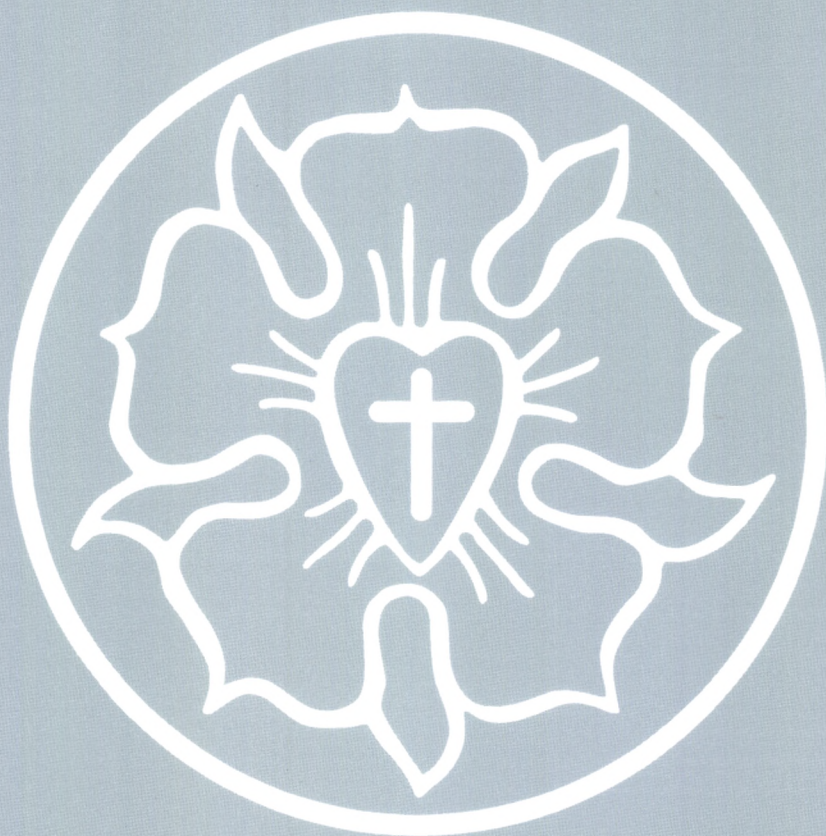


LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2012



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	1
	Melanchthon – für heute neu entdeckt	
Christopher Spehr (Bearb.)	Musik – Herzschlag der Seele. Melanchthons Vorrede zu den „Selectae harmoniae“ von 1538	2
	Aufsätze	
Siegmar Keil	Johann Walter – Kantor im Dienste der lutherischen Reformation .	8
Jochen Birkenmeier	Ein letztes Klistier? Der angebliche Augenzeugenbericht des Apothekers Johann Landau über den Tod Martin Luthers	22
Alexander Dietz	Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium? ..	37
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	56

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 38,50 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich
€ 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Anja Küttemeyer
Internet: www.v-r.de; E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen und
Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: ⓂHubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Im Rahmen der auf das Reformationsjubiläum 2017 zuführenden „Luther-Dekade“ ist das Jahr 2012 dem Thema „Reformation und Musik“ gewidmet, das sich auch im vorliegenden Heft unserer Zeitschrift niederschlägt. Martin Luther war ein musikalischer Theologe und maß der Musik große Bedeutung in Verkündigung, Seelsorge und Glaubensleben bei. Im Rahmen der von seiner Theologie bestimmten Reformation prägte die Musik auch entscheidend die Gestalt des Kirchenwesens. Dabei stand Luther, wie auch sonst, nicht allein, sondern war Teil eines von gleichgerichteten Bestrebungen bestimmten Beziehungsnetzes, zu dem neben anderen Philipp Melanchthon und Johann Walter gehörten, auf deren Anteil am Thema „Reformation und Musik“ zwei Beiträge hinweisen: Ausnahmsweise wird das Heft nicht mit einem Luther-text eröffnet, sondern mit einem von *Christopher Spehr* bearbeiteten Melanchthontext, der hier erstmals in deutscher Übersetzung zu lesen ist und der den anthropologischen und theologischen Zugang zur Musik eindrücklich mit der Besinnung auf das Kreuz Christi verbindet. Der Beitrag von *Siegmar Keil* erinnert dann an den Reformationskantor Johann Walter und damit auch an die Bedeutung der Kirchenmusik für die Konsolidierung des evangelischen Kirchenwesens.

Die beiden anderen Aufsätze des Heftes führen in die Biographie Luthers und in die von ihm und im Anschluss an ihn geführten theologischen Auseinandersetzungen. *Jochen Birkenmeier* zeigt am Detail des angeblichen „letzten Klistiers“ unmittelbar nach Luthers Tod, wie eine polemische Erzählung zum festen Bestandteil von Lutherbiographien wurde. *Alexander Dietz* erweist in einem großen systematischen Bogen, wie das Thema der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium, um das es im „Antinomerstreit“ zwischen Luther und Johann Agricola ging, immer wieder von neuem und mit unterschiedlichen theologischen Akzenten aufgenommen wurde – und der theologischen Reflexion aufgegeben bleibt. Weitere biographische, theologische und wirkungsgeschichtliche Facetten werden in der Bücherschau erkennbar.

Hellmut Zschoch

Musik – Herzschlag der Seele

Melanchthons Vorrede zu den „Selectae harmoniae“ von 1538

Bearbeitet von Christopher Spehr*

Innerhalb der Wittenberger Reformation kam der Musik eine zentrale Rolle zu. Luther liebte sie und schwärmte von ihr als „schöne und köstliche Gabe Gottes“, als „beste Kunst“ und „vorzüglichste Wissenschaft“.¹ Seine engagierte Unterstützung der Musik, insbesondere des gottesdienstlichen Choral- und Figuralgesanges sowie des schulischen und häuslichen Gesanges, ließ die Reformation nicht nur in Wittenberg zur Singbewegung werden. Neben den allseits bekannten Lieddichtungen Luthers und seiner häuslichen Musikpraxis kam Philipp Melanchthon eine führende Rolle in der Verbreitung der evangelischen Wertschätzung der Musik zu.² Ähnlich wie Luther reflektierte Melanchthon die Grundzüge seiner Musikanschauung in Vorreden und Briefen und sensibilisierte seine zahlreichen Schüler sowie akademische Kollegen für die Bedeutung der Musik. Einige Dichtungen Melanchthons wurden zudem durch zeitgenössische Komponisten vertont.³

Während Luthers Äußerungen zur Musik seit jeher die Aufmerksamkeit der Forscher und Musikliebhaber auf sich ziehen, sind Melanchthons Aussagen zur Musik zwar nicht unbekannt, aber einem größerem Publikum aufgrund fehlender Übersetzungen der lateinischen Texte nur schwer zugänglich. Immerhin konnte kürzlich Stefan Rhein einen Brief Melanchthons an Jodocus Schaalreuter aus den 1540er Jahren zum Thema in deutscher Übertragung vorlegen.⁴ Hingegen ist die älteste Vorrede Melanchthons zur Musik, seine Beigabe zu Georg Rhaus 1538 edierten „Selectae harmo-

* Für wertvolle Zuarbeiten und anregende Diskussionen danke ich den Herren *Markus Löffler* und *Dr. Stefan Michel*.

¹ WA 50, 368,17f. (Vorwort zu den *Symphoniae iucundae*, 1538); WA.TR 2, 434,8; WA.TR 2, 518,6. Zur Thematik vgl. prägnant *Johannes Schilling*, Art. Musik, in: *Luther Handbuch*, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2005, 236–244.

² An die Bedeutung Melanchthons für die reformatorische Musikanschauung erinnerte kürzlich *Stefan Rhein*, Melanchthon und die Musik, in: *Luther* 82 (2011), 117–127. Vgl. auch *Franz Krautwurst*, Philipp Melanchthon und die Musik. Zur 400. Wiederkehr des Todestages des großen Reformators am 19. April 1960, in: *GDKM* 11 (1960), 109–121; *Klaus Hofmann*, Philipp Melanchthons Musikauffassung und musikgeschichtliche Bedeutung, in: *Drittes Brettenner Jahrbuch für Kultur und Geschichte* 1964/65, 99–105; *Christoph Krummacher*, Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik, Göttingen 1994, 41–49.

³ Vgl. *Ludwig Knopp*, Melanchthon in der Musik seiner Zeit. Eine bibliografische Studie, in: *Der Theologe Melanchthon*, hg. von *Günter Frank*, Stuttgart 2000, 411–432. Zu Melanchthons Dichtungen vgl. u. a. *Thorsten Fuchs*, Philipp Melanchthon als neulatinischer Dichter in der Zeit der Reformation, Tübingen 2008.

⁴ Vgl. *Rhein* (s. Anm. 2), 126f.: Übersetzung von CR 10,42f. Dieser vermutlich als Vorrede einer Musiksammlung gedachte Brief wird unter der Nr. 9357 in Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. von *Heinz Scheible*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff. [MBW] geführt. In gekürzter Form bietet *Rhein* (s. Anm. 2), 120, auch eine Übersetzung der Vorrede Melanchthons für Lucas Lossius' 1553 edierte „*Psalmodia*“ (MBW Nr. 5710; CR 7, 529f.).

niae quatuor vocum de passione domini“, bisher noch nie in Übersetzung publiziert worden. Gleichwohl enthält sie Melanchthons Musikanschauung in nuce und stellt ein großartiges Dokument seiner Musikbegeisterung dar, so dass eine Übertragung – nach ein paar orientierenden Hinweisen zur Quelle – hier geboten werden soll.

Wesentlichen Anteil an der Umsetzung der evangelischen Musik in die Praxis hatten neben den Kantoren mit ihren Schulchören und Organisten die Drucker und Verleger, die das junge evangelische Liedgut sammelten, zusammenstellten und verbreiteten.⁵ In Wittenberg war es vor allem Georg Rhau (1488–1548), der seit 1523 in der kursächsischen Stadt als Verleger, Komponist und Humanist wirkte und zum erfolgreichsten Musikdrucker der Stadt avancierte.⁶ 1519 hatte sich der Thomaskantor – möglicherweise im Umfeld der Leipziger Disputation zwischen Luther und Johannes Eck – der reformatorischen Bewegung angeschlossen, 1520 Leipzig verlassen und sich nach einigen Jahren in Wittenberg niedergelassen. Der umfassend gebildete Rhau nutzte ähnlich wie der Wittenberger Buchdrucker Joseph Klug (um 1490–1552) das Bedürfnis der wachsenden reformatorischen Gemeinden nach theologischer Orientierungsliteratur und geistlichem Musikmaterial. Neben einer Vielzahl reformatorischer Druckschriften, wie z. B. den Urdrukken des „Deutsch Catechismus“ (Luthers Großer Katechismus) und der „Confessio Augustana“, fertigte Rhau zahlreiche Musikdrucke an, die ihn zur „zentrale[n] Gestalt des mitteldeutschen Druck- und Verlagswesens“⁷ machten. 1538 begann Rhau die Edition vokalpolyphoner Werke, die als Notendrucke für den Gebrauch in Kantoreien und Schulen der jungen lutherischen Kirche bestimmt waren und bis 1545 auf 19 Bände anwachsen sollten.⁸

Um seinem visionären Verlagsprogramm größtmögliche Autorität zu verleihen, bat Rhau die Reformatoren Luther und Melanchthon im Frühjahr 1538 jeweils um ein Vorwort für seine Musiksammlungen. Diese publizistische Doppelstrategie, die 1543 durch eine Vorrede Johannes Bugenhagens ergänzt wurde,⁹ bildete den Auftakt für eine erfolgreiche Musikreihe. Luther fertigte eine Vorrede zu den für das häusliche und schulische Musizieren bestimmten „Symphoniae iucundae atque adeo breves quatuor vocum, ab optimis quibusque musicis compositae ...“¹⁰ an, die zu Luthers umfangreichster Lobrede auf die Musik werden sollte. Melanchthon verfasste eine Vorrede zu den „Selectae harmoniae ...“¹¹, welche vierstimmige Vokalmusik verschie-

⁵ Zu Wittenberg vgl. Marie Schlüter, Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert. Quellenkundliche und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 2010.

⁶ Über Rhau als Musikdrucker vgl. a. a. O., 170–180.

⁷ Jürgen Heidrich, Bausteine zu einer mitteldeutschen Musikgeschichte des 16. Jahrhunderts, in: Jürgen Heidrich/Ulrich Konrad (Hg.), Traditionen in der mitteldeutschen Musik des 16. Jahrhunderts. Symposiumsbericht Göttingen 1997, Göttingen 1999, 1–18, 9.

⁸ Vgl. die Übersicht bei Schlüter (s. Anm. 5), 171 f.

⁹ Rhau edierte 1543 die „Responsorien“ von Balthasar Resinarius; s. RISM R 1196/97. Ausgabe: Georg Rhau, Musikdrucke aus den Jahren 1538 bis 1545 in praktischer Neuausgabe, hg. von Hans Albrecht, Bd. 1–2: Balthasar Resinarius, Responsoriorum numero octoginta, hg. von Inge-Maria Schröder, Kassel u. a. 1955.

¹⁰ S. RISM 1538⁸. Ausgabe: Rhau, Musikdrucke (s. Anm. 9), Bd. 3: Symphoniae Iucundae ..., hg. von Hans Albrecht, Kassel u. a. 1959. Eine moderne Übersetzung der Vorrede (WA 50, 368–374) bietet Johannes Schilling, Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhau's Symphoniae iucundae (1538) und Martin Luthers Vorrede, in: Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. FS Helmut Claus, hg. von Ulman Weiß, Pfendorf 2008, 251–265.

¹¹ Siehe RISM 1538¹. Ausgabe: Rhau, Musikdrucke (s. Anm. 9), Bd. 10: Selectae harmoniae de Passione Domini, hg. von Wolfgang Reich, Kassel u. a. 1990.

dener Komponisten in lateinischer Sprache versammelten und für die Vespertgottesdienste in der Passionszeit geschaffen waren. Hierbei stellte Rhau zwei Passionsmotetten als Vertonung der biblischen Leidensgeschichte voran und druckte u. a. eine Plenarmesse ab. Dass der Wittenberger Verleger seine Sammlung liturgischer Figuralmusik mit Stücken zur Passion Christi begann, dürfte weniger am vielleicht verzögerten Erscheinungstermin im Frühsommer 1538 gelegen, sondern vielmehr theologieprogrammatische Bedeutung gehabt haben: Kernstück lutherischer Lehre bildete die Kreuzestheologie.¹²

In seiner Vorrede verbindet Melanchthon in eindrucklicher Weise das Passionsgeschehen mit der Wirkung der Musik auf den Menschen und hebt ihre Funktion für Gottesdienst und Gotteserkenntnis hervor. So betont Melanchthon einleitend, dass die Musik dem Menschen besonders wegen der religiösen Sache – d. h. wegen des Gottesdienstes – gegeben sei, und entfaltet diese These argumentativ mithilfe der antiken und mittelalterlichen Affektenlehre.¹³ Zum einen seien Musik und Gesang Kommunikationsmedien der göttlichen Offenbarung mit psychologisch-memorabler Langzeitwirkung, zum anderen pädagogische Instrumentarien, die affektive Zugänge zur menschlichen Seele ermöglichten. Durch die Verwandtschaft der Seele mit Rhythmen, oder präziser: Melodien, die Melanchthon in Rezeption des Erkenntnisprinzips der freien Künste – den Zahlen – durch den mehrdimensionalen Begriff „numeri“ zum Ausdruck bringt,¹⁴ ist es der Musik möglich, die Erkenntnis der göttlichen Ordnung in der Seele zum Klingen zu bringen und den Herzschlag der Seele zu erhöhen. Die Musik selbst gibt den Puls vor und wird somit zum Herzschlag der Seele.

Unverkennbar blitzen in Melanchthons erkenntnistheoretischer Argumentation platonische Vorstellungsmuster auf, die der Humanist in seinem eingangs erwähnten Brief an Jodocus Schalreuter einige Jahre später explizit machen wird.¹⁵ Dass Melanchthon problemlos pythagoreisch-platonisches Denken mit christlichen Deutungen verbinden kann, hängt mit seiner Absicht zusammen, die der Gotteserkenntnis dienende Wirkung der Musik zu erklären. Die Musik hilft der Bewahrung und Verbreitung des Glaubens sowie der pädagogischen Bildung und inneren Erneuerung des Menschen!

Die positive Wirkung der Musik auf den christlichen Glauben kulminiert für Melanchthon in der Passionsgeschichte, die im Kreuz Christi ihren soteriologischen Höhepunkt erfährt. Das Ansehen des Kreuzes erinnert den Menschen an die Erlösung von der Sünde und stellt ihm Gottes Barmherzigkeit vor Augen.¹⁶ Durch das nachvollziehende Bedenken (cogitatio) der Heilsgeschichte werden verschiedene Gefühle

¹² Zur liturgischen Ausrichtung von Rhau „Selectae harmoniae“ vgl. Wolfgang Reich, Einleitung, in: Rhau, Musikdrucke, Bd. 10 (s. Anm. 11), VII–XI. Als Publikationstermin nennt MBW (s. Anm. 4) Bd. 2, 379, Nr. 2056, Juni/Anfang Juli 1538.

¹³ Die Affektenlehre wird u. a. reflektiert in der ausbaufähigen Interpretation der Vorrede Melanchthons im Vergleich mit Widmungsvorreden von Cristóbal de Morales, Johannes Bugenhagens und David Aquinos durch Raimund Redeker, Lateinische Widmungsvorreden zu Meß- und Motettendruckten der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Eisenach 1995, 219–253.

¹⁴ Die Musik wird zum Quadrivium gerechnet. Zur Bedeutung der sieben freien Künste und der Zahlen beim (jungen) Melanchthon vgl. exemplarisch Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 26 f.

¹⁵ Vgl. CR 10, 42 (s. Anm. 4).

¹⁶ Zu Melanchthons Interpretation der Passion Christi vgl. Rolf Schäfer, Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci, Tübingen 1961.

und Affekte im Menschen angesprochen. Der Glaube wird ganzheitlich geweckt und durch Wort und Musik gestärkt.

Melanchthons theologische Reflexionen über das Leiden und Sterben Christi münden in liturgisch-praktische Überlegungen. Wie bereits in der Kirche üblich, solle sowohl zu festgelegten Zeiten die ganze Passionsgeschichte Christi vor der Gemeinde vorgetragen werden, als auch einzelne Teile wiederholt werden. Dass Melanchthon unter Kirche die evangelische Gemeinde versteht, dürfte in den Jahren des Aufbaus und der Etablierung des evangelischen Kirchenwesens selbstredend sein. Zusätzlich zur kirchlichen Andacht empfiehlt Melanchthon allen Frommen (pii), das heilsgeschichtliche Nachempfinden in Haus und Schule zu praktizieren. Als gelungenes Beispiel zur Einübung reformatorischer Passionsfrömmigkeit stellt Melanchthon schließlich Rhais Passionsharmonien vor. Auch wenn diese Vorrede aus dem Jahre 1538 nicht lang ist, bildet sie dennoch ein eindruckliches Zeugnis melanchthonischer Musikanschauung und Passionstheologie, von deren erquicklichen Verbindung sich der geneigte Leser selbst ein Urteil bilden mag.¹⁷

(154) Philipp Melanchthon grüßt den christlichen Leser!

[1] Ohne Zweifel ist die Musik dem menschlichen Geschlecht vornehmlich wegen des Gottesdienstes gegeben. Zuerst, damit im Gesang ebenso wie in den Texten die überlieferten Weissagungen bewahrt und verbreitet werden. Die Erinnerung an Melodien¹⁸ und Lieder ist nämlich dauerhafter. Sodann, damit die richtigen Lehrsätze besser in die Seelen¹⁹ eindringen und sie die Herzen der Menschen heftiger schlagen lassen und bewegen. Es besteht nämlich eine wundersame Verwandtschaft der Seelen mit den Melodien und der Harmonie. Daraus folgt, dass die Seelen begierig die Harmonien aufnehmen und in uns mannigfache Bewegungen ihrer Vielfalt antworten. Diese werden nicht undeutlich empfunden, wenn auch die Vernunft nicht durchschaut, weshalb es sie gibt. Vielmehr stehen die Seele und die Natur in gewissem Einklang, welche die Melodien und die Harmonie empfindet und liebt. Aus diesen beiden geht die Erkenntnis der Ordnung hervor, der gegenüber nichts in allen Sachen und Bräuchen schöner ist. Durch sie wird der achtsame Geist zur Erkenntnis Gottes geführt.

[2] Lasst uns jedoch die Erörterung über die Gründe übergehen: Es besteht überhaupt kein Zweifel, dass die Musik in den heiligen Handlungen immer zu verwenden ist, weil sie entweder friedlicheren Seelen gewährt, dass sie den Gedanken an die göttlichen Dinge mehr anhängen, oder andere Seelen dazu ermuntert, mit denjenigen Sätzen, die vorgetragen wurden, in der Bewegung übereinzustimmen. Die Gewohnheit der Alten war in diesem Punkt

¹⁷ S. CR 5, 918–920. Die Übersetzung richtet sich nach MBW (s. Anm. 4) Bd. T 8, Nr. 2056, 153–155. In spitzen Klammern habe ich die Seitenzahlen aufgeführt, in eckigen Klammern die in MBW vorgenommenen Sinnabschnitte markiert.

¹⁸ Melanchthon verwendet den Ausdruck „numeri“ (Zahlen, Rhythmen), den ich mit der poetischen Näherbestimmung „Melodien“ wiedergebe.

¹⁹ Bei dem Begriff „anima“, den ich hier in Anknüpfung an Melanchthons humanistische Anthropologie mit „Seele“ wiedergebe, ist stets der lutherische Sinn „Herz“ mitzudenken.

sehr gut, die dem Lied Worte zum Glauben hinzufügten, damit die Sätze, die mit den Tönen zusammenstimmten, zugleich zu den Ohren und den Seelen der Menschen gelangen. Diese Harmonie ruft glühende Bewegungen in den Seelen hervor. Wie deshalb übrigens Christus sagte, es sei nützlich die Taten und Wohltaten im Lied zu feiern. Deshalb soll die Musik besonders für die Geschichte seines Todes herangezogen werden.

[3] Am meisten ist in der Kirche das Bedenken des Todes Christi zu loben. Nichts ist aber nützlicher, um die Frömmigkeit zu wecken, als die Betrachtung jenes wunderbaren Werkes. In diesem Bild erkennen wir, dass die Barmherzigkeit Gottes uns gegenüber unbegrenzt ist, weil er seinen Sohn für uns opfern wollte. Das bezeugt auch, dass er selbst wahrhaft und sehr furchtbar über die Sünde zornig war. Deshalb wollte er sich durch kein anderes Opfer, keine anderen Werke versöhnen lassen, außer durch den Tod des Sohnes. Folglich ist diese Geschichte selbst am wirksamsten, um die Sicherheit in den Gedanken der Menschen zu züchtigen. Denn wer hat eine so eiserne Seele, dass er nicht bewegt würde, wenn er so schreckliche Strafen zur Erlösung von der Sünde sieht? Wenn er bedenkt, dass Gott so sehr die Sünde verflucht, dass ihn kein Opfer versöhnen kann außer dem Blute seines Sohnes?

(155) [4] Ferner bringt das Bedenken dieser Geschichte anderen unzähligen Nutzen. Über welches Gefühl wundern und murren die innersten Gefühle aller Menschen mehr, als wenn die schwache Natur der Menschen von so großen Unglücken belastet wird? Weder die Philosophie noch irgendeine Weisheit kann die Ursache finden. Die Vernunft meint, dass dies aus Zufall und gegen die Ordnung geschieht. Aber in dem Bild Christi begreifen wir die Ursache und sehen, dass das menschliche Geschlecht nicht grundlos, nicht zufällig so großen Trübsalen ausgesetzt ist. Und immer wenn wir in dieser Geschichte den ungeheuren Zorn Gottes gegen die Sünde betrachtet haben, nämlich die Barmherzigkeit Gottes um unsertwillen, durch die er uns – besänftigt durch den Tod des Sohnes – befreit vom ewigen Übel, dann werden wir die Ursache der Gebrechlichkeit der Menschen bedenken. Darauf könnten hier viele tugendhafte Beispiele angeführt werden, die vorzutragen zu lange dauert. Daher ist es mit bester Absicht in der Kirche üblich, dass sowohl zu festen Zeiten die ganze Geschichte öffentlich vorgetragen als auch anderes häufig wiederholt wird. Dieses Beispiel sollten alle Frommen in häuslichen Übungen nachahmen.

[5] Hier hat nun der gute Mann Georg Rhau erfreulich zu beurteilende Harmonien herausgegeben, damit das Lied zuweilen gebraucht wird, um die Seelen zu trösten. Dass es vor allem die Studenten als sehr nützlichen Stoff für ihre Frömmigkeit gebrauchen, ermahnt er sie sehr. Denn diese Musik kann den frommen und guten Geistern angenehmer sein, da sie nicht nur den Ohren schmeichelt, sondern gleichzeitig die Herzfasern wie auch das Innerste berührt und das Göttliche in den Seelen in Bewegung setzt sowie den Geist zur Erkenntnis Gottes hinreißt. Dieser Gebrauch der Musik ist von Anfang an vorzüglich gewesen. Weil er zu diesem Zweck göttlich überliefert ist, ist es den

frommen Geistern vergnüglich, sie auf diese Weise weiterzugeben, damit der Harmonie der Lieder jene in den Seelen lebendige Melodie und die Ausgewogenheit frommer Gefühle antwortet. Lebe wohl, christlicher Leser.

Professor Dr. Christopher Spehr, Friedrich-Schiller-Universität Jena,
Theologische Fakultät, Fürstengraben 6, 07743 Jena;
E-Mail: christopher.spehr@uni-jena.de

Johann Walter – Kantor im Dienste der lutherischen Reformation

Von Siegmар Keil

Wann immer die Rede von dem Torgauer Kantor Johann Walter ist, wird auch der Name Martin Luther fallen. Beide Männer verband nicht nur ihre Überzeugung im Glauben, sondern auch und besonders die Liebe zur Musik. Aus der (zunächst) sachbezogenen Zusammenarbeit zwischen dem Musiker und dem dreizehn Jahre älteren Reformator entwickelte sich im Lauf der Jahre eine von gegenseitigem Respekt getragene Freundschaft. Die Entstehung und spätere Entwicklung der evangelischen Kirchenmusik in Deutschland wäre vermutlich ganz anders verlaufen, hätte es die historische Konstellation Luther–Walter bzw. Walter–Luther nicht gegeben.

Alles begann mit dem im Jahre 1524 in Wittenberg erschienenen „Geystliche[n] gesangk Buchleyn“ des achtundzwanzigjährigen Johann Walter, damals Bassist der kursächsischen Hofkapelle Friedrichs des Weisen zu Torgau. Walters Sammlung enthielt 43 drei- bis fünfstimmige Chorsätze: 38 reformatorische Lieder (darunter 24 auf Texte Luthers) sowie fünf lateinische Gesänge. Als frühestes lutherisches Chorgesangbuch stellt es eine der wichtigsten Quellen für den Beginn des evangelischen Kirchenliedes dar.¹ Martin Luther schrieb dazu eine Vorrede, in der er u. a. auf den Hauptzweck der Musik hinwies – so wie es seinem Verständnis von dieser Kunst als „der schönsten und herrlichsten Gabe Gottes eine“ entsprach: „Sondern ich wollt alle künste / sonderlich die Musica gerne sehen ym dienst / des der sie geben vnd geschafften hat.“² Dieser Auffassung fühlte sich auch Johann Walter zeit seines Lebens verpflichtet. Wer aber war dieser Johann Walter? Welche Rolle spielte er als Kantor der Reformation? Was bedeutet er uns heute noch?

¹ DKL 1524¹⁸. Für 16 Melodien ist dieses Chorgesangbuch sogar die Primärquelle, darunter neun Luthersche Lieddrucke. Näheres hierzu bei *Walter Blankenburg*, Johann Walters Chorgesangbuch von 1524 in hymnologischer Sicht, in: *JLH* 18 (1973/1974), 65–96; auch in: *ders.*, Kirche und Musik. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik, Göttingen 1979, 40–79. Vgl. auch *Ulrich Asper*, Johann Walters Geistliches Gesangbüchlein. Entstehung – Bedeutung – Technik und Stil der deutschen Liedsätze, in: *Friedhelm Brusniak* (Hg.), Johann-Walter-Studien. Tagungsbericht Torgau 1996, Tutzing 1998, 141–144.

² Zit. nach *Christian Möller* (Hg.), Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch, Tübingen/Basel 2000, 77. – Neueren Thesen zufolge gilt Johann Walter als alleiniger Autor dieses Gesangbuches. Danach beschränkt sich Luthers Mitwirkung lediglich auf das Vorwort; was Luthers Autorschaft als Liedkomponist betrifft, lassen sich nur schwer eindeutige Aussagen machen. Das einzige Gesangbuch, auf dessen Konzeption Luther stärkeren Einfluss nahm, war das 1529 von Joseph Klug in Wittenberg herausgebrachte (DKL 1529⁰³) und später noch mehrmals (1533, 1535, 1543/44) aufgelegte.

Über seine Kindheit und Jugend ist nur wenig bekannt. 1496 als Johann(es) Blanckenmü(ö)ller in bescheidenen Verhältnissen als Sohn eines Müllers im thüringischen Kahla geboren, wuchs der begabte Knabe in der Obhut eines begüterten Kahlaer Bürgers mit Namen Walt(h)er auf. So erhielt auch Johann(es) diesen Familiennamen. Nach dem Besuch der Lateinschulen in Kahla und im sächsischen Rochlitz begann er (spätestens ab 1517) ein humanistisch ausgerichtetes Studium mit dem Schwerpunkt Musiktheorie und Komposition an der Universität Leipzig. Im Sommer 1519 wurde der Dreiundzwanzigjährige Zeuge der Disputation zwischen Martin Luther und Andreas Bodenstein von Karlstadt mit Johannes Eck, zu der einer seiner Lehrer, der damalige Thomas-kantor und spätere Wittenberger Buchdrucker Georg Rhau, eine Messe komponiert hatte. Neben anderen reformatorischen Ereignissen mag diese Leipziger Disputation zu einem prägenden Erlebnis für ihn geworden sein und seine Begeisterung für Luther und dessen Wirken entfacht haben.

