ist jedoch, daß Melanchthon frühe und zahlreiche Beiträge zur Entwicklung des evangelischen Katechismus geleistet hat, die vielfach rezipiert wurden und auf viele andere Theologen anregend gewirkt haben. Im Laufe der Zeit wurden Melanchthons Beiträge allerdings durch Luthers 1529 entstandene Katechismen überlagert und verdrängt, nicht zuletzt weil Luthers Werke 1580 durch ihre Aufnahme in das Konkordienbuch in den Rang von Bekenntnissen erhoben wurden.

²² Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von Robert Stupperich, Bd. 1, Gütersloh 1983, 265 f. (Unterricht der Visitatorn, 1528).

²³ So zuletzt Hans-Jürgen Fraas, Art. Katechismus, IV. Evangelische Katechismen, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 864–866, hier 864.

²⁴ Melanchthon, Schriften (s. Anm. 12), LVI. Vgl. auch a. a. O., VIII.

²⁵ A. a. O., CXXVII.

²⁶ Vgl. Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 2, Stuttgart 1986, 267.

Als erster schuf Melanchthon ein evangelisches Spruchbuch. Im Jahre 1527 veröffentlichte er „Etliche Sprüche, darin das ganze christliche Leben gefasset ist.“²⁷ Die Reformation wollte die Menschen mit der Bibel bekannt machen. Dem diente Luthers Übersetzung. Doch der Bibelverbreitung waren im Reformationszeitalter noch Grenzen gesetzt. Nur wenige Menschen konnten lesen, und nur wenige Menschen konnten sich teure Vollbibeln leisten. Die Bibelverbreitung begann im Protestantismus im Grunde erst im 18. Jahrhundert und erreichte ihr Ziel erst im 19. Jahrhundert. Spruchbücher, wie sie bis vor einigen Jahren auch im Schul- und Konfirmandenunterricht noch im Gebrauch waren, schufen Abhilfe. Sie machten die Menschen mit wichtigen Bibelworten bekannt. Auch in Kirchenordnungen der Reformationszeit, zum Beispiel Württembergs und der Kurpfalz, waren Sammlungen von Bibelsprüchen enthalten. Im Pietismus fand die evangelische Spruchfrömmigkeit dann einen großen Aufschwung, gipfelnd in den bis heute geschätzten Herrnhuter Losungen. Die Zusammenhänge und die Rolle Melanchthons bedürften einer näheren Untersuchung.

Melanchthons Spruchbuch bot 68 Bibelsprüche, 22 aus dem Alten und 46 aus dem Neuen Testament. Sie waren thematisch geordnet nach folgenden Stichworten und Themenbereichen: Sünde, Glaube, Gebet, alltägliches Leben, gute Werke, Ehe. Beigefügt hat Melanchthon den Bibelworten eigene kurze summarische Erläuterungen. Das Werk wurde mindestens elfmal gedruckt, nicht nur in Wittenberg, sondern auch in Nürnberg, Magdeburg, Frankfurt, Lemgo, Lübeck und Hamburg, häufig als Teil von Sammelwerken. Die Anregung zu seinem Werk hatte Melanchthon möglicherweise von Luther empfangen, der 1526 in der Vorrede zur Deutschen Messe den spielerischen Einsatz von Bibelsprüchen in der häuslichen religiösen Unterweisung der Kinder vorgeschlagen hatte, nach einer sortierenden Methode, wie man Latein zu lernen pflegte.

Als erster verfaßte Melanchthon eine Laiendogmatik, ein nicht für Theologen, nicht für Akademiker, sondern für ein breiteres theologisch interessantes Publikum gedachtes Lehrbuch der Theologie. Das 1553 unter dem Titel „Heubtartikel christlicher Lere“ erschienene Werk²⁸ wird gerne als deutsche Ausgabe von Melanchthons *Loci* bezeichnet, doch es handelt sich nicht um eine Übersetzung der *Loci*, sondern um ein eigenständiges, von Melanchthon neu konzipiertes und von vornherein in deutscher Sprache abgefaßtes Werk.

Die Laiendogmatik bietet evangelische Lehre in einer Gestalt, welche die Leser zur Betrachtung anleitet. Der auffallende ständige Rekurs auf die Schrift zeigt, daß Melanchthon nicht mit Lesern rechnete, die nebenher eine Bibel benutzten. Jeder Artikel beginnt mit einer Definition. Dann folgen längere Erklärungen. Melanchthon schöpft aus der Bibel, aber auch aus der Geschichte und aus den Werken theologischer Autoritäten. Polemische Auseinandersetzungen

²⁷ A. a. O., 61–73.

²⁸ Heubtartikel christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner *Loci theologici*. Nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. von Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2002.

zungen finden sich mit Andreas Osiander, Thomas Müntzer, den Täufern und dem Trienter Konzil. Die „Hauptartikel“ wurden letztmals 1558 gedruckt. 1555 hat Melanchthon erklärt, dieses Werk sei „besser“ (melior) als seine lateinischen Loci.²⁹ Offenbar hatte er selbst großes Gefallen an der in diesem Buch gebotenen betont biblischen Lehrentfaltung. Man könnte das lange vergessene Werk, auf das Johannes Schilling mit seiner Edition neu aufmerksam gemacht hat, auch als theologisches Testament Melanchthons ansehen und ihm deshalb mehr Gewicht beilegen als seinen späten lateinischen Schriften.

Bemerkenswert ist, daß Melanchthon seine Laiendogmatik einer Frau gewidmet hat, Anna Camerarius, der Frau seines langjährigen Freundes Joachim Camerarius. Melanchthon war der erste und blieb für lange Zeit der einzige, der ein theologisches Lehrbuch einer Frau widmete. Eine Parallele gibt es erst 1655, als der niederländische Theologe Gisbert Voetius eine Sammlung von Dissertationen Anna Maria van Schurman widmete, einer inoffiziellen Studentin, die hinter einem Vorhang, für die Studenten unsichtbar, seinen Vorlesungen folgte. Frauen waren ja zum Universitätsstudium nicht zugelassen. Doch eine Sammlung von Dissertationen ist kein Lehrbuch der Theologie.

Anna Camerarius war eine hoch gebildete Frau, die von Melanchthon sehr geschätzt wurde. Indem ihr Melanchthon ein theologisches Werk widmet, macht er sie bekannt und dokumentiert damit öffentlich, daß es unter den Frauen Gebildete gibt. Melanchthon hatte mehrfach Umgang mit hochgebildeten Frauen. Besonders hervorzuheben ist seine Begegnung mit der altgläubigen Klosterhumanistin Caritas Pirckheimer in Nürnberg im Jahre 1525.³⁰ Luther hielt bekanntlich, unter Berufung auf Aristoteles, Frauen nicht einer höheren Bildung für fähig. Melanchthon sah das offenbar mit anderen Augen. Bei ihm finden sich, anders als bei Luther, auch keinerlei despektierliche Aussagen über Frauen.

Pionierhaft waren ferner Melanchthons Bemühungen um den Aufbau neuer Formen der Studienbegleitung sowie um die Gestaltung einer neuen Weise der Heiligenverehrung.

In Wittenberg, das durch die Reformation zur bedeutendsten Universitätsstadt Deutschlands wenn nicht Europas geworden war, studierten bis zu 2000 Studenten. Der einzelne drohte in der Masse unterzugehen. Melanchthon hielt eine individuelle Betreuung für notwendig, zumal in der Folge von Humanismus und Reformation das Bursenwesen des Mittelalters in Abgang gekommen war. Melanchthon selbst hatte als Student noch in einer Burse gelebt, wo jeder individuell betreut wurde und in eine religiös geprägte Lebensgemeinschaft integriert war. In Wittenberg wollte Melanchthon jeden Studenten einem Präzeptor unterstellen. Diese Idee hat er schon 1522 entwickelt, ohne Resonanz zu finden, und später in die von ihm verfaßten Universitätsordnungen hin-

²⁹ CR 8, 607 (an David Chytraeus, 14. November 1555; Regest: MBW [s. Anm. 2], Bd. 7, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, Nr. 7636).

³⁰ Vgl. *Martin H. Jung*, Philipp Melanchthon und seine Zeit, Göttingen 2010, 40–43.

eingeschrieben, ohne das Gewollte wirklich zu erreichen. Er selbst jedoch hat diese individuelle Betreuung zeitlebens intensiv praktiziert. Unzähligen war er Mentor, ja väterlicher Erzieher. Die Studenten, die nach Wittenberg kamen und bei Melanchthon das Grundstudium absolvierten, waren ja häufig noch sehr jung, beinahe noch Kinder. Neue institutionalisierte Betreuungsformen entstanden, ebenfalls unter Melanchthons Beteiligung, in Tübingen und in Marburg, wo mit dem Evangelischen Stift bzw. dem Collegium Philippinum – nicht nach Melanchthon, sondern nach Philipp von Hessen benannt – sowie in Verbindung mit landesherrlichen Stipendien Bursen neuen Stils errichtet wurden. Doch nur eine Minderheit kam in den Genuß dieser Einrichtungen.

„Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf“. Dieser Grundsatz findet sich im von Melanchthon formulierten Augsburger Bekenntnis in Artikel 21.³¹ Wenig bekannt ist die Tatsache, daß sich Melanchthon als einer von wenigen Reformatoren auch jahrelang darum bemüht hat, diese neue, evangelisch akzeptable Form der Heiligenverehrung zu gestalten und sie sowohl in die evangelische Frömmigkeitspraxis zu integrieren als auch für die universitäre Bildungsarbeit nutzbar zu machen. Sein Ansatz dabei war das Tagesgedächtnis.

Die Tage hatten zu Melanchthons Zeit noch Namen. Die einzelnen Tage trugen die Namen von Heiligen, und Briefe und andere Schriftstücke wurden in der Regel unter Verwendung der Namen des Tagesheiligen datiert. Der 11. November war nicht der 11. November, sondern der Martinstag. Die Mehrzahl der Heiligen, die den Tagen ihre Namen gaben, waren aus evangelischer Sicht aber nicht mehr tragbar. Das mittelalterlich-katholische Heiligengedenken konnte nicht fortgesetzt werden. Akzeptabel waren Heilige als Vorbilder im Glauben und Handeln, nicht aber als Wundertäter. Außerdem sollte ihrer gedacht werden, indem man sich ihrer Worte und Taten erinnerte, nicht aber, indem man sie als Mittler anrief oder gar zu ihnen betete.

Melanchthon verband das Heiligengedenken mit der Geschichtsvergegenwärtigung. Morgens blickte er nach Gebet und Bibellektüre in den Kalender und erinnerte sich an Namen und Ereignisse aus der allgemeinen sowie aus der Kirchengeschichte und aus der eigenen Biographie, die sich mit diesem Tag verbanden. Er besann sich auf Gottes Handeln in der Geschichte und Gottes Bewahrung und Vorsehung. Daraus gewann er Zuversicht für die anstehenden Tagesaufgaben.³²

³¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1976, 83b.

³² Vgl. *Martin H. Jung*, Evangelisches Historien- und Heiligengedenken bei Melanchthon und seinen Schülern. Zum Sitz im Leben und zur Geschichte der protestantischen Namenkalender, in: *Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus*, hg. von *Udo Sträter*, Wittenberg 1999, 49–80.

Ein Beispiel: Am 11. November, irgendwann in den vierziger Jahren, erinnerte Melanchthon seine Studenten an den Heiligen Martin und sagte: „Ihr wißt, daß in dieser Woche das Gedächtnis des Bischofs Martin gefeiert wird. Sein Name ist berühmt. Ihr müßt wissen, wer er war und was er getan hat. Denn es ist nützlich, die Geschichte der Kirche zu kennen.“ Melanchthon erläuterte den Brauch, am Martinstag Wein und Most zu trinken und zu verschenken, und verwies auf die Martin zugeschriebene „einzigartige Freigebigkeit“ (*singularis liberalitas*). Dann erklärte er die Situation im 4. Jahrhundert, schilderte einige Stationen aus dem Leben des Heiligen und hob einen Punkt hervor: „Felsenfest hat er die Wahrheit gegen das arianische Gift verteidigt“ (*Constantissime defendit veritatem contra venenum Arianorum*). Martins beständiger Kampf für die Wahrheit und gegen die Arianer wird von Melanchthon sogleich verallgemeinert, wenn er sagt: „Das sol man sonderlich merken in historiis Sanctorum“, was sie lehrten, wofür sie einstanden und auf welche Weise sie die Wahrheit des Bekenntnisses verteidigt haben“ (*quid docuerint et praestiterint; quomodo defenderint veritatis confessionem*). Heilige sind aus protestantischer Sicht nicht Wundertäter, sondern Lehrer und Wahrheitszeugen. Die Betrachtung der genauen Zeitumstände schließt Melanchthon mit dem Gedanken, hier könne man deutlich erkennen, daß Gott seine Kirche bewahre „wie ein armes elendes schifflein“ zwischen großen Wellen (*inter maximos fluctus*), und zwar nicht aufgrund menschlicher Ratschlüsse und Kräfte, sondern um Christi willen.³³

Was Melanchthon privat praktizierte, legte er auch seinen Schülern und Studenten nahe, und er war auf der Suche nach jemandem, der einen evangelischen Kalender gestalten könnte. Hermann Bonnus und Paul Eber setzten diese Idee erstmals in die Tat um, fanden mit ihren Werken aber keine große Resonanz. Ein evangelischer Kalender konnte sich im 16. Jahrhundert ebenso wenig etablieren wie andere neue Formen der Heiligenverehrung. Erst im 19. Jahrhundert wurden neue Versuche unternommen, und als Ergebnis haben wir heute Pfarramtskalender und Losungsbüchlein, die geschichtliche Ereignisse und Gestalten in Erinnerung rufen und dazu einladen, ihre Erinnerung mit der täglichen Andachtspraxis zu verbinden. Keiner, der diese Hilfsmittel eines gebildeten Glaubens heute benutzt, denkt dabei jedoch an Melanchthon.

Impulse Melanchthons für die Gegenwart

Erstaunlich viel von dem, was Melanchthon gesagt und geschrieben hat, ist von unmittelbarer Relevanz für die Gegenwart.

Für die Bildung im allgemeinen könnten Melanchthons Aufforderungen, der Bildung erste Priorität einzuräumen und die Lehrer angemessen zu entlohnen, sowie seine Mahnung an die Älteren zu bedenken, daß sie für die Jungen lebten

³³ CR 25, 814–818.

und nicht umgekehrt, geradezu für heute bestimmt sein. Auch in der Gegenwart erkennt man an den Bildungsanstrengungen, wie es um eine Gesellschaft bestellt ist. Unvermindert aktuell ist auch der von Melanchthon betonte Zusammenhang von Sprechen und Denken. Wir leben in einer Kultur des ständigen Hörens, in der in vielen Familien nur noch wenig gesprochen wird. Auch in großen Klassen und überfüllten Hörsälen sprechen Schüler und Studenten zu wenig. Und sie üben sich auch weniger denn je im eigenständigen Schreiben. Mit der Zahl der Prüfungen wächst die Zahl der Klausuren, in denen nur Wissen abgefragt wird, und die Seminar- oder Hausarbeiten, die dem Bildungserwerb ungleich förderlicher sind, verlieren an Gewicht. Aber nur durch eigenes Sprechen und eigenes Schreiben wird die Geisteskraft entwickelt, so ist mit Melanchthon auch heute zu betonen. Ferner gilt mehr denn je auch der Grundsatz: Weniger ist mehr. Schüler und Studenten müssen exemplarisch lernen und sie müssen zu lernen lernen – wie es Melanchthon gefordert und praktiziert hat. Reduktion und Elementarisierung sind angesagt angesichts verkürzter Schul- und Studienzeiten und überfüllter Curricula. Bildung darf nicht nur Wissensvermittlung, sondern muß Persönlichkeitsbildung sein. Dazu bedarf es Schul- und Universitätslehrer, die mit Engagement lehren und sich um die einzelnen bemühen, wie es Melanchthon getan hat. Melanchthon erweckte unter seinen zahllosen Schülern Begeisterung nicht durch charismatisches Auftreten, nicht durch wortgewaltiges Reden, nicht durch akrobatisches Denken, sondern durch die Einfachheit und Klarheit seines Argumentierens und Sprechens und durch die überzeugende Einheit von Leben und Lehre, die er repräsentierte.

Im speziellen Bereich der theologischen Bildung gelten alle diese grundsätzlichen Dinge ebenfalls, und darüber hinaus muß mit Melanchthon an die hohe Relevanz der sprachlichen Bildung gerade für die Theologie erinnert werden, eine sprachliche Bildung, die sich nicht erschöpft im Erlernen der drei für die Theologie relevanten antiken Sprachen. Darüber hinaus stellt Melanchthon Anfragen an die gegenwärtige evangelische Dogmatik, die sich längst nicht mehr, wie Melanchthon, um die Bibel bemüht und die längst nicht mehr, wie Melanchthon, den Studenten zutraut, eigenständig systematisch zu denken. Mit Melanchthon ist auch zu betonen, daß für die Theologie die Geschichte wichtig ist. Im evangelischen Religionsunterricht und in der evangelischen Predigt spielt die geschichtliche Dimension des Glaubens kaum eine Rolle. Und schließlich ist in Anlehnung an Melanchthon zu fragen, ob es richtig ist, daß ausgerechnet die Theologie Theorie und Praxis strenger trennt als alle anderen Wissenschaften. Die Musikwissenschaftler machen auch selbst Musik und die Sportwissenschaftler treiben auch selbst Sport – ganz elementar und praktisch. Aber angehende Religionslehrer und angehende Pfarrer werden in einem praxisfreien Raum ausgebildet. Im Studium wird der persönliche Glaube nicht thematisiert, und spirituelle Kompetenz wird nicht vermittelt. Kann das so bleiben in einer Zeit, in der von Pfarrern und Religionslehrern mehr denn je spirituelle Kompetenz erwartet wird? Für Melanchthon waren theologische Bildung und spirituelle Praxis untrennbar.

Melanchthon gibt Impulse und stellt Fragen. Seine eigenen Modelle und Antworten können allerdings nicht ohne weiteres in das 21. Jahrhundert und in eine Zeit übertragen werden, in der nicht mehr religiöse Uniformität, sondern Religionspluralismus die Wirklichkeit des Lebens bestimmt. Wir sind gehalten, eigene Antworten zu finden und eigene Modelle zu entwickeln.

Alle großen Reformatoren forderten einen gebildeten Glauben. In dieser Hinsicht ist Melanchthon nicht einzigartig. Aber Melanchthon hat mehr als alle anderen dazu beigetragen, dem gebildeten Glauben Bahn zu brechen. Deshalb wurde ihm, noch nicht zu Lebzeiten, aber bald nach seinem Tod der Titel *Praeceptor Germaniae* beigelegt. Der Lehrer Deutschlands war nach allgemeiner Ansicht in erster Linie ein *Praeceptor artium*, ein Lehrer der *Artes liberales*, der Freien Künste, stand also für die Allgemeinbildung. Beim Melanchthonjubiläum 1997 hat man Melanchthons Bedeutung in doppelter Hinsicht erweitert. Erkannt wurden die europäischen Dimensionen seines Wirkens und nachhaltig gewürdigt wurden seine Beiträge zur Theologie. Der *Praeceptor Germaniae* war in Wirklichkeit ein *Praeceptor Europae* und dabei auch ein *Praeceptor theologiae*. Das war die wesentliche Erkenntnis der Feiern und Symposien zu seinem 500. Geburtstag. Um Melanchthon gerecht zu werden, ist jedoch noch eine dritte Erweiterung nötig: Melanchthon war auch in unvergleichlicher Weise *Praeceptor pietatis*. Wie kein anderer hat er sich gerade im Rahmen des Lehrbetriebs an der Universität, aber auch in vielfältiger Weise darüber hinaus, um die Pflege und Gestaltung der evangelischen Frömmigkeit bemüht.

Professor Dr. Martin H. Jung, Große Rosenstraße 34, 49074 Osnabrück;
E-Mail: jungmartinh@web.de

Philipp Melanchthon – Humanismus und evangelische Theologie

Martin Luthers „socius laboris in theologia“ und „organum in literis tantum“*

Von Michael Beyer

*Helmar Junghans in memoriam,
der am 19. Oktober 2011 80 Jahre alt geworden wäre*

1. Melanchthon „zwischen“ Humanismus und evangelischer Theologie?

Wilhelm Maurers gelehrte Studie „Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation“ ist inzwischen über 40 Jahre alt. Und sie wird wegen ihres Materialreichtums und ihrer detailliert erforschten und geschickt verknüpften geistesgeschichtlichen Bezüge auch auf längere Sicht unersetzbar bleiben. Ihre beiden sich anscheinend vom Ansatz her ausschließenden großen Themenbereiche, die mit dem Untertitel „zwischen Humanismus und Theologie“ von Maurer deutlich benannt worden waren, fanden ihre Entsprechung in den Titeln der Teilbände „Der Humanist“ (1967) und „Der Theologe“ (1969). Seinem Ansatz treu bleibend zeichnete Maurer Melanchthon am Ende seines Werkes als einen „fromme[n] evangelische[n] Christen und christliche[n] Humaniste[n], der von Schrift und Tradition her theologisch zu denken gewohnt war“. Aber „seinen Weg“ sei er „nicht eigentlich als Theologe“ gegangen. Denn ein Theologe sei nur derjenige, „der in selbständiger Entscheidung die Wahrheit bekennt und durchficht“. Melanchthon aber habe weder gefochten noch entschieden, sondern habe die Entscheidungen anderer gesammelt und zur Synthese gebracht. Aus dem Mann „zwischen Humanismus und Reformation“ wird zwar ein „frommer evangelischer Christ und christlicher Humanist“, doch seinen „Platz auch in der Theologiegeschichte des Protestantismus“ behaupte er als „Präzeptor“¹, der „nur soweit er das sein kann, auch Theologe“ ist.²

* Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages, der am 25. September 2010 in Wittenberg auf dem Seminar der Luther-Gesellschaft in Kooperation mit der Stiftung Luthergedenkstätten „Glaube und Bildung: Impulse Philipp Melanchthons für die Gegenwart“ gehalten wurde. Zu den beiden lateinischen Zitaten im Untertitel vgl. unten Anm. 6. – Abkürzungen: StA = Studienausgabe – Martin Luther, hg. von Hans-Ulrich Delius, 6 Bde., Berlin 1979–1999; LDStA = Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, hg. von Wilfried Härle u. a., 3 Bde., Leipzig 2006–2009.

¹ Zum Gebrauch dieses Begriffs zur Kennzeichnung Melanchthons, der für Maurer gerade den Unterschied zum „Theologen“ markiert vgl. die Studie von Theodor Mahlmann, Die Bezeichnung Melanchthons als Praeceptor Germaniae auf ihre Herkunft geprüft: auch ein Beitrag zum Melanchthon-Jahr, in: Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus, hg. von Udo Sträter. Wittenberg 1999, 135–232, der auch Maurers ambivalente Benutzung des Begriffs auflistet (a. a. O., 137 mit 178, Anm. 23).

² Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Theologie. Sonderausgabe beider Teilbände, Göttingen 1996, Bd. 2, 511.

Maurer dachte natürlich an keinen Geringeren als an Martin Luther, der für ihn den Gegenentwurf zu seinem Melanchthonbild geradezu verkörperte: an die feste Haltung des Professors in der Mönchskutte in der kirchenpolitisch brisanten Ablassfrage, an sein auch akustisch lautes Beharren gegenüber dem Kardinal Cajetan am Rande des Augsburger Reichstags 1518; er dachte an den Luther, der Johannes Eck 1519 in Leipzig auf der Disputation sehenden Auges in die aufgestellten Messer des Häresievorwurfes gelaufen war, an den Widerrufungsverweigerer und Bullenverbrenner vor dem Wittenberger Elstertor 1520 und an den Bekenner vor Kaiser und Reich in Worms. Diese Reihe von Luthers „Helden“-Taten – unsterblich gemacht z. B. durch eine bereits im 16. Jahrhundert beginnende lange Tradition in der Bildenden Kunst, die ihren Höhepunkt gefunden haben dürfte in der Historienmalerei und Denkmalsgestaltung des 19. Jahrhunderts³ – ließe sich fortsetzen über Wittenberger Bewegung und Bauernkrieg bis hin zu den Schmalkaldischen Artikeln und Luthers heftigen Spätschriften gegen Rom. Und sehr wahrscheinlich dürfte dieses kämpferische Theologenbild, an dem Melanchthon gemessen wurde, auch verbunden gewesen sein mit Maurers eigenen Erfahrungen aus dem Kirchenkampf, den er auf Seiten der Bekennenden Kirche mit persönlichen Nachteilen im Blick auf eine akademische Karriere „durchgefochten“ hatte.⁴ Wie gesagt, Maurers Werk ist vor einem halben Jahrhundert entstanden und stellt damit nicht den letzten Stand der Forschung dar, aber es konturiert ein Problem, das die Wirkungsgeschichte Melanchthons bis in die Gegenwart mehr oder weniger latent begleitet, in wünschenswerter Klarheit.⁵

Über Melanchthon und sein Werk nachzudenken, ist nicht gut möglich, ohne Martin Luther einzubeziehen. Dafür, daß der jüngere dabei meist in den Schatten des älteren Reformators gerät, lassen sich viele Gründe anführen. Der schwerwiegendste dürfte neben der performativen Präsenz Luthers in heiklen Situationen seines Lebens im Zauber des Anfangs liegen. Als Melanchthon nach Wittenberg kam, war das, was später „Reformation“ genannt wurde, bereits im Gange, wenn auch mit durchaus offenem Ausgang. In dieses Offene ist Melanchthon eingetreten und hat es mitgestaltet, *nicht allein*, sondern

³ S. Volkmar Joestel / Jutta Strehle, *Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte*. Wittenberg 2003.

⁴ Vgl. Harry Oelke, Art. Maurer, Wilhelm, in: RGG⁴ 5, Tübingen 2002, 924.

⁵ Vgl. die ausgewogenen Darstellungen mit einer Vielzahl von differenzierten Hinweisen auf Nähe, Unterschiede, Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Melanchthon und Luther bei Bernhard Lohse, Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hg. von Helmar Junghans, Berlin/Göttingen 1983, 404–418. 860–863; Walther Eisinger, Melanchthon und Luther: der Kämpfer und der Vermittler, in: *ders.*, „... und fällt deswegen auch in Gottes Sprache“. Beiträge zu Johann Peter Hebel, Philipp Melanchthon, zu Homiletik und Religionspädagogik sowie ausgewählte Predigten, hg. von Johann Anselm Steiger, Heidelberg 2001, 97–117; Christian Peters, Luther und Melanchthon, in: *Luther Handbuch*, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen ²2010, 161–168, mit Hinweise auf die einschlägigen Arbeiten von Erwin Mülhaupt, Martin Brecht, Wilhelm H. Neuser und Heinz Scheible; neuerdings Gerhard Müller, Philipp Melanchthon (1497–1560) und Martin Luther (1483–1546). Ein Vergleich, in: *KuD* 56 (2010), 166–181.

mit Luther und vielen anderen Reformatoren. Aber Luther hat später *allein* von Melanchthon sinngemäß gesagt, Gott selbst habe ihm diesen Mann als Gefährten in der theologischen Arbeit zur Seite gestellt.⁶ Die beiden Männer waren über fast dreißig Jahre hinweg in einer sehr engen Arbeitsgemeinschaft verbunden und brachten in diese ihre Stärken entsprechend ihrer Begabung arbeitsteilig ein und wußten das auch, wie wir noch sehen werden. Deshalb kann man davon ausgehen, daß der Überlebende die gemeinsame Arbeit unter *einer* Bedingung hätte relativ ruhig fortsetzen können, der Bedingung nämlich, daß sich die äußeren Verhältnisse nicht grundsätzlich änderten. Trat dies aber ein – und es trat ein –, dann waren die Probleme geradezu vorprogrammiert. Melanchthon hatte nicht nur das Schicksal, bei Luthers Anfängen nicht dabei gewesen zu sein, sondern auch das Problem, nach Luthers Ende – und dazu unter äußerst widrigen Zeitumständen – das gemeinsame Erbe wahren zu müssen. Jakob Heerbrand hat in seiner Tübinger Gedächtnisrede auf Melanchthon die beiden Hauptkampfpfätze umrissen, auf denen sich bereits zu Lebzeiten Luthers einige der späteren Kontrahenten Melanchthons auf dessen Kosten tummelten: das Abendmahl und der freie Wille.⁷

⁶ Vgl. WA 54, 182,4–8; neu ediert durch *Helmar Junghans* in StA 5, 630,18–22; hier nach LDStA 3, 496,34–498,3 / 497,41–499,5: „Im selben Jahr [1518] war Magister Philipp Melanchthon von Fürst Friedrich hierher berufen worden, um Griechisch zu lehren, zweifellos deshalb, damit ich einen Gefährten für die Arbeit in der Theologie [sodium laboris in theologia] haben sollte. Denn was Gott der Herr durch dieses Werkzeug [hoc organum] nicht nur in der Wissenschaft überhaupt [in literis tantum], sondern in der Theologie gewirkt hat, beweisen satzsam seine Werke, auch wenn der Satan und sein ganzes Gefolge darüber zürnt.“

⁷ *Jakob Heerbrand*, Gedächtnisrede auf Melanchthon (Oratio funebris in obitum incomparabilis viri domini Philippi Melanthonis, 1560), übers. von *Gerhard Weng* in: Melanchthon Deutsch, hg. von *Michael Beyer* u. a., Bd. 1, Leipzig 1997, 33 (vgl. CR 10, 310): „Obwohl er ein so bedeutender Mann und mit so hervorragenden Eigenschaften begabt war, konnte er trotzdem nicht vor den Kränkungen bestimmter Verleumder sicher sein. Das ist auch nicht so sehr verwunderlich, da der Neid immer der Begleiter der Tüchtigkeit ist. Sie wußten, daß diese Beschuldigungen Beifall fanden, da die gemeine Masse meistens die Oberen haßt und sich über deren Diffamierung freut. Nachdem einige Schriften erschienen waren, streuten sie deshalb bestimmte Gerüchte über geschönte dogmatische Einigungen aus, die durch Abmachungen, durch geheimes Einverständnis und Konspiration mit den Gegnern über eine Änderung der Lehre und der kirchlichen Riten geschlossen worden seien. Sie hatten Vermutungen und ein hier und dort umherschweifendes Geschwätz aufgegriffen, mit denen sie den vortrefflichen Mann vor der ganzen Kirche in erbärmlichster Weise bloßstellten, herabwürdigten und das Herz des tiefgläubigen Mannes, der den Frieden, die Eintracht und die öffentliche Ruhe liebte, marterten. Dies war das Bitterste, was ihm in seinem Leben zustoßen konnte. Denn die Vorwürfe und die Undankbarkeit der Freunde und Schüler ist viel schwerwiegender als die der Feinde und überboten sie in der Größe des erlittenen Schmerzes bei weitem. Aber es wäre nicht anständig noch angemessen, diese Händel und Vorfälle zu erörtern. Denn ich nahm an keinen Untersuchungen teil, und ihre historische Darstellung liegt öffentlich vor. Ich verweise auf diese Schriften alle, die diese Vorfälle kennenlernen wollen. Sie sollten weder zum gegenwärtigen Zeitpunkt erörtert noch, wie ich glaube, völlig mit Schweigen übergangen werden. Ich möchte lieber, daß alle Gläubigen eher aus seinen eigenen Schriften als aus dem Geschrei anderer erfahren, welches seine Ansicht über das Abendmahl, über den freien Willen und andere Artikel dieser Art war, die einige zu kritisieren pflegen.“

Der Lutherbezug gilt in gewissem Sinn auch für die frühen Jahre des Mitreformators. Denn, wenn der Satz von Bernd Moeller stimmt, daß „Ohne Humanismus keine Reformation“⁸ möglich gewesen wäre, dann müßten Verbindungen zwischen beiden Reformatoren aufzuzeigen sein, die bereits vor der gegenseitigen Kenntnisnahme bestanden. Natürlicherweise können das keine persönlichen Beziehungen sein. Aber von Traditionen, an denen beide unabhängig voneinander partizipierten, muß man ausgehen. Andernfalls wäre der eine ein Reformator ohne Handwerkszeug und der andere ein Humanist ohne Gegenstand gewesen. Damit stehen wir vor dem Phänomen des Humanismus als einer europäischen Bildungsbewegung des Spätmittelalters, vor allem aber bei der Würdigung seiner Bedeutung für die Reformation durch die Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung, die sich in den letzten Jahrzehnten stark verändert hat.⁹

Diese Veränderung zeigt sich etwa in einer Neubestimmung von Luthers Verhältnis zum Humanismus, die nicht zuletzt auf Helmar Junghans mit seinen Forschungen zum jungen Luther zurückgeht¹⁰ und z. B. von Reinhard Schwarz in seinen RGG-Artikel zu Luther eingebracht wurden.¹¹ Luther hatte als Theologe früh den Anschluß an eine philologisch orientierte Wissenschaftsmethode vollzogen, die insbesondere mit einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Rhetorik und Dialektik einherging und mit dem Bibelhumanismus und dessen Affinität zu den Bibelsprachen und der altkirchlichen Überlieferung zusammenhängt. Luther löste außerordentlich konsequent – und das lange vor seiner Begegnung mit Melanchthon – den gemeinsamen Ruf von Humanisten ein, die Quellen unverdorbenen Wissens in der Antike aufzusuchen. Aber er las und deutete die Quelle des Christentums, die Heilige Schrift, auf die Dauer immer weniger mit dem überlieferten Begriffsinstrumentarium einer vielhundertjährigen Theologiegeschichte, sondern er versuchte, ihren Gehalt mit der philologischen, der modernsten Wissenschaftsmethode seiner Zeit zu erkunden, um ihn im Kontext der frühen apostolischen Überlieferung zu verstehen und für seine Gegenwart fruchtbar zu machen. So wie er z. B. 1545 im Vorwort zum ersten Band seiner lateinischen Schriften für die Wittenberger Gesamtausgabe im Rückblick sein philologisches Ringen um Wort- und Sinnzusammenhänge in Röm 1, 16 f. beschrieben hat – und dabei ging es um nichts weniger als um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, um den Weg aus der Furcht gegenüber Gott –,¹² ge-

⁸ Bernd Moeller, *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation* (1959), in: *ders.*, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. von Johannes Schilling. Göttingen 1991, 109.

⁹ Vgl. Lewis W. Spitz, *Art. Humanismus/Humanismusforschung*, in: TRE 15, Berlin/New York 1986, 639–661.

¹⁰ Helmar Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*. Weimar/Gütersloh 1984 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 8).

¹¹ Reinhard Schwarz, *Art. Luther, Martin, I. Leben und Schriften*, in: RGG⁴ 5, Tübingen 558–572, hier 558 f. 569.

¹² Vgl. die Angaben zur „Praefatio“ in Anm. 6; hier WA 54, 185,14–20; 186,3–13; StA 5, 635,19–636,4; 636,15–637,7; LDStA 2, 504,16–22; 506,1–6 / 505,20–28; 507,1–16: „Gewiss war ich da-

hört Luther nach moderneren Humanismusdefinitionen sehr wohl zu dessen Vertretern. Ich nenne hier noch einmal den Namen von Helmar Junghans. Er hat im Luther-Seminar für interessierte Absolventen der Theologie bzw. für junge Doktoranden, das ich einige Male gemeinsam mit ihm in Wittenberg gestalten konnte, darauf verwiesen, daß sich in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 sehr wohl Hinweise auf die Gewinnung eines grundsätzlich neuen theologischen Erkenntniszusammenhangs finden lassen, wenn man den philologischen Spuren nachgeht, die Luther am Ende der zitierten Passage mit seiner Suche nach Entsprechungen der neu verstandenen Wortverbindung „Gerechtigkeit Gottes“ selbst gelegt hat.¹³

Die Veränderung des Humanismusbildes betrifft jedoch auch Melanchthon. Denn sein Anteil am humanistischen Erbe fällt nicht einfach – wie etwa in Maurers Sicht – mit einer Art höherer Schulmeisterei zusammen, wohl aber mit einer analog zu Luther beobachtbaren Hochschätzung der rhetori-dialektischen Methode für die Schriftauslegung.¹⁴ Und sie betrifft auch die Rolle des häufig noch immer mit dem *Humanismus an sich* gleichgesetzten Erasmus von Rotterdam, die es zwar erlaubt, Melanchthon dem Humanismus zuzurechnen, Luther aber lediglich eine zeitlich und sachlich begrenzte Partizipation am Humanismus zuzubilligen und ihn schließlich ganz auszugrenzen. Dabei bleibt regelmäßig die eigentliche, nämlich die theologische Differenz unbeachtet, die Luther und Melanchthon gemeinsam von Erasmus unterscheidet: die reformatorische Gnadenlehre und die damit eng zusammenhängende christologische Hermeneutik.

Ich kann diesen Zusammenhängen hier nicht bis in ihre komplizierten Verästelungen nachgehen. Aber mit einigen Text- und Bildquellen sollte es gelingen, Melanchthons Rolle in der legitimen Verschränkung von Humanis-

mals von einem brennenden Verlangen gepackt worden, Paulus im Römerbrief zu verstehen. Aber nicht Kaltherzigkeit hatte dem bis dahin im Wege gestanden, sondern *eine einzige Wortverbindung* in Römer 1: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart.‘ Ich hasste nämlich diese *Wortverbindung* ‚Gerechtigkeit Gottes‘, die ich nach der *üblichen Verwendung bei allen Lehrern* gelehrt war *philosophisch* zu verstehen ... Bis ich, durch Gottes Erbarmen, Tage und Nächte darüber nachsinnend meine Aufmerksamkeit auf die *Verbindung der Wörter* richtete, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ ... Da zeigte sich mir sogleich ein anderes Gesicht der ganzen Schrift. Ich ... sammelte auch *in anderen Wortverbindungen eine Entsprechung*, etwa *Werk Gottes*, das heißt, was Gott in uns wirkt, *Kraft Gottes*, mit der er uns kräftig macht, *Weisheit Gottes*, mit der er uns weise macht, *Stärke Gottes*, *Heil Gottes*, *Herrlichkeit Gottes*“ (Hervorhebungen: M. B.).

¹³ Vgl. dazu aus der Scholie zu Röm 1,17: „Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum ‚Iustitia Dei‘ non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex seipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii“ (WA 56, 172,3–5); weitere Stellen in analoger Auslegung finden sich zu Römer 1,16.19; 3,23.26 (a. a. O., 169,27–170,6; 173,24–30; 215,16–23; 261,10–15; 262,19–23).

¹⁴ Vgl. Joachim Knappe, Philipp Melanchthons „Rhetorik“. Tübingen 1993, 5–21. 26. 59. Die Eigenart der Rhetoridialektik ist der Sache nach beschrieben bei Wolfgang Maaser, Rhetorik und Dialektik. Überlegungen zur systematischen Relevanz der Rhetoriktradition bei Luther, in: Luther 69 (1998), 25–39, bes. 33–38.

mus und evangelischer Theologie – also auch im Verhältnis zu Luther und der neueren Humanismusdeutung – einführungsweise zu beleuchten.

2. Melanchthon – Luther – Erasmus

Martin Luther war im Frühjahr 1521 auf der Reise nach Worms in Erfurt mit großen Ehren empfangen worden.¹⁵ Sein alter Studienfreund und Dunkel-männerbriefe-Autor Crotus Rubianus, gerade Rektor der Erfurter Universität, hatte ihn begrüßt und schon zuvor ein koloriertes Blatt in die Universitäts-matrikel eingefügt:¹⁶ Crotus bildete unter Benutzung heraldischer Symbolik sich selbst (in der Mitte) zusammen mit Luther (oben links: die Ehrenseite), Erasmus (oben rechts), Reuchlin und Melanchthon in der Gesellschaft von Erfurter Humanisten ab und schuf damit eine virtuelle *sodalitas bonarum litterarum*, bei der Wunsch und Wirklichkeit eng miteinander verbunden waren. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Humanisten waren weitaus komplizierter. Luther und Melanchthon hatten unzweifelhaft starke bibel-humanistische Impulse von Erasmus empfangen, dessen Stern innerhalb der humanistischen Propaganda vom Licht, das Luther verbreitete, bereits überstrahlt wurde. Luther und Melanchthon interagierten von Wittenberg aus, waren sich Anfang 1521 seit langem ihres Gegensatzes zu Erasmus bewußt, hatten jedoch darauf verzichtet, diesen Gegensatz öffentlich zu machen. Nicht ohne Grund waren sie um die Einheit der antischolastischen und antirömischen Front besorgt. Doch der sowohl bei Luthers Erfurtbesuch wie auch auf dem Humanistenblatt anwesende Helius Eobanus Hessus veröffentlichte zur gleichen Zeit seine *Lutherelegien* und benannte darin diesen wichtigen Punkt. Die erste Elegie würdigte neben Luther auch Erasmus aufgrund ihres gleichgerichteten Wirkens, verschwieg zugleich aber nicht, daß hier eine erhebliche Differenz vorhanden war. Eobanus schrieb:

„Jener Mann [Luther] hat als erster erkannt, dass zu unserer Zeit
eine fruchtlose Saat auf dem Feld Christi aufgeht.
Er sah es und hat es gewagt, die Hacke schonungslos anzuwenden
und alles Unkraut mit kunstreicher Hand auszureißen.

¹⁵ Vgl. Michael Beyer, Literarische Vorgaben für regionale Identifikationsprozesse innerhalb der reformatorischen Kommunikationsgemeinschaft zwischen 1521 und 1585, in: *Kirche und Regionalbewusstsein in Sachsen im 16. Jahrhundert. Regionenbezogene Identifikationsprozesse im konfessionellen Raum*, hg. von Michael Beyer, Andreas Gößner und Günther Wartenberg, Leipzig 2003, 79 f.

¹⁶ Abbildung unter <http://5165404.de.strato-hosting.eu/dominik/erfurt.html> [28. 6. 2011]; ausführliche Beschreibung bei Eckhard Bernstein, Der Erfurter Humanistenkreis am Schnittpunkt von Humanismus und Reformation. Das Rektoratsblatt des Crotus Rubianus, in: *Der polnische Humanismus und die europäischen Sodalitäten. Akten des polnisch-deutschen Symposions vom 15.–19. Mai 1996 im Collegium Maius der Universität Krakau*, hg. von Stephan Füssel und Jan Pirozynski, Wiesbaden 1997, 137–165 (auch in: *Pirckheimer-Jahrbuch* 12 [1997], 137–165).

Vorher zwar hat es Erasmus gesehen und der Welt vor Augen gehalten, dem verglichen die heutige Zeit keinen Gelehrteren kennt. Wie nun aber das bloße Zeigen geringer ist als das Vollenden, so hat Luther das größere Maß an Verdienst.¹⁷

Einige Jahre später – 1524, also ein Jahr vor dem offenen Bruch zwischen den Wittenbergern und Erasmus, hat ein weiterer prominenter Vertreter des Erfurter Humanistenkreises, Conradus Mutianus Rufus, in einem Brief an Erasmus in Basel die Lage folgendermaßen beurteilt:

Unter Kurfürst Friedrich gebe es keine Freundlichkeit gegenüber rechtschaffenen Männern. Luther stünde unter dem Einfluß von getauften Juden, die man über das Alte Testament Vorlesungen halten ließe. „Welch schlimme Zeiten erleben wir? Welch schlimme Aussichten haben wir? ... laß uns Christus dienen wie es unsere Väter taten und festhalten an unseren ethischen Normen!“ Luther verdanke seine wachsende Berühmtheit keinem anderen als Melanchthon. Hutten sei der Eigensinn in Person gewesen. Justus Jonas, Caspar Schalte, Johannes Draconites und Crotus Rubianus hätten „unseren Kreis“ verlassen und wären zu den Lutherischen übergelaufen. Eobanus Hessus jedoch sei – was nicht stimmte – wieder auf der guten Seite. „Ich hasse“, schreibt Mutianus, „diese Sektierer und ihr Getöse.“¹⁸

Der Brief läßt deutlich werden: Die alte *sodalitas*, der echte Erfurter Humanistenkreis, war ebenso wie die virtuelle *sodalitas* des Humanistenblattes zerbrochen. Aber Melanchthon wurde auf Kosten Luthers gelobt. Und da man annehmen kann, daß nicht nur Mutianus eine solche Differenzierung vornahm, befand sich Melanchthon bereits jetzt in einer Position, wie sie ihm später, mit Fernwirkung bis in unsere Zeit, immer wieder nachgesagt wurde. Auf welcher Seite stand er? Über den Parteien? Bei den „Humanisten“ um Erasmus oder bei Luther?

Zwei weitere Beobachtungen sollen dieses Problem vertiefen. Auf dem monumentalen Rundbild Werner Tübkes, dem Bauernkriegspanorama auf dem Schlachtberg bei Frankenhausen findet sich eine klare Trennung von – nennen wir sie die – Progressiven um Erasmus und Melanchthon und Konservativen um Luther. Beide Gruppen sind voneinander abgewandt dargestellt.¹⁹ Dagegen nimmt das zeitgenössische Maienburg-Epitaph Lukas Cranach d. J. von 1568 gewissermaßen die alte virtuelle Wunsch-Sodalitas auf und zeigt Luther mit Melanchthon, aber auch Erasmus, im Kreis der wichtigsten Wittenberger Reformatoren.²⁰ Diese Darstellung bedeutet nicht, daß etwa auf der

¹⁷ Der deutsche Renaissancehumanismus. Abriß und Auswahl von Winfried Trillitzsch, Leipzig 1981, 303.

¹⁸ Auszüge aus dem umfangreicheren Text in: The correspondence of Erasmus. Letters 1356 to 1534, 1523 to 1524, übers. von Roger A. B. Mynors und Alexander Dalzell, kommentiert von James M. Estes, Toronto 1992, 191–193 (Nr. 1425).

¹⁹ Eine Abbildung dieses Bild-Ausschnittes erschien anlässlich der Müntzer-Ehrung der DDR 1989 auf einer 10-Pfennig-Briefmarke: s. unter http://lexikon.freenet.de/images/de/5/5b/Muentzer_10.jpg [2. 7. 2011].

²⁰ S. die Abbildung unter http://de.wikipedia.org/wiki/Michael_Meyenburg [2. 7. 2011].

Seite des Erasmus einige geheime Erasmianer den Lutheranern gegenüberstehen und man nur den Schein wahrt. Sie bedeutet, daß Erasmus jenseits des Glaubensunterschiedes in seiner echten historischen Bedeutung klar erkannt und anerkannt wurde als derjenige, der erheblich an der Bereitstellung der wissenschaftlichen Grundlagen der Reformation beteiligt gewesen ist.

3. Eine Rückschau: Melancthons Rede auf Friedrich den Weisen, 1551 – Hinweise auf den mitteldeutschen Humanismus

Auch wenn Luther seine Leser gelegentlich wissen ließ, daß er am Rande der Zivilisation, ja als ein „barbarus in barbarie“ lebe²¹ – um den mitteldeutschen Raum war es, was Bereitschaft und Gelegenheit zu humanistischer Bildung angeht, so schlecht nicht bestellt. Zwar bestand nicht die gleiche Dichte von Bildungsmöglichkeiten wie sie Gegenden in Süd- und Norddeutschland, Burgund, England oder gar Italien bieten konnten. Aber es gab in Mitteldeutschland eine Reihe ernsthafter Bemühungen, sich klassische Bildung anzueignen. Der mitteldeutsche Humanismus entsteht nicht zuletzt durch einen originären, von Erasmus übrigens unabhängigen und älteren *iter Italicus*, einen von vielen Leuten begangenen Bildungsweg nach Italien. Dieser Humanismus lag im Zug der Zeit. Er gab die Richtung vor: „ad fontes“ – und wählte den kürzesten Weg: „in Italiam“. Insbesondere profitierten dieser Humanismus bzw. seine Vertreter vom Interesse des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen. Und er erhielt – später auch in seiner Universität zunächst in Ansätzen institutionalisiert – mit Wittenberg ein Zentrum. Ingetraut Ludolph und Bernd Stephan, um nur die Verfasser der beiden wichtigsten deutschen Werke der letzten dreißig Jahre über Friedrich zu nennen, hatten noch kein wirkliches Verständnis für Friedrichs Verhältnis zum Humanismus entwickeln können, obwohl Maria Grossmann mit „Humanism in Wittenberg“ bereits deutliche Beziehungen hergestellt hatte. Durch Helmar Junghans, zuletzt in „Der mitteldeutsche Renaissancehumanismus“, sowie neuerdings durch Manfred Rudersdorf und Thomas Töpfer in ihrem Beitrag zum Band „Funktionen des Humanismus“ ist Friedrich als zentrale Figur deutlicher herausgestellt worden.²²

²¹ Vgl. LDStA I, 220,14 / 221,18f.; WA 18, 600,17 (De servo arbitrio, 1525). Bezeichnenderweise wird hier gegenüber Erasmus ein Ovidzitat aufgenommen.

²² Ingetraut Ludolph, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525. Neudruck der Erstausgabe 1984, Leipzig 2006; Bernd Stephan, Beiträge zu einer Biographie Kurfürst Friedrichs III. von Sachsen, des Weisen (1463–1525), 3 Bde., Leipzig 1979; Maria Grossmann, Humanism in Wittenberg 1485–1517, Nieuwkoop 1975; Helmar Junghans, Der mitteldeutsche Renaissancehumanismus. Nährboden der Frühen Neuzeit, Leipzig/Stuttgart 2004; Manfred Rudersdorf / Thomas Töpfer, Fürstenhof, Universität und Territorialstaat. Der Wittenberger Humanismus, seine Wirkungsräume und Funktionsfelder im Zeichen der Reformation, in: Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur, hg. von Thomas Maissen und Gerrit Walther, Göttingen 2006, 214–261.