Der nächste Abschnitt in Johann Walters Leben begann 1520/21, als er durch Vermittlung des gleichfalls aus Kahla stammenden Kapellmeisters Conrad Rupsch als Bassist in die kur-sächsische Hofkapelle Friedrichs III. des Weisen (1463–1525) aufgenommen wurde. Dieses zumeist in Torgau residierende, sowohl vocaliter als auch instrumentaliter musizierende Ensemble zählte zu den bedeutendsten musikalischen Institutionen seiner Art im Reich. Zum Stamm der Torgauer Hofkapelle unter Leitung von Conrad Rupsch gehörten neben dem Organisten zwölf Sänger und zehn Sängerknaben.³ Schwerpunkte des Repertoires bildeten u. a. Werke von so renommierten Komponisten wie Jacob Obrecht, Heinrich Isaak, Josquin Desprez und dem (von Martin Luther hoch geschätzten) Zeitgenossen Ludwig Senfl. Als ein Lieblingsprojekt des musikliebenden Kurfürsten hatte die Kapelle neben mannigfaltigen repräsentativen und musikgeselligen Aufgaben am Hofe auch kirchendienstliche Pflichten zu erfüllen. Darüber hinaus pflegte Friedrich, wie dessen Hofprediger, Beichtvater und Biograph Georg Spalatin bezeugt, seine Kapelle auf weite Reisen – u. a. zu den Reichstagen – mitzunehmen.⁴ Als Mitglied dieses angesehenen Ensembles wurde der junge Walter schon bald mit den wichtigsten Musizierpraktiken des Spätmittelalters und der Renaissance vertraut, lernte das damalige Musikrepertoire genauer kennen und kam mit führenden Musikern seiner Zeit – darunter Ludwig Senfl und Paul Hofhaimer – persönlich in Berührung, kurz, er „geriet ... in den ganzen Zauber verschwenderischer spätmittelalterlicher Kunstübung.“⁵

³ Angaben nach Armin Schneiderheinze (Hg.), *Johann Walter und die Musik der Reformation*. Ausstellungskatalog im Martin-Luther-Jahr 1996, Torgau 1996, 8.

⁴ Nach Spalatins Worten hatte Friedrich „große Lust und Willen zur Musica gehabt, daß er viel Jahre und lange Zeit ein ehrliche, große Singerei gehalten und dieselben oftmals auf die kaiserlichen Reichstäge mitgenommen“ (zit. nach Jürgen Heidrich, *Bausteine zu einer mitteldeutschen Musikgeschichte*, in: ders./Ulrich Konrad [Hg.], *Traditionen in der mitteldeutschen Musik des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 1999, 1–18, 7.

⁵ Wilhelm Ehmman, *Johann Walter. Der erste Kantor der protestantischen Kirche*, in: ders., *Voce et tuba. Gesammelte Reden und Aufsätze 1934–1974*, Kassel u. a. 1976, 48–66, 49.

Er erlebte in der ernestinisch-sächsischen Hauptresidenzstadt Torgau als einem Brennpunkt der reformatorischen Bewegung zugleich unmittelbar das Emporwachsen und die Ausbreitung der Ideen Luthers, aber auch deren Missbrauch durch Eiferer, die „Bilderstürmer“ und „Schwärmer“. Bereits 1519 hatte es hier die erste Taufe in deutscher Sprache gegeben, ein Jahr später die erste lutherische Predigt. Torgauer Bürger ergriffen aktiv Partei für den Reformator. So beschmutzten und zerrissen sie die Bannandrohungsbulle gegen Luther (1520), erstürmten 1525 das Torgauer Franziskanerkloster und verjagten die Mönche, nachdem bereits zwei Jahre zuvor auf Betreiben Luthers ein Torgauer Ratsherr mit einigen Helfern neun Nonnen – darunter Katharina von Bora, der späteren Ehefrau des Reformators – zur Flucht aus dem Zisterzienserkloster Nimbschen bei Grimma verholfen hatte. Im darauffolgenden Jahr wurde der Vertrag zwischen den Vertretern des „Torgauer Bundes“ ratifiziert, einer Koalition derjenigen Landesherren, die die Reformation unterstützten.⁶ 1527 konnte dank der ein Jahr zuvor unter Luthers Leitung entworfenen „Torgauer Visitationsordnung“ die Reformation nun auch offiziell in Kursachsen eingeführt werden. Nicht zu vergessen schließlich jenes wichtige theologische Gutachten über kirchliche Zeremonien, das Luther, Melanchthon, Jonas und Bugenhagen 1530 hier erarbeiteten. Bekannt unter der späteren Bezeichnung „Torgauer Artikel“, bildete es zusammen mit den „Schwabacher Artikeln“ die Grundlage für die Confessio Augustana von 1530. Der Reformator selbst weilte sehr oft und gerne in Torgau, mit rund 6000 Einwohnern einem der größten, durch die Hofhaltung wirtschaftlich besonders begünstigten und daher attraktivsten Orte im damaligen Kursachsen.⁷

Nach Erscheinen des „Gesangbüchleins“, das infolge der großen Resonanz zahlreiche weitere Auflagen erlebte,⁸ wurde Johann Walter nun auch als „Componist in der Churfürstlichen Cantorey“ geführt.⁹ So weisen die in drei Stimmheften (Diskant, Tenor und Bass) überlieferten 43 Liedsätze der ersten Auflage Walter bereits als einen Meister jener Komponierkunst aus, wie sie im tradierten spätgotisch-polyphonen Liedsatz und in der Liedmotette mit dem Cantus firmus im Tenor und den imitatorisch geführten Stimmen ihre adäquate Ausdrucksform fand. Doch bleiben in Walters Chorsätzen imitatio-

⁶ Zu den Unterzeichnern des Torgauer Bündnisses gehörten u. a. Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp I. von Hessen, die Herzöge Heinrich V. von Mecklenburg-Schwerin, Albrecht VII. von Mecklenburg-Güstrow, Albrecht I. von Brandenburg-Ansbach und Ernst von Braunschweig-Lüneburg sowie Fürst Wolfgang von Anhalt-Köthen, Graf Albrecht VII. von Mansfeld und die Stadt Magdeburg.

⁷ Näheres hierzu bei *Karlheinz Blaschke*, Die geschichtliche Entwicklung der Stadt Torgau von den Anfängen bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: *Peter Findeisen/Heinrich Magirius* (Hg.), Die Denkmale der Stadt Torgau, Leipzig 1976, 13–37. – Was die Zahl von Luthers Aufenthalten in Torgau betrifft, schwanken die Angaben zwischen 40 und 60.

⁸ Walters Chorgesangbuch erlebte zwischen 1524 und 1551 insgesamt sieben Auflagen. Gegenüber der ersten vermehrte sich in der letzten Auflage die Anzahl der Sätze um das knapp Dreifache auf 80 deutsche und 47 lateinische Kompositionen.

⁹ Zit. nach *Schneiderheinze* (s. Anm. 3), 8.

rische Entwicklungen und Verflechtungen zumeist auf die einleitenden Takte beschränkt. An die Stelle strikter Durch-Imitation tritt ein freies Spiel der Nebenstimmen, in deren kontinuierlichen Fluss der Cantus firmus eingebettet ist. Einige Sätze lassen in ihrer harmonischen Fundierung, dem gleichzeitigen Einsetzen aller Stimmen, der Tendenz zu syllabischer Deklamationsweise und der im Diskant gelegenen Hauptstimme im Ansatz bereits Merkmale des späteren Kantionalsatzes erkennen.¹⁰ Diese tendenzielle Neigung zu „Einfachheit, Klarheit und Verständlichkeit“¹¹ erklärt wohl auch die Beliebtheit, deren sich Walters Gesangbuch schon bald bei den Schulchören bzw. Kantoreien erfreute.

Das Chorbuch gab vermutlich auch den entscheidenden Anstoß zu weiterer vertrauensvoller Zusammenarbeit zwischen dem Torgauer Musiker und dem Wittenberger Theologen, die sich im Laufe der Zeit zu einer lebenslangen Freundschaft entwickelte.¹² Bereits ein Jahr nach Erscheinen dieses Gesangbuches bat Luther den in musikalischen Fragen kompetenteren Walter um dessen Rat und Mithilfe bei der Umgestaltung der lateinischen Messe zu einer „Deutschen Messe“ und ließ ihn (zusammen mit Conrad Rupsch) im Herbst 1525 zu sich nach Wittenberg kommen. Luthers Konzept einer evangelischen Gottesdienstreform, zu dem er bereits zwei Jahre zuvor einen Entwurf vorgelegt hatte,¹³ sah einen (mit Ausnahme der deutschen Predigt) vollständig gesungenen Gottesdienst vor, in dem Liturg und Gemeinde durch das gemeinsame Singen stärker aufeinander bezogen und inniger verbunden waren. Hierbei ging es dem Reformator vor allem um „Verständlichkeit, Ausdruckskraft und Stimmigkeit muttersprachlichen Singens“.¹⁴ In einem durch Michael Praetorius überlieferten Bericht weiß Walter über jenes Arbeitstreffen mit Luther wie folgt zu berichten: „Denn da er ... die deutsche Messe zu Wittenberg anrichten wolte / hat er durch seine Schrifft an den Churfürsten ... Ehrn Conrad Rupff / vnd Mich gen Wittenberg erfordern lassen ... Er hat mich die zeit drey Wochen lang zu Wittenberg aufgehalten / die Choral Noten vber etliche Evangelia vnd Episteln ordentlich zu schreiben / biß die erste deutsche Meß

¹⁰ Vgl. hierzu auch Asper (s. Anm. 1), 143 sowie Friedrich Blume, *Die evangelische Kirchenmusik*, Wiesbaden 1979, 40–44.

¹¹ Martin Rößler, *Geistliches Lied und kirchliches Gesangbuch*, München/Berlin 2006, 155.

¹² Einen Brief an Walter vom 21. September 1526 adressiert Luther an den „Musis amico et amato, suo in Domino charissimo“ (WA.B 4, 121, Nr. 1041).

¹³ Mit seiner „Formula Missae Et Communionis pro ecclesia Wittenbergensis“. Darin äußerte er u. a. den Wunsch nach „viel deutscher geseng ... die das volck unter der Mess süng“ (zit. nach Möller [s. Anm. 2], 71).

¹⁴ Frieder Schulz, *Der Gottesdienst bei Luther*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Bd. 1, Berlin 1983, 297–302, 300. – In obigem Sinne ist auch Luthers Kritik an Thomas Müntzers Übertragung lateinischer Psalmen und Hymnen für dessen 1524 in Allstedt herausgebrachte erste deutsche Fassung der Messe zu verstehen. Nach Luthers Meinung konnte Müntzers Deutsch dieses „verständliche“ und „stimmige“ Singen nicht ermöglichen: „Es mus beyde text vnd notten, accent, weyse vnd geperde aus rechter mutter sprach vnd stymme komen, sonst ists alles eyn nachomen, wie die affen thun“ (WA 18, 123; Wider die himmlischen Propheten [1525]).

in der Pfkirchen gesungen ward / do muste ich zuhören / vnd solcher ersten deutschen Messe Abschrift mit mir gen Torgaw nehmen / vnd hochgedachten Churfürsten ... aus befehl des Herrn Doctoris selbst vberantworten.“¹⁵ Diesen ersten evangelischen Gottesdienst erlebten die Wittenberger Bürger und Johann Walter als Augen- und Ohrenzeugen am 29. Oktober 1525.

Einen folgenreichen Einschnitt in Walters Leben markierte nach dem Tod Friedrichs des Weisen im Jahre 1525 die Auflösung der Hofkapelle durch dessen Nachfolger, seinen jüngeren Bruder Johann den Beständigen, einen protestantisch zwar entschiedeneren, doch weniger kunstsinnigen Herrscher. Doch dank der Fürsprache von Luther und Melanchthon beim Hofe¹⁶ wurde Walter – wie auch einigen anderen Mitgliedern der Kapelle – mit einjähriger Verzögerung ein existenzsichernder Ehrensold gewährt. Die dennoch wenig erfreuliche Situation muss den ehrgeizigen jungen Mann herausgefordert haben, möglichst bald eine neue berufliche Tätigkeit zu finden. Es gelang ihm, aus ehemaligen Sängern der Hofkapelle und Bürgern der Stadt Torgau einen leistungsfähigen Chor, eine Schul- und Stadtkantorei, zu formen. Sein neues Aufgabenfeld als Leiter dieses Ensembles rückte den öffentlich bislang nur wenig hervorgetretenen Komponisten nunmehr in den Mittelpunkt des dortigen Musiklebens und eröffnete ihm durch „die Umorientierung zu einem städtischen Dienstherrn ... einen gänzlich ungewohnten individuellen Frei- und Spielraum.“¹⁷ Dabei fühlte sich Johann Walter mit seiner neuen Kantorei von Anfang an stets den Zielen der Reformation Luthers verbunden. Das drückte sich nicht nur im Repertoire aus, sondern zeigte sich auch bei der Zusammensetzung des Chores. So bildete nunmehr der Schulchor den Kern der Kantorei, der durch Bürger der Stadt, sogenannte „Adjuvanten“, verstärkt wurde: Geistliche, Lehrer, Kaufleute, Handwerker. Walter erfüllte auf diese Weise die Forderung Luthers und Melanchthons nach einer engen Verknüpfung von Kirche, Schule und breiten Schichten der Bürgerschaft.

Nach Luthers erster Kirchenvisitation in Torgau im Jahre 1529,¹⁸ während der auch die neu gegründete Kantorei auftrat, wurde verfügt, dass Walter nicht nur die Musik im Gottesdienst zu besorgen, sondern auch „die Jugend

¹⁵ Zit. nach Möller (s. Anm. 2), 121 f. – Luthers Deutsche Messe (DKL 1526¹⁶) erschien 1526 bei Michael Lotter in Wittenberg im Druck mit dem Titel: Deudsche | Messe vnd ord= | nung Gottis | diensts.

¹⁶ So bat Melanchthon den Kurfürsten u. a. mit folgenden Worten um Hilfe für den stellungslosen Musiker (Brief vom 20. Juni 1526): „Es hat mir Johannes Walter, der Componist in der Cantorey angezeigt ... sein not ... Es ist auch in diesen Läufften, da Kirchengesang geändert, solcher Leut von Nöten ... Darum bitt ich E. c. f. G. wollen diesem armen Gesellen Johann Walter gnädiglich bedenken, und ihm helfen“ (zit. nach Schneiderheinze [s. Anm. 3], 34).

¹⁷ Laurenz Lütteken, Patronage und Reformation: Johann Walter und die Folgen, in: Heidrich/Konrad (s. Anm. 4), 63–74, 69 f.

¹⁸ Die von Luther und Melanchthon durchgeführten und geleiteten Kirchenvisitationen sorgten im ernestinischen Kursachsen nicht nur für ein stabiles Kirchenleben, sondern schafften auch geordnete Verhältnisse im Schulwesen. Dazu gehörte auch und besonders die Regelung der Einkommensverhältnisse für die Geistlichen und die Schulbediensteten.

alhie in der schulen In der Musica“ zu „unnderweißen“ hatte.¹⁹ Diese Verknüpfung von stadtbürgerlichem Musikdienst, d. h. vor allem den kirchenmusikalischen Verpflichtungen, und Unterricht an der Lateinschule sollte als ein Modell frühneuzeitlicher Musikausübung zum Ur- und Vorbild für viele spätere protestantische Kantorenämter werden. So stieg in den Jahren und Jahrzehnten nach der Torgauer Gründung die Zahl neuer Kantoreien in den reformatorischen deutschen Territorien beträchtlich an. Dies wiederum gab der Entwicklung der evangelischen Kirchenmusik vor allem in Mitteldeutschland mächtige Impulse.²⁰ Damit verbunden etablierte sich ein neuer, bis ins 18. Jahrhundert und darüber hinaus wirkender, das Musikleben in Deutschland wesentlich beeinflussender und mitgestaltender Berufsstand: der des akademisch gebildeten Schul- und Stadtkantors. Spätere Komponisten wie Seth Calvisius, Georg Philipp Telemann oder Johann Sebastian Bach sind seine Repräsentanten – wenn auch als künstlerische Ausnahmeerscheinungen.

Seine neue Position, die ihn in Rang und Gehalt unmittelbar nach dem Rektor kommen ließ, ermöglichte es Johann Walter, der Musik in Schule, Kirche und darüber hinaus noch mehr Geltung zu verschaffen. Die Visitationsprotokolle geben genaue Auskunft über die Aufgaben und Tätigkeitsbereiche des Kantors an der angesehenen und bei Walters Amtsantritt von 170 Knaben besuchten Torgauer Lateinschule. So sah der Lehrplan für Musik folgende Verteilung vor: drei Wochenstunden Elementarunterricht (Notenkunde, Intervalllehre, Gehörbildung), dazu zwei Stunden „Übersingen“, d. h. Einüben der Chorgesänge, drei Chorstunden für die Diskantsänger, in Zeiten hoher Festtage (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) zusätzlich jeden Tag eine Chorprobe. Falls notwendig, fanden weitere Proben (bis zu drei Wochenstunden) in Walters Wohnung bzw. Haus statt. Um dieses Arbeitspensum schaffen zu können, war er vom übrigen Schuldienst befreit.²¹

Wie erfolgreich er seine Tätigkeit als Kantor in Torgau ausgeführt haben muss, lässt sich sowohl an den zahlreichen Neudrucken seines „Gesangbüchleins“ als auch an den finanziellen Zuwendungen an die Kantorei und an den Verbesserungen seiner eigenen Bezüge ablesen.²² Das Repertoire wiederum, das in sechs umfangreichen Handschriften („Torgauer Walter-Handschriften“) überliefert ist, erlaubt Rückschlüsse auf das künstlerische Niveau des Chores. Darin nehmen Kompositionen von Walter – darunter vier- bis sechs-

¹⁹ Zit. nach *Martin Staehelin*, Johann Walter. Zu Leben, Werk und Wirkung, in: *Brusniak* (s. Anm. 1), 15–35, 19.

²⁰ Näheres hierzu u. a. bei *Johannes Rautenstrauch*, Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen, Leipzig 1907, sowie *Arno Werner*, Geschichte der Kantorei-Gesellschaften im Gebiete des ehemaligen Kurfürstentums Sachsen, Leipzig 1902. Werner gibt 125 Kantoreien an, die allein in Kursachsen nach der Torgauer Gründung ins Leben gerufen wurden (a. a. O., 15–18).

²¹ Angaben nach *Martin Bender*, Allein auf Gottes Wort. Johann Walter – Kantor der Reformation, Berlin 1971, 33. Vgl. auch *Willibald Gurlitt*, Johannes Walter und die Musik der Reformationszeit, in: *Luj* 15 (1933), 1–112, 46.

²² Näheres hierzu bei *Schneiderheinze* (s. Anm. 3), 9, sowie bei *Rautenstrauch* (s. Anm. 20), 119.

stimmig gesetzte Motetten, liturgische Gesänge, Kirchenliedbearbeitungen sowie die ersten deutschsprachigen responsorialen Passionen nach Matthäus und Johannes – einen breiten Raum ein. Ergänzt wurde das Repertoire durch Werke von Josquin, Senfl und anderen Komponisten von Rang. Die Handschriften sind darüber hinaus musikhistorisch insofern bedeutsam, als die von Walter zusammengestellten und zu einem Teil auch von ihm selbst geschriebenen bzw. kopierten Werke Einblicke in Aufführungspraktiken jener Zeit vermitteln.²³ Alles in allem kann Walters Wirken als Spiritus rector dieser „Stammkantorei des Protestantismus“²⁴ in seiner musikhistorischen Bedeutung nicht hoch genug geschätzt werden: Etablierte sich doch hier „nicht nur eine praktische Musikpflege im lutherisch-christlichen Sinne“, sondern gleichermaßen ein Musikunterricht, der „in ganzer Breite die Tradition protestantisch-humanistischer Schulmusikpflege“ begründete.²⁵

Als besondere Würdigung seiner künstlerischen Leistungen und seiner pädagogischen Arbeit muss Johann Walter es darum empfunden haben, als die zweite Kirchenvisitation im Jahre 1534 dem Rat der Stadt Torgau bescheinigte, dass „Gott der Allmächtige diese Stadt Torgau vor viel andern mit einer herrlichen Musica vnd Kantorei begnadet“ und ihm eine feste Lehrerstelle (für Musik, Religion und Latein) zuwies. Zugleich wurde Walter offiziell verpflichtet, „alle dry Kirchen, nemlich eine auf dem Schloß vnd zwo in der Stadt ... mit gesenge zu versorgen.“²⁶ Wie sehr Walters Ansehen als Kantor im Laufe der Zeit wuchs und in welchem Maße sein Wirken indirekt auch die spätere musikgeschichtliche Entwicklung beeinflusste, davon zeugen nicht zuletzt jene Mitglieder seines Chores, denen er das musikalische Rüstzeug für ihren späteren Kantorenberuf gab – unter ihnen die Väter der Komponisten Michael Praetorius und Leonhart Schröter sowie der aus Torgau stammende Kasseler Kapellmeister und Lehrer von Heinrich Schütz, Georg Otto.

Einen Höhepunkt seiner Karriere als Kantor der kursächsischen Residenzstadt Torgau erlebte Walter am 5. Oktober 1544, als die neue Schlosskapelle als evangelischer Kirchenneubau durch Martin Luther im Beisein des Kurfürsten Johann Friedrichs I. des Großmütigen und von Philipp Melanchthon und unter Mitwirkung der Kantorei eingeweiht wurde.²⁷ In seiner Vertonung des 119. Psalms in Form einer großangelegten siebenstimmigen Psalmotette huldigte Walter auf besondere Weise den drei prominenten Persönlichkeiten: So fügte er vier kanonisch geführten Tenorstimmen als Trägern des Psalmtextes drei weitere Stimmen hinzu, von denen der Alt den Kurfürsten cantus-firmus-artig in langen Tönen preist („Vivat Ioannes Friderich, Elector et

²³ Vgl. hierzu auch *Carl Gerhardt*, Die Torgauer Walter-Handschriften. Eine Studie zur Quellenkunde der Musikgeschichte der deutschen Reformationszeit, Kassel/Basel 1949.

²⁴ *Gurlitt* (s. Anm. 21), 41.

²⁵ *Heidrich* (s. Anm. 4), 11.

²⁶ Zit. nach *Schneiderheinze* (s. Anm. 3), 9.

²⁷ Eigens für die Schlosskapelle verfertigte Walter 1545 ein weiteres Chorbuch, das die in dieser Kirche gebräuchlichen Gesänge, die meisten davon in seiner eigenen Bearbeitung, enthält.

dux Saxonum“), während die zwei ostinaten Bassstimmen Luther und Melancthon hochleben lassen („Vive Luthere – Vive Melan[ch]thon“).

Um so tiefer muss Johann Walter der Tod seines Förderers und Freundes Martin Luther knapp anderthalb Jahre später getroffen haben. Mit seinem 113 Doppelzeilen umfassenden „Epitaphium des Ehrwürdigen Herrn und Vaters Martini Luthers“ setzte er in zeitüblichen Knittelversen dem Reformator ein literarisches Denkmal.²⁸ Darin lässt er Luther selbst zu Wort kommen und die Quintessenz seiner Lehre mit folgenden Worten kundtun:

Das reine Euangelium
 Von Christo Jhesu Gottes Son
 Hab ich mit aller trew gelert
 Der armen Sunder viel bekert
 Geweist zu Christo, jrem Trost
 Der vns von sünden all erlost
 Er ist das reine Lemlein zart
 Welchs für die sund geopffert wart

...

Wer Christo gantz vertrauet sich
 Der wird nicht sterben ewiglich
 Er geht durch dieses todes schein
 Zum ewigen lebn frölich ein
 Kein trost vnd heil der sunder ist
 Dan nur der Heiland Jhesus Christ
 Dan vnser werck vnd heiligkeit
 Thut lauter nichts zur seligkeit²⁹

Als im Jahr darauf die Truppen des sächsischen Kurfürsten und seiner protestantischen Verbündeten im Schmalkaldischen Krieg bei Mühlberg den katholischen Reichsständen unter Karl V. unterlagen, änderten sich die politischen Verhältnisse in Sachsen – und damit auch die persönliche Situation von Johann Walter – von Grund auf. Der albertinische Herzog Moritz von Sachsen, der sich auf die Seite des katholischen Kaisers geschlagen hatte, zählte mit beträchtlichen Gewinnen an ernestinisch-sächsischen Gebieten, zu denen auch Torgau gehörte, zu den großen Nutznießern des Krieges. Sein Vetter Johann Friedrich hingegen wurde gefangengesetzt und musste nach diesem als Glaubenskrieg deklarierten Machtkampf nicht nur große Gebiete seines Landes, sondern auch die Kurwürde an Moritz abtreten. Fortan war Torgau nurmehr kursächsische Nebenresidenz, während Dresden – mit 6500 Einwohnern

²⁸ Originaldruck: EPITAPHIVM | Des Ehrwürdigen | Herrn vnd Vaters / Martini Lu= | thers / der Heiligen schrifft Doctorn / | vnd des reinen wahren Euangeli= | ons trewen Lerhers vnd Predigers. | 1546 | Gedruckt zu Wittemberg durch | Georgen Rhaw (Exemplar der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen Halle, Signatur: 49 B 9 [11]). Johann Walter zieht in dieser Dichtung, in der er sich selbst mit dem in der Ich-Form redenden Reformator identifiziert, im damals üblichen derben Stil u. a. gegen den Papst als „Antichristen“, „Teufelskind“ und „Bösewicht“ vom Leder.

²⁹ A. a. O., Zeilen 70–92.

kaum größer als Torgau – zum neuen Macht- und Kulturzentrum Sachsens aufstieg. Das bedeutete für Johann Walter wiederum einen beruflichen Neuanfang. Auf Beschluss des Kurfürsten Moritz, der einst selbst einen Eindruck von der Leistungsfähigkeit und dem hohen künstlerischen Niveau der Torgauer Kantorei gewonnen hatte, erhielt er 1548 den Auftrag, eine vokale Hofkapelle in Dresden aufzubauen. Nach einer umfangreichen Werbekampagne gelang es ihm, ein hochqualifiziertes Ensemble von 20 Sängern, darunter neun Knaben für den Diskant,³⁰ nach dem Vorbild der Torgauer Kantorei zu formen. Auch das Repertoire der Dresdener Hofkapelle, das neben Walters eigenen Kompositionen Werke der älteren Meister und der Zeitgenossen umfasste, scheint dem Torgauer Beispiel entsprechend zusammengestellt worden zu sein.³¹ Die sechs Dresdener Jahre als Hofkapellmeister brachten Walter neben künstlerischen Erfolgen dennoch in zunehmendem Maße auch persönliche Enttäuschungen und führten zu Gewissenskonflikten, die ihre Ursache vor allem in den nach Luthers Tod entbrannten heftigen Auseinandersetzungen unter den lutherischen Theologen hatte.

Durch die Schlacht bei Mühlberg „war zwar der politische Beschützer der Protestanten, nicht aber der Protestantismus besiegt worden.“³² Nach dem vom Kaiser erlassenen, in seiner Grundtendenz rückschrittlichen „Augsburger Interim“ (1548) sollten darum als Zwischenregelung alle weiterhin bestehenden religiösen Streitigkeiten bis zu einer endgültigen Lösung eingestellt werden, doch wurde dieser Vertrag von den kompromisslosen Vertretern beider Konfessionen abgelehnt. Ende 1548 kam es deshalb in Sachsen zu einer auch von Melancthon befürworteten Sonderregelung, die u. a. altgläubige Formen im Gottesdienst – wie z. B. den lateinischen Messritus, liturgische Gewänder, Bilderverehrung, Anrufung der Heiligen, alte Rituale und Zeremonien bei Taufe und Abendmahl – wieder einführte und verbindlich machte. Für den entschiedenen Lutheraner Walter wie auch für viele sächsische Pfarrer bedeutete die Leipziger Kompromisslösung nichts anderes als einen Rückfall in vorreformatorische Zeiten und damit Verrat an der Sache des Reformators.³³ Nachdem Walter sich bei lutherischen Autoritäten – wie den Gnesiolutheranern Nikolaus von Amsdorf und Matthias Flacius – rückversichert hatte und diese ihn in seiner ablehnenden Haltung gegenüber der neuen Interims-Ordnung bestärkten, machte er seine oppositionelle Einstellung auch öffentlich kund. So blieben er und seine Familie demonstrativ den Abendmahlsgottesdiensten

³⁰ Angaben nach *Gurlitt* (s. Anm. 21), 62. Bei *Johann Gottfried Walther*, *Musicalisches Lexicon*, Leipzig 1732, 645, ist dagegen die Größe dieser Hofkapelle mit „18 Sängern und 12 Singe-Knaben“ wahrscheinlich zu hoch angesetzt.

³¹ Vgl. *Steude* (s. Anm. 1), 37–56.

³² *Bender* (s. Anm. 21), 41.

³³ S. hierzu auch *Günther Wartenberg*, *Die Entstehung der sächsischen Landeskirche von 1539 bis 1559*, in: *Helmar Junghans* (Hg.), *Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Festgabe zum 450jährigen Bestehen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens*, Berlin 1989, 67–90.

in der Hofkirche, die er als „heucheley“ abkanzelte,³⁴ fern, und er hinderte auch seine Chorknaben, daran teilzunehmen.³⁵ Dazu kam, dass nach dem Tode von Moritz (1553) dessen Nachfolger August den Plan durchsetzte, das Aufgabengebiet der Hofkapelle zu erweitern, d. h. die Kantorei nach seinen eigenen Vorstellungen zu einem Instrument im Dienste höfischer Pracht- und Machtentfaltung umzufunktionieren und zu vergrößern. Das geschah durch Neueinstellungen ausländischer – vor allem niederländischer und italienischer – Sänger und Instrumentalisten sowie eines zusätzlichen Dirigenten, was zwangsläufig die Musizierpraktiken und den Musikstil veränderte, Kompetenzstreitigkeiten hervorrief und persönliche Konflikte innerhalb der Hofkapelle schürte.³⁶ All dies mag den 58jährigen Walter, den zudem noch ein Augenleiden plagte, veranlasst haben, zu resignieren und seine Entlassung beim Kurfürsten zu erwirken. Immerhin ermöglichte ihm eine Pension von 60 Gulden pro Jahr bis zu seinem Tode einen materiell sorgenfreien Ruhestand.