Ich möchte auf das Aufzählen aller möglichen Pflanzen im mitteldeutschen Humanistengarten verzichten und will lediglich einige Gedanken Melanchthons zu Friedrich bieten. Das geschieht im vollen Bewußtsein von notwendiger Kritik an der Quelle, denn Melanchthons Friedrich ist eine Idealfigur. Sie bietet, durchaus auf Tatsachen aufbauend, einen gut ausgedachten Fürstenspiegel. Und es ist deutlich, daß Melanchthon den ersten Schutzfürsten der Reformation auf Grund seines hervorragenden Charakters zum Kronzeugen für die Schutzwürdigkeit des evangelischen Glaubens macht. Eine solche Rede hatte die Aufgabe, Traditionen zu bilden bzw. sie, wie im Fall Friedrichs, festzuhalten und zu verstärken. Und deshalb bildet sie gerade im Blick auf den Autor und den mitteldeutschen Humanismus eine geradezu wunderbare Quelle. Einzelne Aspekte, die für Melanchthon mit Friedrich und dem Humanismus in Verbindung gebracht werden können, sind die Universität Wittenberg mit ihrem Ausbildungsprofil in den *artes liberales*, insbesondere den alten Sprachen, die Kirchenverbesserung, Literatur, Bibel und Frömmigkeit. Mit Zitaten möchte ich zwei weitere Aspekte hervorheben: Zunächst Friedrichs Umgang mit gelehrten Juristen und das von Melanchthon vorausgesetzte positive Bewußtsein Friedrichs zum geschriebenen und vielleicht auch zum römischen Recht. Am wichtigsten jedoch erscheint der Hinweis, daß Friedrich keinen Hang zur Beratungsresistenz gehabt habe, man also mit ihm sinnvoll kommunizieren konnte.

„Umso lieber spreche ich ... über diesen Fürsten, weil ich damit zugleich auch durch Gottes Gnade ... sehr gelehrten Männern ein öffentliches Zeugnis ihrer Rechtskenntnis ausstellen kann, zumal wir ja wissen, daß dieser Fürst mit seiner Stimme häufig gegen die Rohheit, Anmaßung und Dummheit derjenigen angegangen ist, die fordern, daß die Menschen ohne geschriebenes Recht, allein nach dem Ermessen der Mächtigen regiert und in ihren Streitigkeiten geschlichtet werden. ... [Doch Friedrich] standen nun – auf gleiche Weise wie dem Augustus ein Trebatius und Alexander Severus ein Ulpian – als sehr enge Vertraute diejenigen Rechtsgelehrten zur Seite, die hier damals die größte Bildung und Redegabe besaßen, nämlich die Doktoren Mogenhofer, Henning Goede, Hieronymus Schurff und Brück. Daß Friedrich sich mit diesen großartigen Männern über die wichtigsten Dinge beraten hat, wird sowohl durch deren eigene Schriften wie auch andere Zeugnisse bewiesen. Und so ist denn auch der vertraute Umgang mit diesen Männern ein eindeutiges Zeichen für die Weisheit und Gerechtigkeit des Fürsten selbst. Allzuwahr ist der Satz: Ein jeder ist so wie sein Umgang.“²³

Das ständige Gespräch ehrenwerter, hochgebildeter und redebegabter Männer über alle Fragen des Gemeinwesens und der Kirche – dahinter verbirgt sich das vielleicht wichtigste Ideal des Philipp Melanchthon, das ihn zugleich mit Erasmus verbindet, aber auch – in anderer Weise – mit Luther, der jedoch, wie wir sehen werden, an dieser Stelle auch eine deutliche Grenze zieht.

²³ *Philipp Melanchthon*, Rede über Kurfürst Friedrich den Weisen von Sachsen (De Friderico Duce Saxoniae Electore, 1551), übers. von *Volker Werner*, in: *Melanchthon Deutsch* (s. Anm. 7), Bd. 1, 217 (vgl. CR 11, 963).

Wenn irgend möglich immer nur mit dem Wort – niemals mit Gewalt – sollen Probleme in allen Lebensbereichen gelöst werden. Daher kann man sogar von einem regelrechten Zwang zunächst zur Sprach-Bildung, aber auch zur Bildung überhaupt ausgehen. In einer anderen Rede spricht Melanchthon davon, daß „wir“, die Menschen, geradezu von Natur aus zur Kommunikation bestimmt, ja sogar dazu „geboren“ sind.²⁴ Sprachliche Kommunikation kann aber nur gelingen, wenn Menschen über gute Kenntnisse in den Fächern des artistischen Grundstudiums verfügen. Unter Rhetorik versteht Melanchthon nicht die reine Unterrichtung in Eloquenz, sondern vielmehr die Ausbildung zu einem ausgewogenen Miteinander aus Redekunst, Sprachlogik und großem Wortschatz (Rhetorik, Dialektik, Grammatik).²⁵ Hier ist Melanchthon wirklich Schulmeister, ja Einpeitscher. Daß der Mensch sich durch Sprache vom Tier unterscheidet und daß die Sprachkultivierung gleichzeitig die gelingende Kommunikation in Kirche, Familie und politischem Gemeinwesen sichert, leitet sich von Cicero²⁶ her und war humanistisches Gemeingut, dem auch Luther grundsätzlich zuneigte. „Humanitas“, zuweilen etwas ungenau mit „Mitmenschlichkeit“ wiedergegeben, meint eigentlich Menschsein im Sinne des Gebildetseins auf Gemeinschaft hin, ist Bildung, Bildungsvermögen, Bildungswilligkeit. Die dazugehörigen Lehrer hießen in Italien deshalb auch „humanista“. Luther war vom letzten Gelingen dieser Art von huma-

²⁴ Vgl. z.B. *Philipp Melanchthon*, Rede über das unentbehrliche Band zwischen den Schulen und dem Predigtamt (*Oratio de necessaria coniunctione scholarum cum ministerio evangelii*, 1543), übers. von *Michael Beyer* und *Günther Wartenberg*, in: a. a. O., Bd. 2, 27 (vgl. CR 11, 613): „Die Rede darf sich keine Fehler bei den Wortbedeutungen leisten, muß Unklarheit und Durcheinander meiden und sich außerdem vor Witzeleien hüten. Wir sind dazu geboren, uns im Gespräch einander mitzuteilen. Weshalb das? Etwa, um nur Liebesgeschichten vorzulesen, auf Gastmählern zu wetteifern oder um darüber zu reden, wie man mit Verträgen durch Kauf, Verkauf usw. am besten Geld scheffeln kann? Nein! Die Menschen sollen einander über Gott und die Aufgaben der Ethik unterrichten. Das wechselseitige Gespräch möge in guter Gesinnung erfolgen, d.h. es soll eine wirklich angenehme Auseinandersetzung über diese grundlegenden Dinge sein.“

²⁵ Vgl. z.B. *Philipp Melanchthon*, Wittenberger Antrittsrede (*De corrigendis adolescentiae studiis*, 1518), übers. von *Gerhard Steinger*, in: a. a. O., Bd. 1, 55 f. (vgl. CR 11, 22 f.): „Die Studien des Knabenalters ..., nämlich Grammatik, Dialektik und Rhetorik, muß man in einem solchen Umfang betreiben, daß man, auf diese Weise für das Reden und Urteilen gut ausgerüstet, sich nicht aufs Geratewohl an das Studium der höheren Wissenschaften macht. Das Studium der griechischen Literatur muß mit der lateinischen Hand in Hand gehen, um zu vermeiden, daß, wenn man sich an das Lesen von Philosophen, Theologen, Historikern, Rednern und Dichtern machen will, wohin auch immer man sich wendet, man nicht die Sache selbst erfaßt, sondern nur den Schatten der Dinge, ... Denn ich bin durchaus der Meinung, daß jemand, der in Kirche oder Staat etwas Besonderes erreichen will, zu wenig schaffen wird, wenn er nicht zuvor seine geistigen Fähigkeiten durch die allgemeinbildenden Fächer – so nämlich bezeichne ich die Philosophie – verständig und ausreichend geschult hat. ... Unter Philosophie verstehe ich also eine zusammenfassende Bezeichnung für die Naturwissenschaft, die Sittenlehre und die anschaulichen Beispiele der Geschichte. Wer sich mit diesen in rechter Weise vertraut gemacht hat, der hat sich den Weg zum höchsten Bereich gebahnt.“

²⁶ Vgl. *Wilfried Stroh*, *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer großen Sprache*, Berlin 2007, 156. 199 f.

nistischem Kommunikationswillen nicht überzeugt. Er hat, wenn es aussichtslos schien, Gespräche eher abgebrochen als Melanchthon, der jeweils weit länger hoffte, sich verständlich machen zu können. Die bereits erwähnte Eigenart Melanchthons, Texte immer wieder zu überarbeiten, dürfte sich auf den gleichen Grund zurückführen lassen: Er wollte – gerade in theologischen Fragen – unmittelbar mit seinen Gesprächspartnern kommunizieren.

Das zweite Zitat handelt von der Palästina-Wallfahrt des jungen Friedrich. Da wir um Friedrichs Reliquiensucht wissen, die ihm Luther nur unter sehr großen Mühen abgewöhnen konnte, ist es geradezu merkwürdig, daß Melanchthon dies und den Ritterschlag im Heiligen Land nicht erwähnt, sondern etwas völlig anderes hervorhebt: Friedrich

„brach ... – in der Überzeugung, daß Menschen durch Aufenthalte in der Fremde gebildet werden – gemeinsam mit seinem Onkel, dem großmütigen Herzog Christoph von Bayern, nach Palästina auf. ... die Umsicht des Fürsten [ist] eines großen Lobes würdig, weil er nämlich wollte, daß die Betrachtung jener Gegenden und Städte nicht nur für ihn selbst, sondern auch für alle übrigen bei dem Studium der Geschichte von Nutzen sei. Deshalb sorgte er dafür, daß schöne Tafeln, auf denen Trümmerstücke jener alten Städte geordnet sind, angefertigt und Inschriften über die wichtigen Dinge, die sich an den einzelnen Orten zugetragen haben, hinzugefügt wurden. Dies war nämlich einstmals die Sitte kluger Männer gewesen, von Reisen nicht etwa eine neumodische Filzkappe oder einen Helmbusch, sondern Bilder der betreffenden Gegenden und Monumente, die für die Erforschung der Geschichte bedeutsam sind, sowie Heilmittel gegen Krankheiten mitzubringen. Eben von diesen Dingen aber brachte Friedrich viele aus Palästina, Zypern, Rhodos, Methone, Korfu und aus Venedig mit.“²⁷

Der Fürst als Konservator von Altertümern; Friedrich als Oberlehrer seines Volkes, der eigenhändig die Realien für den Geschichtsunterricht beibringt, sorgt für Bildung am Objekt: Hier liegen für Melanchthon Hinweise darauf, daß die Historien, die ethisch wertvollen Exempgeschichten aus der Antike, in deren Schule man ja gehen wollte, nicht erfunden waren, sondern einstmalige Wirklichkeit abbildeten. Die Geschichte als *magistra vitae*! Wie Luther hat Melanchthon der Vermittlung von Geschichte sehr große Bedeutung beigemessen, und beide haben diese Bedeutung mit den gleichen allgemein-humanistischen Überlegungen begründet: Einmal war das die Exempelfunktion mit ethischem Gehalt, zum anderen aber der Gesamtzusammenhang, der sich aus dem Handeln der Menschen vor Gott ergibt. Melanchthon hat das systematischer begründet als Luther²⁸ und hat außerdem mit dem „*Chronicon Carionis*“ selbst ein großes, universalhistorisch orientiertes Geschichtswerk verfaßt.²⁹ Gegen welche unausrottbaren Narreteien Melanchthon in der Rede

²⁷ Melanchthon, Rede über Kurfürst Friedrich den Weisen (s. Anm. 23), 219 (vgl. CR II, 965).

²⁸ Vgl. Matthias Pohl, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007, 70 f.

²⁹ Zu Melanchthons Hochschätzung der Geschichte und als Historiker vgl. Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 251–256.

auf Friedrich nebenher anzukämpfen gedachte, bezeugen die beiden Hinweise auf noch heute gewöhnliche Reisemitbringsel.

4. Melanchthons Antritt als Griechischprofessor und Universitätsreformer in Wittenberg

Philipp Melanchthons Eintritt in die im Rahmen einer von Luther und Karlstadt betriebenen Studienreform erst im Frühjahr 1518 neu geschaffene Griechisch-Professur an der Leucorea vollzog sich bekanntermaßen mittels der Antrittsvorlesung „De corrigendis adolescentiae studiis“ am 28. August desselben Jahres. Diese von Luther drei Tage später gegenüber Georg Spalatin in humanistischer Manier als „überaus gebildet“ bezeichnete Rede³⁰ hob ab auf eine Neuorientierung der philosophischen Studien mit dem Schwerpunkt auf der Ausbildung in antiker Sprache und Literatur mittels Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Diese Bildung sollte die Studenten mehr und mehr dazu befähigen, selbständig zum Sinn auch von Texten vorzudringen, die die alte und gute Bildung enthielten, aber korrumpiert waren. Die Kenntnis solcher Texte war kein Wert an sich, sondern gemeinwohlorientiert, gleichzeitig aber die durch nichts zu ersetzende Grundlage jeder weiteren Bildung in allen drei höheren Fakultäten, vornehmlich in der theologischen Fakultät.³¹ Sowohl Heinz Scheible als auch Jens-Martin Kruse haben etwas vorsichtig formuliert: Melanchthon, so Scheible, „zog die Summe aus seinen Tübinger Erfahrungen und Plänen und traf sich völlig mit dem, was man in Wittenberg wollte“;³² und Kruse: „Mit diesen Ausführungen stellte sich Melanchthon in den Kontext der aktuellen Wittenberger Diskussionen um eine Universitätsreform.“³³ Vorsichtig sind diese Formulierungen insofern, als sie keine Auskunft darüber geben, wie hoch Melanchthon zu diesem Zeitpunkt das Ausmaß an humanistischer Gemeinsamkeit zwischen sich und Luther bewertete oder ob er als ambitionierter Gräzist mit erasmischem Hintergrund in der Meinung des Beobachters paßgerecht war. Leider konnte bisher nicht hinreichend geklärt werden, ab wann und in welchem Umfang sich Melanchthon über Gemeinsamkeiten zwischen Luthers und den eigenen Anschauungen bewußt geworden ist. Aber das eine Widmungsvorrede ersetzende griechische Widmungsgedicht an Luther in der Erstausgabe der Rede im Oktober 1518 enthält einige Elemente, die Luthers Tätigkeit sehr genau mit dem in Verbindung bringen, was Melanchthon zur Verbesserung der Studien angeregt hatte:

³⁰ Vgl. WA.B 1, 192,12f. (Nr. 88).

³¹ S. z. B. das Zitat in Anm. 25.

³² Scheible, Melanchthon (s. Anm. 29), 31.

³³ Jens-Martin Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, Mainz 2002, 144.

„O herrlicher Sproß Israels,
 o du, der du frommer bist als einer, der Dankopfer darbringst,
ausgewählter Diener der unzerstörbaren Wahrheit,
 o reiner Lenker frommer Seelen, ersehnter Mann,
von Gott erleuchteter Bote
der Weisheit und ewigen Gerechtigkeit,
glückseliger Verkündiger des göttlichen Wortes
und des Leben spendenden Geistes,
 der du wohlriechenden Balsam
der gesalbten Kirche träufeln läßt mit der Predigt der Gnade,
 und des Tempels des allbarmherzigen Gottes treuer und wachsamer Hirte,
 der du den arabischen Wolf verscheuchst, vertreibe den Betrüger Belial,
 o du Chorführer der Wahrheit,
triff die törichten Sinne der wortklaubenden Sophisten
mit dem wunderwirkenden Stabe des Moses,
 die abergläubischen Zauberer, die Geschwätzig
 brenne aus mit Wacholderkohlen des Wortes,
 kämpfe aufrecht und folge ohne Unterlaß
dem Fackelträger Jesus,
 beschütze die gesegnete Schar der Gläubigen.“³⁴

Die rechte Lust am Hören oder Lesen wird sich schwerlich einstellen. Aber was als überbordende Lobhudelei erscheint, ist gute humanistische Art, sich einander ehrerbietig vorzustellen und in metaphernverhangener Sprache die Gleichheit der eigenen mit der Gesinnung des anderen hervorzuheben. Hört und sieht man genauer hin, dann finden sich schnell die Stellen (durch Kursive hervorgehoben), an denen deutlich wird, daß Melanchthon wußte, daß er einem verwandten Geist gegenübertreten würde. Er war in einen Bereich Deutschlands gewechselt, in dem man sich anschickte, gerade auf der Basis der von Humanisten so lange geforderten guten Wissenschaften zu lehren. Das galt nicht nur für Wittenberg, sondern zunächst auch für Leipzig, wobei man in Wittenberg, nachdem man Melanchthon kennengelernt hatte, fürchtete, er werde möglicherweise zu schlecht bezahlt und könnte nach Leipzig überwechseln, wo ihn Mosellanus ohnehin habe zurückhalten wollen. In Leipzig wurde nach der Leipziger Disputation und endgültig nach dem frühen Tod des Petrus Mosellanus eine ganz ähnlich wie in Wittenberg begonnene philologische Beschäftigung mit der Heiligen Schrift durch Herzog Georg abgebrochen. Sie war durch Magister der Artistenfakultät geleistet worden, die an der Theologischen Fakultät sowohl studierten als auch lehrten.

³⁴ WA.B 12, 12 (Nr. 4213: das griechische Gedicht und seine oben wiedergegebene deutsche Übersetzung).

5. Melanchthon – der Theologe – frühe biblische Annotationes – Loci theologici

Luther hatte zwei Drucke von Annotationes, also Anmerkungen oder Auslegungen, Melanchthons zum Römerbrief und den beiden Korintherbriefen sowie zum Johannesevangelium in den frühen zwanziger Jahren jeweils mit einem Vorwort zum Druck gebracht, und zwar gegen den Willen Melanchthons. Denn der war selbst von der Qualität seiner Schriftauslegungen nicht recht überzeugt gewesen. Luther hatte sie ihm gewissermaßen geraubt und begründete im Vorwort zur Johannesauslegung den Diebstahl damit, daß diese kleine Form von Anmerkungen zu den biblischen Texten eine hervorragende Form der Auslegung sei, ja gerade das, was die Kirche jetzt brauche. Die paulinischen Briefe wären selbst nichts anderes als eine solche Schriftauslegung. Melanchthon wolle alles sehr fein und rhetorisch übergenuau herstellen, aber so, wie er es hier gemacht habe, komme die biblische Wahrheit, komme Christus selbst hervorragend zur Geltung.³⁵ Für Luther ist Melanchthon ein Theologe.

Melanchthons Name ist bis heute verbunden mit den, manchmal etwas mißverständlich als „erste evangelische Dogmatik“ bezeichneten „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae“. Die Methode, der Heiligen Schrift selbst die sie leitenden Grundbegriffe zu entnehmen, um mit ihrer Hilfe die biblische Botschaft ihrem Sachgehalt nach auslegen zu können, stammt aus der von Melanchthon wie Luther gebrauchten Rhetoridialektik.³⁶ Sie gingen beide davon aus, daß es sich bei den Bibeltexten um rhetorisch/logisch genau gebaute Texte handelte, die nur durch den in ihnen selbst enthaltenen Sinn sachgerecht ausgelegt werden konnten. Melanchthon gelingt mit einem nicht sehr umfangreichen Buch ein systematischer Wurf erster Güte. Denn angehende Theologen können in ihm nachvollziehen und lernen, wie die neue Theologie entstanden ist und durch sie selbst weiterentwickelt werden kann: im Gegensatz zur scholastischen, mit ihrer der Bibel philologisch nicht kompatiblen, traditionellen Begrifflichkeit. Luthers theologische Entdeckungen auf philologischer Grundlage finden in den Loci Melanchthons ihr kongeniales Gegenüber. Wenn ich recht sehe, hat Melanchthon für dieses Verfahren mit dem griechischen Wort „hypotyposis“ (Muster, Vorbild) einen biblischen Begriff aufgenommen, den er aufgrund von 2 Tim 1, 13 („Halte dich an das Vorbild der heilsamen Worte, die du von mir gehört hast im Glauben und in der Liebe an Jesus Christus“) als Synonym zu „locus communis rerum theologicarum“ verstehen und als zusätzlichen Schriftbeleg für den Einsatz der Loci-Methode im Umgang mit der Heiligen Schrift beibringen konnte. Im Deutschen könnte man den komplizierten Titel wiedergeben mit „Biblische Hauptbegriffe für theologische Sachverhalte oder Theologische Muster nach biblischem Vorbild“. Luther hat die Loci Melanchthons auch gegenüber sei-

³⁵ Vgl. WA 10 II, 309 f. (Vorwort zur Paulusauslegung, 1522); WA 12, 56 f. (Vorwort zur Johanneauslegung, 1523).

³⁶ S. o. Anm. 14.

nen eigenen Schriften ausdrücklich unter die „herausragenden theologischen Bücher“ gerechnet.³⁷

6. Luther und Melanchthon:

Aussagen übereinander mit humanistischem Hintergrund

Fragen wir Melanchthon, was Luther fehlte, dann belehrt uns die akademische Leichenrede bei der Beisetzung Luthers darüber, daß es dem persönlich überaus gewinnenden, freundlichen Menschen Luther auch nach Meinung wohlmeinender Leute beim Kampf um die Wahrheit an einer gewissen vornehmen Zurückhaltung gemangelt habe. Luthers überschießende Heftigkeit in Sachen Wahrheit hat Melanchthon bei dieser Gelegenheit ausgerechnet mit einem dictum Erasmi begründet: „Weil die Krankheiten so groß sind, hat Gott diesem letzten Zeitalter einen scharfen Arzt gegeben.“ Erasmus war in der gleichen Rede übrigens schon kurz zuvor von Melanchthon erwähnt worden, und zwar mit einem klaren Lob in bezug auf Luthers Auslegungskunst, das Melanchthon seinem eigenen Lob der deutschen Bibelübersetzung Luthers anfügte.³⁸ Mit der differenzierten Nebeneinanderordnung von Erasmus und Luther hält Melanchthon jenseits des zwischen beiden in der Gnadenlehre unüberbrückbaren Grabens in bezug auf die Frage nach der Beteiligung des Menschen an seinem Heil die seiner Meinung nach wichtigere Gründung beider im Bibelhumanismus fest und bestätigt auf seine Weise, was lange Jahre vorher Eobanus Hessus über den Zusammenhang und die Differenz zwischen Erasmus und Luther gesagt hatte.³⁹

Melanchthon hatte dem zweiten Band der lateinischen Schriften Luthers in der Wittenberger Gesamtausgabe eine ausführlichere Lebensbeschreibung Luthers als Vorwort beigegeben. Hier ging der Freund detaillierter auf Luthers Bildungsgang ein und zeichnete ein sehr differenziertes Bild, wobei die Kritikpunkte ebenfalls Melanchthons Selbstverständnis beleuchten, d. h. was er Luther vorauszuhaben meinte: Nachdem Luther bereits während der Eisenacher Schulzeit durch besondere Intelligenz in der Lage gewesen sei, die in der früheren Ausbildung ungenügend vermittelten Stücke des Triviums auszugleichen, wäre er auf der Universität leicht in der Lage gewesen, die ganze Li-

³⁷ Vgl. Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe (s. Anm. 6), LDStA 2, 492,4–9 / 493,5–11; WA 54, 179,5–8.

³⁸ Philipp Melanchthon, Rede bei der Bestattung des ehrwürdigen Mannes D. Martin Luther (Oratio in funere reverendi viri D. Martini Lutheri, 1546), übers. von Siegfried Bräuer, in: Melanchthon Deutsch (s. Anm. 7), Bd. 2, 161. 160. Vgl. Siegfried Bräuer, Die Überlieferung von Melanchthons Leichenrede auf Luther [mit einem Editions-Anhang der lateinischen und deutschen Druckfassungen], in: Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon, am 16. Februar 1997, hg. von Michael Beyer und Günther Wartenberg unter Mitwirkung von Hans-Peter Hasse, Leipzig 1996, 216. 224 f. 230 f. 237 f. 246 f.

³⁹ S. o. bei Anm. 17.

teratur und alle Wissenschaften aufzunehmen, wenn er nur fähige Lehrer gehabt hätte. „Vielleicht“, sagt Melanchthon, „hätten die ruhigeren Studien der wahren Philosophie und die Sorgfalt in der Gestaltung der Rede ihm geholfen, seine heftige Natur zu mäßigen“. Doch leider nahm er in Erfurt zunächst die vorherrschende scholastische Logik ohne große Mühe auf, widmete sich allerdings auch Cicero, Vergil, Livius und anderen lateinischen Schriftstellern. Immerhin: Er las sie richtig, nahm sich Zeit und bildete sich an ihnen aus, wodurch er auch in die inneren Strukturen dieser Literatur eindrang.⁴⁰ Melanchthons Urteil ist ambivalent: Einerseits bedauert er, daß Luther nicht so ausgebildet worden sei wie er selbst: unter richtiger Anleitung und über längere Zeit in den stärker humanistischen geprägten artes. Andererseits habe Luther sich autodidaktisch durchaus an die richtigen Autoren gehalten und sei dabei weit gekommen. Anscheinend vermißt Melanchthon bei Luther zu einem frühen Zeitpunkt das Griechischstudium, denn die alten Sprachen treten in dieser vita erst relativ spät in Erscheinung. Die wahre Philosophie und ein qualitativvolles Rhetorikstudium zum rechten Zeitpunkt hätten Luther, was seine heftige Natur anging, zu besseren Umgangsformen gebracht.