1554 kehrte Walter nach Torgau zurück, wo er seit 1530 ein Haus und damit das Bürgerrecht, welches auch das Braurecht einschloss, besaß. Hier in Torgau lebte auch sein einziger Sohn, hier fand er noch einige wenige Freunde, und hier verfolgte er mit großem Interesse sowohl das musikalische Geschehen als auch und besonders die kirchenpolitischen Entwicklungen. Immer wenn sich der Kurfürst in Torgau aufhielt, fühlte sich Walter, so wie es Augusts Wunsch war, dazu verpflichtet, wie einst die musikalische Ausgestaltung der Gottesdienste des Hofes zu übernehmen. Einen Großteil seiner Zeit aber widmete er dem Komponieren und Dichten. Er verfasste sein Testament, schrieb seine Lebenserinnerungen. Und er legte sich mit den Oberen der Stadt und den Amtskollegen – allen voran dem Torgauer Superintendenten und Adiaphoristen Caspar Heydenreich – an. Wegen seiner festen anti-interimistischen Haltung, die er wiederum offen und vehement bekundete, handelte er sich 1560 vom Torgauer Rat der Stadt folgende Rüge ein: „Joan Walter dem Eldern / Ist auf clage des herren Pfarherrns vnd der andern herren Predicanten / mit ernst vndersaget / Er solle sich die kirchen vnd sonderlichen die kirchendiener zu Reformiern vnd Meistern / wie er itzo sich vnderfangen / desgleichen die Schmehebucher auszuschick[en] sich nit vnderstehen / vnd die gethane vorwarnung der herren zu dank annehmen / Oder ein Rath wirt solches ferner gelangen / vnd mit grosstem ernst gegen Ime vornehmenn.“³⁷ Doch Walter ließ sich in seiner Einstellung auch fernerhin nicht beirren, und trotz aller

³⁴ S. hierzu die Briefe an Matthias Flacius (1. November 1552) und Nikolaus von Amsdorf (1. Januar 1553), abgedruckt bei *Karl Brinkel*, Zu Johann Walters Stellung als Hofkapellmeister in Dresden, in: *JLH* 5 (1960), 135–143, 139–142, sowie bei *Brinzing* (s. Anm. 35), 98 ff.

³⁵ Zur theologischen Position Walters in seinen Dresdener und den letzten Torgauer Jahren s. auch *Armin Brinzing*, Ein neues Dokument zur theologischen Position des späten Johann Walter, in: *Brusniak* (s. Anm. 1), 73–112.

³⁶ Näheres hierzu, darunter reichhaltiges Quellenmaterial aus Archiven, bei *Gurlitt* (s. Anm. 21), 60–70.

³⁷ Torgauer Ratsprotokoll von 1560 (Stadtarchiv Torgau, Signatur H 695, 17b). Ich danke Frau *Angelika Gräber* für die Anfertigung einer Kopie.

Skepsis und allem Pessimismus, die er gegenüber den theologischen Entwicklungen seiner Zeit zunehmend an den Tag legte, blieb seine Schaffenskraft als Komponist und als Dichter weiterhin ungebrochen.

In den letzten Torgauer Jahren entstand neben größer dimensionierten Werken wie acht Magnificat-Vertonungen (1557) und der Werksammlung „Das Christlich Kinderlied D. Martini Lutheri“ (1566) mit einem Motettenzyklus über „Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort“ und „etlichen schönen Christlichen Texten / Latinischen und Teutschen Gesengen“³⁸ auch jenes Lied, das über alle Zeitläufte hinweg bis in unsere Tage lebendig geblieben, aber mit seinen ersten beiden Strophen der Originalfassung oft auch fehlinterpretiert und politisch missbraucht worden ist: das um 1560/61 verfertigte und ursprünglich 26 Strophen umfassende „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ (EG 145).³⁹ Bereits im Titel des als Einzeldruck erschienenen Liedes verlieh der kompromisslose Lutheraner seiner Sorge um den weiteren Fortgang der Reformation in Deutschland Ausdruck: „Ein newes Christ= | liches Lied / Dadurch Deuschland | zur Busse verma= | net.“⁴⁰ Walters Mahnung aber richtete sich nicht nur gegen aktuelle und für ihn greifbare Fehlentwicklungen in der lutherischen Reformation. So geißelte er auch allgemeine Verfallserscheinungen und Missstände seiner Zeit:

„Der Wucher / Geitz / betriegerey /
Wird jtz für kunst gelobet /
Ehebruch / vnzucht vnd füllerey /
Wird auch noch wol begabet /
Falsch tück vnd list / vorreterey
Vntrew / Falscheit / gros büberey /
Jr viel jtz hoch erhebet.

Die Jugent wird gezogen jtz /
In mutwil frech gewenet /
Das sie in schalckheit so verschmitzt /
Was ehrlich ist / verhönet /
Jr kleidung mus fein bübisch sein /
Das Weibsvolck gibt sehr bösen schein /
Mit zirligkeit beschonet.

³⁸ Zit. nach der Kopie vom Titelblatt der im Torgauer Stadtarchiv befindlichen Tenorstimme, abgedruckt bei *Schneiderheinze* (s. Anm. 3), 58.

³⁹ DKL 1561¹⁸. Walter verfasste sowohl den Text als auch die Melodie. – Neben EG 145 enthält das EG noch folgende Lieder von Johann Walter: EG 148,1–8 (Herzlich tut mich erfreuen, Text), EG 195 (Allein auf Gottes Wort, Text), EG 196 (Herr, für dein Wort sei hoch gepreist, Melodie), EG 274 (Der Herr ist mein getreuer Hirt, Melodie), EG 440 (All Morgen ist ganz frisch und neu, Melodie).

⁴⁰ Der vollständige Titel lautet: Ein newes Christ= | liches Lied / Dadurch Deuschland | zur Busse verma= | net / | Vierstimmig gemacht | Durch | Johan: Walther. | Gedruckt zu Wittemberg / | durch Georgen Rhawen Erben. | 1561. S. hierzu auch *Inge Magers* Kommentar zum Text in: *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch 4*, Göttingen 2002, 78–81.

All stendt sind jtz so gar verterbt /
 Will niemand sich erkennen /
 Mit gutem schein / doch so gefert /
 Thun all sich Christen nennen /
 Vnd wird der Göttlich Name tewhr /
 Zur Sünd gebraucht so vngehewr /
 Deudschland wird sich abrennen.

Die warheit wird jtz vnterdruckt /
 Will niemand warheit hören /
 Die lügen wird gar fein geschmückt /
 Man hilfft jr oft / mit schweren /
 Dadurch wird Gottes Wort veracht /
 Die Warheit hönisch auch verlacht /
 Die lügen thut man ehren.⁴¹

Text und Musik bilden in diesem Lied eine wunderbare Einheit. Die uns vertraute – im originalen Chorsatz vom Tenor als Cantus firmus vorgetragene und dem Text sich perfekt anschmiegende – Melodie folgt in ihrem Ablauf der „Barform“, einem in der Zeit des Minnesangs und des Meistergesangs bevorzugten Formmodell. Hierbei bilden zwei melodisch-rhythmisch gleiche „Stollen“ den ersten Teil (aa), der im „Abgesang“ seine Fortsetzung und zugleich seinen Abschluss findet (b). In ihrem „Weckruf“-Charakter und ihrer – den Oktavraum dreimal durchlaufenden – intervallischen und rhythmischen Struktur (mit „Signalquarten“, Melismen, Synkopen) repräsentiert Walters Liedweise zugleich einen in der Musik der Reformationszeit und bis ins 17. Jahrhundert hinein häufiger anzutreffenden Gesangstypus. Dass dieses Lied auch heute noch zu begeistern vermag, ist nicht zuletzt und vor allem der Melodie in ihrer zeitlosen Anmutung zu danken.⁴²

Bis zum Ende seines Lebens blieb Johann Walter Martin Luthers reformatorischen Ideen und Zielen – und damit auch dessen musikalischem Credo – treu verbunden, und wie der Reformator so hat auch Walter dabei immer wieder auf die enge und innige Beziehung zwischen Musik und Theologie und deren Unzertrennlichkeit hingewiesen. So geriet auch sein Lobgedicht von 1564 „Lob und Preis der himmlischen Kunst Musica“ zu einer vertiefenden Bestätigung dessen, was er bereits 26 Jahre zuvor in „Lob und Preis der löblichen Kunst Musica“ zum Ausdruck gebracht hatte:

„Musick kunst / ist in hohem standt /
 Vnd der Theologi verwandt /
 Schwestern sind sie billich genant
 In Gottes wort / solchs wird erkant /

⁴¹ Strophen 12, 13, 16 und 18, zit. nach dem Originaldruck (s. Anm. 40), Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur: H. K322a 4^o Helmst. (12).

⁴² Vgl. Joachim Stalmanns Kommentar in: Liederkunde 4 (s. Anm. 40), 81 f.

Christliche Geseng / vnd Psalmen /
Am tage solchs klar beweisen.⁴³

Sie ist mit der Theologi
Zugleich von Gott gegeben hie /
Gott hat die Music fein bedeckt
In der Theologi versteckt /
Er hat sie beid im fried geschmuckt
Das kein der andern ehr verruckt /
Sie sind jnn freundschaft nahe verwandt
Das sie fur schwestern wern erkandt /⁴⁴

Es verwundert nicht, dass Walter auch mit seinem 1568 erschienenen opus ultimum „Verbum caro factum est“, einer Bearbeitung des Weihnachts-Responsorius in zeitüblichem fünfstimmigen Tenor-cantus-firmus-Satz, ein Bekenntnis zur unverfälschten lutherischen Lehre ablegte, wies er doch damit deutlich auf Luthers besondere Beziehung zu Joh 1, 14 („Und das Wort ist Fleisch geworden“) hin.

Im Frühjahr 1570 starb Johann Walter in Torgau, ein Jahr vor seiner Frau, acht Jahre vor seinem einzigen Sohn. Im Bewusstsein der musikalischen Nachwelt aber lebt der Musiker und Dichter weiter als „lutheranischer Urkantor“⁴⁵, als Begründer einer Kirchenmusik im Dienste der lutherischen Reformation, als ein Komponist, dessen Musikanschauung durch und durch theologisch bestimmt war. In seinen musikalischen Werken orientierte er sich – eher retrospektiv ausgerichtet und tradierten kompositorischen Vorbildern folgend – stark an Josquin, Isaak und Senfl, deren Technik des polyphonen Motettensatzes mit der Hauptstimme, dem Cantus firmus, im Tenor er übernahm und souverän, wenn auch nicht unbedingt experimentierfreudig, handhabte. In zunehmendem Maße gewann für ihn dabei neben den lateinischen liturgischen Gesängen vor allem das deutsche geistliche Lied im mehrstimmigen Tenorsatz, zum Teil auch als Diskantlied, an Bedeutung. Nicht zuletzt gilt Johann Walter als Begründer der deutschsprachigen responsorialen Passion. Seinen von der Verskunst der Meistersinger beeinflussten Dichtungen hingegen wurde, einige wenige Beispiele ausgenommen, bislang von der Litera-

⁴³ Strophe 13 nach dem Originaldruck: Lob vnd preis / | Der Himlischen | Kunst MV= | SICA:| Mit einer herrlichen / schönen Vorre= | de / des seligen / tewren / hochbegabten Mannes / | Doctoris Martini Lutheri / vormalis | deudsch im Druck nihe | ausgangen: | Durch Johan Walther. | L[orentz] S[chwenck] / 1564 (Exemplar der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Signatur: 8° P GERM II 2912.e).

⁴⁴ Zeilen 81–88 nach dem Originaldruck: Lob vnd | preis der | löblichen Kunst | Musica:| Durch | H. Johan Walter. | Wittemberg. | 1538. (Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur: H: YN 4° Helmst. Kapsel 1 81]). Luthers im Paarreim gedichtete „Vorrhede auff alle | gute Gesang= | Bücher“ mündet in jene vertrauten Liedverse, die mit den Worten beginnen: „Die beste zeit im jar ist mein | Da singen alle Vögelein / | Himel vnd erden ist der vol | Viel gut gesang da lautet wol“ (vgl. EG 319).

⁴⁵ *Blankenburg* (s. Anm. 1), 13.

turwissenschaft nur ein geringes Interesse entgegengebracht. Sie hätten mehr Beachtung verdient, legen sie doch kaum weniger eindringlich als die Kompositionen Zeugnis ab vom Wirken dieses unbeirrbaren Streiters für die Sache des Wittenberger Reformators, seines Freundes Martin Luther.

Dr. Siegmar Keil, Schulenburggring 18, 21031 Hamburg;

E-Mail: ars_musica@t-online.de

Ein letztes Klistier?

Der angebliche Augenzeugenbericht des Apothekers Johann Landau über den Tod Martin Luthers

Von Jochen Birkenmeier

Wer sich mit dem Tod Martin Luthers beschäftigt, wird unweigerlich auf den Hinweis stoßen, dass man in den frühen Morgenstunden des 18. Februar 1546 als letztes medizinisches Mittel den Versuch unternommen habe, durch Anwendung eines Klistiers „Luther ins Leben zurückzuholen“.¹ Dabei soll sich der durch ein üppiges Mahl gefüllte Darm des zu diesem Zeitpunkt bereits verstorbenen Reformators in das von seinen Sterbebegleitern prächtig hergerichtete Bett entleert haben – ein Umstand, der in den protestantischen Berichten über Luthers Tod verständlicherweise nicht zu finden ist. Diese delikate Information ist zudem von keinem der nachweisbar anwesenden Augenzeugen überliefert, sondern stammt aus einer einzigen Quelle katholischen Ursprungs, deren Verfasser ebenso ungenannt bleibt wie der im Bericht erwähnte Apotheker, der diesen letzten Wiederbelebungsversuch vorgenommen haben will.² Ihr zufolge hätten die beiden Ärzte der Stadt, als sie um Mitternacht zum Krankenlager geeilt kamen, Luther ohne Puls vorgefunden und daraufhin ein Rezept für ein wiederbelebendes Klistier ausgestellt. Als der besagte Apotheker, den man um drei Uhr nachts habe wecken lassen, schließlich in Luthers Quartier eingetroffen sei, habe er den Reformator bereits für tot gehalten, auf Aufforderung der Ärzte jedoch die gewünschte Anwendung des Klistiers durchgeführt. Nachdem diese erfolglos blieb, habe er Luther noch mit belebenden Essenzen eingerieben, aber nichts mehr bewirken können.

Trotz der unklaren Herkunft der Quelle und der Widersprüche zu den Sterbeberichten protestantischer Augenzeugen gilt der Bericht über das ‚letzte Klistier‘ bis heute als „wahrheitsgemäß und weitgehend unpolemisch“,³ zumal es Nikolaus Paulus 1898 gelang, den unbekannten Apotheker mit dem aus einer anderen Quelle bekannten altgläubigen Apotheker Johann Landau in Verbindung zu bringen und nachvollziehbar zu erläutern, wie dieser Be-

¹ *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Berlin 1990, 369.

² Zuerst abgedruckt als Anhang in *Johannes Cochläus*, Ex compendio actorum Martini Lutheri caput ultimum, et ex epistola quadam Mansfeldensi historica narratio ..., Mainz 1548 [VD 16: C 431]. Im Folgenden wird auf die Edition des lateinischen Texts bei *Christof Schubart*, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen, Weimar 1917, und – insbesondere bei Zitaten – auf die deutsche Teilübersetzung bei *Nikolaus Paulus*, Luthers Lebensende. Eine kritische Untersuchung, Freiburg i. Br. 1898, verwiesen. Alle übrigen Übertragungen stammen vom Verfasser.

³ *Volkmar Joestel*, Luther und das Mansfelder Land – Legenden und ihre Hintergründe, in: *Rosemarie Knape* (Hg.), Martin Luther und Eisleben, Leipzig 2007, 391–421, hier 420.

richt zur Veröffentlichung gelangt sein könnte.⁴ Seit der Bericht über das ‚letzte Klistier‘ als Tatsache Eingang in die Luther-Biographie von Julius Köstlin fand⁵ und Otto Clemen in seiner Untersuchung zur Authentizität der Sterberichte keinen Anlass sah, die Apotheker-Geschichte in Zweifel zu ziehen,⁶ sind die ursprünglich noch vorhandenen Zweifel an ihrem Wahrheitsgehalt⁷ im Laufe der Zeit einer zunehmend als unanfechtbar geltenden Gewissheit gewichen,⁸ die nicht einmal Paulus für seine Schlussfolgerungen in Anspruch genommen hatte.

Sofern die Geschichte des ‚letzten Klistiers‘ nicht aus Gründen der Pietät mehr oder weniger elegant umgangen oder verschwiegen wurde,⁹ schien eine fundierte Darstellung von Martin Luthers Tod, die um wissenschaftliche Redlichkeit bemüht war, ohne Nennung des Apothekers und seines letzten Wiederbelebungsversuchs seitdem kaum mehr denkbar. Dass die Schilderung einer ungewollten Darmentleerung bei einer konfessionell so umstrittenen Persönlichkeit wie Martin Luther möglicherweise eine boshafte Unterstellung sein könnte, ist dabei kaum berücksichtigt worden. Da nun im Falle des Berichts durch den Apotheker ‚Johann Landau‘ die Annahme der Echtheit entscheidend auf der Einschätzung beruht, dass „von tendenziöser oder gehässiger Färbung ... in seinem Bericht so gut wie nichts zu spüren“ sei,¹⁰ ergeben sich bei näherer Betrachtung der Quelle zahlreiche Fragen, die an der traditionellen Beurteilung der Forschung Zweifel wecken und im Folgenden dargestellt werden sollen.¹¹

1. Der mysteriöse Apotheker

Sofern man nicht unkritisch voraussetzt, dass der Bericht ‚Johann Landaus‘ zweifelsfrei echt ist und „die Form einer sachlichen und scheinbar unbetei-

⁴ Paulus (s. Anm. 2), 67–76.

⁵ Julius Köstlin, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 5. Aufl., fortgeführt von Gustav Kawerau, Bd. 2, Berlin 1903, 624.

⁶ Otto Clemen, Zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende, in: ZKG 40 (1922), 73–83, hier 81.

⁷ Schubart (s. Anm. 2), 110–112.

⁸ So bei Joachim Bauer, Martin Luther. Seine letzte Reise, Rudolstadt 1996, 50, und besonders bei Michael B. Lukens, Luther's Death and the Secret Catholic Report, in: JThS 41 (1990), 545–553, hier 550 und 553.

⁹ So beispielsweise bei Theodor Knolle, D. Martin Luthers letzte Tage im Zeugnis seiner letzten Briefe, Tischreden, Predigten, Schriften und seiner Freunde, Hamburg 1946.

¹⁰ Clemen (s. Anm. 6), 81; ähnliche Einschätzungen bei Lukens (s. Anm. 8), 550 u. 553, Bauer (s. Anm. 8), 50, und Joestel (s. Anm. 3), 420.

¹¹ Die folgende Untersuchung entstand in Vorbereitung der neuen Dauerausstellung, die im Rahmen der Sanierung und Erweiterung der UNESCO-Welterbestätte Museumsquartier „Luthers Sterbehaus“ im September 2012 in Eisleben eröffnet wird. Über den Stand und Fortschritt der neuen Ausstellung informiert die Webseite der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt kontinuierlich unter www.martinluther.de.

lichten Berichterstattung“ hat,¹² sondern dass er – wie alle Quellen – nicht nur subjektiv und interessegeleitet ist, sondern möglicherweise auch fingiert oder verfälscht sein kann, wird man ihm zunächst mit der nötigen quellenkritischen Skepsis begegnen müssen. Dass die Identifizierung des in der Quelle genannten Apothekers durch Paulus in sich schlüssig scheint, bedeutet beispielsweise noch nicht, dass die Quelle an sich glaubwürdig ist – und noch nicht einmal, dass tatsächlich ein Apotheker an Luthers Totenbett zugegen war. So gibt es mehrere Anzeichen, die Zweifel an dieser Darstellung wecken können: Hier wäre zunächst die eigentümliche Überlieferung der Quelle zu nennen, die 1548 erstmals von Johann Cochläus, dem katholischen Polemiker und Intimfeind Martin Luthers, veröffentlicht wurde.¹³ Diese in lateinischer Fassung abgedruckte, angeblich dem deutschsprachigen Brief eines Mansfelder Bürgers entnommene Erzählung wurde gemeinsam mit einem zweiten lateinischen Bericht über Luthers Tod publiziert, der ebenfalls als anonymer Brief ausgegeben wurde, in Wirklichkeit aber eine gekürzte und bearbeitete Wiedergabe des Sterbeberichts von Justus Jonas an Kurfürst Johann Friedrich darstellt.¹⁴ Neben der bewussten Falschzuschreibung des zweiten Briefes und dem Fehlen der deutschen Vorlage muss skeptisch stimmen, dass der Bericht – nach der Rekonstruktion von Nikolaus Paulus – vom ‚Mansfelder Bürger‘ zunächst an den ehemaligen Lutheraner und wieder zum alten Glauben konvertierten Theologen und Luthergegner Georg Witzel geschickt worden war, bevor Cochläus ihn für den Druck vorbereitete. Bis zur Veröffentlichung zwei Jahre nach den Ereignissen in Eisleben lief der Text also durch die Hände dreier katholischer Autoren, die alle ein persönliches und theologisches Interesse daran hatten, Luthers Tod in möglichst ungünstiger Weise darzustellen. Vor diesem Hintergrund sollte der Bericht mit der nötigen Vorsicht gelesen werden.

Verdacht etwa erregt die Darstellung des Apothekers selbst, der – wenn man der Quelle Glauben schenken will – einen herausragenden Einfluss auf die medizinische Versorgung des Sterbenden bzw. des bereits Verstorbenen gehabt haben will. Das ist insofern merkwürdig, als keiner der zahlreichen anderen Berichte über Luthers Sterben die Gegenwart eines Apothekers erwähnt, obwohl die behandelnden Ärzte und viele der übrigen Anwesenden

¹² Bauer (s. Anm. 8), 50.

¹³ S. Anm. 2. Die Quelle erschien unter dem Titel: *Ex epistola germanica cuiusdam civis mansfeldensis narratio historica, de ultimis Martini Lutheri actis et eius obitu* (Bericht aus dem deutschsprachigen Brief eines gewissen Mansfelder Bürgers über die letzten Taten Martin Luthers und seines Todes), zur Überlieferung s. Schubart (s. Anm. 2), 74/75 u. 110; Clemen (s. Anm. 6), 75–76.

¹⁴ Titel: *Epistola germanica cuiusdam N., translata in latinum per Ion. Guintherum* (Deutschsprachiger Brief eines gewissen N., ins Lateinische übersetzt von Johannes Günther). „Um zu täuschen, wird der Verfasser ‚ein gewisser N.‘ genannt; ferner wird im Texte von Jonas nicht in der ersten, sondern in der dritten Person gesprochen und ebenso wird die Anrede an den Kurfürsten constant weggelassen“ (Paul Majunke, *Luthers Testament an die deutsche Nation. Seine letzten Schriften, seine letzten Worte und seine letzte – That*, Mainz 1891, 189).

als Zeugen des Geschehens genannt werden.¹⁵ Es ist eingewandt worden, dass die Erwähnung des Apothekers den protestantischen Berichterstatlern peinlich gewesen sein könnte, da man hätte zugeben müssen, dass „ihrem verstorbenen Meister von einem ‚Papisten‘ noch ein Klystier gegeben worden“ sei,¹⁶ aber da die Erwähnung einer Anwesenheit keineswegs mit der Darstellung einer konkreten Tätigkeit verbunden sein muss (die auch ganz anders gewesen sein könnte als dargestellt), ist dieses Argument nicht unbedingt überzeugend.

Schwer wiegt hingegen die Beobachtung, dass der angebliche Apotheker einerseits keine genaue Kenntnis der Personen vor Ort hatte, andererseits als medizinischer Laie auftritt, was den Bericht äußerst dubios erscheinen lässt: So fällt auf, dass er offenbar die Namen der beiden bereits anwesenden Ärzte nicht kennt, sondern die unpersönliche Formulierung aus dem ersten Sterberbericht von Justus Jonas verwendet¹⁷ und bei der Schilderung des angeblichen Streitgesprächs beider Ärzte über die Todesursache auf deren akademische Titel ausweicht. Dies ist schon deshalb verwunderlich, da es sich bei Johann Landau um den vielleicht einzigen Apotheker der Stadt Eisleben handelte¹⁸ und er daher mit den beiden Ärzten zwangsläufig in engem beruflichen Kontakt gestanden haben müsste. Noch seltsamer aber erscheint die Tatsache, dass er Gräfin Anna, die arzneikundige Ehefrau Graf Albrechts VII. von Mansfeld, nicht erwähnt, obwohl diese doch, wie die anderen Augenzeugen übereinstimmend berichten, mit zahlreichen Medikamenten zum Krankenlager geeilt und – gewissermaßen als ‚Kollegin‘ des Apothekers – maßgeblich an der Behandlung Luthers beteiligt war.¹⁹

Angesichts der bereits vor Ort befindlichen Fachkompetenz mutet die medizinische Tätigkeit des Apothekers dann auch seltsam deplatziert und laienhaft an. So ist gänzlich unverständlich, dass er, nachdem sich der Darminhalt Luthers nach der Anwendung des Klistiers ins Bett ergossen haben soll, sichtlich verwundert ausruft: „Das Klystier bleibt nicht“.²⁰ Diese Äußerung verrät eine überraschende Unkenntnis über Sinn und Verwendung von Klistieren, besteht doch das Hauptanwendungsgebiet des Klistiers in der Entleerung und

¹⁵ Hier wären vor allem Justus Jonas, Michael Cölius, Johannes Aurifaber, Graf Albrecht und Gräfin Anna von Mansfeld, der Hauswirt Johann Albrecht und die Söhne Luthers zu nennen; vgl. Schubart (s. Anm. 2), Nr. 2: 9,18 – 10,4; Nr. 18: 21,24–33, und Nr. 28: 31,18–24.

¹⁶ Paulus (s. Anm. 2), 76.

¹⁷ So heißt es in Jonas' Schreiben an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen vom 18. Februar 1546, man habe „beide Ärzte der Stadt, Doktor und Magister, lassen aufwecken“ (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 1: 4,24 f.); bei ‚Landau‘, es wären zwei Ärzte zu ihm gerufen worden, „von denen einer ein Doktor, der andere ein Magister war“ (a. a. O., Nr. 78: 77,31 f.; Paulus [s. Anm. 2], 69). Im Streitgespräch werden beide entsprechend nur „Doctor“ und „Magister“ genannt (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 78: 78,12,14).

¹⁸ Paulus, (s. Anm. 2), 72.

¹⁹ Schubart, (s. Anm. 2), Nr. 1: 4,25–27; 5, 7; Nr. 2: 8,18–20; 9,7–9; WA 54, 489,21–27; 491,10–13; 492,6–8; 492,38 – 493,2.

²⁰ Schubart, (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,10; Paulus (s. Anm. 2), 70.

Reinigung des Darmes durch die eingeleitete und wieder austretende Flüssigkeit.²¹ Sofern der Apotheker tatsächlich ein Klistier zur Wiederbelebung angewandt haben sollte, hätte er sich wohl mit einem ‚reizenden‘ Klistier (Clysma acre oder irritans) beholfen, das noch im 19. Jahrhundert bei „verschiedenen Arten des Scheintodes“ zur Anwendung kam,²² wobei die eingeleitete Flüssigkeit – wie bei jedem Klistier – umgehend wieder austrat, da „eine größere Menge Flüssigkeit durch die Ueberfüllung des Darms schon an und für sich hinreichend reizend wirkt, um Zusammenziehung des Darms und somit Entleerung zur Folge zu haben.“²³ Wenn der Apotheker ein Klistier zum Verbleib im Körper hätte anwenden wollen (Bleibeklistier), hätte er nicht nur zuvor eine reinigende Darmspülung vornehmen müssen,²⁴ sondern wäre auch auf die Mitwirkung des Patienten angewiesen gewesen: Denn „wenn das Klystier nicht eine sofortige Ausleerung bewirken, sondern einige Zeit im Darm verbleiben soll, so macht man den Kranken darauf aufmerksam, es möglichst zurückzuhalten“;²⁵ das aber wäre beim bewussten oder bereits toten Luther gar nicht mehr möglich gewesen. Wenn der Apotheker davon ausging, dass Luther bereits tot war,²⁶ musste er also damit rechnen, dass die Flüssigkeit sofort wieder austreten würde. Ein Patient, der ein Klistier erhielt, legte sich daher vorsichtshalber „nahe an den Bettrand und reckt[e] den Hintern darüber hinaus“,²⁷ um eine Verunreinigung des Bettes zu verhindern; wenn man Luther also – wie behauptet – im Bett bewegt hatte, um das Klistier anzusetzen,²⁸ ist es völlig unwahrscheinlich anzunehmen, dass sich sein Darm, noch dazu überraschend, ins Bett entleert haben sollte.

Dass ein Klistier überhaupt als Mittel der Wiederbelebung eingesetzt worden sein soll, steht schon im Widerspruch zu den hier wie andernorts genannten und bei Luther zuvor mit Erfolg angewandten Mitteln, wie den Einreibungen mit belebenden Essenzen und der Verabreichung von in Wein gelöstem

²¹ Hermann Wollheim, Lehrbuch für Heildiener. Ein Leitfaden für die bei Ausübung der Heilkunst erforderlichen Hilfsverrichtungen und für die Krankenpflege, Berlin 1853, 134; Adolf Bardeleben, Lehrbuch der Chirurgie und Operationslehre ..., Bd. 1, Berlin ²1857, 92 f. Hier wie im Folgenden wird auf möglichst frühe Beschreibungen der Klistieranwendung verwiesen, da sich die historischen Methoden von modernen Verfahren im Detail unterscheiden.

²² Georg Friedrich Most, Encyclopädie der gesamten medicinischen und chirurgischen Praxis ..., Bd. 1, Leipzig ²1836, 430.

²³ Bardeleben (s. Anm. 21), 92 f.

²⁴ Dies galt insbesondere, wenn eine Substanz über die Darmschleimhaut aufgenommen werden sollte, was durch das von den Ärzten angeblich ausgestellte Rezept möglicherweise angestrebt wurde; zu diesen ‚nährenden‘ Klistieren (Clysma nutriens) für Patienten, die keine Medikamente oder Nahrungsmittel mehr oral zu sich nehmen konnten, s. Johann Georg Krünitz, Art. Klystier, in: Oekonomisch-technologische Encyclopädie, Bd. 41, Berlin 1787, 60–131, hier 77 [Online-Version der Universitätsbibliothek Trier: <http://kruenitz1.uni-trier.de>, Stand: Februar 2011].

²⁵ Wollheim (s. Anm. 21), 138.

²⁶ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 77,39; Paulus (s. Anm. 2), 70.

²⁷ Wollheim (s. Anm. 21), 136; ebenso Bardeleben (s. Anm. 21), 93.

²⁸ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 77,38; Paulus (s. Anm. 2), 70.

„Einhorn“;²⁹ dass dem Apotheker aber Ablauf und mögliche Folgen einer solchen Darmspülung unbekannt gewesen sein sollen,³⁰ ist jedoch ebenso unglaubwürdig wie die Annahme, dass er die Anwendung – zumal bei einem Bewusstlosen oder Fast-Toten – ohne jede schützende Vorkehrung in einem Bett durchgeführt haben will, das noch zudem „prächtig zubereitet war“.³¹ Das Herrichten eines gesonderten ‚Paradebettes‘ erfolgte, wie aus anderer Quelle bekannt ist, tatsächlich erst einige Zeit *nach* dem Tode, um den Trauernden den Leichnam würdig präsentieren zu können, solange der Zinnsarg noch nicht gegossen war.³² Die Umbettung hätte gar keinen Sinn ergeben, wenn man noch medizinisch tätig gewesen wäre und auf die Möglichkeit einer Wiederbelebung Luthers gehofft hätte.