Daß hier eine opinio communis zu Luther unter Humanistenfreunden weitergegeben wurde, zeigt eine Äußerung des Petrus Mosellanus aus dem Jahr 1519. Dieser hatte einem Freund im Anschluß an die Leipziger Disputation begeistert über Luthers Auftreten berichtet. Insbesondere hob er dessen besondere rhetorische Fähigkeit und seine ziemlich gute Sprachenkenntnis hervor. Aber er sagte ebenfalls: „Aber wirklich alle messen ihm eines als Fehler zu: Er ist ein wenig zu unverschämt, wenn er etwas zurückweist, und beißt kräftiger zu, als es für einen, der die Religion neu gestaltet, zuträglich ist und einem Theologen ansteht. Ich denke, daß er diesen Fehler mit all denen teilt, denen [humanistische] Gelehrsamkeit nicht von Anfang an zuteil geworden ist.“⁴¹ Diese Kritik deckt sich weitgehend mit dem Defizit, das Melanchthon bei Luther feststellte, und entspricht dem, was auch Erasmus und andere Luther gegenüber ausgesprochen haben.

Die Kritik von seiten derjenigen, die sich selbst, indem sie frühzeitig humanistisch gebildet waren, auch im Besitz größerer Sensibilität wähnten, dürfte vornehmlich in ihrer auf die Rhetorik bauenden Grundhaltung gründen und auf die dazugehörige Hoffnung auf eine funktionierende Gesprächskultur als Basis aller Kultur.⁴² Luthers gelegentliches Aufseufzen, als Melanchthon auf

⁴⁰ Philipp Melanchthon, *Das Leben Martin Luthers* (Historia Lutheri, 1546), übers. von Gerhard Weng, in: Melanchthon Deutsch (s. Anm. 7), Bd. 2, 172 (vgl. CR 6, 157).

⁴¹ Vgl. Michael Beyer, Auseinandersetzungen Luthers mit der Leipziger Universität und ihrer Theologischen Fakultät zu Beginn der Reformation, in: Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte, hg. von Andreas Gößner unter Mitarbeit von Alexander Wieckowski, Leipzig 2005, 53 f. mit Anm. 16.

⁴² Vgl. dazu Stephan Meier-Oeser, Die humanistischen Grundlagen und Implikationen der melanchthonischen Vermittlungsbemühungen, in: Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik, hg. von Günter Frank und Stephan Meier-Oeser, Leipzig 2006, 177–202, mit den auf Überlegungen von Barbara Bauer gründen-

dem Augsburger Reichstag über die mißlingende Kommunikation mit der Gegenseite am Verzweifeln war: Philipp, Du kannst mit deiner Rhetorik und deiner Philosophie nicht alles richten!,⁴³ bezeichnet keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden, sondern weist auf Luthers realistischere bzw. weniger optimistische Sicht angesichts gelingender bzw. mißlingender Kommunikation, wenn es in den Diskursen dieser Welt um die Wahrheit des Glaubens geht.

7. Schluß: Die Gemeinschaft des groben Waldrechtlers mit dem stillen Gärtner

In der Vorrede Luthers zur Kolosserauslegung Melanchthons in der Übersetzung des Justus Jonas, die im Jahr 1529 erschien, stehen die bekannten Worte, die zum Vorbild für eines der eindrucksvollsten Kunstwerke der Reformationszeit geworden sind: das Epitaph für Paul Eber in der Wittenberger Stadtkirche, das den „Weinberg des Herrn“ zeigt:⁴⁴

„Ich bin dazu geboren, das ich mit den rotten und teuffeln mus kriegien und zu felde ligen, darumb meiner bücher viel stürmisch und kriegisch sind. Ich mus die klötze und stemme ausrotten, dornen und hecken weg hawn, die pfützen ausfüllen und bin der grobe waldrechter, der die ban brechen und zurichten mus. Aber M. Philipps feret seuberlich und still daher, bawet und pflantzet, sehet und begeust mit Lust, nach dem Gott yhm hat gegeben seine gaben reichlich.“⁴⁵

Als Zeugnis eines zur Zeit seiner Entstehung gestörten Identifikationsprozesses innerhalb der Wittenberg Reformation gehört der „Weinberg des Herrn“ zu dem Bemühen derjenigen, die Luther und Melanchthon zu Recht als die beiden wichtigsten Protagonisten der Kirchnerneuerung beisammen halten wollten. Gerade deren hier bildlich überlieferte Arbeitsteilung war ja keine Fiktion, sondern das

den Hinweisen auf die Grenzen theologischer Vermittlungsgespräche bei Melanchthon selbst, der „sich selbst als im Besitz der einzig wissenschaftlichen, nämlich rhetorisch-dialektischen Methode der Schriftinterpretation sieht, während er seinen Kontrahenten jede Wissenschaftlichkeit abspricht“ (a. a. O., 197). Vgl. aber auch *Nicole Kuropka*, Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526–1532), Tübingen 2002, mit Hinweisen auf die Möglichkeiten gelingender Kommunikation im Sinne Melanchthons bei politischen Sachverhalten.

⁴³ Vgl. WA B 5, 406,56–58 (Nr. 1609, 29. Juni 1530); korrigiert nach Melanchthons Briefwechsel, Bd. T 4 I, bearb. von *Johanna Loehr*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2007, 292,53–55 (Nr. 946): „Deus posuit eum [d. i. den Ausgang der Sache, um die es geht] in locum quendam communem, quem in rhetorica tua non habes nec in philosophia tua.“ – In einem Brief an Justus Jonas am gleichen Tag klagt Luther darüber, daß Melanchthon von seiner Philosophie getrieben werde, wo doch die Sache bei Gott stehe „Philippum exercet sua philosophia, ac praeterea nihil. Nam causa ipsa est in eius manu, qui superbissime dicere audet: ‚Nemo rapite eam de manu mea‘“ (WA B 5, 409,18–20, Nr. 1610).

⁴⁴ Gesamt- und Detailabbildungen bei *Albrecht Steinwachs*, Der Weinberg des Herrn. Epitaph für Paul Eber von Lucas Cranach d. J., 1569, Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg, Fotografien von *Jürgen M. Pietsch*, Spröda 2001. Vgl. <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Weinberg-WB-1569.jpg&filetimestamp=20051215124354> [28. 6. 2011].

⁴⁵ WA 30 II, 68,12–69,1.

Ins-Bild-Setzen des berühmten Lutherzitats aus der Vorrede zur deutschen Version von Melanchthons Kolosserauslegung: Der Mann fürs Grobe muß vorausgehen, damit der Mann des feinen Kultivierens überhaupt zum Zuge kommen kann. Sowenig man des groben Theologen und scharfen Arztes entraten konnte, sowenig des feineren Kollegen. Um den Humanismus dürfte es analog bestellt sein: Damit das lebendige Wasser Wirkung tun konnte, mußte Einigkeit darüber herrschen, zu welchem Brunnen man gehen sollte, um es zu schöpfen. Es war der gleiche Brunnen für beide Reformatoren. Wer einen Holzschnitt anstelle einer artifiziell ausgeführten Malerei bevorzugt, müßte, um Maurers Festlegung in bezug auf Melanchthons Theologe-Sein zu durchbrechen, sagen: Wenn der Theologe Luther kein Humanist war, dann war der Humanist Melanchthon kein Theologe und umgekehrt. Denn das bleibend Gemeinsame beider bestand im Aufnehmen der durch Humanisten entwickelten philologischen Wissenschaftsmethode in die Schriftauslegung, die beide Reformatoren selbst als den wichtigsten Gegenstand theologischen Arbeitens beschrieben haben.

Lassen wir am Ende Melanchthon selbst noch einmal zu Wort kommen mit einem Gedicht, das er als Widmungsvorrede an den Leser einer der späten Auflagen seiner Vorlesung über den Römerbrief voranstellte. Wieder ist von einer Quelle die Rede, die sauber gehalten werden muß, und vom tolerant geführten, ja herrschaftsfreien Diskurs über die gewonnene Erkenntnis der Wahrheit, die der Einheit der Kirche in Christus, dem in die Welt gekommenen Erlöser, entspricht:

„Paulus’ erfrischendem Wasser entnimmt die Lehre, o Leser,
 freimütig weist er dir doch hier zu den Quellen den Weg.
 So wie der Vater das ewige Wort gesandt hat, so will er,
 daß seine Worte für uns vollkommen eindeutig sind.
 Himmlische Worte möchte richtig verstanden ich wissen,
 und die Quelle sei nicht durch schmutzigen Unflat getrübt.
 Unwissen läßt die Sinne der Menschen im Nebel verirren,
 macht sie erblinden und abkommen von rechtem Weg.
 Irrrende freilich ruft auch zurück das Urteil der Frommen
 und den Gemahnten sich öffnet gottergebener Sinn.
 Also will ich ermahnt sein nach dem Urteil der Leser,
 doch mit Klarheit verbunden stets ihr Werten mir sei.
 Als eine Kirche, als eine, will Christus uns immer vereinen,
 in einem Glauben die Herzen, in einer Liebe, vereint.
 Gott will uns vor sich vereint, schützt er doch die Vereinten,
 gegenseitiger Zorn schadet Getrennten gar sehr.
 Wie Du, Christus, Erlöser, Dich an Menschenleib bandest,
 so vereine uns doch in einem ewigen Bund.“⁴⁶

Dr. Michael Beyer, Kirchweg 14, 04680 Colditz;
 E-Mail: MichaelBeyer@t-online.de

⁴⁶ Übersetzt vom Vf. unter Mitwirkung von Christiane Domtera; vgl. die lateinische Fassung CR 10, 632 (Nr. 296).

Philipp Melanchthon und religiöse Toleranz

Von Michael Plathow

Einem höchst komplexen Thema wenden wir uns zu; nur tastend wollen wir uns ihm nähern. Zunächst (1.) soll an Melanchthons ambivalentes Verhalten gegenüber verschiedenen Andersglaubenden erinnert werden. Anschließend (2.) wird nach den Gründen zum einen seiner „tolerantia“ im Sinn von Dulden gegenüber den Juden und zum andern seiner Intoleranz gegenüber den „moslemischen Türken“ gefragt, wobei die letztere motiviert ist vom politischen Realismus und von theologischer Wahrheitsgewißheit. Schließlich (3.) werden die Bedeutung des Naturrechts für Melanchthons Denken und Entscheiden und seine Impulse für die Gegenwart im Zusammenhang von „humanitas, tolerantia, veritas“ skizziert.

1. Melanchthons Verhalten gegenüber den verschiedenen Andersglaubenden

Das konkrete Verhalten des gebildeten Humanisten, Lehrers Europas und herausragenden Theologen zu Andersglaubenden im innerchristlichen Raum und zu Nichtchristen zeigt Unterschiede und Ambivalenzen. Erinnert sei einerseits an die Auseinandersetzung um die Auflösung des von Caritas Pirckheimer, der Schwester von Melanchthons Humanistenfreund Willibald Pirckheimer, geleiteten Nürnberger Claraklosters im November 1525.¹ Vor allem durch Melanchthons Eintreten für die Rechte des Konvents und durch seine Fürsprache blieb das Kloster erhalten. Die Äbtissin Caritas notierte über das Gespräch mit Melanchthon: „Er war bescheiden in seiner Rede. ... War ihm sehr zuwider, daß man die Leut mit Gewalt nötigt. Er schied mit guter Freundschaft von uns.“² Andererseits stimmte Melanchthon im Brief vom 14. Oktober 1554 an den befreundeten Calvin dessen Verurteilung Servets zu³ und legitimierte in einer akademischen Explikation vom 1. August 1555⁴ und im Schreiben über die Pflichten der weltlichen Obrigkeit von 1559⁵ unter Bezugnahme auf den Fall Servet die Beseitigung von Häretikern und die Hinrichtung von Anabaptisten durch die politischen Machthaber. Irenisch wiederum äußerte er sich im „Schutzbrief“ für den Humanisten Sebastian Castellio, im „Traktat von den Ketzern“ vom 1. November 1557.

¹ Vgl. Martin H. Jung, Die Begegnung Philipp Melanchthons mit Caritas Pirckheimer, in: ders., Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter. Kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der Reformationszeit, Leipzig 2002, 77–82; ders., Philipp Melanchthon und seine Zeit, Göttingen 2010, 40–43.

² Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 47.

³ S. CR 8, 362. 520.

⁴ S. CR 10, 851 f.

⁵ S. CR 9, 1002 f.

Was das Verhältnis zu Nichtchristen betrifft: Einerseits sprach Melanchthon sich im Sinn seines Mentors, des Hebraisten Johannes Reuchlin, der im Judenbücherstreit mit dem „Augenspiegel“ unter Gefahr für das eigene Leben gegen die Verbrennung jüdischer Bücher vorging, und im Geist des Humanisten Erasmus von Rotterdam beim Frankfurter Anstand 1539 vor dem Brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. für die Rehabilitierung der 110 wegen angeblicher Hostienschändung ermordeten Juden aus. Daraufhin erreichte Josel von Rosheim die Wiederezulassung von Juden in Brandenburg.⁶ Seine „Rede auf Johannes Reuchlin aus Pforzheim“ (1552) läßt Melanchthon irenisch mit der Sehnsucht nach Konkordanz ausklingen, daß die konfessionellen Gegner „aufgrund der Ähnlichkeit ihrer Interessensgebiete und des Bandes Religion eigentlich eng verbunden sein müßten“.⁷ Ja, selbstkritisch schreibt er an Siberus am 29. August 1556: „Es ist üblich, andere zu beschuldigen, wo wir doch besser unsere Sitten anklagen und bessern sollten“.⁸ Andererseits forderte Melanchthon die Todesstrafe durch die weltliche Obrigkeit für den der Verbreitung „mohammedanischer“ Lehren beschuldigten Theobald Thamer⁹ in einem Brief an Buchholzer von 1557;¹⁰ das Gewährenlassen der Verbreitung seiner Auffassung, daß Türken wie Heiden als Geschöpfe Gottes im Sinn einer natürlichen Religion an der Erlösung in Jesus Christus teilhaben, nivelliere und zerstöre den reformatorischen Wahrheitsanspruch. Thamer – ein ehemaliger Wittenberger Student und Magister sowie Pfarrer in Marburg – war nach theologischen Auseinandersetzungen besonders über das reformatorische „sola fide“ und die „guten Werke“ und nach durch Landgraf Philipp von Hessen eingefädelten Gesprächen mit wichtigen reformatorischen Theologen – auch mit Melanchthon am 25. März 1553 ohne Resultat – zum Katholizismus konvertiert; er wurde dann Prediger in Minden und lehrte bis zu seinem Tod 1559 in Freiburg im Breisgau.

Zugleich konnte Melanchthon bei den Türken duldendes Verhalten gegenüber Christen als natürliche Tugend anzeigen.¹¹

Ähnlich ambivalent klingen Stimmen aus der Wirkungsgeschichte zu Melanchthons Beziehungen zu Andersgläubigen. Einerseits in Fortführung von Hegels Kennzeichnung der Reformation als die „alles verklärende Sonne“, die auf die humanistische „Morgenröte“ am Ende der Nacht des Mittelalters folgt,¹² erklärte Wilhelm Dilthey zu Melanchthon: In seinem wissenschaftli-

⁶ Vgl. Michael Plathow, Philipp Melanchthons Stellung zu den „Türken“, in: Luther 73 (2002), 140–153, hier 142, Anm. 3.

⁷ Melanchthon deutsch, hg. von Michael Beyer u. a., Bd. 1, Leipzig 1997, 199 f.; vgl. Rüdiger Bartelmus, Melanchthon, Reuchlin und die humanistische und jüdische Tradition, in: Johannes Schilling (Hg.), Melanchthons bleibende Bedeutung, Kiel 1998, 41–56.

⁸ CR 8, 861.

⁹ Vgl. Plathow (s. Anm. 6), 143, Anm. 10–14.

¹⁰ S. CR 9, 125; s. auch Brief an Matthäus Collinus, 23. April 1553, CR 8, 69 f.; vgl. Carl Mirbt, Art. Thamer, Theobald, in: RE³ 19, Leipzig 1907, 580–582.

¹¹ S. CR 5, 771; CR 8, 261.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke, Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M. 1970, 491.

chen Gedankenkreis habe er die „grundlegenden Anschauungen der Aufklärung so weit verbreitet, daß der Rationalismus seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts nur die letzten Folgerungen aus Melanchthons Aufstellungen zu ziehen brauchte“;¹³ allerdings werde seine Philosophie „korrumpiert“ durch seine Theologie.¹⁴ Andererseits sagt Manfred Köhler als Resümee über Melanchthons Verhältnis zum Islam: „Faßt man alle diese Äußerungen zusammen, dann kann man sich ... des Eindrucks nicht erwehren, daß Melanchthon von den Begleiterscheinungen aller Intoleranz, der falschen Sicherheit, Überheblichkeit, Selbstgerechtigkeit und theologischem Hochmut in seiner Polemik gegen den Islam nicht frei ist.“¹⁵

Es stellen sich somit die Fragen, worin begründet ist, daß Melanchthon der Äbtissin Caritas Pirckheimer entgegenkam und sich für die Brandenburgischen Juden einsetzte, weiter inwiefern das Tugendverständnis des gebildeten Universalgelehrten für seine Stellung zum Judentum bedeutsam ist und, neben anderen, theologische Gründe des Reformators ausschlaggebend sind für seine Polemik gegen den Islam, schließlich in welcher Weise seine humanistischen Leitideen weiterwirkten für die sachliche Verbindung von „humanitas, tolerantia, veritas“.

2. Melanchthons duldende „tolerantia“ gegenüber Juden und seine „Intoleranz“ gegenüber „moslemischen Türken“

Philipp Melanchthon war Kind seiner Zeit, der die Toleranz in Verbindung mit Religionsfreiheit, grundrechtlich abgesichert, nach heutigem Verständnis nicht eigen war. Gleichwohl kennt der Humanist die „humanitas“¹⁶, die durch die natürlichen Tugenden (*virtutes naturales*)¹⁷ das soziale Zusammenleben der Menschen prägt. Und der christliche Gelehrte kennt in den persönlichen Beziehungen die Tugend der „tolerantia“, der Geduld und des Duldens. „Tolerantia“ der Christen meint die vom Heiligen Geist entzündete Geduld in Leidenszeiten um Christi willen,¹⁸ aber auch die Tugend des Duldens und Erduldens. Sie gilt den Nonnen des Nürnberger Claraklosters; sie weitet sich aus auf die Brandenburgischen Juden durch sein humanistisches Bildungsinteresse für die alten Sprachen und so in der Reuchlinischen Tradition für die hebräische Sprache der Juden und des Alten Testaments. „In der Kirche

¹³ Wilhelm Dilthey, Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Stuttgart/Göttingen 1957, 162 f.; vgl. Georg Ellinger, Philipp Melanchthon, Berlin 1902, 614.

¹⁴ A. a. O., 168.

¹⁵ Manfred Köhler, Melanchthon und der Islam, Leipzig 1938, 152.

¹⁶ Philipp Melanchthon, Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses (1527), in: *ders.*, Glaube und Bildung, Stuttgart 2004, 44.

¹⁷ A. a. O., 57.

¹⁸ Tolerantia oft mit temperantia verknüpft in: CR 21, 931. 950. 970. 1022. 1024.

Gottes können wir nicht auf sie verzichten“, sagt Melanchthon 1549 in der Rede über das Studium der hebräischen Sprache.¹⁹ Um die Quellen (fontes) der Interpretation der überlieferten Zeugnisse der Propheten und Apostel als Anspruch des wahren Gottes in Gesetz und Verheißung aufzuzeigen, ist die Kenntnis der hebräischen Sprache, der hebräischen Gebräuche und Begrifflichkeiten, notwendig, d. h. um die Quellen der kirchlichen Lehre zu verstehen. Melanchthon erwähnt auch: um die Fäseleien (deliramenta) der Juden zu widerlegen.²⁰

Melanchthon steht hier in der Tradition des Thomas von Aquin, der, um nicht größere Übel sich ausweiten zu lassen, Ungläubige in ihren Religionsbräuchen duldet, so auch die Juden. Häretiker aber werden bei hartnäckigem Beharren (pertinacia) von der Kirche gebannt und wegen der „Seelenverderbnis“ durch die weltliche Macht hingerichtet.²¹ Mit der Betonung der Gewissensfreiheit durch die Reformatoren wurde das Argument der „Seelenverderbnis“ ersetzt durch die Stiftung von Aufruhr und Unfrieden, gegen die die weltliche Macht vorgehen muß,²² auch nach dem Codex Iustinianus I,1,1 und I,5.²³ Grenze der persönlichen Duldung ist für Melanchthon wie für die anderen Reformatoren die wahre Lehre des Evangeliums, die pura doctrina evangelii.

Im Vergleich zu einer humanistischen Verbundenheit mit den Juden durch das Studium der hebräischen Sprache zeigt der Universalgelehrte und Reformator Melanchthon gegenüber den „Türken“, den „muslimischen Türken“ und dem „Koran“ – entsprechend zu den christlichen Häretikern wie Anabaptisten, Antitrinitariern, Altgläubigen, Papst – polemische Unduldsamkeit; seine intransigenten Äußerungen scheinen so gar nicht zum christlichen Humanisten in den Fußstapfen eines Erasmus von Rotterdam zu passen. Dieser meinte die Einheit (concordia) bewahren zu können durch Verallgemeinerung, d. h. allerdings auch durch Reduktion, der religiösen Gehalte.

Im „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn“ (1528) charakterisiert Melanchthon die „Türken“ als diejenigen, die „nicht allein die Lender begern zu verderben, weib und Kinder schenden und ermorden, Sondern auch Landrecht, Gottes dienst und alle gute ordnung wegnemen, Das auch die ubrigen nachmals nicht muegen sicher leben, Noch die Kinder zun zucht und tugent gezogen werden“, ²⁴ „ein schendlich wesen ist um das Tuerckisch wesen“. ²⁵ Mit

¹⁹ CR 11, 869.

²⁰ S. a. a. O., 874.

²¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae II 2, q 10 a 11; q 11 a 3.

²² S. CR 10, 851 f.; 24, 373 ff.; vgl. *Manfred Hofmann* (Hg.), Toleranz und Reformation, Gütersloh 1979, 41–48.

²³ Vgl. *Christoph Strohm*, Calvin und die religiöse Toleranz, in: *Martin Ernst Hirzel / Martin Sallmann* (Hg.), 1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft, Zürich 2008, 219–236, 222.

²⁴ WA 26, 229, 25–28.

²⁵ A. a. O., 229, 43.

gleicher Polemik attackiert er Mohammed und seine Lehre²⁶ sowie die moslemischen „Türken“²⁷ in persönlichen und offiziellen Briefen, in Gelegenheitschriften, in Geschichtsdarstellungen, in biblischen Homilien, wie es übrigens auch andere Theologen der damaligen Zeit taten.²⁸ Diese Intransigenz und Intoleranz nach heutigem Verständnis ist auf politische und vor allem auf theologische Gründe zurückzuführen:

1. Politisch motivierte Gründe: Das kirchlich-gesellschaftliche Leben war durch die konfessionellen Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Altgläubigen und Protestanten im Innern und durch die „Türkenfurcht“ und die „Türkenkriege“ von außen bestimmt. Die ständig wachsende Bedrohung durch die Expansion der militärischen Großmacht der „Türken“ nach dem Fall Konstantinopels 1453, nach dem Sieg Sultan Suleimans II. (1520–1566) bei Mohacs 1526 über den Ungarnkönig Ludwig II., nach dem Vordringen der „Türken“ bis vor Wien 1529, schließlich nach der Besetzung Ofens am 2. September 1541, ließ die „Türkenfurcht“ eskalieren und führte zu einer Perhorreszierung der „Türken“.

Luthers und Melanchthons frühe Ablehnung eines kriegerischen Vorgehens gegen die „Türken“ – der Kampf gegen die „türkische Rute“ wäre ein Widerstreit gegen Gottes Strafe für die Sünden der Christen²⁹ – wandelte sich zum Aufruf zur Unterstützung des Türkenkrieges durch die Fürsten und der Heersteuer durch die Bevölkerung,³⁰ nicht aber – wie der Papst – zum Kreuzzug gegen die moslemischen „Türken“.

In Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ – einige Pfarrer meinten aus Glaubensgründen den „Türken“ nicht Widerstand leisten zu sollen – heißt es: Christen die nicht das obrigkeitliche Amt inne haben, können gewiß „für sich“ leiden, „wie Christus sich nicht gewehrt hat“. „Die oebrikeit aber sol die ihren wider unrechte gewalt schützen ... Daruemb sollen die Prediger die leute vermanen, Gott zu bitten, das er uns für solchen wütenden leuten behüte, Und sollen die leute unterrichten, wie es ein rechter Gottes dienst sey, wider solche streiten aus befehl der oebrikeit“.³¹ Im theologischen Begründungszusammenhang der Zwei-Regimenten-Lehre und der „cura religionis“ der weltlichen Obrigkeit rief Melanchthon angesichts der kriegspolitischen Fakten den Kaiser, die Fürsten und deren Untertanen zum militärischen Einsatz gegen die „Türken“ als einem mit CA XVI „gerechten Krieg“ auf. Der frühe li-

²⁶ S. CR 14, 265; CR 13, 95, 961.

²⁷ S. CR 25, 503, 876 f; 3, 440 ff.

²⁸ Vgl. Winfried Schulze, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert, München 1978, 33 ff.; Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Bd. I, Göttingen 1967, 125 ff.

²⁹ S. WA 1, 535, 35–39 (Resolutiones zu den Ablassthesen, 1518); CR 1, 354.

³⁰ S. WA 30 II, 107–148 (Vom Kriege wider die Türken, 1529); vgl. Rudolf Mau, Luthers Stellung zu den Türken, in: Helmar Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546, Berlin/Göttingen 1983, 647–662; Johannes Ehmann, Luther, Türken und Islam, Gütersloh 2008.

³¹ WA 26, 229, 19 ff.

terarische Brief an Kaiser Maximilian³² und besonders das die „Türkensache“ mit der Frage konfessioneller Einigung verbindende Schreiben an Kurfürst Albrecht von Mainz vom 4. August 1527³³ sind Beispiele.

2. Theologisch motivierte Gründe: Noch entscheidender sind die theologischen Gründe, d. h. Melanchthons apokalyptische Geschichtsanschauung und die in reformatorischer Wahrheitsgewißheit wurzelnde Lehre vom unterscheidend Christlichen.

Als Universalgelehrter wandte Melanchthon sich auch historischen Studien zu und entfaltete eine heilsgeschichtliche Welthistorie biblizistisch-apokalyptischen Charakters³⁴. In seinem „Chronicon Carionis“ (1532) behandelt er im letzten Teil „Mohammeds Sekte und Reich“, d. h. den Islam und das türkische Reich, im apokalyptischen Horizont seiner Geschichtstheologie.³⁵ Die Dreiteilung der heilsgeschichtlichen Folge von je 2000 Jahren,³⁶ die apokalyptischen Deutungsmuster der Danielvision von den vier Monarchien (Dan 2, 31–35)³⁷, die Schau des Propheten Hesekei von „Gog und Magog“ (Ez 38 f.)³⁸ und besonders die Danielapokalypse vom „kleinen Horn“ (Dan 7, 8)³⁹ bezog er – ähnlich wie Luther – auf die moslemischen „Türken“ und den türkischen „Antichrist“.⁴⁰ Als göttliche Zuchtrute für die Sünden der Christen – etwa gerade für die falsche Transsubstantiationslehre Roms vom 4. Laterankonzil 1215⁴¹ – rufe die „Türkengefahr“ zu Buße, Gebet und Gottesfurcht. Zugleich fordert er den militärischen Einsatz der weltlichen Obrigkeit und die Unterstützung der Heersteuer.

Der Gehalt der christlichen Wahrheit und der reformatorische Wahrheitsanspruch, wie er von der „Mitte der Schrift“ her im altkirchlichen Credo bekannt und in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben vergewissert wird, bestimmen Melanchthons Polemik gegen den islamischen Koran und die moslemischen „Türken“. Im Schema von wahrer und falscher Religion, „vera et falsa religio“, trägt er immer wieder seine theologische Kritik vor: Die moslemischen „Türken“ leugnen in Abhängigkeit von der arianischen Häresie die Zweinaturenlehre, mit der Bestreitung der Gottheit Jesu und des Heiligen Geistes auch den Glauben an den dreieinen Gott,⁴² desgleichen mit

³² S. CR 20, 453–472, bes. 453. 461 f.

³³ S. CR 1, 876.

³⁴ Vgl. Maurer (s. Anm. 28), 129 ff. mit Anm. 43 und 73–82; Traudel Himmighöfer, „De Monarchiis“ – Ein Melanchthon-Autograph in der Bibliothek der evangelischen Kirche der Pfalz in Speyer, in: Ebernburg-Hefte 25 (1995), 353–370.

³⁵ S. CR 12, 1073–1081.

³⁶ S. a. a. O., 717; vgl. CR 13, 833; CR 11, 568.

³⁷ S. CR 12, 1073–1081; vgl. Hans Volz, Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniel, in: ZKG 67 (1955/56), 93–118.

³⁸ S. CR 12, 719.

³⁹ S. ebd.; CR 9, 12.

⁴⁰ S. CR 13, 871.

⁴¹ S. a. a. O., 866.

⁴² S. CR 23, 230.

der Ablehnung des Erlösungstodes Jesu am Kreuz für die Sünden der Menschen⁴³ seine Heilsmittlerschaft,⁴⁴ was zur Eliminierung der Rechtfertigung allein aus Gnade durch den Glauben führt und damit zu Gesetzmäßigkeit und Werkgerechtigkeit.⁴⁵ Diese der reinen Lehre des Evangeliums, der „pura doctrina evangelii“, widersprechenden Ansichten verdichten sich als krasser Gegensatz zu der Melanchthon wichtigen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Die religionstheologische Differenz in der Lehre, die für den Reformator in den vier Exklusivartikeln zum Ausdruck kommt⁴⁶ und von Wahrheitsgewißheit getragen ist, machte dialogische Begegnungsmöglichkeiten – auch unter missionarischem Vorzeichen – unmöglich. Nach Luthers Tod am 18. Februar 1546 kam hinzu, daß Melanchthon als theologischer Kopf und kirchenpolitischer Sprecher der Evangelischen zu klarer Lehrverantwortung und politischer Stellungnahme notgedrungen herausgefordert war, um das unterscheidende Christliche und reformatorisch Evangelische in seiner Profilierung nach außen klar erkennbar und nach innen identitätsstiftend deutlich zu machen.

Damit stellt sich die Frage, welchen Einfluß auf den universal gebildeten „Praeceptor Germaniae et Europae“, seine Bekanntschaft mit den Humanisten Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola und Erasmus von Rotterdam hatte. Für den Reformator und Theologen Melanchthon gilt: Die Wahrheitsgewißheit durch den Glauben an den dreieinen Gott in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen, wie sie in den biblischen Schriften bezeugt und im Wort Gottes als Gesetz und Evangelium verkündigt wird, erweist sich als „veritas“ der Lehre, der „pura doctrina evangelii“, die die Heilsgewißheit des Glaubenden begründet.⁴⁷ Damit ist gerade nicht eine subjektive Erfahrung des neuzeitlichen Individualismus angezeigt. „Veritas“ spricht sich aus im denkend verantworteten „fundamentum“ und in der „summa“ schriftgemäßer Verkündigung und Lehre mit den altkirchlichen Bekenntnissen, wie sie in den vier reformatorischen „sola“ als Freiheitspartikel angezeigt sind, in Abgrenzung gegen die Irrlehren, die außerhalb des „magnus consensus“ stehen. Lehre erweist sich so nach innen als vergewissernd und identitätsstiftend, nach außen als profilierend und erkennbar. Melanchthon stimmt Luther zu, der sagt: Die Liebe, in der „tolerantia dei“ wurzelnd,⁴⁸ erträgt alles, duldet (tolerat) alles. „Der Glaube erträgt nichts und das Wort duldet (tolerat) nichts,

⁴³ S. CR 24, 583.

⁴⁴ S. CR 13, 953. 966.

⁴⁵ S. CR 9, 125.

⁴⁶ Vgl. Philipp Melanchthon, Examen ordinandorum (1552), in: Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von Robert Stupperich, Bd. 6, Gütersloh 1955, 168–259.

⁴⁷ Vgl. Michael Plathow, ‚Consentire de doctrina‘. Philipp Melanchthon und die ‚Confessio Augustana‘, in: Günter Frank / Stephan Meier-Oeser (Hg.), Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik, Leipzig 2006, 17–26.

⁴⁸ WA 39 I, 83,12 ff. (Disputatio de iustificatione, 1536); vgl. Gerhard Ebeling, Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: ZThK 78 (1981), 442–464; Wilfried Härle, Wahrheitsgewißheit als Bedingung von Toleranz, in: Christoph Schwöbel / Dorothee von Tippelskirch (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg i. Br. 2002, 77–97.

sondern das Wort muß vollendet werden rein, die Lehre durch und durch gesund sein, damit sie das Leben und die Werke anleiten kann.“⁴⁹

3. Die Bedeutung des Naturrechts im Denken Melanchthons

3.1. für seine „Intoleranz“ gegenüber den „moslemischen Türken“

Inwiefern aber wirkt für den philosophisch gebildeten Humanisten die im vernunftgegebenen, allen Menschen geltenden Naturrecht wurzelnde „humanitas“ nachhaltig auf die natürliche Tugend der „tolerantia“, eine Toleranz, die nicht nur Dulden meint? Man erinnere sich an Goethes Diktum: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“.⁵⁰

Das Naturrecht „ist das Wissen des göttlichen Gesetzes, das der Natur des Menschen eingepflanzt ist“,⁵¹ d. h. dem Gewissen und der Vernunft. Für Melanchthon verbindet es sich mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, eben mit seiner universal geltenden Würde.⁵² Indem eine Wesensverwandtschaft von göttlichem und menschlichem Geist durch das Licht der Vernunft, das „lumen naturale“, von der Schöpfung her besteht und zugleich das Naturrecht mit den Naturgesetzen, den „leges naturales“, dem alttestamentlichen Dekalog entspricht,⁵³ vermag jeder Mensch – nach dem Sündenfall verdunkelt, als Rest in der Vernunft des Menschen angelegt – in Wahrheit zu unterscheiden zwischen „gut und böse“, Recht und Unrecht, „honestas et turpia“,⁵⁴ um sittlich zu handeln. „Als Strahlen der göttlichen Weisheit heißt Naturrecht die ursprünglich vollkommene Präsenz des göttlichen Gesetzes, die Gott in der Schöpfung dem Geist des Menschen eingegeben hat“.⁵⁵ Sie ist das Fundament natürlicher Gotteserkenntnis und sittlicher Prinzipien des Zusammenlebens und obrigkeitlicher Ordnung. Auch nach dem Sündenfall gilt dies unabhän-

⁴⁹ WA 14, 669 (Annotationes zum Deuteronomium, 1525).

⁵⁰ Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, dtv-Gesamtausgabe Bd. 21, München 1968, 103 (Nr. 875).

⁵¹ Vgl. u. a. Christoph Strohm, *Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon*, in: Günter Frank (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, 339–356; Hartmut Kress, *Das Naturrecht und die Bildungsidee. Melanchthons Anliegen in seiner Gegenwartsbedeutung*, in: Schilling (s. Anm. 7), 100–114; Guido Kisch, *Melanchthon. Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967. Vgl. auch Eilert Herms, *Die Begründung des Naturrechts*, in: Wilfried Härle / Bernhard Vogel (Hg.), *„Vom Recht, das mit uns geboren ist“*. Aktuelle Probleme des Naturrechts, Freiburg i. Br. 2007, 262–321; Norbert Brieskorn, *Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht? Sinn und Notwendigkeit des Naturrechts aus philosophischer und theologischer Sicht*, in: a. a. O., 97–126.

⁵² S. CR 11, 909. 919 = Kisch (s. Anm. 51), 242, 3 ff.; 262, 74 ff.

⁵³ S. CR 21, 713 f.

⁵⁴ S. CR 11, 362; CR 15, 577 f. 563; CR 16, 71. 384.

⁵⁵ CR 21, 398 f.; vgl. Günter Frank, *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560)*, Leipzig 1995, 148.

gig davon, zu welcher Religion oder Weltanschauung sich die Menschen im einzelnen bekennen, also auch für die Juden und auch für die moslemischen „Türken“. Melanchthon konnte, wie Christoph Strohm feststellt, „so wie kein anderer im frühen lutherischen Protestantismus den Naturrechtsgedanken für die Begründung des durch das römische Recht bestimmten⁵⁶ positiven Rechts fruchtbar machen“.⁵⁷

Weil nun die „Türken“, worauf Melanchthon immer wieder polemisch verweist, gegen das sechste Gebot durch die Mehrehe, gegen das erste und dritte Gebot durch die Leugnung der Gottheit Jesu Christi und der Trinität und gegen das fünfte Gebot durch die Schrecken ihrer Kriegsführung verstoßen, setzen sie das vernünftige, von Gottes Geist gegebene Naturrecht in seiner begründenden Funktion für die drei göttlichen Institutionen „ecclesia, oeconomia, politia“ und für das positive Recht von Sitte und Moral außer Kraft; sie stellen sich so außerhalb der göttlich-humanen und damit wahren Ordnung. Und diese Selbstausgrenzung führt zu einer Deregulierung der universal geltenden Moral und Ethik. Dem aber muß im Begründungszusammenhang der Zwei-Regimenten-Lehre die Obrigkeit nach CA XVI mit Gewalt Widerstand entgegensetzen.⁵⁸

Martin Luther sah als Theologe die christliche Toleranz bekanntlich in der „tolerantia dei“⁵⁹ und im Rechtfertigungsglauben gegründet. Der humanistisch gebildete Melanchthon eröffnete darüber hinaus durch das universale göttliche Naturrecht und seine „leges naturales“ eine nachhaltige Wirkung für ein Toleranzverständnis, das freilich „weit entfernt ist von autonomen Positionen der Aufklärung, die ein Naturrecht zu begründen versuchte etsi deus non daretur“.⁶⁰

3.2. für das neuzeitliche Verständnis von Wahrheitsgewißheit und Toleranz

Melanchthon war, was die Beziehungen zu anderen Religionen betrifft, mit der Unterscheidung von „vera et falsa religio“⁶¹ ein Kind seiner Zeit. Bedrängt und herausgefordert durch die aggressive Großmacht der moslemischen „Türken“

⁵⁶ S. CR 8, 467 f. 469 f. 480 f.

⁵⁷ Strohm, Zugänge (s. Anm. 51), 349.

⁵⁸ Gegenüber dem mehr politisch denkenden Melanchthon zeigt sich für Luther die eschatologische Zerstörungskraft der „Türken“ als „Antichrist“ in der Pervertierung der drei göttlichen Institutionen „vera religio, vera politia, vera oeconomia“ (WA 30 II, 127,15 [Vom Krieg wider die Türken, 1529]). „Mahomet“ ist mit der Leugnung der Gottessohnschaft Christi sowie seines Todes und seiner Auferstehung zum Heil der Menschen „ein zerstörer unseres Herrn Christi und seines reichs“ (a. a. O., 122,16); er zerstört das weltliche Regiment in seiner Schutzfunktion, weil der Koran Rauben und Morden „als ein gut Göttlich werck“ gebiete (a. a. O., 123,31 f.); der Koran mißachte durch die Mehrehe den Ehestand, ja, Frauen „werden gekauft und verkauft wie das vieh“ (a. a. O., 126,25 f.).

⁵⁹ S. o. Anm. 48.

⁶⁰ Frank, Philosophie (s. Anm. 55), 157.

⁶¹ S. CR 15, 343 f.

damaliger Zeit, wirkten in das Denken des Humanisten Melanchthon religionsphilosophische Gedanken von Ricoldus de Montecrucis „Confutatio Alcorani“ (1300), Raimundus Lullus, *Libre del gentil e dels tres savis* (1274/76?), Nikolaus von Kues „Cribratio Alcorani“ (1441) und „De pace fidei“ (1453) oder Guillaume Postels „De orbis terrarum concordia“ (1544) nicht hinein. Das gehört zum reformatorischen Gedächtnis als Teil des Ganzen der Reformation und ist als solches anzuerkennen.

Zugleich ist die Asymmetrie für Melanchthons Beziehung zum Judentum und Islam festzuhalten, so daß die Verbundenheit mit dem Judentum durch die hebräische Sprache des Alten Testaments und der Verheißung Gottes an sein Volk Erinnern in die Zukunft einschließt. Von einer Duldung als christlicher Tugend kann man bei Melanchthon im Blick auf die Juden sprechen, die, begrenzt von der Wahrheitsfrage, anerkennende Wertschätzung und respektierende Achtung des Glaubens von Andersgläubigen allerdings noch nicht kennt.

Die Spannung im humanistischen Toleranzverständnis: „Entweder enthält sie zuviel an religiös-doktrinären Gehalten und produziert neue Grenzziehungen, oder sie enthält zuwenig an solchen Gehalten und bleibt in religiösen Streitfragen wirkungslos und blaß“⁶² – anders ausgedrückt die Spannung zwischen christlicher Wahrheitsgewißheit und die Andersheit des anderen würdigender Toleranz – wird von Melanchthon klar und eindeutig für die Leben und Heil konstituierende Wahrheitsgewißheit entschieden. Auch hat sie identitätsstiftende Bedeutung. Melanchthon markiert so die Grenze von Toleranz, mißverstanden als duldende Gleichgültigkeit und tolerierende Indifferenz. Zugleich eröffnet er mit seiner in der biblischen Tradition wurzelnden Betonung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, seinem in der Reformation wiedererkannten Freiheitsverständnis und seinem aus den antik-humanistischen Strömungen gespeisten geistphilosophischen Naturrechtsverständnis und universalem Vernunftwissen von vor- weil gottgegebenen „leges naturales“ die Möglichkeit von in der Menschenwürde gründender Religionsfreiheit und Toleranz, wie sie dann nach der Aufklärung in der Neuzeit Geltung finden, gegen fundamentalistische Abschottung und über ein bloß individualistisches Verständnis von Dulden und Anerkennen hinaus.

Melanchthons Betonung der Wahrheitsgewißheit, „veritas“, im Zusammenhang von „humanitas“ und „tolerantia“ trägt so zu einem vertieften Verständnis von Toleranz gegen gleichgültig grenzenloses Dulden und indifferent relativierendes Anerkennen bei: Toleranz setzt Andersheit, Differenz voraus; andernfalls würde Toleranz „gegenstandslos“, wie Jürgen Habermas feststellt. „Von Toleranz darf nur dann die Rede sein, wenn die Beteiligten ihre Ablehnung auf eine vernünftigerweise fortbestehende Nicht-Übereinstimmung stützen können.“⁶³ Religiöse Identität und Differenz, Differenz und Verständi-

⁶² Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a. M. 2003, 143.

⁶³ Jürgen Habermas, *Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte*, in: *ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, 265.

gung, Verständigung und Gemeinschaft in den kommunikativen, konviven-ten und kooperativen Beziehungen bedingen einander in der postsäkularen multireligiösen Gesellschaft, indem Wertschätzung und Respekt des anderen in seiner Andersheit – gegen antijudaistische und antiislamische Fundamentalismen und Strömungen – sich verbindet mit dem Zeugnis christlicher Wahrheitsgewißheit auf der Grundlage der universal geltenden, gegenseitig anerkannten Menschenwürde und Menschenrechte.

Hierzu leistete der Reformator und Universalgelehrte Melanchthon als Humanist und Praeceptor Germaniae et Europae mit seinem Naturrechtsverständnis vorgegebener, schöpfungsgeschichtlicher Prägung einen nachhaltigen Beitrag: zum einen durch die sprachlich kulturellen und die gemeinsamen religiösen Wurzeln mit dem Judentum, die im christlich-jüdischen Dialog auf geschwisterliche Verbundenheit hin vertieft werden,⁶⁴ zum andern durch eine von gegenseitig wertschätzender Identität und Differenz bestimmte Kommunikation, Kooperation und Konvivenz in einer multireligiösen Gesellschaft mit Muslimen und Andersgläubigen auf der Basis naturrechtlich vorgegebener und im christlichen Menschenbild begründeter Menschenwürde und Menschenrechte.

So vermittelt Philipp Melanchthon – trotz seiner Zeitgebundenheit und mancher Kritik aus heutiger Perspektive – Impulse für die Gegenwart: für die Beziehung von Zeugnis christlicher Wahrheitsgewißheit und die Andersheit des andern achtender Toleranz in wertorientierten Bildungsprozessen angesichts des religiösen Pluralismus unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung sowie für geltende Regulative des Orientierungswissens und für entscheidende Kriterien verantwortlicher Urteilsbildung.

Pfarrer Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen;
E-Mail: michael@plathow.de

⁶⁴ Wilhelm Schwendemann, Melanchthon und der Dialog zwischen Juden und Christen – Melanchthon und das Judentum, in: ders. (Hg.), Philipp Melanchthon 1497–1997. Die bunte Seite der Reformation, Münster 1997, 194–209.

Die Freiheit des Willens und seine Abhängigkeiten – Läßt sich die These vom freien Willen heute noch behaupten?

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 6. bis 8. Mai 2011 in Eisenach

Von Michael Lapp

Freiheit ist einer der Schlüsselbegriffe der Reformation. Luthers berühmtes Wort von der „Freiheit eines Christenmenschen“ kann man – wenn dies meistens auch nur oberflächlich geschieht – als kulturprägend betrachten, wobei zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Frage nach der Freiheit des Willens im besonderen Maße zum Gegenstand öffentlicher Debatten geworden ist. Die Ausübung von Freiheit gilt dabei als ein Grundmerkmal unseres rechtlichen und wirtschaftlichen, ästhetischen und politischen Lebens, das ohne sie zusammenbrechen würde. Andererseits macht sich in den Naturwissenschaften, vor allem in Gestalt der Hirnforschung, verstärkt eine Tendenz bemerkbar, die Freiheit mit Hilfe empirischer Verfahren zu einem bloßen Anschein herabzustufen. Dies wird durch die Lebenserfahrung bestätigt, daß wir in vielen unserer Entscheidungen, seien sie politisch oder wirtschaftlich, aber auch privat, keineswegs eine unumschränkte Wahlfreiheit auszuüben vermögen. Dabei ist ein Blick in Luthers Schrift „De servo arbitrio“ (Vom geknechteten Willen) hilfreich. Der Reformator scheint mit seinen theologischen Thesen in die Nähe der neuesten Freiheitsleugnung zu führen. Grund genug, daß sich die Luther-Gesellschaft im Rahmen der Lutherdekade dem Themenjahr 2011 „Reformation und Freiheit“ widmet. *Johannes Schilling*, der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, konnte zu diesem Seminar 45 interessierte Teilnehmerinnen und Teilnehmer begrüßen.

Dem grundsätzlichen Charakter des Themas angemessen, waren die Seminarbeiträge breit gefächert. So kamen philosophische, künstlerische, psychologische, ökonomische und theologische Aspekte in den einzelnen Vorträgen und Diskussionen zur Sprache. Den Einstieg übernahm der Passauer Philosophieprofessor *Wilhelm Lütterfelds*. Er wies unter der Überschrift „Der freie Wille – ein philosophisches Konzept und seine lebensweltliche Praxis“ darauf hin, daß die derzeitigen Erkenntnisse sowohl der Neurophilosophie als auch der Neurobiologie die Willensfreiheit in Frage stellen. Die Neurobiologie geht von einer Determinismusvorstellung aus, wenngleich beispielsweise das deutsche Strafrecht die Verantwortung als entscheidenden Grundsatz vertritt und damit von seiner philosophischen Basis her die Willensfreiheit des einzelnen voraussetzt. Lütterfelds knüpfte dann jedoch an Ludwig Wittgenstein an, der Freiheit als Illusion bezeichnet. Menschliches Handeln sei dualistisch aufge-

baut, da es von zwei Kausalitäten ausgehe, der Naturkausalität und der Freiheitskausalität. Die moderne Hirnforschung – beispielhaft verwies er auf Wolf Singer und Gerhard Roth – beschreibt eine Naturalisierung des Geistes, des Willens und der Freiheit. Dabei entsteht die Frage, wie Willen und Freiheit mit dem Geist im Zusammenhang zu bringen sind. Denn schon Immanuel Kant hat sich mit einer natürlichen Erklärung des Geistes nicht zufrieden gegeben. Das Gehirn sei nicht das Ich. Die moderne Neurobiologie habe zu wichtigen Erkenntnissen geführt, in der Frage der Willensfreiheit gebe es weiterhin Anfragen. Lütterfelds sieht keinen monolithischen Naturalismus, sondern eher eine dualistischen Determinismus hinsichtlich der Frage der Willensfreiheit. So ließ er abschließend die Frage im Raum stehen, ob Neurobiologie und Philosophie wirklich die gleiche Sprache sprechen.

Diesem ersten Vortrag folgte das Grußwort der Eisenacher Superintendentin *Martina Berlich*. Sie schlug in ihren Ausführungen einen originellen historischen Bogen bezüglich der Bedeutung Eisenachs für die Kirchen- und Geistesgeschichte Deutschlands von Elisabeth über Luther, die Burschenschaften und die Sozialdemokratie bis hin zur Gründung der EKD. Aufgrund dieser Geschichte sei es zu ertragen, daß bedingt durch die Fusion zur Mitteldeutschen Kirche kein kirchenleitendes Organ mehr in Eisenach ansässig sei.

Der Abend war dem künstlerischen Aspekt gewidmet. Der Berliner Musikwissenschaftsprofessor, Theologe und Komponist *Dieter Schnebel* führte als Komponist avantgardistischer und experimenteller Musik unter dem Titel „Die Freiheit des Künstlers und die Ansprüche der Kunst“ seine Gedanken zum Thema aus. Er versteht die Freiheit des Künstlers darin, Tabubrüche zu inszenieren, Skandale hervorzurufen und Neugier zu wecken bis hin zur Ekstase. Dieser Weg brauche Mut, da jede Freiheitsbewegung auch gefährlich sei. In seinem humorvollen, mit literarischen Beispielen und Anekdoten angereicherten Vortrag verdeutlichte er auch unter Bezugnahme auf John Cage, daß die künstlerische Freiheit ebenso eine theologische und spirituelle Dimension hat. Allerdings haben sich die Maßstäbe für Kunst seit den 1980er Jahre geändert. Seit diesem Zeitpunkt sei „alles möglich“, wobei sich gleichsam die Frage stellt: „Aber was ist gut?“ Schnebel versteht die Kunstfreiheit durchaus dialektisch, indem er auch von der Kunst der Freiheit spricht. Hier führt er den Liebesbegriff mit ein, hierin berühren sich Kunst und Musik. Musik ist materialisierte Emotion; Liebe und Trauer sind ihre Kardinalfiguren. Die Musik sieht er als die spirituellste aller Künste, wobei er dies ganz buchstäblich versteht: Wie der Atem (Ruach) Gottes auf dem Wasser schwebt (Gen 1, 2), so reguliert der Atem die Musik, und „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17).

Mit seiner Morgenandacht in der Kapelle der Wartburg nahm *Reinhard Brandt*, der Zweite Präsident der Luther-Gesellschaft, den spirituellen Gedanken der Freiheit auf dem theologischen und seelsorgerlichen Hintergrund auf. Nach der Besichtigung der Wartburg fand die Tagung ihre Fortsetzung mit dem Vortrag des Kieler Professors für allgemeine Psychologie *Rainer Maus-*

feld. Er stellte in seinem Vortrag „Die Freiheit des Willens und die Gesetzmäßigkeit der Psyche“ heraus, daß es für den Menschen kein größeres Übel als Zwang gebe. Der Mensch versteht sich als nicht determiniert, da Wahrnehmung von Verantwortung, die sich darin zeige, dem eigenen absichtsvollen Streben seinen Lauf zu geben, den Gebrauch von Freiheit voraussetze. Dies gilt auch im moralischen Sinn. Die Philosophie ihrerseits sieht die Willensfreiheit problematisch, wenngleich die naturwissenschaftliche Herangehensweise den bereits von den Vorsokratikern postulierten Vernunftgebrauch voraussetzt. Die christlich-jüdische Tradition vertritt den freien Willen, wobei das Individuum Herr im eigenen seelischen Haus ist. Die Willensfreiheit ist existentiell für das Selbstverständnis als Mensch. Ohne Willensfreiheit gibt es auch keine moralische Verantwortung, denn entweder gibt es für eine Entscheidung eine Erklärung, oder sie ist nicht für „voll zu nehmen“. Der Geist stellt keine Einheit dar, er besteht aus mehreren Elementen. So gleicht die Psyche einem Orchester aus verschiedenen Instrumenten. Die Säuglingsforschung ihrerseits hat gezeigt, daß es bereits eine angeborene Protomoral gibt. Der freie Wille sei daher inkohärent und nicht intelligibel.

Der Marburger Volkswirt und Professor für Wirtschafts- und Wettbewerbspolitik *Wolfgang Kerber* widmete sich der „Freiheit des Willens und den Regeln der Wirtschaft“. Dabei betrachtete er drei Aspekte. Zunächst beschrieb er die Freiheit des Willens im Zusammenhang mit dem sogenannten „homo oeconomicus“, den er als frei entscheidenden rationalen Akteur mit determinierter Handlung ansieht. Dabei stellt sich die Frage nach den Präferenzen wirtschaftlichen Handelns, die wiederum durch Restriktionen beschränkt werden können. Danach stellt er Überlegungen zur Freiheit der Individuen und der Regeln der Wirtschaft an. Die Freiheit ist dabei konstitutiv für das marktwirtschaftliche System, in dem es bezüglich der Preise und des Wettbewerbs notwendigerweise Selbststeuerungssysteme geben muß, wobei jede äußere Regel die Handlungsfreiheit des Individuums beeinflusst. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Frage des Paternalismus. Entgegen der landläufigen Meinung, daß der Paternalismus die Willensfreiheit beschränke, verdeutlichte der Referent, daß richtig eingesetzte paternalistisch geprägte Entscheidungen auch die Willensfreiheit fördern können. So sei beispielsweise bei einer Umstellung des Sortiments eines Geschäftes auf biologisch produzierte Produkte und der Veränderung der Präsentation deren Umsatz spürbar gestiegen. Zusammenfassend wurde deutlich: Die Willensfreiheit aus ökonomischer Sicht bedeutet die Fähigkeit, rationale Entscheidungen treffen zu können; dabei spielt es keine Rolle, ob das menschliche Handeln kausal determiniert ist. Menschen handeln nicht immer rational und damit nicht immer in ihrem Eigeninteresse, daher können paternalistische Regeln die Willensfreiheit auch fördern. Dabei ist die zentrale Frage aber die nach dem „Wie“. Grundsätzlich besteht die Gefahr des Mißbrauchs und einer zu starken Freiheitseinschränkung. Die primäre Strategie müsse daher Information und Wissen fördern. Paternalistisch kann es durchaus eine indirekte Steuerun-

gen mit Hilfe von default rules oder positiven Anreizen geben. Ausdrückliche Verbote sollen allerdings nur die ultima ratio sein. Dennoch bleiben konkret viele Fragen offen. So ist nicht zu übersehen, daß viele Verbraucherregulierungen sehr umstritten sind.

Den Schlußpunkt der Vorträge setzte mit dem Blick auf Luthers Schrift „De servo arbitrio“ der Marburger Systematische Theologe *Dietrich Korsch* mit seinem Vortrag „Die Unfreiheit des Willens und die Freiheit vor Gott“. Wie angesichts persönlicher Gewissensentscheidungen erkennbar ist, besitzt die Freiheit auch eine Unübersichtlichkeit. Luthers These von der Unfreiheit des Willens ist durchaus umstritten. Dabei ist der Auslegungskontext zu beachten. Die Rede vom unfreien Willen ist nicht nur eine theologische, sondern vielmehr auch eine anthropologische Aussage. In der Auseinandersetzung mit Luther stimmte Erasmus ihm darin zu, daß der Mensch von der Gnade Gottes abhängig ist. Luther versteht die Freiheit als einen göttlichen Namen, sie sei ein rein göttliches Motiv. Für Erasmus hingegen besteht die Pflicht des Menschen zur moralischen Verantwortung, um darin das zu werden, was göttliches Heil mit sich bringt. Luther seinerseits sieht in dieser Auffassung einen absolutistischen Zug. Hier greift Luthers Auffassung vom Gesetz. Das Gesetz deckt das menschliche Unvermögen und die inneren Widersprüche auf: „Ich will das Richtige und tue es auch, und doch entsteht Schlechtes“. Daher muß die göttliche Verheißung dazu kommen, die im Glauben an die Gnade Gottes deutlich wird. Der Glaube an die befreiende Kraft des Evangeliums behaftet den Menschen bei sich selbst. So steht im Glauben an der Stelle der menschlichen Selbstbehauptung Christus selbst. Luther versteht daher die Freiheit als Dienstbarkeit. Der Mensch orientiert sich am anderen, woraus eine neue Lebenshaltung entsteht, die sich in der Nächstenliebe ausdrückt und sich in einer Intersubjektivität konkretisiert: „Bevor ich anderen zum Christen werde, sind andere schon für mich zum Christen geworden“. So kann der Verzicht auf die Freiheit als Zeichen von Freiheit verstanden werden.

In der bei allen Unterschieden sachlich geführten abschließenden Podiumsdiskussion wurde deutlich, daß die Frage nach der Willensfreiheit auch eine sprachsemantische Dimension besitzt: „Meinen wir wirklich alle dasselbe, wenn wir von Willensfreiheit sprechen?“ Ein universelles Verständnis der Willensfreiheit ist eher als ein „Konzert der Freiheit“ zu verstehen – mit dissonanten und konsonanten Tönen und „welchen dazwischen“.

Den Abschluß fand dieser intellektuell anregende Tag gemäß der Tradition der Luther-Seminare mit einem Konzert in der Fritz-Reuter-Villa, dem angemessenen Ort für dieses ganz besondere musikalische Ereignis. Denn mit *Dieter Schnebel* war der Komponist der vorgetragenen Werke persönlich anwesend. So kam die von Schnebel komponierte Variation über Bachs „Wenn wir in höchsten Nöten sein“ und sein Liedzyklus über Gedichte seiner Schwiegermutter Marie-Luise Kaschnitz zur Aufführung. Diese Kompositionen dürften bei den Zuhörerinnen und Zuhörern einen tiefen Eindruck hinterlassen haben. Ein Rundgang durch die Fritz-Reuter-Villa mit dem Besuch

der Richard-Wagner-Sammlung schloß sich an. Das Seminar endete mit dem Besuch des Kantaten-Gottesdienstes in der St. Georgen Kirche. Dem Sonntag Misericordias Domini entsprechend, kam „Du Hirte Israel, höre“ (BWV 104) zur Aufführung. Dies kann man durchaus als Kommentar zum Seminarthema verstehen, bestritt Luther doch die Willensfreiheit des Menschen gegenüber Gott – weil er sich vom „Hirten Israels“ angenommen erkannte.

Der Luther-Gesellschaft ist unter der Organisation von Dietrich Korsch wieder ein hochkarätiges Seminar gelungen. Die Frage nach der Freiheit menschlichen Tuns bleibt auch in der Postmoderne angesichts vieler Herausforderungen aktuell. Die unterschiedlichen Wissenschaften haben die Aufgabe, ihren jeweiligen Beitrag zu dieser Diskussion zu leisten; um so erfreulicher, wenn es so beeindruckend geschieht wie im Eisenacher Haus Hainstein.

Pfarrer Michael Lapp, Finkenweg 27, 63579 Freigericht-Somborn;
E-Mail: michael.lapp@ekkw.de

Luther Nachrichten

Luthers Sterbehaus sucht Restaurierungspaten: Im Rahmen der Sanierung und Erweiterung der UNESCO-Welterbestätte „Luthers Sterbehaus“ soll auch die ursprüngliche Raumausstattung von Luthers Sterberäumen in Eisleben wiederhergestellt werden, die 1892–1894 nach den Plänen von Friedrich Wilhelm Wanderer (1840–1910) ausgeführt wurde. Wanderer, der als Professor der Kunstgewerbeschule Nürnberg (heute: Akademie der bildenden Künste Nürnberg) bereits das Dürer-Haus ausgestattet hatte, entwarf als damals führender Vertreter des Historismus eine „lutherzeitliche“ Rauminszenierung mit historisierenden Möbeln, Gemälden und Alltagsgegenständen, darunter auch den bekannten Schrein, in dem das Bahrtuch von Luthers Sarg gezeigt wird.

Durch glückliche Umstände konnten fast alle Teile der ursprünglichen Ausstattung, die im Laufe der Jahrzehnte stark verändert und reduziert wurde, bewahrt und wiederaufgefunden werden. Da ihre einstige Anordnung in den Sterberäumen anhand von Fotos und Beschreibungen rekonstruiert werden kann, soll die Rauminszenierung ab September 2012 den Besuchern nun erstmals wieder so präsentiert werden, wie sie von Wanderer geplant und durch bürgerschaftliches Engagement verwirklicht worden war. Viele der Ausstattungsstücke sind inzwischen allerdings in einem schlechten Zustand und müssen restauriert werden. Die Stiftung Luthergedenkstätten sucht daher dringend Restaurierungspaten, die bereit sind, Verantwortung für einzelne Stücke zu übernehmen. Mehrere Paten können ein Objekt natürlich auch gemeinsam unterstützen.

Eine Liste der restaurierungsbedürftigen Gemälde, Möbel und Gegenstände sowie des nötigen finanziellen Aufwands findet sich im Internet unter www.martinluther.de/restaurierungspaten. Die Liste wird auf Wunsch gerne auch per Post oder Fax versandt. Die Stiftung Luthergedenkstätten ist dankbar für jede Unterstützung bei der Restaurierung dieses einmaligen historischen Raumensembles!

Ansprechpartner für alle Fragen zur Restaurierungspatenschaft ist Dr. Jochen Birkenmeier, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherstraße 15–17, 06295 Lutherstadt Eisleben, Tel. (03475) 7147824, Fax (03475) 7147813; E-Mail: jochen.birkenmeier@martinluther.de.

Bücherschau

Joachim Ringleben: **Gott im Wort**. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XIII, 638 S. – ISBN 978-3-16-150578-2 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 57).

In seinem umfangreichen und gelehrten Werk versucht Joachim Ringleben, „Luthers ganze Theologie als eine Theologie des Wortes zur Darstellung zu bringen und sodann: die Wort-Gottes-Theologie auch ‚sprachphilosophisch‘ zu interpretieren, d. h. systematisch als ein Denken von der Sprache her zu begreifen.“ (3). Er wundert sich, daß dieses Anliegen monographisch noch kaum aufgegriffen ist. Karl Barth hat in seiner Rede vom Wort Gottes fast gänzlich darauf verzichtet, sich mit dem Phänomen menschlicher Sprache zu befassen, und damit zur Entsprachlichung der Theologie beigetragen. Aber auch ein bewußtseinsorientierter Ansatz etwa im Gefolge Schleiermachers bleibt hinter der gestellten Aufgabe zurück: „Christlich“ müsse Sprache „immer von Gott *und* vom Menschen her zugleich gedacht werden: als Ort ihrer Begegnung.“ (9). Hier können Wilhelm von Humboldt, Hamann, Herder und Bruno Liebrück hilfreich werden. Die leitende These von R.s Darstellung der Theologie Luthers ist, daß „die menschliche Sprache selber metaphysisch nur im Horizont des göttlichen Seins zu verstehen und unsere Sprache ein endliches, gebrochenes, veräußerlichtes Medium des unerschaffenen göttlichen Wortes ist (cf. Ps 94, 9).“ (17).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile, nämlich die „Grundlegung“ und die „Durchführung“. Die Grundlegung erörtert aber nun keineswegs die sprachphilosophischen und sprachtheologischen Voraussetzungen für die dann folgende

Luther-Darstellung, sondern sie macht den gewählten Ansatz – unter Rückgriff u. a. auf Albrecht Beutel – bereits an Luthers Verständnis von Sprechen und Hören sowie von „Gott und Sprache“ klar. Was formal wie eine „petitio principii“ aussieht, soll dem Anliegen dienen, Luther aus sich selbst heraus und nicht aufgrund sachfremder Konditionierung zu erfassen. Gott hat sich „in unsere Menschensprache herabgelassen“ (46), er kommt „mit seinem ganzen Wesen ins Wort, zur Sprache“ (62), weswegen man von seiner „Wesensgegenwart“ im Wort sprechen könne (63). Zur Inkarnation „des ewigen Sohnes gehört auch sein Kommen ins wirkliche Wort, und seine Fleischwerdung ist auch Wortwerdung.“ (68). Die Menschensprache gebe es, „damit Gott sein Wort (im Sohn) den Menschen kommunizieren“ kann, während die Sprache andererseits „zum eigenen Leben Gottes gehört“, weswegen die Trinität als eine „ewiges Sprachgeschehen“ zu verstehen sei (16, 58, 462).

Dieser Ansatz wird nun in zehn Kapiteln durchgeführt, die mit dem Verhältnis von Schöpfung und Wort beginnen und mit der „Eschatologie des Wortes“ enden. Gottes Weisheit habe „ein sprachförmiges Wesen erschaffen ...“, das in unlösbarer Beziehung steht zur sprachlichen Lebendigkeit des trinitarischen Gottes.“ (112). Dem entspreche, daß Luthers Wort-Theologie sich vollendet „als eschatologische Archeologie [sic!], der gemäß das Wort auch am Ende ist.“ (620). Das „substantiologisches Modell“ ist „überboten durch ein sprachliches, d. h. worttheologisches“ (593).

Nun werden aber keineswegs sämtliche Themen der Theologie Luthers durchkonjugiert, sondern kräftige Akzente gesetzt. Natürlich muß es durchweg

und vornehmlich um das „Wort“ gehen. Das Sakrament ist „ganz im Horizont der Sprachlichkeit“ zu verstehen (147); „Das Element ist nur ‚in, mit und unter‘ dem Wort heilvoll da.“ (152). Ein signifikatives oder metaphorisches Verständnis bleibe hinter der ontischen Befrachtung des Wortes zurück. Sie aber kommt zur Wirkung im mündlichen Wort, in der Verkündigung. Deswegen rede Luther konsequenterweise auch von der Sinnlichkeit der Sprache, von Lautbestand, Stimme, Artikulation und von den Sprechwerkzeugen, deren Wirkungsweise er als geschöpfliche Wunder begreife (458 f., 486).

Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis von Wort und Schrift dar: Gott hat „sich in die Menschensprache entäußert und als H. Geist ans dastehende Schriftwort gebunden“, in Luthers Insistieren auf dem wörtlichen Sinn der Schrift liege „ein inkarnatorischer Zug“ (291 f.). Das „Kondeszendenzmotiv“ gelte für „das Gotteswort als Bibelbuch“ nicht weniger als für den leidenden Gottessohn (372). Der „H. Geist sedimentiert sich als h. Schrift“ (385). Doch spricht Gott, indem er sich in lebendige Anrede übersetzt. „Die Lektüre der Schrift als Gotteserfahrung zu begreifen“, das sei „der Kern von Luthers Bibeltheologie.“ (256) In dieser Perspektive müsse auch die Übersetzung der Bibel als ein Vorgang verstanden werden, der einer inkarnatorischen Intention folgt. Insofern wäre das Christentum nicht als Schrift-, sondern als Wortreligion zu beschreiben. Kann man dann sogar von einer „Buchwerdung Gottes“ sprechen? (416, vgl. 371 ff.). R. bejaht und gerät damit in die Nähe des islamischen Koranverständnisses.

Sprachphilosophisches wird zwischendurch, vor allem aber reichlich in den Fußnoten erörtert. Oft bestätigen Humboldt oder Hamann Luthers Auffassung bzw. R.s Darstellung, ohne daß es zu einer Auseinandersetzung kommt; die Texte sollen wohl für sich sprechen. Fragen nach einer

Entwicklung von Luthers Sprachdenken oder nach dessen Woher werden kaum ventiliert (hebr. *dabar*?, 104; Nominalismus? Duns Scotus und Occam werden nur nebenher erwähnt). Aus sprachphilosophischer, systematisch-theologischer oder gegenwärtiger humanwissenschaftlicher Perspektive in Frage gestellt wird diese Luther-Interpretation nie. Aber es bleiben Fragen: In welchem Verhältnis steht die Sprache der Schrift zur „kosmischen Sprache alles Geschaffenen“ (vgl. 293) und damit zur gewöhnlichen, nicht-theologischen Sprache? Sodann: Ist das trinitarische Wirken Gottes hier nicht doch auf ein inkarnatorisch verstandenes, christologisch konzentriertes Wortgeschehen reduziert? Wo bleibt der Gott, der „mich geschaffen hat“, und wo der Mensch mit seinen „Augen, Ohren, allen Gliedern, Vernunft und allen Sinnen“? Wichtiger noch: Beeinträchtigt die isolierte Betonung des Kondeszendenzgedankens und damit das ontologische Interesse am Wort die Aufmerksamkeit für dessen soteriologische Bedeutung?

R. bietet eine Reihe von interessanten Einzelanalysen (z. B. Hebr 1, 1 f.: 243 ff.; „Was Christum treibet“: 271 ff.; Scheide des Geistes: 288 ff.). Er fördert nebenher wunderbare Luther-Aussagen zutage (z. B. „aus einem Spruch als aus einer Blume eine ganze Wiese machen“: 405; der Heilige Geist „hat die Feder in der Hand und druckt die Buchstaben aus ins Herz“: 299; Christus bringt als der „Vocalis“ die stumme hebräische Konsonantensprache zum Klingen: 414). Es gelingen ihm auch immer wieder merkwürdige Formulierungen (z. B. „das Hören auf die Sprachlichkeit alles Wirklichen“: 98; wie „jedes Wort nur ist, indem es erklingt und wieder verklingt, um darin seinen Sinn freizusetzen“, so gehören zu Christus „Dasein“ und „Gewesensein“, damit er „der im Geist Lebendige“ sein kann: 123). Manches gleitet freilich ins Spekulative ab (141, 171).

Was an dem exegetisch umsichtigen und philosophiegeschichtlich weit ausgreifenden Werk als redundant erscheinen mag, kommt der meditativen Aneignung einer zentralen Erfahrung Luthers zugute. Es dient zugleich der Besinnung der Leserin und des Lesers auf die eigene sprachliche Verfaßtheit und als Anregung, sich neu um einen vor Gott verantworteten Umgang mit Sprache zu bemühen.

Hans-Martin Barth

Neil R. Leroux: **Martin Luther as Comforter**. Writings on Death, Leiden/Boston: Brill 2007, XLIII, 336 S. – ISBN 978-90-04-15880-1 (Studies in the History of Christian Traditions 133).

Neil Leroux's Buch über Luther als Tröster beschäftigt sich mit sehr unterschiedlichen Schriften des Reformators zum Thema Tod („Vierzehn Trostgründe für Mühselige und Beladene“ 1519, „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ 1519, Trostbriefe und Sendschreiben an Gemeinden und einzelne Prediger in Verfolgungssituation bzw. über das von einzelnen erlittene Martyrium, zwei Leichenpredigten zum Tod des Kurfürsten Johann des Beständigen [1532], private Kondolenzbriefe, abschließend die Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ 1527). L.s. Ausgangsfrage und Interesse an dieser Thematik ist gegenwartsbezogen und eher praktisch als historisch- oder systematisch-theologisch. Angesichts widersprüchlicher Aspekte der Todeserfahrung in unserer Zeit – Strategien der Todesvermeidung einerseits, einer Allgegenwart und einem Fasziniertsein vom Tod in den Medien andererseits – versuche die Erforschung und Begleitung des Trauer- und Sterbeprozesses in Psychologie und Seelsorge

zwar Hilfestellung zur Bewältigung zu geben, die aber defizitär bleibe. Martin Luther, der „viel über den Tod zu sagen hat“, ja der regelrecht – mit Gerhard Sauter formuliert – eine „theology of death“ (XXIV) vertrete, soll als Vorbild einer wirklich geistlichen Sterbevorbereitung der Gegenwart neu erschlossen werden. Dem Autor geht es dabei zum einen um die biblisch-theologischen Inhalte, aber besonders auch um den Aspekt ihrer rhetorischen Vermittlung; zum andern interessiert ihn auch der praktisch-theologische Aspekt, wie Luther als „healer of souls“ selber seelsorgerlich umsetzt, was er als Prediger und Theologe lehrt.

In den einzelnen Kapiteln bietet L. jeweils ein „close reading“ der Texte, deren Entstehungskontext ausführlich dargelegt wird. Er gibt nicht nur Inhaltsangaben, sondern legt den Aufbau und die Argumentationsstruktur der Texte offen und widmet sich eingehend der rhetorischen Analyse von Luthers Sprache. Er will ihre „Kraft“ aufzeigen, durch die dem Leser in der Überzeugung, daß der Tod zwar nicht zu vermeiden ist, daß man ihm aber „siegreich gegenübertreten kann“, das Heil schon jetzt tröstlich wirksam wird. Luthers hauptsächliche Trostquelle – L. argumentiert hier und auch an andern Stellen ganz quantitativ – ist Gottes Wort, das von Christi Sieg über den Tod zeugt. Dieses hilft dem Leidenden dabei, sich innerlich von erschreckenden „Bildern“ abzuwenden, sich trostreicherer zuzuwenden und vor allem Christus am Kreuz zu betrachten, der durch seinen Tod den Tod überwunden hat. Luthers rhetorische Sprache (Dialogstil 56, „vision talk“ 68) unterstützt diese Anliegen durch eine intensive Vergegenwärtigung („strong presence“) der vorzustellenden Bilder. In den im engeren Sinn seelsorgerlichen Texten (Trostbriefen) finde Luther in einer Situation extremer Sprachlosigkeit mit Hilfe des Kondolenzbriefes eine „fitting response“: Er gesteht das Recht auf Trauer

zu (187), fordert aber auch eine Mäßigung im Bewußtsein, daß der Tod kein Übel ist, das aus Gottes Gemeinschaft ausschließt. Deshalb kann er vom gläubigen Christen auch willig angenommen werden, wie es im Ernstfall des Martyriums geschieht. – Zusammenfassend benennt L. den Gang seiner Untersuchung in mehreren Schritten: den Verlust anerkennen – den Verlust in eine größere geistliche Perspektive hinstellen – den Auferstehungssieg betonen – zum willigen Leiden ermahnen.