Die Aufgabe des Apothekers und der angebliche Ablauf in der Todesnacht geben auch darüber hinaus Anlass zu Zweifeln und Fragen: Wenn die Ärzte bei ihrer Ankunft „nach Mitternacht“ bereits keinen Puls mehr vorgefunden hatten, wie im ‚Landau‘-Bericht behauptet wird,³³ warum schrieben sie dann ein Rezept aus, um anschließend zwei oder drei Stunden zu warten, bis man „um drei Uhr nach Mitternacht“ den Apotheker wecken ließ? Rechnet man die Zeit hinzu, die der Apotheker gebraucht haben müsste, um die Klistierflüssigkeit nach Rezept herzustellen³⁴ und zum Sterbebett zu gelangen, dürfte er frühestens gegen 3.30 Uhr eingetroffen sein, also mindestens 30 bis 45 Minuten nach Eintritt des Todes.³⁵ Ist es tatsächlich wahrscheinlich anzu-

²⁹ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 1: 5,7; Nr. 2: 8,18f.; 9,8f.; WA 54, 492,38 – 493,2 (Essenzen); Schubart (s. Anm. 2), Nr. 2: 7,5–7; WA 54, 489,21 – 490,2 (Einhorn). Dass Klistiere im 16. Jahrhundert extrem häufig angewendet worden sein sollen, wie Lukens (s. Anm. 8), 550, ohne Belege behauptet, widerspricht der Einschätzung des 18. Jahrhunderts, dass „den Deutschen ... diese modische, verkehrte Art zu handeln, lange nicht in den Kopf“ gegangen sei; erst für seine Zeit stellt Krünitz (s. Anm. 24, hier 62f.) eine veränderte Einstellung fest.

³⁰ Noch im 18. Jahrhundert heißt es über die Anwendung von Klistieren: „Gemeiniglich werden die Clystiere, absonderlich aber bey uns, von denen Apotheckern bereitet und adpliciret, ob es gleich denen Chirurgis mehr zukäme, und anständiger wäre.“ (Johann Heinrich Zedler, Art. Clystier, in: Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 6, Halle u. a. 1733, 490–506, hier 491).

³¹ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,9f.; Paulus (s. Anm. 2), 70.

³² Justus Jonas/Michael Cölius, Bericht vom christlichen Abschied aus diesem tödlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri, 1546: WA 54, 487–496, hier 493,3–6.12–16.

³³ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 77,32f.; Paulus (s. Anm. 2), 69.

³⁴ Die im 18. Jahrhundert beschriebenen Verfahren zur Herstellung der Klistierflüssigkeiten für spezielle therapeutische Zwecke geben eine Vorstellung von dem nicht geringen Zeitaufwand, der den ‚Landau‘-Bericht zusätzlich unglaubwürdig macht (Krünitz [s. Anm. 24], 72f.).

³⁵ Der Tod trat nach übereinstimmenden Aussagen der übrigen Berichte zwischen zwei und drei Uhr nachts ein, nach Aussage von Michael Cölius „als der Zeiger noch eine Viertelstunde hatte bis drei Uhr früh“, also um 2.45 Uhr (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 28: 32,11f.). Die Vermutung von Alfred Dieck, Cranachs Gemälde des toten Luther in Hannover und das Problem der Luther-Totenbilder, in: NDBKG 2 (1962), 191–218, hier 215, dass der Apotheker um 3.15 Uhr eingetroffen sei, berücksichtigt nicht die Zeit, die er für die Anfertigung der Klistierflüssigkeit nach Rezept benötigt hätte. Clemen, der den ‚Landau‘-Bericht für glaubwürdiger hielt als die Zeitangaben von Jonas und Cölius, kommentierte die unstimmigen Zeitangaben

nehmen, dass man die Wiederbelebungsversuche zwischen ca. 2.45 Uhr und ca. 3.30 aussetzte, eine Dreiviertelstunde wartete, den Leichnam dann auf ein repräsentatives Lager umbettete, anschließend das Klistier applizieren ließ, dessen Rezept man zwischen Mitternacht und 1.30 Uhr ausgestellt,³⁶ aber bewusst erst nach 3 Uhr hatte herstellen lassen, um im Anschluss einen zweiten Wiederbelebungsversuch mittels Abreibungen zu beginnen, den man Stunden zuvor ergebnislos abgebrochen hatte? Warum hätte man überhaupt einen altgläubigen Apotheker eine wenig aussichtsreiche, aber später zu vertuschende Anwendung durchführen und ihn allein die letzten Wiederbelebungsversuche vornehmen lassen sollen,³⁷ wenn zwei Ärzte und die in der Krankenpflege bewanderte Gräfin schon längst vor Ort tätig waren?³⁸

Man wird angesichts dieser Fragen nicht umhin können festzustellen, dass die Geschichte des ‚Apothekers‘ offenkundig unstimmig ist, keineswegs durch „unbestreitbare medizinische Details“³⁹ gestützt wird und gerade dort fehlen- de Angaben und Ungenauigkeiten aufweist, wo der Verfasser seinen Bericht durch detaillierte Darstellungen der Örtlichkeiten, Abläufe und Personen hätte beglaubigen können. Damit ergeben sich zwangsläufig Fragen nach der Echtheit der Quelle und den Gründen für ihre mögliche Fingierung.

2. Absicht und Komposition

Die Zweifel an der Authentizität des Apothekers und der geschilderten Ereignisse werfen vor allem die Frage nach den Absichten des Verfassers und der Funktion auf, die der Auftritt des Apothekers im angeblichen Augenzeugenbericht erfüllen soll. Dies gilt besonders, weil sich der Bericht als mehr oder weniger kunstvolle Collage darstellt und daher nicht als bloße Wiedergabe eines Geschehens missverstanden werden sollte. Bereits in der älteren Forschung ist darauf hingewiesen worden, dass der ‚Landau‘-Bericht an mehreren Stellen ergänzt und bearbeitet worden ist: So wurde vor die eigentliche Schilderung von Luthers Ableben und Begräbnis ein mit der folgenden Erzählung nur lose verbundener Vorspann eingefügt,⁴⁰ der die Auseinandersetzungen

des Apothekers recht hilflos: „Was in der Zeit ‚post medium noctis‘ [nach Mitternacht] bis zu seinem Eintritt ins Sterbehaus – sagen wir einmal ½ 4 Uhr – geschehen ist, darüber meldet Landau nichts. Man muss sich das Vakuum durch irgendwelche Geschehnisse ausgefüllt denken“ (Clemen [s. Anm. 6], 83).

³⁶ Die protestantischen Sterbeberichte berichten übereinstimmend, dass Luther am 18. Februar 1546 um 1 Uhr früh mit Übelkeit und Brustschmerzen aufwachte und seine mit ihm in der Stube schlafenden Begleiter weckte; s. Schubart (s. Anm. 2), Nr. 1: 4,17; Nr. 2: 8,3; Nr. 18: 20,28; Nr. 28: 31,10; WA 54, 490,26.

³⁷ A. a. O., Nr. 78: 78,27–35; Paulus, Lebensende (s. Anm. 2), 71f.

³⁸ Zu den Wiederbelebungsversuchen mittels Rütteln, Kühlen, Anschreien und Abreiben bis zur vollständigen Auskühlung des Leichnams s. beispielsweise WA 54, 492,5–8 und 492,38 – 493,2.

³⁹ Lukens (s. Anm. 8), 553 („incontrovertible medical details“).

⁴⁰ Majunke, Testament (s. Anm. 14), 185.

der Mansfelder Grafen, den Eisleber Abendmahlsstreit, die Abendmahlsauffassungen Luthers und Melanchthons sowie Luthers Predigten, Schriften und Aussprüche in tendenziöser Weise darstellt.⁴¹ Ein knappes Nachwort greift diese lange Passage noch einmal auf und behauptet die Vergeblichkeit von Luthers Einigungsbemühungen in Eisleben.⁴² In die Apotheker-Geschichte wurden zudem zwei Passagen eingefügt, die durch fehlerhafte Anschlüsse als Einschübe erkennbar sind: Es handelt sich dabei um das Streitgespräch der beiden Ärzte über die Todesursache und den Bericht des angeblichen Dieners über den Vorabend des Todes.⁴³ Ob dem Bericht über Luthers Tod und Begräbnis eine ursprüngliche „Eislebener Überlieferung“⁴⁴ zugrunde liegt oder ob es sich um eine polemische Neufassung, Umdeutung und freie Erweiterung der in den protestantischen Berichten und Predigten erwähnten Fakten handelt,⁴⁵ lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Missverständnisse und Ungenauigkeiten⁴⁶ lassen jedoch vermuten, dass der Verfasser der Ursprungsfassung einen wohl lediglich indirekten Zugang zum Geschehen besaß.

Entgegen der in der bisherigen Forschung vorherrschenden Auffassung, dass in den Schilderungen von ‚Landau‘ „undifferenzierte Polemik völlig wegfällt“⁴⁷ und weder Motiv noch Anzeichen für eine Fabrikation vorliege,⁴⁸ wird bei näherer Betrachtung offenkundig, dass der Bericht in seiner aus verschiedenen Versatzstücken ‚komponierten‘ Fassung darauf abzielt, Martin Luthers Tod in einem möglichst ungünstigen Licht darzustellen und damit ein Gegengewicht zu den ‚offiziellen‘ protestantischen Sterbeberichten zu schaffen. Die

⁴¹ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 75,1 – 77,27.

⁴² A. a. O., Nr. 78: 80,25–33.

⁴³ Dazu ausführlicher a. a. O., 110–112. Der Versuch, diese Unstimmigkeiten als „eine Eigentümlichkeit des sorglosen Briefstils, Dinge, die man vergessen hat, nachzutragen, wo sich Gelegenheit bietet“ zu erklären (Clemen [s. Anm. 6], 78), ist wenig überzeugend und widerspricht der an gleicher Stelle geäußerten Überzeugung, dass ‚Landau‘ ein Berichterstatter gewesen sei, „der seine eigenen Beobachtungen gemacht hat, sich des Gesehenen, Gehörten, Erlebten deutlich erinnert ... und bestrebt ist, seine Erinnerungen vollständig und genau wiederzugeben“ (a. a. O., 81).

⁴⁴ Schubart (s. Anm. 2), 112.

⁴⁵ ‚Landau‘ nennt als Quelle dieser Information den Brief von Justus Jonas an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen (a. a. O., Nr. 78: 77,30; Paulus (s. Anm. 2), 69); die genaue Uhrzeit von Luthers Unwohlsein ist dort allerdings nicht genannt. Die Zeitangabe findet sich hingegen in Cölius’ Leichenpredigt (a. a. O., Nr. 28: 30,31), ein Hinweis darauf, dass der Verfasser seinen Bericht aus mehreren protestantischen Quellen schöpfte.

⁴⁶ So z. B. die Behauptung, der aus Halle herbeigerufene Maler [= Lukas Furtenagel] habe den toten Luther ein zweites Mal malen müssen, weil das erste Bild misslungen sei (a. a. O., Nr. 78: 79,29 f.). Die zwei tatsächlich angefertigten Bildnisse erklären sich allerdings durch die einfache Tatsache, dass das erste Bild bereits am 18. Februar von einem Eisleber Maler angefertigt wurde, während Furtenagel, der den Weg von Halle nach Eisleben bewältigen musste, erst am 19. Februar Luthers Porträt malen konnte (WA 54, 494,12–15). Auffallend ist auch die fehlende Erwähnung der zweiten Leichenpredigt auf Luther, die Michael Cölius am 19. Februar hielt und die sich u. a. mit den böswilligen Gerüchten über Luthers Tod auseinandersetzt (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 28: 29–32, hier 30,3–13).

⁴⁷ Bauer (s. Anm. 8), 50.

⁴⁸ So Lukens (s. Anm. 8), 550.

dabei angewandten Mittel lassen sich in vier aufeinander aufbauende thematische Gruppen zusammenfassen: Ausgangspunkt ist die Darstellung *Luthers als Häretiker*. Vor allem die ‚Rahmenhandlung‘⁴⁹ versucht Luther als Ketzer und Häresiarchen zu entlarven, indem seine reformatorische Lehre als Ursache der Zwietracht unter den Mansfelder Grafen und den Eisleber Geistlichen dargestellt⁵⁰ und Luther selbst als egozentrischer, beleidigender und anmaßender Theologe beschrieben wird.⁵¹ Daran schließt sich *Luthers schreckliches Ende* als Konsequenz des häretischen Tuns an. Die Beschreibung kombiniert dabei die Behauptung vom einsamen, plötzlichen Tod ohne geistliche Vorbereitung oder Begleitung⁵² mit angeblichen Anzeichen eines schmerzvollen Dahinscheidens.⁵³ Verstärkt werden diese Unterstellungen durch die nachträglich eingefügte Diskussion der beiden Ärzte, die sich nicht einigen können, ob Luther vom Schlag getroffen oder durch Ersticken gestorben sei.⁵⁴ Die daran anknüpfende *Dämonisierung Luthers* äußert sich in der Andeutung diabolischer Zeichen, etwa der schwärzlichen Verfärbung der rechten Gesichtshälfte⁵⁵ und der absurden Behauptung, dass Luthers Leichnam trotz des verlöteten Sarges und größter Kälte bestialisch gestunken habe,⁵⁶ vor allem aber in der ebenfalls eingeschobenen Schilderung des ungenannten – und sehr wahrscheinlich fiktiven – Dieners, der eine angeblich von Luther am Vorabend seines Todes erzählte Anekdote über einen Mann wiedergibt, dessen Körper und Seele vom Teufel geholt worden sei.⁵⁷ Wesentlicher Kern der Darstellung ist jedoch der Nachweis der *Unwürdigkeit von Luthers Tod*. So dient die Geschichte des verabreichten Klistiers, die den protestantischen Sterberichten schon an sich ein banales, weltliches und peinliches Gegenbild entgegenzusetzen sucht, vor allem dazu, Luther als Fresser und Säufer zu diffamieren: Bereits beim Ansetzen des Klistiers, so der ‚Apotheker‘, hätten sich

⁴⁹ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 75,1 – 77,27; 80,25–33.

⁵⁰ A. a. O., Nr. 78: 75,1–26; 80,25–33.

⁵¹ A. a. O., Nr. 78: 76,11 – 77,27.

⁵² A. a. O., Nr. 78: 77,32 f.; Paulus (s. Anm. 2), 69.

⁵³ Schubart, (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,13; Paulus (s. Anm. 2), 70.

⁵⁴ Schubart, (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,12–16; Paulus (s. Anm. 2), 70 f. Der ‚Landau‘-Bericht verschweigt die in den anderen Sterbeberichten übereinstimmend genannten, wiederholt aufgetretenen Brustschmerzen, die einen Herzinfarkt als tatsächliche Todesursache wahrscheinlich machen (s. Hans-Joachim Neumann, Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators, Berlin 1995, 146 f.). Dies gilt insbesondere für den Herzanfall bei Unterrißdorf, der von ‚Landau‘ – offenbar bewusst – ausweichend beschrieben wird (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 78: 76,4–8).

⁵⁵ A. a. O., Nr. 78: 78,13 f.; Paulus (s. Anm. 2), 70.

⁵⁶ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 80,11 f.

⁵⁷ A. a. O., Nr. 78: 79,3–11. Paulus übersetzte dieses Passage offenbar bewusst nicht, weist er doch an anderer Stelle zu Recht auf die Unglaubwürdigkeit ähnlicher Geschichten hin: „Vor allem darf man nicht vergessen, dass man im sechzehnten Jahrhundert, wenn es galt, den schlimmen Tod eines Gegners zu schildern, sehr gern die Aussagen der Diener vorschützte“ (Paulus [s. Anm. 2], 65). Schlussfolgerungen hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der vorliegenden Quelle hat Paulus dennoch nicht gezogen.

nämlich „in den Klystersack einige laute Winde“ entladen, da Luthers Körper „infolge des übermäßigen Essens und Trinkens ... ganz mit verdorbenen Säften angefüllt“ gewesen sei⁵⁸ – eine sich für den Verfasser offenbar selbst erklärende Folge des Umstandes, dass dem Reformator als Gast der Mansfelder Grafen „eine reichlich ausgestattete Küche ... und [ein] Ueberfluß an süßen und ausländischen Weinen“ zur Verfügung gestellt wurden.⁵⁹ Konsequenterweise habe sich nach Einleitung der Klistierflüssigkeit „alles aus dem Leibe in das Bett“ ergossen, das – aus Gründen, die der Verfasser nicht erklärt – „prächtig zubereitet war.“⁶⁰ Neben der Andeutung, dass Luther in Folge seiner Völlerei und Trunksucht gestorben sei – ein aus der katholischen Polemik jener Zeit vertrautes Motiv, das sich durch den gesamten ‚Landau‘-Bericht zieht⁶¹ –, dient die Besudelung des Totenbetts hier also vor allem als Gegenbild zu dem mit Wohlgeruch verbundenen Tod der Heiligen⁶² und als sinnbildliche Vergegenwärtigung des ‚Unrats‘, der sich mit Luthers Lehre in die christliche Welt ergossen habe.⁶³

3. Ein Augenzeugenbericht?

Die polemische Absicht des Berichts ist so offensichtlich, dass sich die Frage stellt, ob sich die geschilderten Ereignisse überhaupt abgespielt haben. Neben den Unklarheiten über Existenz und Behandlung des Apothekers, den widersinnigen Angaben zum Zeit- und Handlungsablauf und der Unkenntnis des Verfassers über die vor Ort befindlichen Personen⁶⁴ fallen auch die Widersprüche in den wörtlich wiedergegebenen Passagen ins Auge: Justus Jonas etwa wird im vorliegenden Bericht mit der Aussage zitiert, dass Luther vor seinem Tode nicht über Schmerzen geklagt, sondern fröhlich wie nie gewesen sei⁶⁵ – im offensichtlichen Widerspruch zum unmittelbar von Jonas nach Luthers Tod ver-

⁵⁸ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,3–5; Paulus (s. Anm. 2), 70.

⁵⁹ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,5–7; Paulus, (s. Anm. 2), 70.

⁶⁰ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,8–10; Paulus (s. Anm. 2), 70.

⁶¹ „Man erzählt in der That, daß er jeden Mittag und Abend einen Sexter süßen und ausländischen Weines getrunken“ (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 78: 78,7 f.; Paulus [s. Anm. 2], 70). Weitere Unterstellungen, teilweise auch gegen Luthers Anhänger gerichtet, finden sich bei Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 76,4–8; 78,4–8; 79,35; 80,28–31.

⁶² Dazu vgl. Bernhard Kötting, Wohlgeruch der Heiligkeit, in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuijver, Münster 1982, 168–175, hier 174 f.

⁶³ Eine Assoziation mit der in Mk 7,20–23 genannten ‚Unreinheit‘ dürfte beabsichtigt gewesen sein.

⁶⁴ ‚Landau‘ kennt offenbar nur Justus Jonas, Graf Albrecht und den nach Luthers Tod hinzugekommenen Wolfgang von Anhalt mit Namen. Die übrigen Anwesenden werden unter der schwammigen Bezeichnung „nonnulli homines eruditi“ (einige Gelehrte) zusammengefasst.

⁶⁵ Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 78,18–21; Paulus (s. Anm. 2), 71. So auch die Aussage des angeblichen Dieners (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 78: 78,40 – 79,3); Schubart hat berechtigterweise darauf hingewiesen, dass „ein Diener, der mit Luther die letzte Nacht in der Kammer zusammen geschlafen hatte und Zeuge von Luthers Unwohlsein am Abend war ... nicht einfach

fassten Sterbebericht in seinem Brief an den Kurfürsten und zum gemeinsam mit Michael Cölius verfassten ‚offiziellen‘ Sterbebericht, in dem Luthers Brustschmerzen ausführlich erwähnt werden.⁶⁶ Widersprüchlich, ja sinnwidrig erscheint auch die an die herbeiströmenden Trauernden gerichtete Aufforderung von Jonas, den Leichnam gründlich zu untersuchen,⁶⁷ wenn im gleichen Bericht die angebliche Verzerrung und Verfärbung des Antlitzes behauptet wird, die auf einen qualvollen Tod hinweisen und wahrscheinlich auch die Anfertigung des zweiten Totenbildnisses durch Lukas Furtenagel polemisch erklären sollte.⁶⁸ Aufgrund der zahlreichen Widersprüche muss man also davon ausgehen, dass der Verfasser (oder Bearbeiter) des Berichts in den Sterberäumen nicht selbst anwesend war, sondern das Gerücht vom plötzlichen (unzeitigen) Tod⁶⁹ mit dem Bild des vollgefressenen, versoffenen und stinkenden Luther zu einer Erzählung verschmolz, die entlarvend und abschreckend zugleich wirken sollte. Der ‚Apotheker‘ dient in dieser Darstellung vor allem als dramaturgisches Hilfsmittel, um die Klistier-Geschichte einigermaßen glaubwürdig erscheinen zu lassen; wären die beiden Ärzte der Stadt Eisleben in Jonas’ Bericht nicht schon genannt worden, so darf vermutet werden, hätte wahrscheinlich ein namenloser Arzt seine Rolle eingenommen. Die Funktion, die der ‚Apotheker‘ im Bericht zu erfüllen hat, erklärt auch, warum derselbe so plötzlich aus der Geschichte wieder verschwindet, ohne dass seine für die protestantischen Sterbebegleiter angeblich kompromittierende Tätigkeit und die daraus resultierenden Folgen zu Ende gedacht und in die Erzählung integriert wurden.

Ob der konstruierte Bericht in seiner ursprünglichsten Version von einem „Mansfelder oder Eislebener Bürger“ stammt, „der an verschiedenen Stellen Erkundigungen über den Tod und das Begräbnis Luthers eingezogen“ hat,⁷⁰ oder ob es sich um eine in mehreren Überarbeitungsschritten entstandene polemische Konstruktion auf der Grundlage der Sterbeberichte von Jonas und Cölius handelt, kann hier nicht entschieden werden. Offenkundig ist nur, dass es sich nicht um einen Augenzeugenbericht handelt, sondern bestenfalls um die Verwertung und Ausschmückung von (Des)Informationen und Gerüchten, die im Umfeld der Ereignisse kursierten.⁷¹ Betrachtet man den ‚Landau‘-

das Gegenteil davon behaupten“ könne (a. a. O., 111). Die ‚psychologische‘ Erklärung dieses Widerspruchs bei *Paulus* (s. Anm. 2), 71, Anm. 2, ist wenig überzeugend.

⁶⁶ *Schubart* (s. Anm. 2), Nr. 1: 4,1f. 20f.; Nr. 28: 30,32f. und 31,26f.; WA 54, 489,20f. 28; 490,38f.

⁶⁷ *Schubart* (s. Anm. 2), Nr. 78: 79,15–18.

⁶⁸ In diesem Sinne interpretierte Ende des 19. Jahrhunderts dann auch der katholische Polemiker Paul Majunke den Sachverhalt: „Nach der ‚Historia‘ hätten zwei Maler das Todtenantlitz abgebildet; nach dem ‚Civis‘ [= Bürger] hat es ein Maler *zweimal* gethan und zwar, weil das erste Bild nicht gut – wahrscheinlich *allzu* gut, d. h. zu naturgetreu – gerathen war“ (*Majunke*, Testament [s. Anm. 14], 187; Hervorhebungen im Original).

⁶⁹ *Schubart* (s. Anm. 2), 30,3–5: „Denn er ist noch nicht begraben, auch nicht mehr als einen Tag tot gewesen, da finden sich, wie mir scheint, bereitwillig Leute, die – durch den bösen Geist getrieben – verbreiten, man hätte ihn im Bette tot aufgefunden“.

⁷⁰ *Majunke*, Testament (s. Anm. 14), 188.

⁷¹ Ebd.

Bericht ohne die genannten und zahlreichen zusätzlichen polemisch gefärbten Passagen (z. B. die Totenwache mit Biertrinken anstelle einer Totenmesse⁷²), bietet er faktisch keine Sachinformationen, die über die protestantischen Berichte und Predigten hinausgehen. Sofern der Bericht nicht – wie im Text suggeriert – im Frühjahr 1546 in seiner vorliegenden Form entstanden ist,⁷³ hätte bis zur Veröffentlichung 1548 ausreichend gedrucktes Material zur Verfügung gestanden, das dem endgültigen Bearbeiter die Umdeutung und -dichtung der Ereignisse auch aus der Ferne hätte erlauben können. Die Verwendung verschiedener protestantischer Quellen erscheint aufgrund einer Angabe im ‚Landau-Bericht‘ jedenfalls naheliegend.⁷⁴

Das Thema ‚Fressen und Saufen‘ und die angebliche Unwürdigkeit Luthers stimmen mit dem polemischen Ansatz von Cochläus auffallend überein,⁷⁵ die theologisch wertende ‚Rahmenhandlung‘ lässt hingegen wegen der Kenntnisse über die geistlich-konfessionellen Auseinandersetzungen in Eisleben Georg Witzel als Autor oder Bearbeiter möglich erscheinen,⁷⁶ da dieser von 1533 bis 1538 katholischer Pfarrer an der Eisleber Andreaskirche gewesen und mit den im Bericht genannten theologischen Kontroversen vertraut war. Wenn Witzel und Landau verwandt waren und letzterer tatsächlich in Eisleben wohnte,⁷⁷ erscheint es allerdings unwahrscheinlich, dass Witzel den Apotheker derart exponiert hätte. Die Autorschaft Johann Landaus oder überhaupt eines Apothekers ist wegen der offenkundigen Widersprüche im vorliegenden Bericht ohnehin fraglich; die Annahme, dass der Name des angeblichen Apothekers – dessen offene Nennung dem Bericht größere Glaubwürdigkeit verliehen hätte

⁷² Schubart (s. Anm. 2), Nr. 78: 79,35 f.

⁷³ Die Datierung geht allein auf den Hinweis im ‚Landau-Bericht‘ zurück, dass der am 9. Juni 1546 gestorbene Graf Philipp von Mansfeld zum Zeitpunkt der Abfassung noch lebte, aber schwer krank gewesen sei (a. a. O., Nr. 78: 80,26–30). Diese Angabe könnte fingiert sein; möglich wäre aber auch, dass die endgültige Bearbeitung des Textes später erfolgte.

⁷⁴ S. Anm. 45.

⁷⁵ Cochläus spricht in seiner „Historia Martini Lutheri“ (Geschichte Martin Luthers, hier zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe Ingolstadt 1582 [VD 16: C 4280]) z. B. von „des verstorbenen Luthers stinkende[m] Madensack“ (664), „dem aufs köstlichste zubereiteten und zum Überfluss eingenommenen Nachtessen“, das Luther allabendlich „mit gestranztem [= müßigem] und von Essen und Trinken geschwelltem Bauch“ verlassen habe (665), und behauptete, dass Luther die Sitzungen der Einigungsverhandlungen schwänzte, aber zu allen Mahlzeiten erschienen sei (666).

⁷⁶ So die Vermutung von Majunke, Testament (s. Anm. 14), 185.

⁷⁷ So Paulus (s. Anm. 2), 68; Clemen (s. Anm. 6), 75 f. Dass Landau in Eisleben wohnte, ist keineswegs belegt; Paulus ging wegen des Berichts lediglich davon aus, dass „im Jahre 1546 zu Eisleben noch ein katholischer Apotheker wohnte“ und suggerierte, dass Landau eben dieser „Eislebener Apotheker“ gewesen sei (Paulus [s. Anm. 2], 67 f.). Nachgewiesen ist nur Landaus Wohnsitz 1529 in Halle (Saale) (a. a. O., 68, Anm. 2), ein Umzug nach Eisleben bleibt dagegen Spekulation. Paulus' Vermutung erscheint bei Lukens schließlich als Gewissheit (Lukens [s. Anm. 8], 551) und führt zu der irreführenden, als Faktum ausgegebenen Schlussfolgerung, dass Landau ein prominentes und auch von protestantischen Bürgern geschätztes Mitglied der katholischen Gemeinde Eislebens gewesen sei (a. a. O., 552 f.). Eine archivalische Untersuchung dieser Behauptung steht bis heute aus.

– nur deshalb unerwähnt geblieben sei, weil dieser „kaum noch in Eisleben“ habe „verbleiben können, wenn man erfahren hätte, dass der Brief mit den abfälligen Bemerkungen über Luther von ihm herrühre“, ⁷⁸ ergibt jedenfalls wenig Sinn, wenn Landau als einziger oder doch wenigstens einziger altgläubiger Apotheker Eislebens ⁷⁹ leicht zu identifizieren gewesen wäre. Ein echter Apotheker hätte die Schilderung der letzten therapeutischen Maßnahmen am Totenbett ohnehin wohl glaubwürdiger fingiert.

4. Eine „gute Quelle“?

Die offenkundige Polemik des ‚Landau‘-Berichts steht in scharfem Kontrast zu der noch jüngst vertretenen Einschätzung, dass dessen Verfasser „wahrheitsgemäß und weitgehend unpolemisch“ ⁸⁰ über Luthers Tod berichtet habe. Der gute Ruf der Quelle, deren „Glaubwürdigkeit anzuzweifeln kein Grund“ vorliege, ⁸¹ wie der katholische Theologe Nikolaus Paulus 1898 befand, ist seltensamerweise auch von Christof Schubart bestätigt worden, der sie in seiner Zusammenschau der Luther-Sterbeberichte als „gute Quelle“ ⁸² wertete, obwohl er sie stellenweise „verdächtig“ fand und im Fehlen des deutschen Originaltexts ein „starkes Zeugnis gegen den Quellenwert des Landauschen Berichtes“ sah. ⁸³ Dass Otto Clemen wegen der angeblich fehlenden Polemik „insbesondere auch nicht in Zweifel ziehen“ wollte, „was Landau von seiner Anwesenheit im Sterbehaus am 18. Februar früh erzählt“, ⁸⁴ dürfte der Quelle Jahrzehnte später auch den Eingang in die renommierte Luther-Biographie von Martin Brecht ⁸⁵ erleichtert haben, der den ‚Landau‘-Bericht auch an anderer Stelle den protestantischen Sterbeberichten vorzog. ⁸⁶ Hier – wie auch in jüngeren Untersuchungen – ist die Authentizität nicht mehr in Frage gestellt worden. ⁸⁷ Wie aber ist die Diskrepanz zwischen der augenfälligen Polemik des Berichts und seiner positiven Wahrnehmung auch und gerade bei protestantischen Forschern zu erklären?

⁷⁸ Paulus (s. Anm. 2), 76.

⁷⁹ A. a. O., 72.

⁸⁰ Joestel (s. Anm. 3), 420.

⁸¹ Paulus (s. Anm. 2), 76.

⁸² Schubart (s. Anm. 2), 112.

⁸³ A. a. O., 110 und 112.

⁸⁴ Clemen (s. Anm. 6), 81.

⁸⁵ Brecht (s. Anm. 1), 369.

⁸⁶ Der Sterbebericht von Jonas und Cölius sagt aus, dass Luther am 28. Januar 1546 von 113 mansfeldischen Reitern empfangen worden sei (Schubart [s. Anm. 2], Nr. 69: 60,16), bei ‚Landau‘ ist hingegen nur von 60 Reitern die Rede (A. a. O., Nr. 78: 76,2) – eine Angabe, die Brecht offenbar für glaubwürdiger hielt (Brecht [s. Anm. 1], 364), obwohl auch diese ‚Reduzierung‘ einen polemischen Hintergrund gehabt haben dürfte.

⁸⁷ Bemerkenswert ist dagegen die Vehemenz, mit der die Authentizität etwa bei Lukens betont wird (s. Lukens [s. Anm. 8], 553).

Der Schlüssel zum Verständnis dieses Widerspruchs liegt in der 1890 von dem katholischen Polemiker Paul Majunke in die Welt gesetzten Behauptung, dass Martin Luther nicht wie in den protestantischen Sterbeberichten behauptet verstorben sei, sondern aus Verzweiflung Selbstmord begangen hätte und von seinen Begleitern am Bettpfosten erhängt aufgefunden worden sei.⁸⁸ Majunke berief sich dabei auf katholische Polemiken des späten 16. und 17. Jahrhunderts und vertrat die Ansicht, dass die Sterbeberichte von Jonas und Cölius die wahren Umstände vertuschen sollten. Diese abstruse Theorie wurde zwar auch von der katholischen Forschung abgelehnt, erfreute sich aber eines großen Publikumserfolgs und zog eine hart geführte publizistische Kontroverse mit protestantischen Kirchenhistorikern nach sich.⁸⁹

Die Widerlegung der Selbstmordbehauptung stellte dabei insofern ein Problem dar, als Majunke alle Quellen protestantischen Ursprungs als unglaubwürdig zurückwies und sich einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung auf diese Weise faktisch entzog. Aus protestantischer Sicht konnte es deshalb als Glücksfall gelten, dass Nikolaus Paulus als katholischer Kirchenhistoriker nicht nur den Topos des ‚schrecklichen Todes‘ als auf beiden Seiten übliche Verleumdung in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts nachwies,⁹⁰ sondern mit dem ‚Landau‘-Bericht auch eine eindeutig katholische Quelle vorlegen konnte, mit der sich die angebliche Selbsttötung Luthers widerlegen ließ.⁹¹ Die Überwindung der Verschwörungstheorie Majunkes und die scheinbar eindeutige Identifizierung des ‚Apothekers‘ mit Johann Landau ließen gleichwohl übersehen, dass Paulus keineswegs frei von konfessioneller Voreingenommenheit war⁹² und möglicherweise nicht ungern die unglaubwürdige Selbstmordbehauptung durch die subtilere und offensichtlich leichter zu akzeptierende Klistierpolemik ersetzt sah. Diese nun

⁸⁸ Paul Majunke, *Luthers Lebensende. Eine historische Untersuchung*, Mainz 1890; *ders.*, Die historische Kritik über Luthers Lebensende, Mainz 1890; *ders.*, Eine letztes Wort an die Luther-Dichter. Nebst neuen Nachträgen, Mainz 1890; *ders.*, Testament (s. Anm. 14).

⁸⁹ Gustav Kawerau, *Luthers Lebensende in neuester ultramontaner Beleuchtung*, Barmen 1890; Theodor Kolde, *Luthers Selbstmord. Eine Geschichtslüge P. Majunkes*, Erlangen u. a. 1890; *ders.*, Noch einmal Luthers Selbstmord. Erwiderung auf Majunkes neueste Schrift, Erlangen u. a. 1890.

⁹⁰ Paulus (s. Anm. 2), 1–55.

⁹¹ A. a. O., 67–82, bes. 76–82.

⁹² So weigerte sich Paulus z. B. beharrlich, die von den katholischen Polemikern vorgebrachten Gerüchte und Unterstellungen ebenfalls als „Unsitte, die Gegner eines schrecklichen Todes sterben zu lassen“, anzuerkennen, sondern suggerierte, dass diese Form der Verleumdung auf protestantischer Seite entstanden und „durch Luther nicht wenig gefördert“ worden sei (a. a. O., 1f.). Der katholische Polemiker Heinrich Sedulius etwa, der 1606 das angebliche Geständnis jenes Dieners wiedergab, der Luther erhängt aufgefunden haben will, habe Paulus zufolge „gewiß in gutem Glauben gehandelt, indem er die Erklärung des angeblichen Dieners für echt hielt“. Dass dieser Diener ein „Schwindler“ gewesen sei, „der sich aus naheliegenden Gründen bei den Katholiken für einen Diener Luthers, für einen Convertiten“ ausgegeben habe (a. a. O., 66), steht in merkwürdigem Widerspruch zu Paulus' Erkenntnis, dass Luthers ‚Selbstmord‘ – nach angeblich protestantischem Vorbild – einem fiktiven Kammerdiener „in den Mund gelegt“ worden sei (a. a. O., 65).

zu wissenschaftlichen Ehren erhobene Legende verlieh dem Tod in Eisleben tatsächlich einen Beigeschmack, der dessen Wahrnehmung als persönliche Vollendung und Bestätigung der lutherischen Theologie, als Zeichen eines nicht nur gelehrten, sondern auch gelebten Glaubens nachhaltig beeinträchtigte. Zwar bemühte man sich, Luthers Eisleber ‚Sterbezimmer‘ durch das 1903 in Auftrag gegebene und 1905 von William Pape vollendete Monumentalgemälde „Luthers letztes Bekenntnis“ die angegriffene Würde zurückzugeben,⁹³ letztlich aber blieb das ‚Sterbehaus‘ im allgemeinen Bewusstsein, trotz des Versuchs, die theologische Dimension von Luthers Tod herauszustellen,⁹⁴ eine Luthergedenkstätte von eher geringer spiritueller Anziehungskraft.

Interessanterweise wurde die Klistierlegende in der katholischen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts bald von deutlich drastischeren Darstellungen verdrängt, die um den Tod und die Beerdigung Luthers kreisten. In der Entwicklung der konfessionellen Polemik stellt die Apothekergeschichte eine Frühform aus einer Phase dar, in der verschiedene Versionen des Ablebens auf ihre publizistische Tauglichkeit geprüft wurden, darunter die Behauptungen, Luther sei vom Teufel erwürgt, von einem dämonischen Schäferhund zu Tode erschreckt, von seiner Frau erdrosselt oder bei lebendigem Leibe vom Teufel geholt worden.⁹⁵ Ironischerweise hat erst die Auseinandersetzung um Majunkes Wiederbelebung dieser katholischen Polemiken den ‚Landau‘-Bericht als die – im Vergleich – am wenigsten polemische Version und damit als scheinbar glaubwürdige Quelle ins Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit zurückgeholt. Die Vorbereitungen für das Reformationsjubiläum 2017, darunter insbesondere die neue Dauerausstellung in Luthers ‚Sterbehaus‘ in Eisleben, bieten nun die Möglichkeit, dieses verzerrte Bild zu korrigieren.⁹⁶

Dr. Jochen Birkenmeier, Franckeplatz 1, Haus 35a, 06110 Halle (Saale);
E-Mail: jochen.birkenmeier@martinluther.de

⁹³ Ein solches Gemälde war bereits 1894 gefordert worden als „stummer und doch überaus bedröder Protest gegen die schmachvollen Behauptungen, die ultramontane Eiferer über Luthers Lebensende aufgestellt haben“ (Eisleber Sonntagsblatt [Beilage zum Eisleber Tageblatt], Nr. 29, 1894, 114).

⁹⁴ S. dazu *Martin Steffens*, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert. Memoria – Repräsentation – Denkmalpflege, Regensburg 2008, 137–143.

⁹⁵ Dazu ausführlich *Paulus* (s. Anm. 2), 56–65.

⁹⁶ Es wäre in diesem Zusammenhang lohnenswert, die 1917 von Christof Schubart zum 400. Reformationsjubiläum herausgegebenen Sterbeberichte nun zum 500. Jubiläum auf dem heutigen Stand der Forschung einer kritischen Durchsicht, Ergänzung und Kommentierung zu unterziehen.

Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium?

Von Alexander Dietz

1. Vorbemerkung

Der Diskurs um die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium wird seit der Reformationszeit geführt, hatte einzelne Höhepunkte, ist aber nie zu einer Lösung gelangt. Was auf den ersten Blick aussieht wie eine theologische Spezialfrage, die lediglich von theologiegeschichtlichem Interesse ist, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als schillernde Problemformulierung, die sich zu verschiedenen Zeiten als anknüpfungsfähig zur Bearbeitung sehr unterschiedlicher Fragen erwies, welche in den jeweiligen Zeiten von entscheidender theologischer Bedeutung waren. Nicht nur die Fragestellungen *hinter* der Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium änderten sich, sondern auch die theologischen Anliegen und die Verwendungsweisen grundlegender Begriffe, bis dahin, dass Kontrahenten identische Anliegen mit scheinbar einander widersprechenden Begriffen und einander widersprechende Anliegen mit identischen, aber unterschiedlich gefüllten Begriffen vertraten. Aber immer ging es allen Diskutanten letztlich um den *Kern* reformatorischer Theologie und kirchlicher Praxis. Ich möchte zeigen, dass dieser Diskurs darum nie zu einer Lösung gelangt ist, weil zum einen die hohe Komplexität gepaart mit begrifflicher Verwirrung oft keine Verständigung zuließ, und weil er zum anderen ein Ringen um das Zentrum reformatorischer Theologie darstellt, das von jeder Theologengeneration vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Herausforderungen neu geleistet werden muss. Näher betrachten möchte ich die Diskussionen zwischen Martin Luther und Johann Agricola und zwischen Karl Barth und Paul Althaus sowie neuere Anstöße von Christof Gestrich und Walter Sparn.

2. Martin Luther gegen Johann Agricola

Der Begriff „Gesetz“ ist – selbst bei einer Einschränkung auf seine Verwendung als Fachterminus im Bereich evangelischer Dogmatik – klärungsbedürftig. Martin Luther verstand unter Gesetz weder (wie Paulus tendenziell¹) die

¹ Michael Welker, *Gottes Geist – Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992, 237, weist darauf hin, dass das paulinische Gesetzesverständnis differenzierter betrachtet werden muss angesichts der paulinischen Rede vom Gesetz als einem geistlichen (Röm 7,14) und vom befreienden Gesetz des Geistes (Röm 8,2).

Tora als Ausdruck einer in Christus zu ihrem Abschluss gebrachten Epoche göttlichen Heilshandelns (vgl. Röm 10, 4) noch (wie die scholastische Theologie) das neue Gesetz Christi im Sinne des Liebesgebots bzw. eines christlichen Naturrechts noch die Gesamtheit der biblischen Gebote als geschichtlich bedingter Konkretisierungen des Gotteswillens. Sondern Luther verstand unter Gesetz das Urteil Gottes, wenn es dem Menschen in einer bestimmten Form begegnet, nämlich so, dass es ihm sagt, was zu tun und zu lassen sei bzw. was er begangen und unterlassen habe.² Indem es das tut, erfüllt das Gesetz nach Luther mindestens zwei Funktionen, nämlich eine politische und eine theologische. Der *usus politicus legis*, der politische Gebrauch des Gesetzes, bezieht sich auf die Ermöglichung gesellschaftlichen Zusammenlebens durch die vom Menschen erfüllbare Forderung nach Einhaltung grundlegender Richtlinien, wie sie der Dekalog und die Goldene Regel formulieren und wie sie nach Luthers naturrechtlicher Vorstellung jedem Menschen ins Herz geschrieben sind, wie er unter Rückgriff auf Röm 2, 15 formulierte.³ Der *usus theologicus legis*, der theologische Gebrauch des Gesetzes, bezieht sich auf die Aufdeckung der Sündenverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch die schlechthin nicht erfüllbare Forderung nach Glauben und nach der Einhaltung des Liebesgebots.⁴ Der Mensch muss das Gesetz für sich allein genommen missverstehen als Aufforderung zum Streben nach vermeintlich erreichbarer Werkgerechtigkeit, darum muss das Gesetz stets durch das Evangelium ergänzt werden. Unter dem Evangelium verstand Luther das Urteil Gottes, das dem Menschen in der Form begegnet, dass es ihm sagt, was Gott für den Menschen tut bzw. getan hat, nämlich dass Gott dem Menschen aus Barmherzigkeit seine Sünden vergibt und ihn rechtfertigt. Im Licht des Evangeliums kann der Mensch – Gottes Offenbarungswirken vorausgesetzt – den eigentlichen Sinn des Gesetzes erkennen, nämlich ihn als einen seiner Sünde überführten und zur Selbstrechtfertigung unfähigen Menschen zu Christus zu treiben.

Der sogenannte Antinomierstreit in den Jahren 1527 bis 1541 zwischen Luther und Melanchthon auf der einen Seite und deren langjährigem Freund Johann Agricola auf der anderen Seite basierte auf theologischen Positionen, die zeitweise als gar nicht so unvereinbar erschienen wie in der nachträglichen Deutung und die bei verstärktem Bemühen um begriffliche Differenzierung sowie einem beiderseitigen Verzicht auf Polemik zu weiten Teilen vermittelbar gewesen sein dürften. Stattdessen führte dieser Streit nach einem tragischen Verlauf trotz Agricolas Widerruf zu einem bleibenden Zerwürfnis sowie zu einer einseitigen Fokussierung späterer lutherischer Theologen auf bestimmte Aspekte der Theologie Luthers auf Kosten anderer Aspekte.⁵

² Vgl. WA 2, 466 (Galaterkommentar, 1519).

³ Vgl. WA 39 I, 426 (2. Antinomierdisputation, 1538).

⁴ Vgl. WA 40 I, 479 ff. (Galaterkommentar, 1535).

⁵ Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zürich 1959, 428.

Agricola⁶ plädierte für eine Beschränkung der Gesetzesfunktionen auf den *usus politicus legis* und lehnte den *usus theologicus legis* ab. Wahre Sünden-erkenntnis und wahre Buße werden, so Agricola, nicht durch die Gesetzespredigt, sondern ausschließlich durch die Verkündigung des Evangeliums in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes erreicht. Darum sei das Gesetz ohne heilspädagogische Funktion für den Christen und habe in der Verkündigung keinen Platz. Luther⁷ betonte demgegenüber, dass ohne die Gesetzespredigt Sünde nicht als Sünde erkannt werden könne, das Evangelium nicht verstanden werden könne und die Predigthörer, die ja allesamt Sünder sind, in die Gefahr gerieten, ihre Erlösungsbedürftigkeit zu verdrängen und sich in falscher Sicherheit zu wiegen. Gesetz und Evangelium müssten, so Luther, als zwei unterschiedliche Urteile Gottes gleichermaßen bewusst gehalten werden, damit es nicht zu ihrer Vermischung und damit zu einer Verwässerung der evangelischen Rechtfertigungslehre kommen könne.

Der Begriff Sünde wird von Luther und Agricola im annähernd gleichen Sinne (nämlich dem von Erbsünde, Unglaube, Lieblosigkeit) verwendet. Die Begriffe Gesetz und Evangelium werden von ihnen jedoch in unterschiedlicher Weise verwendet. Agricola definierte Gesetz und Evangelium zum einen im *historischen* Sinn als Gehalte verschiedener biblischer Texte (AT/Dekalog – NT/Christus) und zum anderen im *räumlichen* Sinn als Strukturprinzipien verschiedener Lebensbereiche (Welt – Kirche). Luther definierte Gesetz und Evangelium demgegenüber im *kommunikativen* Sinn als zwei Arten von Anreden Gottes, die im Blick auf die Wirkung, die sie jeweils beim Angeredeten hervorrufen, unterschieden werden können. Diese beiden Arten von Anreden begegnen sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament, sowohl im Dekalog wie in der Predigt Jesu und im Betrachten des Leidens Jesu,⁸ sowohl im gesellschaftlichen Zusammenleben als auch in der Kirche.

In der – allerdings bekanntlich erst nach dem Tod Luthers sowie Agricolas verfassten – Konkordienformel wird die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Evangelium thematisiert und angesichts des ebenfalls uneinheitlichen biblischen Sprachgebrauchs akzeptiert. Sie kommt darum zu der differenzierten Aussage, dass das Evangelium, wenn es als gesamte Lehre Christi definiert werde, als Gnaden- und Bußpredigt verstanden werden könne, wenn es dagegen in Abgrenzung zum Gesetz als eigentliches Evangelium definiert werde, als reine Gnadenlehre verstanden werden müsse.⁹

Agricola und Luther sprachen also jeweils von verschiedenen Themen, wenn sie von Gesetz und Evangelium sprachen, und ihr Streit hätte darum zu weiten Teilen fruchtbarer als bewusster Streit über die vorzugswürdige *Bezeichnung* bestimmter theologischer Inhalte denn als vermeintlicher Streit

⁶ Vgl. WA 39 I, 343 f. (Thesen gegen die Antinomer, 1537).

⁷ Vgl. WA 50, 468 ff. (Wider die Antinomer, 1539) und 39 I, 354. 357 (Thesen gegen die Antinomer, 1537). 461 ff. (2. Antinomerdisputation, 1538).

⁸ Vgl. WA 39 I, 536 (3. Antinomerdisputation, 1538).

⁹ Vgl. BSLK, 791 f. (FC Epit. V).

über diese *Inhalte* selbst geführt werden können. Dass dies nicht geschah, hat insbesondere damit zu tun, dass sich Luthers Gesetzesverständnis einerseits vom biblischen Sprachgebrauch unterscheidet und andererseits als faktisch nicht so eindeutig erweist, wie es aus heutiger systematisch-theologischer Sicht wünschenswert wäre. Im Anschluss an verschiedene neuere Arbeiten zu Luthers Gesetzesverständnis betont Walter Sparn, dass „es sich bei Luthers Reden von Gesetz um ein dynamisches Begriffsfeld handelt, das eine Vielzahl von Aspekten bildreich namhaft macht und das auch offene Stellen aufweist und von Paradoxien gekennzeichnet ist“. Er zeigt auf, „dass Luther auch in der argumentativen Kommunikationsform der Antinomerdputationen ein beziehungsreiches, an der Buß- und Predigtpraxis orientiertes Gesetzesverständnis entwickelt hat, das, flexibel auf unterschiedliche Situationen und Personen bezogen, unterschiedlich von Gesetz redet“.¹⁰ Eine Darstellung, welche die *grundlegenden* Unterschiede herausarbeiten möchte, muss also eine gewisse Komplexitätsreduktion in Kauf nehmen.

Agricola wollte die evangelische Rechtfertigungslehre zur Geltung bringen, indem er betonte, dass aus der drohenden Predigt der alttestamentlichen Gebote kein Glaube entstehe und somit auch weder wahre Sündenerkenntnis noch Rechtfertigung noch wahre Buße, die allesamt den Glauben voraussetzen, welcher jedoch nur durch die Predigt der Christusbotschaft geweckt werden könne. Die Predigt der Christusbotschaft enthalte zwar auch die Rede von der Bestimmungsverfehlung des Menschen und den Aufruf zur Buße. Allerdings sollte die Predigt von der Christusbotschaft angesichts dessen nach Agricola nicht (wie bei Luther) als bestehend aus Gesetz und Evangelium bezeichnet werden, sondern im Ganzen als Evangelium, da ansonsten durch die Verwendung des Gesetzesbegriffs im Zusammenhang mit dem Evangelium die Gefahr bestehe, dass die Rechtfertigung mit dem Gedanken der Werkgerechtigkeit durch Gebotserfüllung in Verbindung gebracht werde, was eine Abkehr von der Grundeinsicht der Rechtfertigungslehre bedeuten würde.

Luther wollte ebenfalls die evangelische Rechtfertigungslehre zur Geltung bringen, indem er betonte, dass die Anrede Gottes, die beim Menschen Verzweiflung angesichts seiner Bestimmungsverfehlung erzeugt, von der Anrede Gottes, die den Menschen durch die Zusage der bedingungslosen Liebe tröstet, unterschieden werden müsse, da nur die zweite Anrede direkt zur Rechtfertigung beitragen könne. Nach Luther sollten diese beiden Anreden nicht unter dem Begriff Evangelium zusammengefasst werden (wie bei Agricola), sondern mit den Begriffen Gesetz und Evangelium unterschieden werden, da sonst die Gefahr bestehe, dass die engen Grenzen der Funktion der Verzweiflung erzeugenden Anrede und die rechtfertigungstheologisch alles entscheidende Bedeutung der Glauben weckenden, tröstenden Anrede aus dem Blick

¹⁰ Walter Sparn, „Lex iam adest“. Luthers Rede vom Gesetz in den Antinomerdputationen, in: Dietrich Korsch/Volker Leppin (Hg.), Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2010, 211–249, 216.

geraten, was eine Abkehr von der Grundeinsicht der Rechtfertigungslehre bedeuten würde.

Abstrahiert man von der unterschiedlichen Verwendung der Begriffe Gesetz und Evangelium, dann waren sich Luther und Agricola im Blick auf das Thema Sündenerkenntnis darin einig, dass *wahre* Sündenerkenntnis (also nicht nur die Wahrnehmung von Auswirkungen der Sünde oder von scheinbar durch eigene Anstrengungen überwindbaren Mängeln, sondern ein tiefes Bewusstsein um die Korruption des eigenen innersten Wesens und um die Bestimmungsverfehlung durch Unglauben) zwei notwendige Voraussetzungen hat. Nämlich erstens die Verkündigung der Bestimmung, der Bestimmungsverfehlung und der Notwendigkeit der Buße des Menschen und zweitens die Verkündigung der Gnadenbotschaft¹¹, die den angemessenen Interpretationshorizont für das Ganze darstellt und der, wenn der Heilige Geist es wirkt, der Glaube des Menschen folgt. Luther bezeichnete dies im Rahmen seiner Definition von Gesetz und Evangelium als Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz *und* aus dem Evangelium. Agricola bezeichnete dies im Rahmen seiner Definition von Gesetz und Evangelium als Erkenntnis der Sünde aus dem Evangelium.

Uneigentliche Sündenerkenntnis, also die Wahrnehmung von Auswirkungen der Sünde oder von scheinbar durch eigene Anstrengungen überwindbaren Mängeln bzw. einer scheinbar durch eigene Werke überwindbaren (und somit nicht radikalen) Erlösungsbedürftigkeit, ist sowohl nach Luther wie auch nach Agricola durch die Konfrontation mit dem Gesetz möglich (und zwar im Sinne der Gesetzesverständnisse Luthers *und* Agricolas). Positive Wirkungen zeitigt diese uneigentliche Sündenerkenntnis – für sich genommen (!) – jedoch nach Luther wie nach Agricola bestenfalls im Sinne des *usus politicus legis*, keinesfalls im Blick auf das Heil des Menschen, da sie nur das Streben nach Werkgerechtigkeit hervorrufen kann. Eine indirekte heilspädagogische Funktion kann das Gesetz nur im Licht des Evangeliums erhalten (wenn es nach Agricola nicht mehr als Gesetz zu bezeichnen ist), und *wahre* Sündenerkenntnis schließlich ist erst aus der Perspektive des Glaubens möglich, der aus dem Hören des Evangeliums durch den Heiligen Geist zuteil wird.¹²

3. Karl Barth gegen Paul Althaus

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lassen sich im Diskurs zur Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium vollkommen andere inhaltliche Schwerpunkte wahrnehmen als im Antinomierstreit. Einige lutherische Theologen betonten nun zwei ganz bestimmte Aspekte der Theologie Luthers, wobei sie dabei teilweise zu neuen, über Luther hinausgehenden Aussagen kamen.

¹¹ Vgl. WA 39 I, 461 f. (2. Antinomierdisputation, 1538).

¹² Vgl. WA 39 I, 83 f. (Disputation de iustificatione, 1536) und 15, 702 (Predigt über Mt 9,1 ff., 2. Oktober 1524).

Erstens knüpften sie an Luthers Aussage an, dass das Gesetz als fordernde Anrede Gottes in Form grundlegender Richtlinien, wie sie der Dekalog und die Goldene Regel formulieren, jedem Menschen ins Herz geschrieben sei. Sie vertraten (in verschiedenen Varianten) die These, dass es einen Bereich natürlicher Offenbarung gebe, dem das Gesetz zugehöre, und der eine natürliche, vorläufige Erkenntnis Gottes, des Gotteswillens und der menschlichen Sünde ermögliche, die der Christusoffenbarung vorausgehe, auf die sich die Christusoffenbarung beziehe und die die Christusoffenbarung zu ihrem Verständnis voraussetze.¹³ Der Gotteswille als Gesetz begegne insbesondere in natürlichen Ordnungen und Bindungen von Ehe, Familie, Staat und Recht und in der geschichtlichen Stunde, die zum Einsatz für das Volk rufe. Das in der natürlichen Offenbarung begegnende Gesetz führe zu einer Verzweiflung des Gewissens angesichts eines unbestimmten Wissens um Sünde in Form von Schuld und scheiternder Verantwortlichkeit. Das in der Christusoffenbarung begegnende Evangelium tröste das Gewissen und ermögliche eine *vollständige* Sündenerkenntnis im Glauben.¹⁴

Zweitens knüpften diese Theologen an Luthers Vorstellung an, dass der Dialektik von Gottes anklagender Gesetzes-Anrede einerseits und seiner tröstenden Evangeliums-Anrede andererseits eine Dialektik im Willen, ja im Wesen Gottes zugrunde liege. Sie vertraten eine Zuordnung von Gericht und Gnade im Sinne eines Nebeneinanders (bzw. Wiedereinanders), das dem Nebeneinander von Gesetz und Evangelium, Wille und Gegenwille, Zorn und Liebe in Gott selbst entsprechen sollte. Für die Sündenerkenntnis folgte daraus, dass Sünde weniger statisch als *vernichtete*, sondern eher prozesshaft als permanent *zu vernichtende* (in der Begegnung von Mensch und Gottes Anrede) erkannt wird.

Beiden genannten Aspekten dieser theologischen Ansätze hat Karl Barth entschieden widersprochen. Im Blick auf die Frage nach der natürlichen Sündenerkenntnis bekräftigte er seine grundlegende Kritik an natürlicher Theologie, durch welche die *Sache* der Theologie, Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes, aus den Augen verloren würde. Barth wandte sich gegen einen von ihm (unter dem Einfluss Ludwig Feuerbachs) sehr spezifisch bestimmten Begriff von natürlicher Theologie¹⁵ als „Selbstausslegung und Selbstrechtfertigung“¹⁶ des Menschen gegen Gott und seine Gnade auf der Grundlage menschlicher Einbildung. Sünde ist nach Barth das Nichtigte, wozu Gott Nein sagt, indem er

¹³ Vgl. Paul Althaus, Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1952, 44. Vgl. Emil Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, 184.

¹⁴ Vgl. Paul Althaus, „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“. Zur Auseinandersetzung mit der exklusiv-christologischen Dogmatik, in: ders. u. a. (Hg.), Solange es „Heute“ heißt. FS Rudolf Hermann, Berlin 1957, 7–15, 8. Vgl. Emil Brunner, Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich 1961, 462.

¹⁵ Vgl. den Überblick zu den sehr verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der natürlichen Theologie in der Philosophie- und Theologiegeschichte bei Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 108 ff.

¹⁶ Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zürich 1940, 151.

zu Jesus Christus Ja sagt. Insofern könne Sünde nicht unabhängig von Jesus Christus erkannt werden.¹⁷ Eine Erkenntnis der Sünde sei also nur aus dem Evangelium im Sinne des einen Wortes Gottes, das auch das Gesetz als lebensdienliche Weisung in sich schließt, und keinesfalls aus dem Gesetz im Sinne einer vom Christusgeschehen isolierbaren natürlichen Offenbarung einer göttlichen Leistungs- und Vergeltungsordnung möglich. Sowohl Gefühle von Schuld oder Verantwortung als auch die Erkenntnis von „Übelständen“, dem „herrschenden Bösen in der Welt“, „inneren und äußeren Lebenskonflikten“ oder der „Unvollkommenheit und Problematik seiner Existenz“ seien möglich, aber sie dürften nicht als natürliche vorläufige Sündenerkenntnis gedeutet werden, an die die Christusoffenbarung anknüpfen könne.¹⁸

Im Blick auf die Frage danach, als was die Sünde im Kontext der Zuordnung von Gerichtswillen und Gnadenwillen Gottes erkannt werde, betonte Barth, dass die Aufspaltung des einen Wortes Gottes in ein sogenanntes Evangelium und ein sogenanntes Gesetz unplausibel und ohne biblisches Recht sei¹⁹ ebenso wie die Annahme eines Willens-Dualismus in Gott selbst. Zorn und Gericht Gottes müssten vielmehr vom Gnadenwillen Gottes her verstanden werden, der eindeutig das Leben und die Rettung des Menschen wolle und der in Jesus Christus (auch und gerade im vernichtenden Gericht über die Sünde am Kreuz) offenbart sei. Das Gesetz stehe dem Evangelium nicht gegenüber, sondern das Gesetz sei „im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin“.²⁰ Das Evangelium sei jedoch „kein Gemisch von Freudens- und Schreckens-, von Heils- und Unheilsbotschaft“²¹, sondern Botschaft des Gnadenbundes, zu dem es gehöre, dass der gerechtfertigte Mensch seiner „neuen Existenzform als Gottes treuer Bundesgenosse“²² durch sein Tun zu entsprechen habe. Gerade weil die Sündenlehre angemessen nur in negativer Entsprechung zur Christologie im Zusammenhang der Versöhnungslehre entfaltet werden könne, könne die Sünde nur als *überwundene* in den Blick kommen.²³ Wirkliche Sündenerkenntnis fällt zusammen mit der Erkenntnis des Sieges Jesu Christi über die Sünde. In Jesus Christus ist die Tötung der Sünde und des alten Menschen ein für allemal geschehen. In ihm sind alle Menschen von Gott her objektiv schon in den Stand des neuen Lebens versetzt, ob sie es wissen und glauben oder nicht. Sie sind *homines iustificati*, gerechtfertigte Menschen, und nicht (wie in der lutherischen Theologie) *homines iustificandi*, zu rechtfertigende Menschen.

¹⁷ Vgl. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik Bd. III/3, Zürich 1950, 405, und Bd. IV/1, Zürich 1953, 430.

¹⁸ Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/2, Zürich 1948, 40 f. und Bd. IV/1 (s. Anm. 17), 397. Vgl. Bd. I/2, Zürich 1938, 287 ff.

¹⁹ Vgl. a. a. O., Bd. IV/3 (s. Anm. 5), 427.

²⁰ Ders., Evangelium und Gesetz, München 1935, 3.