L.s bedachtsam aufgebaute Untersuchung liefert gründliche Analysen von Luthers Texten, in denen Luthers Art, „praktisch“ Theologie zu treiben, sehr anschaulich erfaßbar wird. Luthers Leistung sieht er nicht zuletzt im Verwenden der Rhetorik als Mittel, um das Evangelium zur Wirkung zu bringen. Hier kann man fragen, ob Rhetorik dies wirklich zu leisten vermag und ob das Beispiel des Trösters und Seelsorgers Luther auch in diesem Punkt ohne Modifikation auf die heutige Zeit übertragbar ist.

Ein Verzeichnis der benutzten rhetorischen Begriffe, ein ausführliches Literaturverzeichnis, das eine Fundgrube für interessierte Leser darstellt, und ein ebenso hilfreicher Index von Personen, Orten und Sachen runden die Darstellung ab.

Ute Mennecke

Muhammad Abu-Hattab Khaled: **Martin Luther zwischen Islam und Reformation.** Gedanken zur Reformation in ihren Beziehungen zum islamischen Diskurs, Dar-Essalam/Kairo 2009/2010: Verlag Dar Al-Ettihad, 302 S. – ISBN 977-17-7697-5.

Der 1973 in Leipzig promovierte Germanist und Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Al-Ayhar-Universität Kairo und Träger des Bundesver-

dienstkreuzes 1. Klasse will über eine „rein germanistische Perspektive hinaus“ unter Einbeziehung europäischer Luther- und Islamkenner „die Gesamtleistung Luthers“ in Beziehung zum islamischen Diskurs, auch in Fortsetzung der Arbeit von Scheich Amien El Khouli aus den 1930er Jahren, darstellen: Ein schon jenseits des üblichen „Ketzerklatsches“ („populäres Zerrbild“ des meist auf die Türken fokussierten Islam) schwieriges Unternehmen! Auch eigene religiöse Überzeugungen („Es ist die Absicht des Buches, den Islam als eine Himmelsreligion zu behandeln, die – nicht wie behauptet – durch das Schwert verbreitet wurde“: 12 u.ö.) spielen bei diesem auch ein enzyklopädisches Wissen der Reformation und der sie umgebenden Religionskultur zeigenden Unternehmen eine Rolle. In historischer und systematischer Perspektive spannt sich der Bogen von der Behauptung eines prägenden rationalistisch-antikatholischen Einflusses von Muslimen, die nach Karl Martells Sieg 732 in der Alpenregion zurückgeblieben waren, z.B. auf die „Vor-Reformatoren“, über die antikatholisch gewendete Abhängigkeit Luthers von einem islamischen, „mehr vernünftigen, rationalen Bezug zur Religion, zu Gott und der Welt“ bis hin zu der von Amien Al-Khouli übernommenen These, „daß der islamische Einfluß auf das europäische Geistesleben ... ein grundlegendes Element für das Entstehen des reformatorischen Gedankengutes und der Reformation selbst darstellt“ (229f.), was plakativ Luther fast zu einem „latenten Muslim“ (213f.) macht. Daneben finden sich Hinweise auf eine antikatholische Instrumentalisierung des Islam durch Luther selbst, aber auch zahlreiche Hinweise darauf, daß Luther „kein blinder Anti-Muslim“ (190) war, stand doch für ihn der Islam „eindeutig näher als das Papsttum“. Luthers negatives Urteil über die Muslime gründete sich hauptsächlich

auf die Leugnung der Gottessohnschaft Jesu durch diese.

Die praktisch 1529 beendeten biographischen Hinweise des Vf.s auf Luther (129) orientieren sich eher an einem antikatholisch fokussierten liberalen Lutherbild (z. B. Paul Schreckenbach, Wolfgang Landgraf); der „Mönchsrebell“ paßt gut zu den religiösen Grundüberzeugungen des Vf.s. Daß Luther die Türkengefahr seit Herbst 1529, als die Türken bis vor Wien kamen, noch deutlicher in einen endzeitlichen Horizont rückte, wird zwar erwähnt (162), hat aber von dem skizzierten Lutherverständnis her eher einen untergeordnete Bedeutung. Allerdings bleibt – auch infolge des Stils des Vf.s – manches eher in der Schwebe, nicht nur im Blick auf Luthers Stellung zu den Juden, wo Seitenhiebe dann wieder relativiert werden. Bis ins 19. Jahrhundert gab es im lutherischen Protestantismus keine nennenswerte Rezeption der zeitgenössischen Judenkritik Luthers.

Von der Materialfülle und den Darstellungsprinzipien her gesehen ist eine Würdigung des vorliegenden Buches nicht ganz einfach. Neben der einem Germanisten zustehenden ansprechenden und lebendigen Darstellung der sprachgeschichtlichen Rolle Luthers in ihren verschiedenen Aspekten ist der Mut des Vf.s zu bewundern, über die germanistische Perspektive hinauszugehen und religionskulturelle Aspekte in einem solchen Umfang in die Untersuchung einzubeziehen, was auch angesichts der bei uns zuweilen vorherrschenden „Luther-Philologie“ kein einfaches Unternehmen ist. Zu begrüßen wäre es, wenn (vom Satzspiegel abgesehen) z. B. die Schreibweise von Namen, der Gebrauch von Titeln und Jahreszahlen überprüft werden könnte. Kurz: Eine ansprechende Leistung eines von Luther beeindruckten Forschers!

Karl Dienst

Martin Schwarz Lausten: **Die heilige Stadt Wittenberg**. Die Beziehungen des dänischen Königshauses zu Wittenberg in der Reformationszeit, übersetzt von Dietrich Harbsmeier, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 205 S. – ISBN 978-3-374-02723-1 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 10).

Seit mehreren Jahrzehnten bildet die Reformationszeit einen der Forschungsschwerpunkte des Kopenhagener Kirchenhistorikers Martin Schwarz Lausten. Da die dänische Reformationsgeschichte untrennbar mit Wittenberg verbunden ist, stellt diese Monographie auch ein Resümee der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit von S. L. dar.

Das Buch bietet keine in sich geschlossene Darstellung, sondern vereinigt unterschiedlichste Aspekte des Beziehungsgeflechtes zwischen dem Königreich Dänemark-Norwegen und dem Zentrum der lutherischen Reformation. So werden etwa in einem umfangreicheren Kapitel (59–87) der Wittenberg-Aufenthalt des aus seinem Reich vertriebenen dänischen Königs Christian II. in den Jahren 1523/24 und die von ihm in jener Zeit initiierte erste Ausgabe des Neuen Testaments in dänischer Sprache vorgestellt. Dem folgt ein Überblick zur Einführung der „wittenbergisch-lutherischen Reformation in Dänemark“ (89–105) durch König Christian III. unter Mithilfe von Wittenbergs Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen von 1536 bis 1539. In seinen Ausführungen zum Briefwechsel Christians III. mit den Reformatoren Wittenbergs (129–178) zeigt S. L. deren gegenseitiges vertrauensvolles Verhältnis auf. In einer anderen Studie (107–127) werden die dänischen Studenten an der Wittenberger Universität in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den Blick genommen. Dem Austausch von Büchern in diesem Zeitraum von Wittenberg nach

Dänemark und umgekehrt widmet S.L. ein weiteres Kapitel (179–196).

Im Gegensatz zu der im Jahre 2002 aus Anlaß des 500. Gründungsjubiläums der Wittenberger Universität in Kopenhagen erschienenen Originalausgabe fügte S.L. der deutschen Fassung seines Buches Anmerkungen bei. Bedauerlicherweise sind diese nicht nur zahlenmäßig, sondern auch in ihren Aussagen äußerst knapp gehalten. Mancherorts wären insbesondere detaillierte Angaben zur Quellenlage wünschenswert gewesen. Ebenfalls für die deutsche Ausgabe wurde ein umfangreiches Bildmaterial zusammengetragen. Neben 16 Farbtafeln sind nicht weniger als 54, zum größten Teil ganzseitige Schwarz-Weiß-Aufnahmen abgedruckt. Mit den jeweils beige-fügten Bilderläuterungen geben sie eine anschauliche Ergänzung des Textes.

Sehr zu danken ist dem Übersetzer und den Reihenherausgebern für ihre Bemühungen, das Buch von S.L. nun auch für einen deutschsprachigen Leserkreis zur Verfügung zu stellen, eröffnet es doch einen Einblick in ein wichtiges Kapitel der europäischen Dimension der Reformation, die einst von „der heiligen Stadt Wittenberg“ (so eine Formulierung König Christians II.) ausgegangen ist.

Volker Gummelt

Michael J. Halvorson: **Heinrich Heshusius and Confessional Polemic in Early Lutheran Orthodoxy**, Farnham: Ashgate 2010, XVIII, 263 S. – ISBN 978-0-7546-6470-3. (St. Andrew's Studies in Reformation History).

Der amerikanische Historiker Michael Halvorson legt mit dieser Veröffentlichung die erste Studie zu dem innerhalb der Forschung ansonsten gänzlich unbekannten zweiten Sohn des Tileman

Heshusius vor. Im Juli 1556 in Rostock geboren, war die Kindheit des Heinrich Heshusius vor allem geprägt von den anhaltenden Umzügen seines Vaters. Heinrich profitierte von dessen gnesiolutherischen Netzwerken, in die er eingebunden wurde. So begann er 1569 sein Theologiestudium an der gnesiolutherischen Universität Jena, wo Johannes Wigand Rektor war. Nach einer Zwischenstation in Königsberg, wohin Heinrich 1573 seinem Vater folgte, kam er 1577 an die im Vorjahr neugegründete Universität Helmstedt im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg. 1579 erreichte dort den Magistergrad und lehrte von 1579 bis 1591 an der Artistenfakultät. Von 1591 bis 1593 war Heinrich Heshusius im ernestinischen Tonna Superintendent, bevor er durch Vermittlung des Wittenberger Professors Polykarp Leyser, eines Gesinnungsgenossen seines bereits 1588 verstorbenen Vaters, die Stelle als Hauptprediger an der St. Andreas-Kirche und die Superintendentur in Hildesheim antrat, nachdem Nikolaus Selnecker abgesagt hatte. 1594 wurde Heshusius in Rostock zum Doktor der Theologie promoviert. Die Kosten des Festmahles trug die Stadt Hildesheim, die ein Interesse am akademischen Grad ihres Superintendenten hatte.

Da mangels Quellen kaum Aussagen zur Biographie des Heshusius, die über das bereits Dargestellte hinausführen würden, gemacht werden können, behandelt H. vor allem die Publikationen des Heshusius als Beispiel für die auch in der Forschung diskutierten Themen der Predigtlehre, der Katechese, der Sozialdisziplin und der Konfessionalisierung. Die Veröffentlichungen des Heinrich Heshusius werden so exemplarisch für die Phase der Frühorthodoxie analysiert und unter der Fragestellung nach der Identitätsbildung des sich konsolidierenden Luthertums ausgewertet. Dementsprechend beginnt H. in den ersten beiden Kapiteln sehr allgemein und führt

in die Forschungsdiskussion der letzten Jahre zum Thema Konfessionalisierung und Frühorthodoxie ein. In den sich daran anschließenden drei Kapiteln wendet er sich dem gedruckten Werk des Heshusius zu.

Seine im Jahre 1593 anlässlich der Gründung einer Mädchenschule in Tonna veröffentlichte „Einfeltige kurtze Anleitung, wie man die Psalmen Davids nach der Lehre des heiligen Catechismi lesen soll“ fügt sich in die allgemeine Entwicklung der Katechismusliteratur innerhalb des Luthertums ein. Der Kleine Katechismus Martin Luthers wurde als identity marker beibehalten, gleichzeitig jedoch durch die Hinzufügung meist kontroverstheologischer weiterer Fragen erheblich im Umfang erweitert. Heinrich Heshusius antwortete mit seinem Katechismus auf das Eindringen des calvinistischen Psalmengesangs nach Deutschland, indem er die einzelnen Katechismusstücke mit Zitaten aus dem Psalter und dem Neuen Testament versah und den Fragen Luthers auch in polemischer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus neue Fragen hinzufügte. Sein Katechismus diente so der konfessionellen Identitätsbildung des Luthertums durch polemische Abwehr des Calvinismus.

Mit seiner umfangreichen „Psalmocatechesis“ legte Heshusius im Jahre 1594 in zwei Bänden seinen Beitrag zur Katechismuspredigt vor, versehen mit einem Vorwort des Mitverfassers der Konkordienformel Nikolaus Selnecker aus dem Jahre 1591, das eine ernste Warnung vor dem mit Kurfürst Christian I. angeblich wieder aufgeflammt „Krypto-Calvinismus“ in Kursachsen enthält. Die Predigten umfassen jeweils etwa 35 Seiten und behandeln je einen Abschnitt des Kleinen Katechismus. Inhaltlich sind die Katechismuspredigten des Heshusius ganz auf der Linie der Konkordienformel angesiedelt. Der fünfte Abschnitt wendet sich den Leichen- und Hochzeitspredigten des Hildesheimer Superintendenten

zu, die inhaltlich ganz den Formen der Zeit entsprachen.

Heinrich Heshusius geriet in der bikonfessionellen Stadt Hildesheim in Auseinandersetzungen mit dem römisch-katholischen Bischof Ernst II. von Bayern und den im Ort ansässigen Juden, die H. im letzten Abschnitt vorstellt. Heshusius taufte 1595 den Juden Michael Duelke auf dem Marktplatz in aller Öffentlichkeit. Auf die Nachricht hin, daß Duelke in Kassel als Dieb gesucht werde, wurde dieser kurz nach seiner Taufe gehängt. Die Leviratsehe eines Juden in Hildesheim interpretierte Heshusius als Blutschande und erreichte beim Rat, daß am 14. Oktober 1595 alle Juden der Stadt verwiesen wurden. Im Juli 1597 erreichte die Beulenpest die Stadt Hildesheim und tötete dort ungefähr ein Drittel der Bevölkerung, darunter auch Gesa Heshusius, die Frau Heinrichs, ihre gemeinsamen vier Kinder und schließlich am 15. September auch ihn selbst im Alter von 41 Jahren.

H. leistet mit seiner Studie einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung der Epoche der Frühorthodoxie, zu der in jüngerer Zeit nur wenig Literatur erschienen ist. Ob sich aber die Person des Theologensohnes Heinrich Heshusius für eine solche Studie eignet, darf bezweifelt werden. Da über dessen Drucke hinaus praktisch nichts Verwertbares zu seiner Person zu finden ist, bleibt er weitgehend im Dunkeln. Die Forschungslage wird – oft allerdings verengt auf den englischsprachigen Bereich – solide geschildert. Die Analysen der Drucke bieten selten wirklich Neues. Die Lektüre des Buches hinterläßt trotz ihrer spannenden Themstellung einen zwiespältigen Eindruck, den auch die bibliographische Aufarbeitung der 14 erhaltenen Drucke des Heshusius und ein umfangreiches kombiniertes Personen-, Orts- und Sachregister nicht wirklich zerstreuen können.

Johannes Hund

Michael Heymel / Christian Möller: **Sternstunden der Predigt**. Von Johannes Chrysostomus bis Dorothee Sölle, Stuttgart: Calwer Verlag 2010, 311 S. – ISBN 978-3-7668-4126-1.

Die Predigten „von Johannes Chrysostomus bis Dorothee Sölle“ – 16 Predigten aus 1600 Jahren – sind geprägt durch völlig unterschiedliche Zeiten, Lebensgefühle, Herausforderungen und Predigerinnen und Prediger. Sie spiegeln damit ein großes Stück Predigtgeschichte wider, wobei der Fokus nicht auf die geschichtliche Entwicklung, sondern auf die einzelnen „Sternstunden“ gerichtet ist. Es geht um besondere gesellschaftliche bzw. geschichtliche Herausforderungen, auf die Predigerinnen und Prediger mit treffenden, aufrüttelnden, politischen, nachdenklichen, persönlichen, auf jeden Fall aber leidenschaftlichen Predigten reagierten. Letzteres verbindet die Auswahl der Predigten mit dem leidenschaftlichen Prediger und Homiletiklehrer Rudolf Bohren, der Anfang 2010 – kurz vor seinem 90. Geburtstag – verstarb und dem das Buch gewidmet ist.

Kurze Skizzen der Situationen, aus denen die Predigten erwachsen sind und in die hinein sie gesprochen wurden, führen in die Predigten ein, bevor diese ganz oder auszugsweise zitiert werden. Zur Vertiefung werden Besonderheiten hervorgehoben und die Predigerin bzw. der Prediger vorgestellt. Abschließend begründen die Autoren, weshalb sie die Predigt für eine „Sternstunde“ halten. Daß solche Bewertungen subjektiv gefärbt sind, muß kein Nachteil sein und ist den Autoren bewußt. Sie laden damit zur eigenen Spurensuche ein: „Wohl dem Leser, wohl der Leserin, denen bei der Lektüre dieses Buches noch andere Sternstunden der Predigt einfallen als die hier geschilderten!“ (7 f.)

Bei Martin Luther lag es nahe, eine der Invokavitpredigten auszuwählen, die er 1522 in Wittenberg gehalten hat. Die

Autoren wollen damit zeigen, wie wirksam gegen Gewalt die Gewaltlosigkeit des gepredigten Wortes sein kann. Luthers „grenzenlose[s] Zutrauen zur Selbstwirksamkeit des Wortes“ (72) wird auch in der anschließenden Skizze des Invokavit-Predigers hervorgehoben und die enorme Wirksamkeit der gewaltigen, gewaltlosen Predigten spiegelt sich in wiedergegebenen zeitgenössischen Zeugnissen.

Durch die Auswahl der Predigten ziehen sich besonders zwei Linien, die sich gegenseitig ergänzen: Einige Predigten sind ausdrücklich politische Zeitansagen und Bußrufe, hineingesprochen in konkrete Ereignisse und gesellschaftliche Umbrüche (z. B. Johannes Chrysostomus, Augustinus, Martin Luther). Bei anderen Predigten ist stärker spürbar, wie sie aus der persönlichen Gottesbegegnung erwachsen sind und auf diese Weise ihre Kraft entfaltet haben (z. B. Meister Eckhart, Teresa von Avila, Sören Kierkegaard, Dorothee Sölle).

Das auch äußerlich ansprechende Buch ist allen zu empfehlen, die sich anregen lassen wollen, ohne nachzuahmen. Die Predigtauswahl kann als Einladung gelesen werden, die eigenen theologischen Schwerpunkte und homiletischen Lieblingspfade um verschüttete Aspekte und neu zu entdeckende Wege zu ergänzen. Sie lädt ein, persönlich *und* politisch, gesellschaftsrelevant *und* geistlich-spirituell, gewinnend *und* befreiend zu predigen und sich predigen zu lassen.

Reiner Knieling

Ulrich H.J. Körtner: **Reformatorisches Theologie im 21. Jahrhundert**, Zürich: Theologischer Verlag 2010, 99 S. – ISBN 978-3-290-17800-0 (Theologische Studien. Neue Folge 1).

Lutherdekade und Reformationsjubiläum würden zum kirchlichen Eventma-

nagement herabsinken, wenn mit den einschlägigen Feierlichkeiten nicht auch eine Neubesinnung und gegebenenfalls Neubewertung der reformatorischen Theologien und ihrer grundlegenden Überzeugungen einherginge. Vor diesem Hintergrund ist es das Verdienst des Wiener Systematikers Ulrich H.J. Körtner, in einem dichten Essay von 90 Seiten eine systematisch-theologische Skizze reformatorischer Theologie im 21. Jahrhundert entworfen zu haben. Der Schwerpunkt soll dabei nicht auf der historischen Rekonstruktion sondern auf der Konstruktion einer gegenwartstauglichen Theologie liegen, die sich an den grundlegenden Einsichten der Reformation orientiert. Reformatorischer Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart müsse es um „die Sachanliegen der Reformation“ gehen, die der Übersetzung und Neuformulierung bedürfen, wohingegen „die bloße Wiederholung reformatorischer Theologoumena in der Gefahr steht, die Sache der Reformatoren zu verfehlen.“ (7) Es verwundert von daher auch nicht, daß K. sich „die Sache der Reformatoren“ in einer ganz bestimmten theologischen Perspektive zu eigen macht, die durch die reformierte Tradition und die Dialektische Theologie maßgeblich geprägt ist. Dabei sind ihm fünf Themen (= Kapitel) besonders wichtig.

1. Was ist reformatorisch? In einem ersten Kapitel bekommt der Leser eine hilfreiche Orientierung über die Begriffsgeschichte und die leitenden Intentionen in der gegenwärtigen Reformationsforschung geboten. Sowohl die Kontinuitätsthese einer langsamen Transformation als auch die Diskontinuitätsthese einer systemsprengenden Innovation werden vorgestellt, sowie die Einsichten in die Pluralität unterschiedlicher Reformationen. Außerdem klärt K. den unterschiedlichen Begriffsgebrauch von „reformatorisch“, „protestantisch“ und „evangelisch“.

2. Rechtfertigung heute: Da K. davon ausgeht, „dass die Lehre von der bedingungslosen Annahme und Rechtfertigung des Gottlosen“ das „theologische Zentrum der Reformation ist“ (8), wobei er anscheinend eine sprachliche Synthese von Gottes bedingungsloser Erwählung und seiner Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben beabsichtigt, ohne diese beiden Grundpfeiler von Calvins und Luthers Theologie wirklich miteinander zu vermitteln und mit dem Begriff des „Gottlosen“ eine theologische Anthropologie insinuiert, die zumindest diskussionswürdig ist, widmet er sich im zweiten Kapitel der Rechtfertigungslehre. Nachdem die Rezeptionsschwierigkeiten dieses reformatorischen identity markers vermerkt sind, macht sich K. ans Werk der Verteidigung. Dieser Teil erschließt sich weit weniger leicht als der vorhergehende. Nach einer ambitionierten Theoriebricolage aus Nietzsches Konzeption des Todes Gottes, der Theodizeeproblematik und ihrer neuzeitlichen Wendung zur Anthropodizee, sowie einem kulturkritischen Exkurs zur Tribunalisierung der Lebenswelt (Odo Marquard) in den TV-Gerichtsshow kommt Körtner zu dem Ergebnis: „Die Theologie wird also gerade durch das Ereignis des neuzeitlichen Todes Gottes entschieden an die biblische Einsicht zurückverwiesen, dass – wenn überhaupt – einzig Gott selbst sich rechtfertigen kann.“ (37) Karl Barths Deutung der Rechtfertigungslehre als Gottes Selbstrechtfertigung liefert von daher auch das argumentative Rüstzeug dieses Kapitels.

3. Religion der Freiheit: An die eigenwillige Reformulierung der Rechtfertigungslehre schließen sich einige knappe Reflexionen zum reformatorischen Freiheitsverständnis und seiner gegenwärtigen Bedeutung an, die mit den Begriffen „bedingte Freiheit“ und „zugeeignete Freiheit“ umrissen werden. Dabei wird der Freiheitsbegriff an den Glaubens-

begriff rückgebunden: „Die Alternative zwischen Freiheit und Unfreiheit ist identisch mit der Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube, wahre Freiheit daher die Freiheit eines Christenmenschen“ (53). Wie anschlussfähig man damit an die gegenwärtigen Debatten um das Verständnis von Religions- und Gewissensfreiheit in der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft ist, auch wenn man das Gespräch mit aktuellen Freiheitstheorien (Peter Bieri) sucht, wird man zumindest fragen dürfen.

4. Schriftgemäßheit: Im vierten Kapitel profitiert der Leser von der tiefen Kenntnis des Autors auf dem Gebiet der Schriftlehre und der theologischen Hermeneutik. Hier schreibt ein ausgewiesener Fachmann in klarer Diktion zu den Fragen einer überzeugenden Lehre von der Schrift unter gegenwärtigen Bedingungen. Man liest sowohl die historischen Erinnerungen zum Prozeß der Kanonisierung und zum reformatorischen Schriftprinzip als auch die hermeneutischen Überlegungen zu einer texttheoretisch und rezeptionsästhetisch verfahrenen Schriftthermeneutik mit Gewinn.

5. Reformation und Moderne: Den Schluß bildet ein Kapitel zum Verhältnis zwischen Reformation und Moderne, in dem der Autor zwar durchaus theologisch Farbe bekennt, aber auch selbstkritische Töne in Bezug auf die eigene Herkunftstradition anstimmt und insgesamt orientierend durch die gegenwärtige Debatte führt. Dabei überwiegt in der Summe eine kritische Sicht auf die Moderne. Reformatorische Theologie hat K. zufolge vor allem eine kritische bzw. metakritische Funktion im Umgang mit der Moderne wahrzunehmen. Von daher überwiegt in seiner Skizze auch das modernitätskritische Moment einer „starken“ Theologie, die sich allenthalben dagegen verwahrt, in Anthropologie oder Ethik aufgelöst zu werden und sich demgegenüber an der theologischen

Berufung auf Gottes Selbstoffenbarung festmacht. Wer darin die Zukunftsfähigkeit reformatorischer Theologie zu entdecken bereit ist, dem sei das Büchlein zur Lektüre empfohlen.