²¹ Ders., Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich 1942, 12.

²² A. a. O., Bd. IV/2, Zürich 1955, 565.

²³ Vgl. a. a. O., Bd. II/2 (s. Anm. 21), 175 ff.

Besonders deutlich wurde Barth wiederum von Paul Althaus widersprochen. Im Blick auf die Frage nach der natürlichen Sündenerkenntnis warf er Barth vor, dass sich dieser mit seiner Position gegen die gesamte dogmatische Tradition, gegen die reformatorischen Bekenntnisse und gegen das Zeugnis der Heiligen Schrift gestellt habe, die allesamt selbstverständlich von einer allgemeinen Offenbarung (*revelatio generalis*) zusätzlich zur Offenbarung in Jesus Christus (*revelatio specialis*) ausgegangen seien.²⁴ Althaus verwies in der Diskussion mit Barth auf den *locus classicus* zur natürlichen Theologie, Röm 1, 18–20: „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alles gottlose Wesen und alle Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbart; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so dass sie keine Entschuldigung haben.“ Althaus stellte zu Recht fest, dass Barths Auslegung dieser Verse, nach der hier von einem Aspekt der Christusoffenbarung die Rede sein solle, nicht die Intention des Verfassers Paulus treffen dürfte.²⁵ Auf der anderen Seite ist jedoch – wie beispielsweise Eduard Lohse in seinem Kommentar betont²⁶ – auch vor einer Überinterpretation der Verse durch Vertreter einer natürlichen Theologie zu warnen, da das Interesse des Paulus nicht in der Entwicklung einer natürlichen Theologie, sondern lediglich im Aufweis der Unentschuldbarkeit der Menschen lag.²⁷

Althaus ist zuzustimmen, wenn er auf die theologiegeschichtliche Bedeutung der Unterscheidung von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* hinweist, deren Wurzel im Nebeneinander biblischer Aussagen zur Exklusivität der Christusoffenbarung und zu Gottesoffenbarungen außerhalb Jesu Christi liegt. Bis zu einem gewissen Grad konnten sowohl er wie auch Barth sich jeweils auf Luther berufen, der (ähnlich wie Johannes Calvin) einerseits mit einem vagen allgemeinen Wissen um die Wirklichkeit Gottes und um grundlegende Gebote rechnete, andererseits jedoch nicht müde wurde zu betonen, dass es klare, den Weg zum Leben erschließende Gotteserkenntnis nicht an Jesus Christus und dem Kreuz vorbei geben könne und dass natürliche Gotteserkenntnis allein zu Irrtümern und Götzendienst führen müsse.²⁸ Barth

²⁴ Vgl. Paul Althaus, „Durch das Gesetz ...“ (s. Anm. 14), 8. Althaus prägte für die Unterscheidung von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* die Begriffe Uroffenbarung und Heils-offenbarung.

²⁵ A. a. O., 10f.

²⁶ Vgl. Eduard Lohse, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 8.

²⁷ Nach Günther Bornkamm muss dieser Text als prophetische Scheltrede gelesen werden, deren Pointe nicht in der Behauptung einer natürlichen Fähigkeit zur Erkenntnis des Gotteswillens, sondern in der Anklage des Nichterkennens des Offensichtlichen lag. Vgl. Günther Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes* (Röm 1–3), in: *ders.*, *Das Ende des Gesetzes*, München 1966, 9–33.

²⁸ Vgl. WA 56, 177 (Römerbriefvorlesung, 1515/16, Scholion zu Röm 1, 19) und WA 19, 206 (Der Prophet Jona ausgelegt, 1526). Vgl. Johannes Calvin, *Institutio Christianae religionis*, I, 3, 3 und I, 4, 3.

vernachlässigte die – wie Althaus betonte – biblisch bezeugte und im Blick auf andere Religionen kaum (ohne Überheblichkeit) zu leugnende Möglichkeit Gottes, Menschen auch außerhalb der Christusoffenbarung ein gewisses Wissen um ihn und das von ihm Gebotene zu erschließen. Außerdem wäre eine Theologie, die auf jegliche Anknüpfung an die Welterfahrung verzichtet, nicht mehr kommunikationsfähig.²⁹ Barth ist jedoch darin recht zu geben, dass selbst eine Anerkennung dieser göttlichen Möglichkeit niemals die Behauptung einer von der Christusoffenbarung isolierten allgemeinen Offenbarung als menschlicher Möglichkeit oder gar allgemeiner Faktizität rechtfertigen könne.³⁰ Eine natürliche Theologie in diesem Sinne war Luther – im Gegensatz zur lutherischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts – fremd, ebenso wie eine ideologische Überhöhung des *usus politicus legis* zur Abschirmung vermeintlich eigengesetzlicher politischer Ordnungen gegen Kritik und zur Legitimation völkischer Vorstellungen. Hier sah Barth (mit Luther) die Gefahren klarer als seine Gegner. Aber auch Althaus konnte durchaus die Einsicht formulieren, dass „heilsame Schöpfungsordnungen und Sünde immer schon ineinander“³¹ lägen.

Gegen Barths These einer Erkennbarkeit der Sünde allein aus dem Evangelium betonte Althaus die Möglichkeit der vorläufigen Sündenerkenntnis durch das Gesetz, an die das Evangelium, durch das eine vollständige Sündenerkenntnis ermöglicht werde, anknüpfe. Althaus verwies in der Diskussion mit Barth auf den *locus classicus* dieser Position, Röm 3, 20b: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.“ Nach Barth versteht man diesen Vers falsch, wenn man das Gesetz, von dem die Rede ist, als vom Evangelium unterschiedenes Gesetz deutet. Vielmehr sei vom Gesetz des Gnadenbundes die Rede, das von Paulus gegen den Werkgerechtigkeits-Missbrauch im Judentum angemessen als Teil des Evangeliums interpretiert werde.³² Nach Althaus handelt es sich dabei um eine Umdeutung gegen den seines Erachtens offenkundigen Sinn des Textes in seinem Kontext, ja um eine Vergewaltigung des Textes von der vorgefassten eigenen Theorie her.³³ Tatsächlich werden wohl weder Barth noch die lutherische Theologie in ihren systematisierenden Auslegungen dem Anliegen des Textes gerecht, dem es darum geht – wie wiederum Eduard Lohse in seinem Kommentar betont – aufzuzeigen, dass das Gesetz keinen Beitrag zur Rechtfertigung leisten könne, sondern nur zur Erfahrung, die aufweist, was Sünde ist.³⁴ Dass sich aus dieser Erfahrung nach Paulus nicht die Erkennt-

²⁹ Vgl. Pannenberg, *Theologie* (s. Anm. 15), 120. Nach Michael Welker ist Barths Anthropologie allerdings nicht wirklich exklusiv christologisch; vgl. Michael Welker, Barth und Feuerbach, in: *ders.*, *Theologische Profile*, Frankfurt a. M. 2009, 157–181, 164. 176.

³⁰ Vgl. Wilfried Joest, Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium, in: *KuD* 24 (1978), 86–103, 92.

³¹ Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, Gütersloh 1934, 26.

³² Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1 (s. Anm. 17), 437.

³³ Vgl. Althaus, „Durch das Gesetz ...“ (s. Anm. 14), 9 f.

³⁴ Vgl. Lohse (s. Anm. 26), 120. 127.

nis des eigenen Sünderseins ergibt, geht aus seinem persönlichen Erfahrungsbericht in Phil 3, 6 hervor, nach dem er sich vor seiner Bekehrung als untadelig im Blick auf die Forderungen des Gesetzes wahrgenommen hatte.

Althaus sah in seinem Streit mit Barth eine Neuauflage des älteren Streites zwischen Luther und Agricola.³⁵ Auch wenn sich im neueren Streit der theologisch-inhaltliche Fokus deutlich verschoben hatte und die theologischen Differenzen der Disputanten nun größer waren als im älteren Streit, lassen sich gewisse Parallelen nicht verkennen. Wieder war es so, dass beide Seiten die Begriffe Gesetz und Evangelium in einer dezidiert unterschiedlichen (und in beiden Fällen gegenüber biblischem Sprachgebrauch eigenständigen) Weise verwandten, und wieder war es so, dass die Seite, die eine Erkenntnis der Sünde allein aus dem Evangelium vertrat, ein Evangeliumsverständnis voraussetzte, das nach lutherischem Verständnis eine Einheit, wenn nicht gar Mischung aus Gesetz und Evangelium darstellt. Barth setzte Gesetz mit Gebot im Sinne neutestamentlicher Paränese gleich.³⁶ Er behandelte so letztlich nur den *tertius usus legis*, den dritten Gebrauch des Gesetzes für die Glaubenden, und setzte an die Stelle der Behandlung der anderen beiden usus die Offenbarungslehre. Nach Barth wird das Gesetz als Gottes gute Gabe durch die Sünde zum anklagenden und im Sinne vermeintlich geforderter Gesetzmäßigkeit missverstandenen Gesetz korrumpiert und durch die Gnade als „Form des Evangeliums“³⁷ wiederhergestellt (im Sinne der neutestamentlichen Paränese als Auslegung der Inanspruchnahme des Menschen durch dessen Sein in Christus). Althaus sprach – terminologisch anders, aber inhaltlich ähnlich – von dem Gebot, das durch die Sünde zum anklagenden und im Sinne vermeintlich geforderter Gesetzmäßigkeit missverstandenen Gesetz korrumpiert werde und durch die Gnade als Gebot wiederhergestellt werde.³⁸

Damit vertrat Althaus (auch wenn er in diesem Zusammenhang bewusst den Begriff Gebot statt des Begriffs Gesetz verwendete) einen *tertius usus legis*, dem Luther und viele lutherische Theologen allerdings eher kritisch gegenüberstanden bzw. -stehen. Sowohl die lutherischen Kritiker eines *tertius usus legis* als auch Barth als dessen Befürworter begründen ihre Positionen interessanterweise gleichermaßen damit, dass die Glaubenden Gottes Willen aus dem Evangelium erkennen würden. Die lutherischen Kritiker berufen sich mit dieser Begründung auf den Sachverhalt, dass Glaubende, weil sie Gottes Willen aus dem Evangelium erkennen, zu diesem Zweck das als alternative Erkenntnisquelle gedachte Gesetz – verstanden als fordernde Anrede Gottes, die leicht zu Werkgerechtigkeits-Missverständnissen führt – also nicht benötigen. Darum habe das so verstandene Gesetz nicht die Funktion einer Richtschnur christlichen Lebens. Barth beruft sich mit dieser Begründung auf den

³⁵ Vgl. Althaus, „Durch das Gesetz ...“ (s. Anm. 14), 7.

³⁶ Vgl. Edmund Schlink, Gesetz und Paraklese, in: Antwort, FS Karl Barth, Zürich 1970, 323–335.

³⁷ Barth, Evangelium (s. Anm. 20), 11.

³⁸ Vgl. Paul Althaus, Gebot und Gesetz, Gütersloh 1952.

Sachverhalt, dass Glaubende, indem sie Gottes Willen im Evangelium erkennen, nichts anderes als das Gesetz – verstanden als das lebensdienliche Gebot Gottes – im Evangelium erkennen. Darum habe das so verstandene Gesetz die Funktion einer Richtschnur christlichen Lebens.

Was nun die Kernfrage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium angeht, so besteht zwischen Barth und Althaus sowie den anderen lutherischen Theologen trotz aller terminologischer und inhaltlicher Differenzen Einigkeit in der zentralen Feststellung, dass eine wahre oder vollständige Erkenntnis der Sünde (im Sinne eines theologischen Beziehungsbegriffs) nur aus dem Evangelium, der Christusoffenbarung bzw. der Perspektive des Glaubens möglich ist. Angesichts dieses Befundes drängt sich der Gedanke auf, dass es im vorliegenden Streit im Grunde um eine andere Frage gehen muss. Michael Nüchtern formuliert treffend: „Die Kontroverse ging nicht eigentlich darum, *wodurch* erkenne ich die Sünde, sondern darum, *wie* erkenne ich sie: evangelisch – als in Christus vernichtete – oder gesetzlich – als etwas, dessen mich Gott beschuldigt und das noch von Gott vernichtet werden muss.“³⁹

Im Hintergrund steht die Frage nach dem Gottesverständnis. Nach Althaus und einigen lutherischen Theologen erscheint Gott als „zwiespältig“,⁴⁰ wobei an Luthers Gedanken zum *deus absconditus*, zum verborgenen Gott, angeknüpft wurde. Luther hatte angesichts der Fragen, warum Gott Sünde und Leid zulasse und nicht jeden errete, auf die unergründliche Majestät des *deus absconditus* verwiesen, der – gemäß 1Sam 2, 6 – sowohl tötet als auch lebendig macht.⁴¹ Sowohl Luther als auch einige spätere lutherische Theologen verarbeiteten in ihrer Theologie einen von ihnen (offensichtlich im Unterschied zu Barth) tief empfundenen Widerspruch zwischen der Christusoffenbarung und ihrer Existenzerfahrung. Doch während Luther betonte, dass es ausreiche, um die Existenz des *deus absconditus* zu wissen, und jedes weitere Nachdenken über ihn strikt untersagte, verbanden einige spätere lutherische Theologen die Kategorien *deus absconditus* und *deus revelatus* mit den Begriffspaaren Gesetz und Evangelium, Zorn und Liebe, Tötungswille und Gnadenwille in Gott selbst und konstruierten daraus ein dualistisches Gottesverständnis. Das anklagende Urteil Gottes wird danach weder vom gnädigen Urteil Gottes ein für allemal erledigt noch kann es in dieses integriert werden. Sondern das so verstandene Gesetz steht permanent im Widerspruch zum Evangelium und wird permanent vom Evangelium aufgehoben. Der Mensch ist in jedem Augenblick mit dem zweifachen Willen in Gott und den daraus folgenden beiden Urteilen Gottes konfrontiert. Er lebt dauerhaft in der Spannung zwischen der Anklage des Gesetzes und dem Freispruch des Evangeliums. Sündenerkenntnis und Sündenvergebung sind darum nie abgeschlossen, sondern an

³⁹ Michael Nüchtern, Überlegungen zur Wahrnehmung der Sünde in Dogmatik und Ethik, Diss. Heidelberg 1976, 27.

⁴⁰ Althaus, Wahrheit (s. Anm. 13), 408.

⁴¹ Vgl. WA 18, 684 ff. (De servo arbitrio, 1525).

das immer gegenwärtige Urteil Gottes gebunden und nicht von der konkreten individuellen Glaubensbeziehung des Menschen zu Gott ablösbar, in deren Rahmen sich der Mensch als rechtfertigungsbedürftiger Sünder und zugleich als gerechtfertigt erfährt.

Nach Barth ist ein solcher Dualismus Ausdruck eines unangemessenen Verständnisses der Begriffe Gesetz und Evangelium sowie einer Angst vor dem Gesetz, vor der uns Gott eigentlich längst befreit hat. Im Licht des Sieges des Evangeliums verliere, so Barth, das Gesetz seinen verdammenden und fordernden Charakter und werde wiederhergestellt in seinem ursprünglichen Sinn als Teil der Offenbarung des gnädigen und befreienden Gotteswillens.⁴² Anders als in der lutherischen Theologie muss nach Barth die Rechtfertigung nicht ständig in der Begegnung mit dem Zuspruch des Evangeliums wiederholt und glaubend nachvollzogen werden, sondern im Christusgeschehen wurde Gottes Gericht vollstreckt und seine Gnadenzusage endgültig und objektiv gegeben. Bertold Klappert brachte den Unterschied auf die Formel, dass Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie „kerygmatische Wortkategorien“ und in der Theologie Barths „christologische Geschehenskategorien“ seien.⁴³ Daraus folgt, dass nach Barth Sünde nur als durch Gottes Wort *erledigte*, während sie nach lutherischer Theologie nur als durch Gottes Wort *zu erledigende* erkannt werden kann. Darin könnte – neben der unterschiedlichen Bewertung der natürlichen Theologie – der eigentliche Unterschied der Positionen im Streit zwischen Barth und Althaus sowie anderen lutherischen Theologen zur Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium gesehen werden.

Im Blick auf diesen Unterschied liegen die Stärken der Barth'schen Position in der Vermeidung eines dualistischen Gottesverständnisses sowie in der Betonung des Vorrangs der Gnade angesichts der maßgeblichen Offenbarung in Jesus Christus. Die Stärken der lutherischen Position liegen darin, dass die bleibende Rechtfertigungsbedürftigkeit des Menschen zum Ausdruck gebracht, einem Verständnis von Gnade als selbstverständlichem Prinzip gewehrt und die Einsicht, dass das Christusgeschehen erst im Glauben zu seinem Ziel kommt, festgehalten wird. Beide Positionen wollen mit unterschiedlicher Akzentsetzung die reformatorische Lehre einer Rechtfertigung allein aus Gnade zur Geltung bringen, und zwar im Falle Barths durch die Betonung der Objektivität des Christusgeschehens gegen die Vorstellung, dass der Glaube als Werk etwas bewirken müsse, und im Falle der lutherischen Theologen durch die Betonung der im Glauben empfangenen Heilszusage gegen die Vor-

⁴² Vgl. Karl Barth, *Evangelium* (s. Anm. 20), 29. Auch Michael Welker sucht einen positiven Zugang zum Gesetz (im Sinne der Tora), dessen ursprüngliche Ziele Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis seien; vgl. Michael Welker, *Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch begründeten Trinitätslehre*, in: ders. u. a. (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, FS Jürgen Moltmann, Gütersloh 2006, 34–52, 48.

⁴³ Bertold Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, Göttingen 1976, 127.

stellung, dass man sich durch Werke seines Standes vor Gott vergewissern müsse.⁴⁴

4. Christof Gestrich und Walter Sparn

In jüngster Zeit haben insbesondere Christof Gestrich und Walter Sparn die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium wieder aufgegriffen, und zwar erneut unter einem anderen Gesichtspunkt als bisher, nämlich im Blick darauf, was die Einsicht, dass Sünde nur aus dem Evangelium bzw. vom Glauben oder der Vergebung her wirklich erkannt werden kann, für das *kirchliche Reden* von der Sünde bedeutet. Beide Autoren gehen weniger auf die Detailfragen ein, wie sie von Luther und Agricola oder Barth und Althaus diskutiert wurden, sondern setzen beim allgemeinen Konsens ein, der auch von allen genannten Diskutanten nicht angezweifelt wurde, nämlich dass eine *vollständige* Erkenntnis der Sünde im Sinne eines theologischen Beziehungsbegriffs nur aus dem Evangelium bzw. vom Glauben oder der Vergebung her möglich ist. Alles andere wird von einzelnen Theologen wahlweise als uneigentliche, unvollkommene, vorläufige, unthematische oder unbestimmte Sündenerkenntnis oder auch nur als Erkenntnis von Schuld, Bösem, Unvollkommenheit oder Sündenfolgen bezeichnet.

Christof Gestrich stellt in seinem Aufsatz „Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen?“ aus dem Jahr 1997 fest, dass die gegenwärtige Theologie zwar einerseits weitgehend den Gedanken bejahe, dass Sünde nur aus dem Evangelium bzw. von der Sündenvergebung her erkannt werden könne und dass ein sich daraus ergebendes christliches Sündenverständnis zur Geltung zu bringen sei, dass aber andererseits die faktisch in Theologie und Kirche vorgetragene Sündenlehre meistens anders orientiert sei.⁴⁵ Gestrich nennt als Ursachen für diesen Missstand die traditionelle Reihenfolge dogmatischer Topoi, die biblische Vielfalt im Umgang mit dem Thema, Kommunikationsbarrieren im säkularen Umfeld sowie ein gesetzliches Missverstehen des Evangeliums.⁴⁶ Indem die Kirche nicht angemessen von der (vergebenen) Sünde spreche, versage sie notwendig bei der Evangeliumsverkündigung als ihrer wichtigsten Aufgabe.⁴⁷ Ansätze zur Korrektur lägen darin, dass theologische Sündenlehre erstens nicht abstrakt sein dürfe, sondern die existenzielle Erfahrung der Sündenvergebung voraussetze und im konkreten kirchlichen Leben verortet sein müsse. Zweitens müsse theologische Sündenlehre vom Evangelium (im Sinne der Christusbotschaft) bzw. von der erfahrenen Vergebung auf die Sünde zurückblicken, wobei dem Gesetz

⁴⁴ Vgl. Joest (s. Anm. 30), 100 f.

⁴⁵ Vgl. Christof Gestrich, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen? (1997), in: ders., Peccatum. Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003, 163–175, 163 f.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 165.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 166.

(im Sinne der Tora) eine Hilfsfunktion bei diesem Rückblick der schon Freigesprochenen zukomme. Drittens müsse theologische Sündenlehre darum wissen, dass sich das Böse im Licht des Evangeliums vergrößere, weil es sich nicht mehr verstecken könne. Und viertens solle theologische Sündenlehre die lähmende Rede von der grenzenlosen Verderbnis des Sünders durch die befreiende Rede von der – angesichts der erfahrenen Vergebung und der eschatologischen Hoffnung – durch Gott *begrenzten* Sünde ersetzen.⁴⁸

Gestrichs entscheidender Beitrag zur vorliegenden Diskussion liegt meines Erachtens jedoch im Aufweis, dass die Ursache der theologischen und kirchlichen Krise hinsichtlich der Rede von der Sünde in einer Krise hinsichtlich der Rede vom *Evangelium* bzw. vom gnädigen Gott zu suchen ist.⁴⁹ In seinem hamartiologischen opus magnum „Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt“ betont er, dass der einzige Sinn der Kirche in der Evangeliumsverkündigung liege. Darum stelle es die Kirche in Frage, dass die Botschaft der Gnade bzw. der Sündenvergebung, die zu neutestamentlicher Zeit Menschen mit Freude erfüllt habe, heute von Christen kaum noch verstanden oder sogar abgelehnt werde.⁵⁰ Die Tatsache, dass das Evangelium die Kraft habe, Sünder selig zu machen, wie es in 1Tim 1,15 heißt, sei „längst nicht mehr immer das, was man eigentlich vom Christentum erwartet und in der Kirche sucht“.⁵¹ Ursachen für den Widerwillen gegen das Evangelium liegen nach Gestrich erstens in der Neigung des natürlichen Menschen zur Selbsterlösung, die nur durch den Heiligen Geist überwunden werden könne, zweitens in der Abwehrreaktion auf die herkömmliche Verkündigung einer billigen Gnade und drittens in einer verbreiteten Skepsis im Blick darauf, ob kirchliche Predigt überhaupt etwas Weiterführendes zu den Nöten des modernen Menschen und der modernen Welt zu sagen habe.⁵² Um die Krise der Evangeliumsverkündigung zu überwinden, wodurch dann auch ein Reden von der Sünde ermöglicht werde, das der Einsicht gerecht werde, dass Sünde nur vom Evangelium her erkannt werden könne, schlägt Gestrich vor, den kirchenbildenden Aspekt der Sündenvergebung in der Evangeliumsverkündigung stärker zu betonen. Der Empfang von Sündenvergebung und die Ermöglichung des Auflebens eines Christen in seiner Kirchengemeinde dürften in der Verkündigung nicht länger als voneinander trennbar behandelt werden.⁵³ Dieser Lösungsansatz wirkt im Kontext von Gestrichs insgesamt sehr überzeugender Analyse allerdings etwas zu wenig konkret.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 166 ff.

⁴⁹ Vgl. *ders.*, Systematisch-theologische Überlegungen zum Begriff der Sünde (1998), in: *ders.*, Peccatum (s. Anm. 45), 176–188, 186 f.

⁵⁰ Vgl. *ders.*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 302 ff.

⁵¹ A. a. O., 304.

⁵² Vgl. a. a. O., 310 ff.

⁵³ Vgl. a. a. O., 317 f.

Für Walter Sparn ergibt sich in seinem Aufsatz „Unbegreifliche Sünde“ von 2008 aus dem weitgehenden theologischen Konsens darüber, dass Sünde in ihrem eigentlichen Sinn als theologischer Beziehungsbegriff nur aus dem Evangelium bzw. im Glauben erkannt werden kann, die Frage, wem gegenüber und mit welcher Absicht Theologen den Begriff Sünde dann eigentlich sinnvollerweise verwenden könnten.⁵⁴ Soll die Rede von der Sünde lediglich „nach innen, esoterisch, das Selbstverständnis der Glaubenden als gerechtfertigte Sünder ins volle Bewusstsein heben“ oder soll sie auch nach draußen „den‘ Sündern etwas mitteilen, was die nicht gerechtfertigten Sünder unter ihnen gar nicht verstehen können und allenfalls zu ihrem Schaden ‚uneigentlich‘ verstehen“?⁵⁵ Nach Sparn litt der Streit um die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium in der Vergangenheit unter einer mangelnden Beachtung des entscheidenden Unterschieds zwischen dem Rückblick des gerechtfertigten Sünders auf seine Lebens- und Heilsgeschichte und der Mitteilung seiner Einsichten an andere, nicht in der Perspektive der vergebenen Sünde stehende Menschen.⁵⁶ Sünde sei nicht nur die Bezeichnung für ein Phänomen, das in dieser Form jeder wahrnehmen könnte, sondern vielmehr die Interpretation des Hintergrunds eines Phänomens in der Perspektive des Glaubens. Weil Sünde nicht in Abstraktion von den Wissensmedien Glaube und Unglaube betrachtet werden könne und auch angesichts des theologischen Konsenses über die Unbegreiflichkeit der Sünde, sei die Annahme eines allgemeinen Anknüpfungspunktes zur Vermittlung eines Wissens um die Sünde an Nichtglaubende unangemessen. Sünde könne nicht anthropologisch bewiesen werden, und die – nur im Wissen um die Universalität des Heilswerkes Christi zu begründende – Behauptung einer Universalität der Sünde könne vom Nichtglaubenden nur missverstanden werden. Das Gespräch mit dem Nichtglaubenden über allgemeine Phänomene des Bösen sei ein (durchaus nicht überflüssiges) ethisches und kulturhermeneutisches Werk zur Linken. Wenn jedoch mehr daraus werden solle, bedürfe es des Evangeliums.⁵⁷

Wenn wahre Sündenerkenntnis nur in der Perspektive vergebener Sünde und nur in der ersten Person Singular möglich ist, müsse dies, so Sparn, Konsequenzen für die Feststellung des angemessenen kirchlichen Orts für das Reden von Sünde haben. Dieser Ort müsse dann eher im persönlichen Gebet, das um Vergebung bittet und für Vergebung dankt, sowie in Beichte

⁵⁴ Vgl. Walter Sparn, Unbegreifliche Sünde. Wie, wem und was kann der dogmatische Begriff der Sünde zu verstehen geben?, in: MJTh 20 (2008), 107–143, 109 f. 115.

⁵⁵ A. a. O., 112.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 117 f. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Wolfhart Pannenberg's Beobachtung, dass der ursprüngliche Sitz im Leben für die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Luther die Beichtsituation gewesen sein müsse, in der der Gläubige das Gesetz als Anleitung zur Selbsterforschung genutzt habe. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 96.

⁵⁷ Vgl. Sparn, Sünde (s. Anm. 54), 130 ff.

und Seelsorge liegen, und weniger in der Predigt, die sich an Glaubende und Nichtglaubende richtet.⁵⁸ In der Tat weist Sparn hier meines Erachtens auf ein in der Diskussion zu wenig beachtetes Problem hin, nämlich das für kirchliches Handeln grundlegende, aber weitgehend ungeklärte Verhältnis zwischen eigentlicher und uneigentlicher Sündenerkenntnis. Insofern wird Hartmut Rosenau Sparn nicht gerecht, wenn er dessen Ansatz als „ein esoterisches Ausweichen vor den Schwierigkeiten“⁵⁹ bezeichnet.

Sparns Forderung nach einer Reflexion des angemessenen Ortes kirchlichen Redens von der Sünde und Gestrichs Forderung nach einer Überwindung der Krise der Evangeliumsverkündigung, die beide vor dem Hintergrund der gemeinsamen Forderung nach angemessenen Konsequenzen für das kirchliche Reden von Sünde angesichts der Einsicht, dass wahre Sündenerkenntnis aus dem Evangelium geschieht, formuliert wurden, führen letztlich zur Frage nach der ganz praktischen *homiletischen Zuordnung* von Gesetz und Evangelium.

Luther forderte in seiner dritten Antinomerdisputation scheinbar, die Frage nach dem Predigtinhalt aus pädagogischen Gründen vom Zustand der Predigthörer abhängig zu machen: Den Angefochtenen und Verängstigten sei das Evangelium, den Selbstsicheren und Unbußfertigen sei das Gesetz zu predigen.⁶⁰ Diese missverständlich zugespitzte Aussage darf jedoch nicht aus dem Gesamtzusammenhang isoliert werden, sonst würde sie Luthers theologischen Grundeinsichten widersprechen, dass Gesetz und Evangelium als kerygmatische Kategorien bzw. Anreden Gottes in der Predigt zusammengehören, dass das Evangelium im Blick auf eine positive Gesamtwirkung (also Sündenerkenntnis und Buße) unverzichtbar ist und dass nicht der Prediger, sondern nur Gott selbst das Gesetz im Sinne des *usus theologicus* gebrauchen kann. Diese Einsichten, und damit die notwendige Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Sündenerkenntnis, kamen in evangelischen theologischen Aussagen sowie evangelischer Predigtpraxis nicht immer ausreichend zur Geltung, sei es bei einzelnen Aussagen Luthers, im Heidelberger Katechismus,⁶¹ im pädagogischen System vieler pietistischer Predigten, in der erweckungstheologischen Betonung der Sündenerkenntnis oder im bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts üblichen Predigtschema der Abfolge von Gesetz und Evangelium.

Wenn in der Predigt für den Hörer Sündenvergebung Ereignis werden soll, darf dem Gesetz nicht zu viel zugetraut werden. In der Situation des Vertrauensverlustes, des Schuldgefühls, der Depression oder der Selbstanklage fehlen dem Menschen, wie Gestrich treffend beschreibt, die Kraft und die Freiheit zur Erkenntnis der Sünde. Erst wo mitten in der Schuld Güte erfahren wird,

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 114.

⁵⁹ Hartmut Rosenau, „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18,13). Hamartiologische Vorüberlegungen zur Einführung, in: MJTh 20 (2008), 1–14, 13.

⁶⁰ Vgl. WA 39 I, 571f. 574 (3. Antinomerdisputation, 1538).

⁶¹ Frage 115: „Warum läßt uns denn Gott also scharf die zehn Gebote predigen? ... Dass wir unser ganzes Leben lang unsere sündliche Art je länger je mehr erkennen.“

besteht die Chance, dass diese Kraft und Freiheit sich einstellen.⁶² In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung Wilfried Härles aufschlussreich, dass im biblischen Reden von der Sünde die Klage gegenüber der Anklage überwiegt.⁶³ Sündenerkenntnis ist nur von der Vergebung her lebensdienlich und heilsam. Ohne das Evangelium wirft das Gesetz den sündigen Menschen auf sich selbst zurück, und die Schuld erdrückt ihn, ohne dass er sie wirklich im Licht des Kreuzes als (überwundene) Sünde erkennt.

Sporns Anfrage an kirchliches Reden von Sünde ist noch grundsätzlicherer Natur, da sie dem Sachverhalt Rechnung tragen möchte, dass unter heutigen Predigthörern nicht nur – wie bei Luther – zu tröstende oder aufzurüttelnde Christen bzw. zumindest auf den christlichen Gott und seinen Willen ansprechbare Menschen zu finden sind, sondern wahrscheinlich auch viele Menschen, denen die Perspektive des Glaubens fremd ist. Aber erst wenn sich Gott dem Menschen als vertrauenswürdig erschlossen hat, kann der Mensch erkennen, dass er ihm schon vorher hätte vertrauen sollen, dass sein Unglaube Sünde war. Erst wenn er seinen Frieden mit Gott gefunden hat, kann der Mensch erkennen, in welchem Streit er vorher mit ihm lag. Erst wenn Gott ihn gerecht gemacht hat, kann der Mensch erkennen, dass sein Versuch, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, Sünde war. Erst wenn er aus seiner totalen Selbstfixierung erlöst wurde, kann der Mensch erkennen, dass diese Selbstfixierung Sünde war. Insofern ist der Versuch, mittels des Instruments der Gesetzespredigt Sündenbewusstsein zu erzeugen, abzulehnen.⁶⁴

5. Fazit

Die nähere Betrachtung der Diskussionen zwischen Luther und Agricola und zwischen Barth und Althaus sowie der Anstöße Gestrichs und Sporns hat die Eingangsthese bestätigt, dass der Diskurs um die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium nie zu einer Lösung gelangt ist, weil zum einen ein offener begrifflicher Klärungsbedarf oft eine Verständigung verhinderte und weil zum anderen unter dieser Fragestellung immer wieder neue Themen behandelt wurden, und zwar die großen theologischen und kirchlichen Herausforderungen der jeweiligen Zeiten, die zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Kern reformatorischer Theologie nötigten und nötigen.

Die Auseinandersetzung zwischen Luther und Agricola ging um die Frage, ob dem Gesetz eine notwendige Funktion für die zum rechtfertigenden

⁶² Vgl. Gestrich, *Wiederkehr* (s. Anm. 50), 197.

⁶³ Vgl. Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin u. a. 32007, 459. 461.

⁶⁴ Nach Pannenberg stellt der neuzeitliche Umgang mit dem Gesetz eine Verkehrung des reformatorischen Anliegens dar, weil es ein Unterschied ist, ob die Gesetzespredigt das bestehende Lebensgefühl artikuliert (wie zu Luthers Zeit), oder ob sie Sündenbewusstsein erzeugen soll. Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Protestantische Bußfrömmigkeit*, in: *ders.*, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986, 5–25, 18 f.

Glauben führende Buße des Sünders zukomme, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Herausforderung, die reformatorische Rechtfertigungslehre vor einer Vergesetzlichung zu bewahren. Inhaltlich lagen die Positionen Luthers und Agricolas wesentlich näher beieinander, als es auf den ersten Blick scheint. Dies wurde durch die unterschiedliche Verwendung der Begriffe Gesetz und Evangelium (bei Luther im kommunikativ-abgrenzenden und bei Agricola im historisch-abgrenzenden Sinne) verdeckt.

Die Auseinandersetzung zwischen Barth und Althaus ging einerseits um die Frage, ob es eine Erkenntnis Gottes und der Sünde vor und außer Jesus Christus durch das Gesetz gebe, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Herausforderung, einer religiösen Überhöhung sogenannter natürlicher Ordnungen zu wehren. Andererseits ging die Auseinandersetzung um die Frage, ob der Mensch die Sünde als ein für allemal erledigte oder als im spannungsreichen Glaubensprozess zu erledigende erkennt. Dahinter stand die unterschiedliche Verwendung der Begriffe Gesetz und Evangelium als dualistisch gedachte kerygmatische Wortkategorien durch die lutherische Theologie und als integriert gedachte christologische Geschehenskategorien durch Barth, wobei Barth Gesetz mit Gebot im Sinne neutestamentlicher Paränese identifizierte. Einigkeit herrschte über die eigentliche Sündenerkenntnis aus dem Evangelium, uneinig war man sich über den begrifflichen und offenbarungstheologischen Umgang mit uneigentlicher Sündenerkenntnis.

Die Anstöße von Gestrich und Sparn betreffen die Frage, ob kirchliches Reden von der Sünde der Einsicht gerecht werde, dass Sünde nur aus dem Evangelium bzw. vom Glauben oder der Vergebung her wirklich erkannt werden könne, bzw. die Frage nach der homiletischen Zuordnung von Gesetz und Evangelium vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Herausforderung, Krisenphänomene in der Kommunikation des Evangeliums zu überwinden. Nach Gestrich kann erst ein angemesseneres Reden vom Evangelium zu einem angemesseneren Reden von der Sünde führen. Nach Sparn führt ein Ernstnehmen des Unterschieds von eigentlicher und uneigentlicher Sündenerkenntnis zur grundsätzlichen Frage nach dem angemessenen Ort eines Redens von der Sünde.

Die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium enthält mit den Begriffen Sünde, Gesetz und Evangelium die Begriffe, die das inhaltliche Zentrum christlicher Theologie markieren und um deren rechtes Verständnis und deren rechte Zuordnung sowie um deren (in der jeweiligen Gegenwart) angemessene und verständliche Darstellung jede Theologengeneration gleichermaßen ringen muss, ohne dass diese Aufgabe abschließend erfüllt werden könnte. Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium stellt nach Luthers eigenem Zeugnis die zentralste Unterscheidung der Theologie dar.⁶⁵ Auch wenn angesichts seiner vom biblischen Sprachgebrauch abweichenden Begriffsverwendung Missverständnisse vor-

⁶⁵ Vgl. WA 39 I, 361 (I. Antinomerdissputation, 1537).

programmiert waren, so bleibt der Gehalt seiner Unterscheidung, nämlich die unbedingte Forderung nach einer Vermeidung dessen, was er eine Vergesetzlichung des Evangeliums nannte, für evangelische Theologie unumstößlich gültig. Die besondere gegenwärtige Relevanz dieser Forderung wird deutlich angesichts des verbreiteten gesetzlichen Verständnisses des Evangeliums im Sinne einer rein ethischen Interpretation, das mit einem moralisierten, verharmlosenden Sündenverständnis korrespondiert.

PD Dr. Alexander Dietz, Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg; E-Mail: alexmichaeldietz@web.de

Bücherschau

Robert Kolb: **Martin Luther: Confessor of the Faith**, New York: Oxford University Press 2009, 215 S. – ISBN 978-0-19-920894-4.

Kolbs neueste Veröffentlichung zur Theologie Luthers erschien in der Reihe „Christian Theology in Context“, die das Ziel hat, wichtige christliche Theologen und theologische Bewegungen in ihren historischen, sozialen, politischen, rationalen und kulturellen Kontexten darzustellen. Die Reihe wendet sich an Studenten, Akademiker sowie allgemein interessierte Leser, und erhebt den Anspruch solide erforscht und gut zugänglich zu sein. In dem 215 S. schlanken Buch gelingt es K. gut, diesen konzeptionellen Vorgaben gerecht zu werden. Zudem erfüllt er seine vorrangige Absicht, den Leser mit Luthers Denkweise und seiner Art, Theologie zu praktizieren, vertraut zu machen (10).

K. setzt mit der Feststellung ein, dass Luther auch nach jüngeren Umfragen in westlichen Medien als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Geschichte gilt. Es folgt ein Überblick über 500 Jahre verschiedener Sichtweisen und Zugänge zu Luther, wobei auch die wichtigsten Facetten der gegenwärtigen Lutherforschung erwähnt werden.

Das Buch ist in zwei große Teile unterteilt: In den Kapiteln 2 bis 5 (11–94) beschreibt K. Luthers persönliche und theologische Entwicklung zum Reformator in den Kontexten seiner Zeit; die Kapitel 6 bis 10 (95–196) sind der Darstellung wichtiger Aspekte der Theologie Luthers gewidmet und verdanken dabei vieles ausdrücklich den Arbeiten von Althaus, Ebeling, Lohse und Bayer, auf die zur Vertiefung einzelner Themen verwiesen wird (10).

Das 2. Kapitel (11–25) skizziert wichtige biographische Stationen auf Luthers Weg zum Reformator bis 1519, bevor im 3. Kapitel (26–41) das Werden des Theologen Luther aus den mittelalterlichen Wurzeln und zeitgeschichtlichen Prägungen entfaltet wird. Das 4. Kapitel (42–71) schildert eingehend die für Luthers Theologie nach Methode und Inhalt grundlegende Entwicklung seiner Hermeneutik. Im Anschluss an sein voriges Lutherbuch (*The Genius of Luther's Theology. A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church*, 2008) bezeichnet K. Luthers neue Art, Theologie zu praktizieren, als „Via Vittembergensis“, und sieht sie nach mehrjährigem Reifen in Grundzügen bis 1520 klar entwickelt, wobei Luther nicht als Einzelheld erscheint, sondern im Kontext seiner Wittenberger Mitarbeiter. In sechs Abschnitten beschreibt K. die wesentlichen Elemente der Wittenberger Schriftauslegung, die die Lehre Luthers durchziehen wie das Nervensystem einen Körper und mit denen er seine neue theologische Arbeitsweise als Theologieprofessor, Pastor und Reformator in Angriff nahm (70 f.). Das 5. Kapitel schildert das Hervortreten Luthers als Reformator anhand seiner ersten wichtigen Schriften, vor allem des Jahres 1519 (72–74). Fünf programmatische Reformschriften Luthers von 1520/21 (außer den üblichen drei auch „Von den guten Werken“ und „De votis monasticis“) werden ausgiebig dargestellt. Sie gelten K. als Beispiele für die Anwendung von Luthers neuer Hermeneutik auf das Ganze der Theologie sowie des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens (76–86). Daraufhin beschreibt K. Faktoren für die effektive Ausbreitung der Reformation (86–89) sowie Stadien ihrer Behinderung durch Konflikte und Kontroversen (89–94).

Der zweite Teil des Buches stellt im 6. Kapitel (95–109) zunächst Luthers Anthropologie dar, die den Menschen in allen Dimensionen wesentlich als Geschöpf in Beziehung zum und in Abhängigkeit vom Schöpfer versteht. Diese schöpfungstheologische Grundorientierung mit ihren weitreichenden Implikationen durchzieht als roter Faden alle folgenden Kapitel und setzt Luthers ganzes Denken in die rechte Perspektive. Das 7. Kapitel führt hilfreich ein in wichtige Facetten von Luthers Christologie und Soteriologie (110–130). K. zeigt auf, wie seit der ersten Psalmenvorlesung Luthers Bekenntnis zu Jesus Christus das grundlegende Axiom seiner Theologie blieb. (110) Im 8. Kapitel geht es um die Bedeutung des Wortes Gottes in mündlicher, schriftlicher und sakramentaler Gestalt zur Vermittlung der Gegenwart Gottes und seines wirkmächtigen Heilswillens ins Leben des Sünders (131–151). Luthers Ekklesiologie wird in ihren wesentlichen Grundzügen und Eigenarten im 9. Kapitel behandelt (152–171). Hier bespricht K. auch Luthers Haltung zu Türken und Juden sowie seine Sicht von Geschichte und Kirchengeschichte unter der Perspektive eines eschatologischen Konflikts (162–171). Schließlich beschreibt K. Luthers Sichtweisen zum Christenleben (172–196), wobei er den Schwerpunkt auf die Begründung im Werk und Willen des Schöpfers legt, dessen Gebote alle menschlichen Geschöpfe anleiten, innerhalb der Gegebenheiten kreatürlichen Menschseins in den beiden Grundbeziehungen von Glauben an Gott und Liebe zum Mitmenschen zu leben. K. erklärt hier prägnant Luthers Rede von Ständen, Reichen und Regimenten sowie auch vom Gesetz (174–178). Luthers ethische Konzeptionen werden zudem konkret an Ehe und Familie (180–184) sowie an Ökonomie und Politik (184–196) veranschaulicht.

Das Buch bietet bei aller Kürze eine solide informierende, gedanklich anre-

gende und gut lesbare Einführung in das theologische Arbeiten Luthers, die hilft, das Denken des Reformators im Zusammenhang der jeweils relevanten Kontexte zu verstehen. Die Darstellung wirkt trotz der inhaltlichen Fülle nicht erschlagend, weil K. gut gewählte Schwerpunkte setzt und diese erklärend vertieft. Auf nicht-stereotype Weise wird in Grundlagen der Gedankenwelt Luthers eingeführt, so dass die Leserinnen und Leser befähigt werden, sich Luthers Theologie selbst weiter zu erschließen.

Armin Buchholz

Christopher Spehr: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XXI, 639 S. – ISBN 978-3-16-150474-7 (Beiträge zur historischen Theologie 153).

Die Forderung nach einem allgemeinen christlichen Konzil, das die zwischen den Konfessionen strittigen Fragen diskutieren und einer Lösung zuführen soll, ist heute in ökumenischen Kreisen aktuell. Was reformatorische Kirchen bzw. Christen darunter verstehen, ist indessen zu den Anschauungen der römischen und orthodoxen Kirchen asynchron. Das ist, wie Spehrs voluminöse Münsteraner Habilitationsschrift zeigt, schon eines der Probleme in reformatorischer Zeit.

Einen „grundlegenden Wandel erfuhre die Theorie und Praxis der Kirchenversammlung durch Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert, in deren Folge sich die konfessionell geprägten Konzilskonzeptionen ausdifferenzierten und in römisch-katholischer, lutherischer und reformierter Gestalt manifestierten“ (1). Diese Ausdifferenzierung hängt wesentlich mit der Autoritätsfrage zusammen, damit auch und gerade mit

den Themen „Kirche“ und „Amt“, insbesondere dem Papstamt. „Die Konzilstheorie wurde selbst zum Gegenstand der Glaubenskontroverse und beschleunigte letztlich die Glaubenspaltung“ (4).

Wir haben es bei dem, was Sp. herausarbeitet, mit einem ebenso komplexen wie fundamentalen Thema für das Verständnis der Reformation wie auch der kontroverstheologischen Differenz seit dem 16. Jahrhundert zu tun. In seiner historiogenetischen Untersuchung erhebt und diskutiert Sp. ein Quellenmaterial, dessen Umfang bisher so nicht erschlossen war, angefangen vor dem Thesenanschlag bis zu Luthers Tod 1546. Jeder, der bereits zu diesem Thema gearbeitet hat, hätte sich diese umfassende Erschließung schon früher gewünscht.

Hilfreich sind nicht nur die ausführlichen Register, sondern auch das sehr differenzierte Inhaltsverzeichnis (IX–XVII; die Seitenangabe „XIX“ am Anfang ist ein übersehener Druckfehler). So findet man sich in dem umfangreichen Werk gut zurecht und kann später Informationen, die man früher gelesen hat, leicht wiederfinden.

Das 1. Kapitel (1–21) stellt das Untersuchungsvorhaben, seine Methode, die Vorgehensweise und die Aufgabenstellung vor. Das 2. Kapitel (23–114) befasst sich mit Äußerungen Luthers bis 1518, vor allem im Streit um den Ablass und im Zusammenhang der Augsburger Begegnung mit Cajetan. Welche Einflüsse haben Luthers Konzilsvorstellungen geprägt? Hat er sich mit dem spätmittelalterlichen Streit zwischen Kurialisten und Konziliaristen beschäftigt und positioniert? Schwerpunkt des 3. Kapitels (115–179) ist die Leipziger Disputation 1519, bei der sich allmählich ein reformatorisches Konzilsverständnis herausbildet. Der nächste große Abschnitt (Kapitel 4, 181–254) nimmt sich unter der Überschrift „Die Forderung nach einem freien, christlichen Konzil“ Luthers Schriften von 1520 vor, insbe-

sondere „De captivitate“, die Adelschrift und „Von den guten Werken“. Einen entscheidenden Einfluss hat die päpstliche Bannandrohungsbulle auf Luthers Konzilstheorie. Im 5. Kapitel (255–324) geht es um „Die Politisierung und Problematisierung der Konzilsthematik im Umfeld des Wormser Reichstags“, im 6. (325–410) um „Die Popularisierung und Problematisierung der Konzilsthematik in den 1520er Jahren“. Das umfangreiche 7. Kapitel (411–563) umgreift die Thematik vom Speyerer Reichstag 1529 bis zu „letzten Äußerungen über das Trienter Konzil“. Ein Resümee (565–572), in dem Sp. seine historischen und inhaltlichen Erkenntnisse zusammenfasst, beschließt das Werk.

Grob gesagt: Luther favorisiert zunächst ein formales, später ein materiales Konzilsverständnis. Der junge Luther hat sich nicht, wie man vermuten würde, auf die Seite der Konziliaristen geschlagen, gleichwohl „das synodale Forum als Ort für die praktische Verbreitung seiner substantiellen Reformvorschläge“ (565) genutzt. Erst im Zuge des Ablassstreits und der Bannandrohung änderte sich das. Sein Appell an ein allgemeines Konzil hat eine dem Papst übergeordnete Institution im Blick. Es geht wesentlich um die Frage der päpstlichen Autorität, nicht um Konzilien an sich. In diesem Zusammenhang steht die Konzilstheorie Luthers. Der Streit spitzt sich bei der Leipziger Disputation zu, als Luther das Konstanzer Konzil angreift, ohne damit Konzilien generell zu verwerfen. Unterschieden wird nun zwischen rechtmäßigen (z. B. Nizäa) und unrechtmäßigen (z. B. Konstanz) Konzilien. Zusammenfassend kann man sagen: Zunächst betont Luther die Chancen eines Konzils. Später ist für ihn ein Konzil unter den obwaltenden Umständen chancenlos.

In den 1520er Jahren entwickelt Luther die Forderung nach einem Konzil für kirchenpraktische Reformen. Die Adels-

schrift postuliert ein freies, christliches Konzil: frei, weil frei von der Gewalt des Papstes, christlich, weil das Wort Gottes allein die Richtschnur bildet. Damit ist klar: Luthers Kirchenbild bestimmt sein Konzilsverständnis. Vorgeordnet ist das *verbum Dei*, wie das für die Kirche überhaupt gilt.

Eine Wende stellt sich mit dem Wormser Reichstag ein. Nun setzt sich bei Luther eine konzilskritische Haltung durch, die dann bis zur Forderung nach einem reformatorischen Konzilsboykott ausgreift. In der grundlegenden Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ 1539 dokumentiert sich der Wandel zu einer materialen Konzilsbestimmung: Es darf keine Glaubenslehren aufstellen, sondern hat als einzigen Zweck, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu verteidigen. Den programmatischen Schlusspunkt bildet die Spätschrift „Wider das Papsttum zu Rom“ 1545. Damals war das Konzil für Mantua ausgeschrieben gewesen. Trient stand unmittelbar bevor.

Luthers Konzilsverständnis und Konzilskritik hat ihre Wurzel in seiner „rechtfertigungstheologisch zentrierten Theologie“ (572). Und der Autor resümiert: Ein Konzil hat dann Berechtigung, „wenn es der kirchlichen Wahrheitsfindung und Lehrvergewisserung in Orientierung am biblischen Christuszeugnis und der Verteidigung der schriftgebundenen Lehre diene. Dieses von Luther entwickelte reformatorische Konzilsverständnis sollte nicht nur zu einer politischen Grundforderung der protestantischen Stände, sondern auch zu einer theologischen Leitformel der evangelischen Bewegung werden“ (ebd.).

Sp.s Untersuchung wird für lange Zeit zum Thema „Luther und das Konzil“ ein Standardwerk bleiben. Zu wünschen ist, dass es zu weiterführenden Diskussionen Anlass gibt. Ich rege zwei diskussionswürdige Fragestellungen an. 1. Lässt sich bei Luthers Aussagen zum Konzil

tatsächlich von einer Entwicklung sprechen? Oder handelt es sich nicht auch um Brüche und konzilstheoretisches Scheitern? Was bedeutet das dann aber für „Reformation und Konzil“? 2. Was trägt das „von Luther entwickelte reformatorische Konzilsverständnis“ für den interkonfessionellen Dialog heute aus, wo kein ernst zu nehmender katholischer Theologe diesen Ansatz mehr bestreitet?

Diese Anfragen möchten das Gewicht von Sp.s Untersuchung unterstreichen. Bedauerlich ist nur der indiskutable Preis, den man für den Erwerb dieses Buches bezahlen muss. Bei solcher Kalkulation findet sich eine so wichtige Publikation am Ende fast nur in den Regalen von Bibliotheken und Rezensenten.

Hartmut Hövelmann

Hans-Martin Barth: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009, 586 S. – ISBN 978-3-579-08045-1.

Jede Darstellung der Theologie Martin Luthers steht vor der Aufgabe, deren historische und systematische Gestalt ins Verhältnis zur jeweiligen Gegenwart zu setzen. Das vorliegende Buch, Resultat einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Luther, nimmt diese Aufgabe in einer entschlossenen Fassung wahr. Es geht, auf eine genetische Erläuterung von Luthers Theologie verzichtend, systematisch vor, und es ordnet das Gegenwarts-Interesse der analytisch verfahrenen Geschichtsbetrachtung über. Die Probleme dieser Entscheidung liegen auf der Hand. Denn einerseits stellt sich die Frage, welcher Kanon von vermeintlichen Gegenwartsproblemen als kritische Herausforderung der Theologie Luthers angesehen wird; andererseits die Frage, nach welchem Maß die möglichen Ant-

worten bemessen, akzeptiert und verworfen werden. Da sich bekanntlich die eine schlüssige Theorie der Gegenwart nicht geben lässt, gehen hier die als Herausforderungen benannten Probleme hauptsächlich vom aktuellen sozialmoralischen Durchschnittsbewusstsein des Protestantismus aus (Pluralität, Ökumene, Toleranz). Und als kritische Messlatte für das systematische Urteil verwendet der Autor die Grundentscheidungen seiner eigenen Dogmatik (Gütersloh³2008), die sich einer interreligiös integrativen Trinitätslehre verpflichtet sieht. Man sieht: Luthers Theologie einer „kritischen Würdigung“ zu unterziehen, ist alles andere als voraussetzungslos.

Diesen Grundentscheidungen folgt der Aufbau des Buches, das Zugänge und Zugangsschwierigkeiten thematisiert (A, 21–101), im Mittelteil Wahrnehmungen darbietet (B: Luthers Theologie als Provokation, 103–512) und mit Folgerungen schließt (C: Mit Luther über Luther hinaus, 513–549).

Mit der Thematisierung von Zugangsschwierigkeiten zu beginnen, ist nicht unplausibel. Dass hier das Verhältnis Luthers zu den Juden, den Türken (hier mit dem Islam identifiziert), den Bauern und dem Aberglauben angesprochen wird, verdankt sich offenbar einer bestimmten als gegenwärtig aktuell angesehenen Mentalitätslage potentieller Leserinnen und Leser. Wenn jedoch im – in der Tat wichtigsten – Fall des Verhältnisses zu den Juden psychologisierend eine vermeintliche Konkurrenzfurcht Luthers im Blick auf die Schriftauslegung vermutet (60) oder der „Schatten einer reduktiven Christologie und einer gewissen Trinitätsvergessenheit“ angeführt wird (63), dann sind solche Andeutungen, um das Mindeste zu sagen, so vage wie pauschal zugleich. So wird denn auch die Erörterung der Sachfragen dem Darstellungsteil überlassen.

B.s positive Darstellung folgt der – interessanten – Devise, Luthers Theologie

sei wesentlich Seelsorge. Allerdings leitet diese Einsicht nicht den Aufbau des Teiles B; hier wird vielmehr eine doch sehr traditionelle dogmatische Ordnung gewählt, die von Prinzipienfragen (Philosophie, Heilige Schrift) über die (kreuztheologisch akzentuierte) Gotteslehre in Vermittlungs- und Aneignungsfragen übergeht (Gesetz und Evangelium, Sünde und Gerechtigkeit, Freiheit und Gebundenheit, Wort und Sakrament), um dann ekklesiologisch, ethisch und eschatologisch zu schließen. Ein eigener christologischer Abschnitt, angesichts der kritischen Grundhaltung zu Luthers Christologie überraschend, fehlt. Wie viele andere Luther-Darstellungen orientiert sich auch B. an Gegensätzen. Allerdings fällt deren Erörterung eher undramatisch aus. Sie werden nicht als dialektische, gar antinomische Spannungen erörtert, die man nur dadurch zu bewältigen vermag, indem man sich in sie verstrickt findet, sondern als komplementäre Aspekte, weshalb dann auch immer wieder Einspruch gegen vermeintliche Einseitigkeiten erhoben wird. Hier wirkt sich offensichtlich B.s inhaltliche Schlüsselformulierung aus, in Luthers Theologie gehe es zentral um „Gottes Ehre und das Heil des Menschen“. Das ist zwar ein Luther-Zitat, könnte aber ebenso eine Darstellung der Theologie Calvins leiten. Es zeigt sich auch hier die integrative Grundstimmung des gesamten Buches, die freilich den Autor selbst nicht daran hindert, mit ihm nicht übereinstimmende Beiträge aus der Lutherforschung zu oft barsch abzukanzeln, statt, wenn man denn die Auseinandersetzung suchte, argumentativ zu widerlegen (bei dem kritisch apostrophierten „Norbert Slenczka“ [347. 511f.] handelt es sich natürlich um Notger Slenczka). Das systematische Konzept der Darstellung bringt es mit sich, nicht einzelnen Phasen oder Schriften Luthers zu folgen, sondern Florilegien von Zitaten zu bieten

– und der Umfang des Buches erlaubt das auch in breiter Weise. Das schafft einerseits Übersicht, verhindert aber auch eine genaue, an Argumentationen interessierte Debatte. Dafür tritt dann häufiger ein abkürzendes Urteil ein, das sich bisweilen als persönliches Geschmacksurteil des Autors und seines Gegenwartsbewusstseins artikuliert („für mein Empfinden“). Insofern ist der Darstellungsteil – Einzeldebatten können ja hier nicht geführt werden – durchaus informativ lesenswert, zumal der Reichtum an Belegstellen groß ist, die man sich gern noch einmal im Kontext ansehen würde.

Der Teil C, der die Wertung enthält, bleibt überraschend unentschieden. Die scheinbar schroffe Aufteilung in das „Bleibende“, das „zu Verabschiedende“ und das „zu Entfaltende“ registriert unter dem ersten Punkt „Existenztheologie“, Bibelorientierung und Befreiung (Rechtfertigung), unter dem zweiten subjektive Befangenheiten, Intoleranz und Dualismus, unter dem dritten christlichen Lebensstil, trinitarisch-inklusivistische Hermeneutik, dynamisierte Ekklesiologie und integrative Trinitätslehre. Schon diese Aufzählung zeigt, dass die Topoi nicht auf derselben Ebene liegen. Dass es in der evangelischen Theologie, auch nach Luther, um den Menschen als authentisch Glaubenden, um die Bibel und um das Gottesverhältnis geht, das als Rechtfertigung beschrieben wird, dürfte wenig strittig sein; allerdings fangen alle Schwierigkeiten damit auch erst an. Die zu verwerfenden Punkte betreffen keine theologischen Lehrstücke, sondern beziehen sich auf – zum Teil unvermeidliche – historische Prägungen jeder Theologie, die nicht nur bei Luther einer theologischen Selbstkritik bedürfen. Die positiven Weiterführungen dagegen sind zwar integrativ gedacht, man sieht aber eigentlich nicht so recht, warum dafür Luther vonnöten wäre. Zumal, weil sie oft nur sehr abstrakte Postulate („hier

müsste weitergearbeitet werden“) enthalten.

Hans-Martin Barths kritische Würdigung der Theologie Martin Luthers spricht von einer großen, freilich oft auch enttäuschten Liebe zu Luther, die dann in Luther-Kritik umschlägt. Als Dokument dieser Luther-Betroffenheit ist das Buch sehr eindrücklich zu lesen. Als Darstellung der Theologie Luthers sollte sie im Kontext der Luther-Literatur gelesen werden, von der der Autor sich so oft abzugrenzen versucht.

Dietrich Korsch

Karl-Heinz zur Mühlen: **Reformatorsche Prägungen**. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit, hg. von Athina Lexutt und Volkmar Ortmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 384 S. – ISBN 978-3-525-55010-6.

Der vorliegende Sammelband enthält zweiundzwanzig Aufsätze des emeritierten Bonner Kirchenhistorikers Karl-Heinz zur Mühlen, die Athina Lexutt und Volkmar Ortmann zu seinem 75. Geburtstag zusammengestellt haben. Sie wurden in den Jahren 1993 bis 2007 an verschiedenen Orten publiziert, drei waren bislang unveröffentlicht, zwei erscheinen erstmals in deutscher Sprache. Alle hätten eine ausführliche Würdigung verdient, der knappe Raum einer Rezension aber zwingt zu Auswahl und Beschränkung.

Trotz der Lesehinweise der Herausgeber erschließt sich die Ordnung nicht unmittelbar. Es zeichnen sich aber aufgrund von z. M.s Oeuvre deutliche Schwerpunkte ab. Die ersten vier Aufsätze behandeln Luthers Stellung zur Tradition. Besonders bedeutsam ist dabei, dass z. M. die Väterrezeption nicht nur des jungen, sondern auch des alten Lu-

ther untersucht, insbesondere in einem umfassenden Aufsatz zu „Von den Konziliis und Kirchen“ (22–44). Durch sorgfältige Nachzeichnung der Gedankenführung gewinnt der bekannte Hinweis, dass Luther die Kirchenväter stets an der Schrift gemessen habe, Kontur. Methodisch mustergültig ist die nun erstmals in Deutsch zu lesende Studie zu Luthers Thomasverständnis (45–64), die einen dezidiert quellenorientierten Zugriff wählt und so die Unterschiede Luthers zu Thomas sensibel herausarbeiten kann.

In gewisser Weise gehört sie auch schon zu jenen Beiträgen, die das Herz des Buches ausmachen: Untersuchungen der Theologie Luthers in ihrem begrifflichen und gedanklichen Zusammenhang. Z.M.s Arbeiten bieten immer wieder eine faszinierende Mischung aus großer Textnähe und theologischem Engagement. Der immer wiederkehrende Verweis auf die Register der WA lässt das stete Bemühen um eine breite Textgrundlage erkennen. Jede einzelne Preziose z.M.s bereitet das jeweils gestellte Thema so grundlegend auf, dass sie getrost der weiteren Forschung als einschlägige Referenz empfohlen werden kann. Z.M. sucht nicht nach der originellen These, sondern nach der solide gestützten abgewogenen Deutung.