Markus Buntfuß

Friedrich Weber: **Zeitansage**. Texte zur ökumenischen Situation. Mit einem Geleitwort von Walter Kardinal Kasper, Frankfurt am Main: Otto Lembeck 2011, 411 S. – ISBN 978-3-87476-630-2.

Schon das repräsentative farbige Umschlagbild „Ökumenische Vesper im Paderborner Dom 2009“ mit dem Autor als am Altar in Gemeinschaft mit dem Paderborner Erzbischof und anderen geistlichen Würdenträgern gemeinsam Gottesdienst feiernd macht deutlich, worauf diese Walter Kardinal Kasper gewidmete und von ihm mit einem Geleitwort versehene „Zeitansage“ des Braunschweiger Landesbischofs und Catholica-Beauftragten der VELKD zentriert ist: Um den gemeinsamen Gottesdienst als die Mitte der Ökumene kreisen die im vorliegenden Sammelband enthaltenen Vorträge, Predigten, Kommentare, Interviews und Catholica-Berichte 2006–2010 Friedrich Webers, die nicht der Schaffung von „Vertragsabschlüssen“ zur Behebung von Lehrdifferenzen durch Kompromißlösungen unter Hintanstellung der Wahrheitsfrage, sondern der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen dadurch dienen wollen, „daß wir diese immer wieder mit Leben erfüllen“ und „unsere jeweiligen zentralen Glaubenswahrheiten im Dialog zu vermitteln versuchen und so darstellen, daß alle Gesprächspartner einen Erkenntnisgewinn haben“ (13f.). Eine schwierige, aber dem Stand der ökumenischen Bemühungen angemessene Sprache, die dazu helfen

will, daß Ökumene „in theologischer Klarheit, spiritueller Lauterkeit und selbstverständlicher Alltäglichkeit gelebt wird“ (14). Es gibt hier viele Baustellen, auf denen W. sich kenntnisreich und intellektuell redlich engagiert, ohne der aspektreichen Frage, wie Lutheraner die Einheit der Christenheit verstehen, auszuweichen. Daß hier z. B. auch die Apostolische Konstitution „Anglicanorum Coetibus“ von 2009 anzusprechen ist, mit der der Vatikan für übertrittswillige anglikanische Gruppen, die die volle Einheit mit Rom suchen, aber zugleich ihr spirituell-liturgisches Erbe bewahren wollen, eine eigene Struktur innerhalb der römisch-katholischen Kirche anbietet (395), liegt auf der Hand. Ein Modell für eine „Rückkehrökumene“ oder ...?

W. benutzt als Zusammenfassung seiner umfangreichen Bemühungen das Bild von dem durch französische Revolutionstruppen demolierten Relief im Tympanon der Landauer Stiftskirche (15). Da Christus in der Mitte herausgeschlagen ist, schauen sich die Menschen unter dem Kreuz nur noch gegenseitig ins Gesicht: „Ökumene hat keine Zukunft, wenn wir nur uns selbst in die Augen sehen. Deshalb ist der gemeinsame Gottesdienst, auch wenn es noch nicht die gemeinsame Eucharistie sein kann, das Wichtigste, was wir tun können“ (15). Auf dieses Relief hatte 1946 der damalige Pfälzer Präses Hans Stempel den französischen Militärbischofs Marcel Sturm bei dessen Besuch der Pfälzer Landessynode aufmerksam gemacht: Mit dem späteren Pfälzer Kirchenpräsidenten Theo Schaller fuhr Sturm gleich nach Landau, wo er Schaller die Hand mit den Worten reichte: „Wir haben einander viel zu vergeben.“

Karl Dienst

Norbert Roth: **Martin Luther neu begegnen**. Auf Entdeckungsreise durch Mitteldeutschland, Paderborn/ Moers: Bonifatius/ Joh.Brendow und Sohn 2010, 144 S. – ISBN 978-3-89710-444-0/ 978-3-86506-270-3. – Hartmut Ellrich: **Luther**. Eine Spurensuche in Thüringen, Erfurt: Sutton Verlag 2010, 142 S. – ISBN 978-3-86680-523-1. – Heinz Stade/ Thomas A. Seidel: **Unterwegs zu Luther**. Eine Reise durch 50 Lutherorte, mit Fotografien von Harald Wenzel-Orf, Weimar/ Eisenach: Wartburg Verlag 2010, 263 S. – ISBN 978-3-86160-196-8. – Heinz Stade / Thomas A. Seidel: **In the Footsteps of Martin Luther**. A journey passing through 50 locations connected with Luther ..., englische Übersetzung von John Gledhill, hg. von Malcolm Walters, Weimar/ Eisenach: Wartburg Verlag 2010, 263 S. – ISBN 978-3-86160-240-8.

Aus der inzwischen großen Fülle von Reiseführern auf Luthers Spuren seien hier drei mit unterschiedlichem Ansatz vorgestellt:

Auf seiner im katholischen Bonifatius-Verlag erschienenen „Entdeckungsreise durch Mitteldeutschland“ will der evangelische Autor *Norbert Roth* in Mansfeld, Erfurt, Wittenberg, Eisenach und Eisleben Luther „neu begegnen“. Sein ansprechend aufgemachtes, reich bebildertes Buch versteht Vf. nicht als touristischen Reiseführer (entsprechende Informationen fehlen gänzlich), sondern als „Pilgerbuch“, das den geistlich Suchenden auf den Spuren des Reformators begleiten soll. Die eigentliche „Entdeckungsreise“ ist „der persönliche Weg zu Gott“ (9). Folglich nimmt R. in seine zwar gut lesbare, bisweilen aber etwas hochtrabende Darstellung immer wieder Bezug auf die Wallfahrtspsalmen, die dem Leser – ebenso wie die Lutherzitate (ohne Quellenangaben!) – als geistliche Wegzehrung dienen sollen.

Man kann darüber streiten, ob das „Pilgern“ zu den Lutherstätten, das R. vor-schwebt, im Sinne reformatorischer Theo-

logie ist. Diese wird freilich auch sonst (um der katholischen Leserschaft willen?) eher versteckt (Luther „lehrte in vollem Einverständnis mit der Kirche und ihrer Praxis, deckte aber Missstände schonungslos auf“ [102]). An dieser „Weichzeichnung“ Luthers und der bemühten Anknüpfung an die – gut zu vermarktende – Spiritualitätswelle leidet die Darstellung insgesamt.

Von ganz anderer Art ist *Hartmut Ellrichs* Buch, das als gut brauchbarer Reiseführer Luthers Spuren in Thüringen sucht. Zwar mag man mit Blick auf Sachsen-Anhalt bestreiten, dass Luther „in keiner anderen Region Deutschlands so viele bedeutende Spuren hinterlassen hat“ (9) wie in Thüringen. Dennoch bietet der Freistaat mit Eisenach, Erfurt und Schmalkalden bedeutende Lutherorte, die vom Vf. um die weniger durch Luther bekannten Städte Weimar und Altenburg sowie um das ehemals kursächsische, heute bayerische Coburg ergänzt werden.

Zu jedem dieser Orte präsentiert der Band einen Rundgang, der den Besucher an Stätten und Bauwerke führt, die mit Luther in Verbindung stehen. Von ihnen ausgehend wird der historische Kontext – auch durch zahlreiche Zitate – verständlich erläutert. Auch auf andere historisch bedeutende Stätten und Personen wird hingewiesen (z. B. Herder in Weimar). Es ist also keine Bildungsreise ausschließlich zu Luther, die dem Leser hier geboten wird, vielmehr tut sich vor ihm die ganze reiche (Geistes-)Geschichte Thüringens auf.

Die Rundgänge sind auf den abgebildeten Stadtplänen leicht nachvollziehbar eingezeichnet und mit Bild- bzw. Fotomaterial illustriert. Für zusätzliche Informationen wird auf die (Internet-) Adressen von Museen und Gedenkorten verwiesen. Mehrere kleinere „Ausflugstipps“, etwa nach Stotternheim, sowie eine biographische Übersicht und ein Literaturverzeichnis runden diesen gelungenen Reiseführer ab.

Ohne die regionale Beschränkung auf ein „Lutherland“ versucht das Buch von *Heinz Stade* und *Thomas A. Seidel* in Gestalt eines Glossars eine nahezu vollständige Darstellung aller Orte, die im Zusammenhang mit Luther und mit der von ihm geprägten reformatorischen Bewegung stehen. Das Buch läßt sich daher für eine Reise nach Augsburg oder Speyer ebenso nutzen wie für die nach Sachsen oder Thüringen. Stets werden zunächst die Geschichte eines Ortes und seine Bezüge zu Luther bzw. zur Reformation erläutert, bevor die jeweiligen Gedenkstätten und Sehenswürdigkeiten einzeln vorgestellt werden (angrenzende kleinere Orte werden mitbesprochen, z. B. mit Wittenberg auch Kemberg, Löbnitz und Zerbst).

Eingeflochten sind sechzehn kurze, teils meditative, teils kommentierende Impulse zur Theologie Luthers. Das Themenspektrum reicht vom Unterwegssein zu Gott und Luthers Marienbild über den Bauernkrieg und die Bibelübersetzung bis hin zu Luthers Freiheitsbegriff und der Zwei-Regimenten-Lehre. Die Fülle der Themen ist anspruchsvoll, bisweilen zeigt sich in der Durchführung jedoch auch, daß Vf. als theologischer Fachmann komplexere theologische Sachverhalte nur im „Theologendeutsch“ darzustellen vermag. Bindestrichwörter („unser menschliches Nicht-zu-Ende-Kommen, unser Unfertig-, Imperfekt-Sein“ [8]) und wortreiche (Nicht-)Beschreibungen (Glauben als „eine innere Gestimmtheit und Aufmerksamkeit ...“, aus der heraus ein unerschrockenes, heiteres Weltverhältnis gewonnen wird“ [182]) sind die Folge. Das die – ansonsten vorzügliche – englische Übersetzung Mühe hat, der Komplexität der Darstellung sprachlich gerecht zu werden, zeigt, wie hoch mitunter der theologische Anspruch der Texte ist. Im Sinne der Lesenden wäre hier darum wahrscheinlich weniger mehr gewesen. Insgesamt handelt

es sich jedoch sicherlich um den umfassendsten und gehaltvollsten Reiseführer auf Luthers Spuren, der derzeit vorliegt.

Arne Dembek

Nürnberg, hg. von Hartmut Hövelmann und Stefan Ark Nitsche, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 96 S. – ISBN 978-3-374-02848-1 (Orte der Reformation, Journal 1).

Vorzustellen ist das Pilotheft einer neuen Reihe, die „Orte der Reformation“ in großformatigen, reich bebilderten Journalen präsentiert, eine Mischung aus populärhistorischer Information und Reisemagazin.

Nach einleitenden „Impressionen“ erfolgt die Annäherung in drei Rubriken: Zunächst führt unter „Stadtführung“ (12–37) *Ingrid Hingler* an für die Reformation wichtige Punkte der Stadt Nürnberg, *Thomas Schauerte* erinnert hier an Albrecht Dürer, *Horst Brunner* an Hans Sachs und *Hartmut Hövelmann* an das Schicksal der Nürnberger Juden und an Andreas Osianders Eintreten für sie. Auch einige Hinweise zur fränkischen Gastronomie fehlen nicht. Im zweiten Teil des Heftes (38–73), „Reformationsgeschichte“ überschrieben,

zeichnet *Berndt Hamm* auf knappem Raum faktenreich und anschaulich nach, wie Nürnberg zur ersten reformatorischen Großstadt des Reiches wurde. *Johannes Friedrich* beleuchtet die Anfänge des humanistischen Gymnasiums, *Dominik Radlmaier* die Geschichte des Buchdrucks in Nürnberg, und *Nadja Bennewitz* erinnert an den Widerstand von Caritas Pirckheimer gegen die reformatorische Auflösung der Klöster. In der Rubrik „Kirchen der Stadt“ (74–95) unternimmt *Jürgen Körnlein* einen ökumenischen Rundgang durch die Gotteshäuser der Nürnberger Innenstadt, und *Stefan Ark Nitsche* überblickt die Bürgerstadt Nürnberg.

Zusammen mit vielen kleinen Zusatzinformationen und den mit Bedacht gewählten Bildern entsteht ein Kaleidoskop erlebter und zum Erleben einladender Reformationsgeschichte, das seinesgleichen sucht. Zum Blättern, zum Verschenken, zur Reisevorbereitung – oder einfach nur zum Freuen! Wer auf den Geschmack gekommen ist, findet auch noch weiterführende Literaturhinweise. Dem Verlag ist für die Konzeption der neuen Reihe zu danken, den Herausgebern des Pilotheftes dafür, daß sie so viel Lust und Liebe in dieses Heft gesteckt haben, daß man die weiteren Journale ungeduldig erwartet.

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg

Prof. Dr. Markus Buntfuß, Kreuzlach 20d, 91564 Neuendettelsau

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Kirchplatz 7, 67065 Ludwigshafen

Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt

Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 12, 17498 Neuenkirchen

Dr. Johannes Hund, Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Prof. Dr. Reiner Knieling, Gemeindekolleg der VELKD, Zinzendorfplatz 3, 99192 Neudietendorf

Prof. Dr. Ute Mennecke, Ev.-Theol. Seminar der Universität Bonn, An der Schloßkirche 2–4, 53113 Bonn

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

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel)
und
Pfarrer Dr. Reinhard Brandt (Neuendettelsau)

Redaktion:

Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal)

82. Jahrgang 2011

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des
Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche
Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden
Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

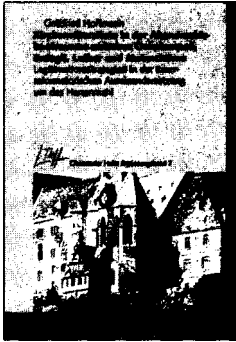
Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Beutel, Albrecht</i> : Das Sachregister der Weimaraner aus der Sicht des Theologen	44
<i>Beyer, Michael</i> : Philipp Melanchthon – Humanismus und evangelische Theologie. Martin Luthers „socius laboris in theologia“ und „organum in literis tantum“	163
<i>Brandt, Reinhard</i> : Sorget nicht! Luthers Auslegung von Mt 6, 25a. 28–30 – in seinem Garten vergegenwärtigt	2
<i>Brandt, Reinhard</i> : Worauf die Kirchen sich denn einigen sollten? Eine Umfrage beim 2. Ökumenischen Kirchentag	51
<i>Dietz, Thorsten</i> : Martin Luthers theologischer Umgang mit Angsterfahrungen	88
<i>Erne, Thomas</i> : Ikonische Performanz. Luther und die Folgen für die Kunst der Gegenwart	5
<i>Fermor, Gotthard</i> : Luther goes Rock?! Religiöse Dimensionen in der Popmusik	21
<i>Fries, Patrick</i> : Glaube und Bildung – Impulse Philipp Melanchthons für die Gegenwart. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 24. bis 26. September 2010 in Wittenberg	128
<i>Jung, Martin H.</i> : Philipp Melanchthon – Gebildeter Glaube. Ein Nachwort zum Themenjahr „Reformation und Bildung“ und zum 450. Todestag des Humanisten	150
<i>Käfer, Anne</i> (Bearb.): Eine Freudenpredigt über Gottes Inkarnation. Martin Luthers Predigt am ersten Weihnachtsfeiertag 1529 über Lk 2, 1–11 ..	142
<i>Lapp, Michael</i> : Die Freiheit des Willens und seine Abhängigkeiten – Lässt sich die These vom freien Willen heute noch behaupten? Seminar der Luther-Gesellschaft vom 6. bis 8. Mai 2011 in Eisenach	192
<i>Plathow, Michael</i> : Philipp Melanchthon und religiöse Toleranz	181
<i>Rhein, Stefan</i> : Melanchthon und die Musik	117
<i>Slenczka, Ruth</i> : Lebensgroß und unverwechselbar. Lutherbildnisse in Kirchen 1546 bis 1617	99
<i>Vogelsang, Frank</i> : Wirklichkeitsdeutung. Zur Allianz zwischen Theologie und moderner Kunst	34
<i>Zschoch, Hellmut</i> (Bearb.): „Evangelische“ Theologie – aufbauend und streitbar. Luthers Vorrede zur lateinischen Adventspostille von 1521 ..	82

Bücherschau	63, 132, 198
Kurzanzeigen	78
Luther Nachrichten	62, 197
Zu diesem Heft	1, 81, 141

Unabhängig von staatlicher Kirchenoberhoheit



Gottfried Hoffmann (Hrsg.)

**Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse
zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon**

**Legitimationsstrategien in der inner-reformatorischen
Auseinandersetzung um das Herrenmahl**

Oberurseler Hefte Ergänzungsband 7

274 Seiten mit 47 Abbildungen (s/w), Hardcover

ISBN 978-3-7675-7142-6

Preis: € 34,90 (D)/€ 35,88 (A)/SFr 58,00

Auch als **eBook**

Auch wenn die Heilige Schrift für die Reformatoren die letzte Instanz war, so hatten doch die Lehrdarlegungen der Kirchenväter durchaus Gewicht. Denn die eine heilige christliche Kirche besteht zu allen Zeiten, selbst wenn sie von Irrlehren bedrängt wird. Deshalb suchten die Reformatoren im Abendmahlsstreit darüber Auskunft, was anerkannte Theologen der alten Kirche über die Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi im Sakrament des Altars gelehrt haben. Die Auseinandersetzung darüber, die vor allem von Oekolampad und Zwingli einerseits und Luther und Melanchthon andererseits geführt wurde, ist für heutige theologische Reflexion und ökumenische Dialoge unverändert von großer Bedeutung.

The meaning of sacraments was highly disputed during the Reformation era. This survey analyzes the patristic references used by Oecolampadius, Zwingli, Luther, and Melanchthon in discussions of the Lord's Supper.

Dr. Gottfried Hoffmann war Pfarrer in Oberursel und Hörpel sowie von 1968 bis 1993 zunächst Dozent, später Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel.

Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K., Postfach 1716, 37007 Göttingen
www.edition-ruprecht.de

Neu bei Mohr Siebeck

Andreas Gößner
Der terministische Streit
Vorgesichte, Verlauf und
Bedeutung eines theologischen
Konflikts an der Wende vom
17. zum 18. Jahrhundert

2011. XIII, 495 Seiten (BHTh 159).
ISBN 978-3-16-150851-6 Ln € 134,-

Magdalena Herbst
**Karl von Hase als
Kirchenhistoriker**

2012. Ca. 480 Seiten (BHTh).
ISBN 978-3-16-150956-8
Ln ca. € 100,- (Januar)

Thomas Kaufmann
Luthers »Judenschriften«
Ein Beitrag zu ihrer historischen
Kontextualisierung

2011. XI, 231 Seiten.
ISBN 978-3-16-150772-4 fBr € 29,-

Martin Luthers Tischreden
Neuansätze der Forschung
Hrsg. v. Katharina Bärenfänger,
Volker Leppin u. Stefan Michel

2011. Ca. 220 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-150877-6
Ln ca. € 75,- (Dezember)

Bernd Moeller
**Reichsstadt und
Reformation**
Neue Ausgabe
Mit einer Einleitung
hrsg. v. Thomas Kaufmann

2011. X, 244 Seiten.
ISBN 978-3-16-150707-6 fBr € 24,-

Johannes M. Ruschke
**Paul Gerhardt und der
Berliner Kirchenstreit**
Eine Untersuchung der konfes-
sionellen Auseinandersetzungen
über die kurfürstlich verordnete
»mutua tolerantia«

2012. Ca. 640 Seiten (BHTh).
ISBN 978-3-16-150952-0
Ln ca. € 115,- (Januar)

**Sakrament und Wort im
Grund und Gegenstand des
Glaubens**

Theologische Studien zur
römisch-katholischen und
evangelisch-lutherischen Lehre
Hrsg. v. Eilert Herms u.
Lubomir Žák

2011. Ca. 300 Seiten.
ISBN 978-3-16-151005-2
fBr ca. € 40,- (November)

Johann Joachim Spalding
Kritische Ausgabe
2. Abteilung: Predigten
Band 4: Predigten größtentheils
bey außerordentlichen Fällen
gehalten (1775)
Hrsg. v. Malte van Spankeren u.
Christian E. Wolff
unter Mitarb. v. Johannes Heck,
Verena Look, Olga Söntgerath,
Richard Zastrow

2011. XXXI, 623 Seiten.
ISBN 978-3-16-150942-1 Ln € 139,-;
in der Subskription € 119,-

Friedemann Stengel
Aufklärung bis zum Himmel
Emanuel Swedenborg im Kon-
text der Theologie und Philoso-
phie des 18. Jahrhunderts

2011. XVI, 802 Seiten (BHTh 161).
ISBN 978-3-16-150965-0 Ln € 134,-

Christian Volkmar Witt
Protestanten
Das Werden eines Integrations-
begriffs in der Frühen Neuzeit

2011. XI, 310 Seiten (BHTh 163).
ISBN 978-3-16-150951-3 Ln € 84,-

Maßgeschneiderte
Informationen:
www.mohr.de



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

Band 9: Marco Hofheinz /
Wolfgang Lienemann /
Martin Sallmann (Hg.)

Calvins Erbe

Beiträge zur Wirkungsgeschichte
Johannes Calvins

2011. 386 Seiten, gebunden

€ 79,95 D / bei Abnahme der Reihe: € 71,95 D

ISBN 978-3-525-56919-1

»Calvins Erbe« geht den vielfältigen Wirkungen nach, die Johannes Calvin und der »Calvinismus« im Hinblick auf die Geistes- und Kulturgeschichte Westeuropas und Nordamerikas entfaltet haben.

Johannes Calvin und der sogenannte Calvinismus inspirieren bis heute das gesellschaftliche, kulturelle, politische und wirtschaftliche Leben auf verschiedenste Weise, wobei die Beurteilung dieses Einflusses häufig umstritten ist. »Calvins Erbe« untersucht, wie die Gedanken Calvins im westeuropäischen und nordamerikanischen Kontext von geistesgeschichtlichen Strömungen, kirchlichen Gruppen und theologischen Richtungen rezipiert und gegebenenfalls weiterentwickelt wurden, wobei auch kontrovers diskutierte Themen aufgegriffen werden.

Band 16: Arnold Huijgen

Divine Accommodation in John Calvin's Theology

Analysis and Assessment

2011. 416 Seiten, gebunden

€ 89,95 D / bei Abnahme der Reihe: € 80,95 D

ISBN 978-3-525-56944-3

Arnold Huijgen analyses und assesses the idea of divine accommodation in John Calvin's theology. He proves that Calvin's idea of accommodation was terminologically influenced by Erasmus, while its content originated in patristic theology. Though Calvin's idea of accommodation is multifaceted, Huijgen subsumes and analyzes it in the light of two main perspectives: pedagogy and revelation. On the basis of modern critiques by K. Barth, I.A. Dörner and H.M. Kuitert, Huijgen points out the weaknesses of Calvin's idea of accommodation and explores the viable points for present day theology.

Consoling to the conscience of Christians

V&R

New
Series

Benjamin T.G. Mayes

Counsel and Conscience

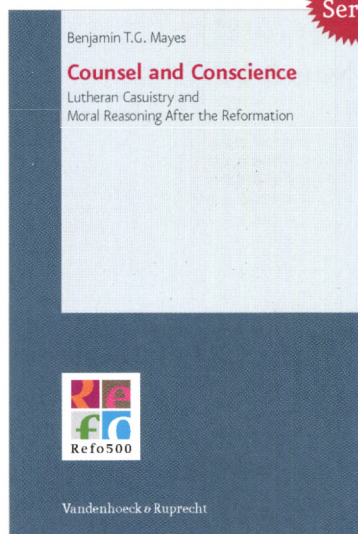
Lutheran Casuistry and
Moral Reasoning after the Reformation

Refo500 Academic Studies (R5AS), Vol 1.

2011. 250 pages with 5 tables, hardcover

€ 69,95 D

ISBN 978-3-525-55027-4



In this first volume of the new Refo500 series Mayes shows why the post-Reformation Lutheran casuistry arose to meet the needs of people for many generations.

In Lutheran Germany of the post-Reformation era (ca. 1580–1750), a genre of pastoral, ethical writings was developed that consisted in casuistry and in topically or thematically related theological counsels. Mayes shows that this casuistry literature was intended to instruct and comfort the consciences of Christians. He examines the *Thesaurus Consiliorum Et Decisionum*, published in 1671 by Georg Dedekenn and Johann Ernst Gerhards, as an extensive, but in recent studies neglected example of this genre and illustrates the different ways in which Lutherans reasoned about moral matters.

Vandenhoeck & Ruprecht