Das bedeutet freilich keinen Verzicht auf Profilierung gegenüber anderen Interpretationen. Auch Kritik an solchen aber trägt z.M. mit höchster Bedachtsamkeit vor. So mündet sein Aufsatz über das „Simul iustus et peccator“ in eine Auseinandersetzung mit der Gemeinsamen Erklärung und der Öffentlichen Feststellung zur Rechtfertigungslehre, freilich im Modus der Aufforderung zu weiterer Arbeit; gerne würde man daher hören, ob z.M. seine Anliegen in der mittlerweile vorliegenden Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zum Thema aufgehoben sieht. Nicht nur hier

ist z.M. dezenter als manch anderer Kritiker, sondern auch die Auseinandersetzung mit der in Deutschland viel geschmähten finnischen Lutherforschung führt er vorsichtig und sachlich. Sein Aufsatz zu Luthers Bildungsverständnis (199–209) dient dazu, in stetem Gespräch mit Tuomo Mannermaa dessen Abgrenzung des Lutherschen Bildungsverständnisses vom humanistischen zu bestreiten.

Damit ist ein weiteres Thema angesprochen, das den Band durchzieht: die Bestimmung von Luthers Verhältnis zu seinen Zeitgenossen. So unterscheidet z.M. in einem bislang unveröffentlichten Beitrag Luthers Vorstellung einer aus der Verkündigung von Gottes Wort entspringenden Reformation von Reformvorstellungen bei Erasmus und Thomas Morus (65–83). Der differenzierten Würdigung des Verhältnisses zu Erasmus dient auch ein grundlegender Beitrag zum Freiheitsverständnis, der dadurch besticht, dass z.M. die unterschiedlichen Ausrichtungen von Freiheitsschrift und „De servo arbitrio“ so aufeinander bezieht, dass er die Differenz Luthers zu Erasmus und dem Mittelalter nicht an Einzelfragen aus der letzteren Schrift festmacht, sondern am grundlegenden neuen Verständnis einer „libertas conscientiae“ (128–144). Brillant ist z.M.s Darlegung der Unterschiede im Sakramentenverständnis zwischen Mittelalter und unterschiedlichen reformatorischen Strömungen anhand des divergierenden signum-Verständnisses (164–183).

Zu den großen Leistungen z.M.s gehört auch die Edition der Reichsreligionsgespräche. Diesem Kontext entstammen mehrere Beiträge, in denen sich zeigt, dass z.M. mit seiner Arbeit auch weit über Luther hinausgeht und etwa Bucer und Melancthon gründlich würdigt.

Der Band ist, nicht nur durch seinen ausdrücklich mit Blick auf 2017 geschriebenen Schlusssatz, ein gewichtiger

Beitrag zur Luther-Dekade. Wohl alle, die sich in der jüngeren und mittleren Generation mit Luther befassen, haben auf die eine oder andere Weise durch z.M. „reformatorische Prägungen“ erfahren. So darf man dankbar sein, diese wichtigen Studien nun für die weitere Forschung beisammen zu haben. Freilich hätten sie eine etwas gründlichere Redaktion verdient: Man vergleiche nur einmal die unterschiedlichen und zum Teil falschen bibliographischen Angaben derselben Titel auf S. 45 Anm. 4 und S. 63 Anm. 90f.; nimmt man noch S. 68 Anm. 5 hinzu, so erscheint hier allein „Certitudo spei“ von Michael Basse in drei unterschiedlichen Varianten! Solche Schönheitsfehler tun aber der Bedeutung des Bandes als Vademecum der Lutherforschung keinen Abbruch.

Volker Leppin

Verfasserlexikon Deutscher Humanismus 1480–1520, Hg. von Franz Josef Worstbrock, Band 2, Lieferung 2, Berlin / New York: de Gruyter 2011, 120 S. – ISBN 978-3-11-026598-9.

In der zweiten Lieferung des zweiten Bandes des Verfasserlexikons Deutscher Humanismus (vgl. zuletzt meine Besprechung in Luther 82 [2011], 72–74) werden erneut einige Schwergewichte der Epoche behandelt: neben Thomas Murner (1475–vor 23. August 1537) sind dies Mutianus Rufus (1471–1526), Konrad Pellikan (1478–1556), Willibald Pirckheimer (1470–1530) und Johannes Reuchlin (1455–1522). Hinzu kommen etliche minores, darunter etwa Reuchlins minder gewichtiger Gegner Johannes Pfefferkorn, „Schulmänner“, Universitätslehrer wie der Tübinger Kanzler Johannes Nauclerus, und Humanisten an Höfen, insgesamt 21 Autoren.

Franz Josef Worstbrocks Murner-Artikel verbindet alle Tugenden des Werkes. Er behandelt u. a. Murners Schriften zum Jetzerprozess, seine Polemiken gegen Luther und die Lutheraner, gegen Michael Stifel und, nach 1525, auch gegen Zwingli und gipfelt in einem Abschnitt über Bedeutung und Wirkung Murners, der m.E. zu den Glanzstücken des Lexikons gehört.

Besonders ergiebig ist *Fidel Rädles* Artikel über den „ironischen Christen“ (389) Mutianus Rufus, dessen „durch Selektion des Zufalls“ (383) überlieferter Briefwechsel als solcher ein Werk neuzeitlicher Herausgeber ist. In R.s Ausführungen sind die Texte präsent, die Editionen korrigiert, die Urteile sicher, etwa im Hinblick auf Mutians Beziehungen zu Luther, von dem ihn mental Welten trennten, und der Ertrag deshalb besonders hoch.

Enttäuschend nehmen sich dagegen die lakonischen Informationen über Pirckheimer aus, deren man ohne die Monographie desselben Autors nicht recht glücklich werden kann, auch wenn sie korrekt sind.

Um so erfreulicher ist dann wieder *Gerald Dörners* gründlicher Artikel zu Reuchlin, dessen vielfältiges Werk eine umfassende Würdigung erfährt, darunter etwa auch die Hebraica, für die man freilich auch auf Murner und Pelliikan verweisen kann.

Auch für die Geschichte der protestantischen Historiographie nicht ohne Bedeutung ist der lange unbekannt gebliebene Mainzer Benediktiner Hermannus Piscator (gest. 1526), für dessen Darstellung *Uta Goerlitz* aus dem Vollen schöpfen kann. Piscator entwickelte, noch vor den Magdeburgern, das Prinzip der *centuriae* für die Geschichtsschreibung. Aufschlussreich ist der Beitrag über den Kartäuser Gregor Reisch (um 1467–1525) und seine *Margarita philosophica*, ein enzyklopädisches Compendium, das im

16. Jahrhundert insgesamt in zehn Ausgaben gedruckt wurde.

Luther kommt immer wieder vor, vor allem in den Artikeln zu Murner (341–350), Mutian (394), Pellikan, der auch als Herausgeber von Schriften Luthers hervortrat (428) und Pirckheimer (481f.). Ein Register wird hoffentlich am Ende den Reichtum an Nachrichten und Nachweisen erschließen. – Wittenberg ist mit Martin Pollich aus Mellrichstadt (um 1455–1513) prominent vertreten; der ebenfalls aus Mellrichstadt stammende, seit dem Wintersemester 1505/06 in Wittenberg lebende Kilian Reuter (gest. 1516) hatte offenbar keine deutlicheren Beziehungen zu Pollich.

Das Werk ist nun so weit fortgeschritten, dass man mit seinem Abschluss in absehbarer Zeit wird rechnen können. Der Gewinn für die Forschung und die unerledigten Aufgaben, die ihr hier gewiesen werden, sind schon jetzt mehr als deutlich. Der Rezensent wünscht dem opus: finietur feliciter.

Johannes Schilling

Hans-Albert Genthe (Hg.): **Auf Luthers Spuren unterwegs**. Eine Reise durch Deutschland, die Schweiz und Italien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 115 S. – ISBN 978-3-525-87200-0 (Bensheimer Hefte 110).

In der wachsenden Zahl von Reiseliteratur „auf Luthers Spuren“ nimmt der kleine Band einen besonderen Platz ein. Als Sammlung von Beiträgen verschiedener Autoren widmet er sich einer Reise, die Luther selbst als junger Augustinermönch unternommen hat, als er 1510/11 im Auftrag seines Erfurter Klosters nach Rom wanderte. *Hans Jochen Genthe* folgt in seinem Beitrag, der das Rückgrat des Bandes bildet, diesem Weg Luthers über

die Alpen. Die übrigen kurzen Aufsätze flankieren seinen „Reisebericht“, indem sie historische und theologische Aspekte im Zusammenhang mit Luthers Italienreise beleuchten.

G. illustriert die Hintergründe der Reise Luthers, zeichnet seinen Weg nach und macht dem Lesenden „en passant“ historische und theologische Themen anschaulich, die am Wegesrand liegen. Orte, Gebäude, landschaftliche Besonderheiten bieten Anlass zum Rückblick (z. B. auf Savonarolas Wirken in Florenz) bzw. zum Vorgriff (z. B. auf das Trienter Konzil) und werden durch Fotomaterial illustriert. Während die Lesenden also dem Weg Luthers folgen, bekommen sie Einblick in die größeren Zusammenhänge der Reformationgeschichte. Dabei gelingt es dem Vf., komplexe Themen auch für Nichttheologen nachvollziehbar zu erklären. Es wäre den Leserinnen und Lesern jedoch auch zuzumuten gewesen, einleitend etwas zu den Quellen zu erfahren und diese bei Zitaten auch anzugeben. Auch ist nicht nachvollziehbar, warum die Frage nach der Datierung der Reise und nach der Wegstrecke Luthers in einem separaten Kapitel („Reisezeiten und Reisewege“) diskutiert wird anstatt einleitend im Hauptbeitrag.

Der insgesamt originelle Ansatz, Luthers Biographie und Theologie von den Stationen seiner eigenen Reise her zu beleuchten, leidet ein wenig am Stil des Vf.s und an einigen sprachlichen Schnitzern. Der ständige Wechsel von „narrativen“ Passagen im Präsens ins Präteritum zur Darstellung der historischen Kontexte macht das Lesen bisweilen ebenso mühsam, wie die „Sprünge“ von der Darstellung historischer Zusammenhänge zu touristischen Informationen, die ohnehin spärlich sind und mit Blick auf die Intention des Bandes, der kein Reiseführer sein will, auch verzichtbar gewesen wären.

Hintergrundinformationen zum „Reisen im Zeitalter der Reformation“ liefert

Gerhard Simon und beschreibt anschaulich, warum sich Studenten und Gelehrte, Pilger, Söldner, Händler und Räuber im 16. Jahrhundert auf die Straße wagten, wie sie sich fortbewegten und welchen literarischen Niederschlag ihre Reisen gefunden haben.

Den „Wallfahrten im 16. Jahrhundert und heute“ widmet sich der Beitrag von *Martin Bräuer*, legt den Akzent allerdings klar auf die historische Wallfahrts-tradition und ihre theologischen und kirchenhistorischen Hintergründe. Das „heute“ kommt dafür im Beitrag von *Alexander Gemeinhardt* zur Geltung, der eine kritische Bestandaufnahme des Pilgerbooms der letzten Jahre vornimmt und selbst ein inhaltlich gefülltes „Evangelisch unterwegs sein“ zu beschreiben versucht. Die Werbung für den neuen „Lutherweg“ in Sachsen-Anhalt im Beitrag von *Lothar Tautz* macht allerdings deutlich, dass es auch ein unreflektiertes evangelisches „Aufspringen“ auf den „Pilgerzug“ gibt.

Ebenfalls von *Martin Bräuer* stammt das Kapitel zum Thema „Klöster und Orden. Vom 16. Jahrhundert bis heute“, in dem die wichtigsten Orden zur Zeit der Reformation und in der Gegenwart vorgestellt werden. Den „Ablasshandel“ beleuchtet *Paul Metzger*, dem es gelingt, die konfessionelle Kontroverse um den Ablass bis in die heutige Diskussion hinein prägnant und verständlich darzustellen.

Walter Fleischmann-Bisten liefert mit „Rom und das Papsttum“ eine Papstgeschichte en miniature, die dem Nicht-theologen und -historiker die wichtigsten Entwicklungen in der Geschichte des römischen Bischofsamtes bis in die Gegenwart hinein präsentiert.

Aus der Sicht des Systematikers untersucht schließlich *Hans Martin Barth* „den katholischen und den evangelischen Luther“, indem er die Debatte um Früh- oder Spätdatierung des reformatorischen Durchbruchs in der römisch-

katholischen Lutherforschung nachzeichnet. Seiner Schlussfolgerung, in einer globalisierten religiösen Welt sei die konfessionelle Debatte „ausgereizt“ und „abstoßend“ geworden (97) und eine „umfassende Heilsansage in der Vieltimmigkeit der Christenheit, in Dialog und differenzierten Konsens mit der gesamten Menschheit“ (98) angesagt, muss man freilich nicht zustimmen.

Arne Dembek

Lisbeth Haase: Mutig und glaubensstark. Frauen und die Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 149 S., 16 farbige Bildtafeln. – ISBN 978-3-374-02842-9.

Als Religionspädagogin, Publizistin und nicht zuletzt als Pfarrfrau schon lange mit dem Thema „Frau“ in Bibel, Kirchengeschichte und Alltag befasst, legt H. jenseits von dogmatischem Feminismus und anmerkungsgesättigter Gelehrsamkeit hier 22 Kurzbiographien als Ausweis für eine fördernde oder auch abwehrende „Einmischung von Frauen in ein bisher männlich besetztes Territorium“ vor, die auch im Horizont einer bildungsgestützten Religionskultur erfolgte, ohne politische und sozialgeschichtliche Rahmenbedingungen zu übersehen. Gegliedert nach „Frauen der Reformatoren“, „Fürstinnen“ sowie „Adelsfrauen und Bürgerinnen“ besticht das spannend geschriebene und gut lesbare Buch durch eine narrative Vermittlung von Bildungswissen, das durch die Art der Darstellung aber auch Betroffenheit und Mitgefühl angesichts des in diesen Lebensläufen begegnenden Menschlich-Alltäglichen zulässt und damit auch enge kirchen- und familiengeschichtliche Fachgrenzen überschreitet. So begegnet in den Frauenschicksalen eindrucksvoll

auch das Sterben als täglicher Begleiter des Lebens. Auch an solchen Schnittstellen wird deutlich, dass eine Theologie des „Wortes Gottes“, die als Theologie einer unbedingten und diskussionslosen Herrschaft Gottes durchgeführt wird, in außertheologische Zusammenhänge des menschlichen Weltumgangs nicht übersetzbar ist. Gerade hier eröffnet „das Biographische“ neue Chancen der Vermittlung zwischen Religion und Alltag.

Kurz: Ein Buch, das man gerne liest!

Karl Dienst

Franz Lau (1907–1973). Pfarrer, Landes-superintendent und Kirchenhistoriker. Kolloquium zu Leben und Werk am 22. Juni 2007 in der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. von Markus Hein und Helmar Junghans, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 130 S. – ISBN 978-3-374-02730-9 (Herbergen der Christenheit, Sonderband 17).

Mit Dankbarkeit erinnert sich die Luther-Gesellschaft an Franz Lau. 1957 übernahm nämlich der Leipziger Professor für Kirchengeschichte die Herausgabe des Luther-Jahrbuchs. Dieses war 1941 zum letzten Mal erschienen. Während „Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft“, wie unsere Zeitschrift damals hieß, bereits ab 1953 gedruckt vorlag, gelang es erst vier Jahre später, wieder das Jahrbuch zu publizieren. Der damalige Präsident der Luther-Gesellschaft war Paul Althaus in Erlangen. Die Geschäftsstelle befand sich in Hamburg. Wie konnte man es damals wagen, die politische Grenze zwischen Deutscher Demokratischer Republik und der Bundesrepublik Deutschland zu ignorieren? Das nahezu Unvorstellbare gelang. Das lag nicht zuletzt an Franz Lau, der die „Schande“ auf sich nahm, mit Menschen

„im kapitalistischen Ausland“ zu kooperieren. Von dieser Tätigkeit Lau, die er aus gesundheitlichen Gründen nur bis 1971 ausüben konnte, ist in dem vorliegenden Band leider nicht die Rede. Dafür werden aber in neun Beiträgen andere Bereiche des Werks und das Leben von Franz Lau geschildert.

Wir erfahren, dass er bereits mit 25 Jahren promoviert war und das Zweite Theologische Examen abgelegt hatte. Noch im gleichen Jahr – 1932 – wurde er Pfarrer in Regis-Breitingen. 1933 schloss er sich dem Pfarrernotbund an. 1936 wurde er Studiendirektor des Predigerseminars Lückendorf. Dieses wurde 1938 vom Landeskirchenamt geschlossen, das fest in der Hand von Deutschen Christen war. Noch im gleichen Jahr wurde Lau Pfarrer der Martin-Luther-Kirchengemeinde in Dresden. Diese Kirche und ihre Verwaltungsräume überstanden das Inferno, das über Dresden am 13. Februar 1945 hereinbrach. Lau, der neben seiner Arbeit im Pfarramt 1939 bis 1943 die Herausgabe der „Homiletischen Monatshefte“ bewältigt hatte, wandte sich bereits am 19. Februar 1945 an die Pfarrer und Gemeinden der Stadt. Unterstützt von Mitarbeitern des Kirchengemeindeverbands richtete er eine „Notverwaltung“ ein, da die Dresdner Altstadt zerstört war und der Superintendent sich außerhalb von Dresden aufhielt. Laus Arbeit wurde von den betroffenen Pfarrern und Gemeinden hoch anerkannt, so dass es nicht verwundert, dass er am 22. Mai – Dresden war von russischen Truppen am 7./8. Mai erobert worden – „zum Vertrauensmann der Pfarrer in den Ephorien Dresden-Stadt und -Land“ gewählt und zum kommissarischen Superintendenten eingesetzt wurde. Seine Vorgänger waren als Deutsche Christen und wegen nazistischer Gesinnung nicht mehr tragbar. Bald wurde er in das von Mitarbeitern des bisherigen Staats geübte Landeskirchenamt als geistlicher Leiter geholt

und führte den (gar nicht vorgesehenen) Titel Landessuperintendent. Er führte Gebietsderzernate für Oberlandeskirchenräte ein und Pfarrertage, die sich als feste Einrichtungen behauptet haben, wie dem Grußwort von Landesbischof Jochen Bohl zu entnehmen ist.

Hugo Hahn, der als Sprecher der Bekennenden Kirche in Sachsen 1938 des Landes verwiesen worden und nach Württemberg gegangen war, konnte 1947 zurückkehren. Es war offenbar keine Frage, dass er neuer Bischof werden sollte. Lau kam für die Radikalen unter den Pfarrern der Bekennenden Kirche nicht in Frage, weil er 1940 aus der Bekennenden Kirche ausgetreten war. Lau nahm ihr übel, dass sie sich nicht für die Vikare der Bekennenden Kirche einsetzte, weil dafür mit dem Landeskirchenamt verhandelt werden musste. Der Dresdner Pfarrer tat dies aber. Er kannte die schwierige Situation der jungen Leute, während die etablierten Pfarrer gut reden hatten, die in ihren Pfarrstellen saßen (und die wegen anderer Fragen dann doch mit dem Landeskirchenamt verhandelten). Schlimm ist, dass mit Lau 1947 über seine Zukunft nicht gesprochen wurde, dass man ihn auch nicht als Synodalen berief oder ihn gar bei einer späteren Wahl als Bischofskandidaten erwog. Immerhin hat sich die Kirche für ihn bei der Landesregierung eingesetzt, so dass er als Nachfolger von Heinrich Bornkamm 1947 Professor für Kirchengeschichte in Leipzig wurde, wie von der dortigen Theologischen Fakultät vorgeschlagen. Diese Vorgänge haben Lau bis zu seinem Lebensende verbittert, obwohl er ein Mann der Kirche auch in seiner neuen Aufgabe blieb, die er so exzellent wahrnahm, dass er etliche Ämter anvertraut bekam. Zum Beispiel war er 1949–1972 Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte“, 1952–1971 Präsident des Gustav-Adolf-Werkes, 1957–1972 Dechant des Hoch-

stifts Meißen, 1965–1973 Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Emeritiert wurde er 1970.

Die Theologische Fakultät Leipzig und die Sächsische Akademie haben die Gedenkveranstaltung durchgeführt. Ihnen ist zu danken, dass dadurch an Franz Lau erinnert wird. Seine Vielseitigkeit, seine Begabungen, aber auch sein Schmerz über manche Ereignisse in seinem Leben werden in gut lesbaren Vorträgen in diesem Band dokumentiert. Ich habe aus dem Band viel gelernt.

Gerhard Müller

Reinhard Schmidt-Rost: **Massenmedium Evangelium: Das „andere“ Programm**, Hannover: VELKD 2011, 143 S. – ISBN 978-3-9812446-9-4.

Interessant und herausfordernd ist bereits die Problemstellung, mit der das engagierte und anregende Buch des Bonner Praktischen Theologen und langjährigen ehrenamtlichen Leiters des Pastoralkollegs der VELKD einsetzt: „Die theologisch gebildeten Mitarbeiter werden nicht primär nach ihrer Kompetenz eingeschätzt, das Programm, die spezifische Vorstellungswelt des christlichen Glaubens, an ihrem gesellschaftlichen Ort zur Darstellung zu bringen; vielmehr werden von ihnen Fähigkeiten erwartet, die die Organisation zu ihrer Stabilisierung zu brauchen scheint“. Vf. hält aber die Vorstellung für abwegig, „dass sich der Sinn des Evangeliums durch Organisationen in die Gesellschaft hinein vermitteln lässt“. Die Problematik dieser Vorstellung werde deutlich, wenn man bedenke, dass „die Organisation mit ihrer formalen Amtsgewalt ein Programm ausstrahlt, das der leitenden Gottesvorstellung des christlichen Glaubens widerspricht“ (12). So formuliert Vf. programmatisch: „Die

zentrale Gottesvorstellung der Christen hat ihre provozierende Kraft gerade nicht auf dem Weg über Gemeinschaften und Organisationen und deren Leitung, sondern zunächst nur in massenmedialen Formen, wie Botschaft (Nachrichten), Geschichten (Unterhaltung) und Einladung (Werbung) ausüben können“ (12f.). Konsequenterweise wird daher das Evangelium als massenmediales Phänomen in den Blick genommen: „Es bezeichnet die Entwicklung der Christenheit treffend, wenn sie als Medienphänomen aufgefasst wird, denn die gute Nachricht konnte sich sowohl wegen ihres eigenen Wesens als geistiger Impuls, wie auch unter den politischen Bedingungen im römischen Kaiserreich gerade nur als massenmediales Phänomen verbreiten“ (19). Dies bedeutet keineswegs, dass Vf. sich der Illusion hingibt, dass die Kommunikation des Evangeliums ohne Organisation auskommt. Er plädiert für eine „leichte Organisation“, die für die Organisation des Massenmediums Evangelium ausreichen, und richtet sich gegen „Großorganisationen“, die „den Sinn der Botschaft von der entgegenkommenden Liebe ... durch programmatische Selbstbezogenheit und Bestandsinteresse der Organisation durchkreuzen“ (21).

Von diesem Anliegen versteht sich der Aufbau des Buches: Teil A („Die besondere Botschaft“, 27–44) entfaltet das „andere“ Programm als Kern der Sendung Jesu: „Das Evangelium, die Botschaft des Jesus von Nazareth, entwickelt sich in der Tradition der Prophetie und Weisheit Israels zu einer universal sich verbreitenden unausgesetzten Irritation des Kampf-Kultur-Schemas durch die Vorstellung, dass die höchste denkbare Macht (Gott, der Schöpfer) in die Grenzen des Lebens als das Gute für alle, als entgegenkommende Liebe, Güte wirkend, wieder eintritt (Inkarnation, Deszendenz, Phil 2,5), um die vielbeschworene Vorstellung von Allmacht durch Überlegenheit

und Zwang zu destruieren und die ganz andere Macht entgegenkommender Liebe, die Voll-Macht des Empfangens, der Pflege und Entfaltung zur Wirkung zu bringen (28). In einem Teil B („Die anthropologische Plausibilität des Evangelium“, 45–70) zeigt Vf., dass das „andere“ Programm zwar dem herrschenden Programm von der Überlegenheit des Stärkeren entgegensteht, sich aber dennoch anthropologisch plausibilisieren lässt. „Diese Botschaft hat ... nicht nur kulturelle Vorläufer und Zeugen in Texten des Alten Testaments, sondern findet auch Unterstützung durch Argumente aus der Evolutionstheorie, der Soziologie und der Medientheorie“ (45). In Teil C („Das andere Programm“, 71–100) entfaltet Vf. schließlich das andere Programm als ein mediales Programm. Er unterscheidet die gegenwärtige Praxis nach „Auftrag“, „Programm“ und schließlich „Praxis der Programmgestaltung“. Das Buch wird abgeschlossen durch eine „Begleitende Predigtpraxis“ (101–131). Vf. legt hier fünf Predigten vor, die beispielhaft verdeutlichen, wie das andere Programm des Evangeliums kommuniziert werden kann.

Vf. hat ein engagiertes Buch vorgelegt, das das provozierende Potential der christlichen Botschaft von der entgegenkommenden Liebe in das Zentrum der Überlegungen rückt und deutlich markiert, wo diese Botschaft herrschenden Vorstellungen und kulturellen Selbstverständlichkeiten widerspricht – auch in einer Gesellschaft, die sich als jüdisch-christlich bezeichnet. So verdeutlicht Vf., dass sich die Pointe des „anderen Programms“ nicht organisatorisch und institutionell sicherstellen lässt, dieser Versuch vielmehr die Gefahr birgt, die Andersartigkeit dieses Programmes zu verwischen und zugunsten des vorherrschenden Programms zu nivellieren. Als überaus fruchtbar erweist sich die leitende These, das Evangelium als Massen-

medium in den Blick zu nehmen und so die Impulse des Evangeliums freizulegen und konkrete Vorschläge für die Ausgestaltung zu formulieren. Der durchweg verständliche Stil des Buches, das sich sicherlich in erster Linie an Pfarrern und Pfarrerinnen, Lehrerinnen und Lehrer wendet, erlaubt es, dass es auch von

interessierten Laien mit Gewinn gelesen werden kann. Nicht verschwiegen werden darf, dass auch Vertreter der akademischen Theologie hier wertvolle Anregungen und Argumente finden.

Michael Roth

Kurzanzeigen

Bernd Jaspert: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Forschungen seit 1877, **Bd. 5:** Das Mönchtum in evangelischen Handbüchern der Kirchengeschichte. Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus. Mönchtum als ökumenisches Problem, St. Ottilien: Eos Verlag 2011, 1039 S. – ISBN 978-3-8306-7460-3. – Von dem verdienstvollen Werk, dessen vierten Band Karl Dienst in *Luther* 81 (2010), 193 f., exemplarisch besprochen hat, ist der abschließende Band erschienen, der mit den im Titel angedeuteten Schwerpunkten die Darstellung abrundet. Die Darstellung der Lehrbücher setzt bei Albert Hauck und Karl Müller ein und führt bis zu Wolf-Dieter Hauschild und Christoph Marksches, berücksichtigt aber auch kirchengeschichtliche Lehrbuchreihen.

Erfurter Luther-Almanach. Konzipiert und herausgegeben von Uta Hünninger. Mit Zeichnungen von Uta Hünninger und Texten von Josef Freitag, Andreas Lindner, Josef Pilvousek, Josef Römelt, Hermann Selderhuis, Eberhard Tiefensee und Christoph Bultmann. Verkleinerte und veränderte Druckausgabe nach dem originalen Künstlerbuch „Erfurter Luther-Almanach 1511–2011“ (2010), Erfurt 2011, 24 S., ohne ISBN. – Die gekürzte und zu einem erschwinglichen Preis erhältliche Ausgabe des in *Luther* 82 (2011),

132 f., von Christoph Bultmann vorgestellten Künstlerbuches ist zu beziehen über: Kirchenladen, Domplatz 25, 99084 Erfurt.

Luther-Bulletin 18 (2009) enthält folgende Aufsätze: *Eberhard Busch*, Calvinen Luther – *Else Maria Wiberg Pedersen*, The Significance of the Sola Fide and the Sola Gratia in the Theology of Bernard of Clairvaux (1090–1153) and Martin Luther (1483–1546) – *Jens Wolff*, „Das ist mein Leib“ – die Poesie des Abendmahls nach Martin Luther.

Der Jahrgang **19 (2010)** enthält: *Robert A. Kolb*, Luther's Recollections of Erfurt. The Use of Anecdotes for the Edification of His Hearers – *Anna Vind*, „God's peace exceeds the power of the senses, that is, it is incomprehensible except the faith“ – An Interpretation of Luther's Concept of Sin and Faith – *Markus Matthias*, Zur Auseinandersetzung um Martin Luthers *De servo arbitrio* im 16. Jahrhundert. Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Prof. Dr. Markus Matthias, Protestantse Theologische Universiteit, P.O. Box 80105, NL-3508 TC Utrecht. E-Mail: mmatthias@pthu.nl.

Luther Digest 19 (2011), hg. von Kenneth Hagen, enthält englischsprachige Zusammenfassungen folgender Lutherstudien: *Matthieu Arnold*, Martin Luther,

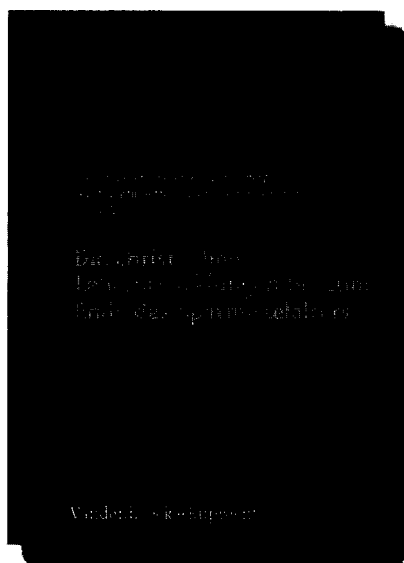
Theologe der Nächstenliebe – *Thomas Fudge*, Saints, Sinners and Stupid Asses – *Kurt K. Hendel*, "No Salvation Outside the Church" in Light of Luther's Dialectic of the Hidden and the Revealed God – *John W. Kleinig*, Luther on the Reception in God's Holiness – *Timo Laato*, Justification: The Stumbling Block of the Finnish Luther School – *Mary Jane Haemig*, Martin Luther on Hosea – *Gerhard Hennig*, Das tägliche Gebet – *Cameron A. MacKenzie*, The Evangelical Character of Martin Luther's Faith – *Mickey L. Mattox*, Fortuita Misericordia – *John A. Maxfield*, Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity – *G. Sujin Pak*, Martin Luther's Teachings on Security in the Psalms and Their Significance for the Art of Reading Scripture – *Sibylle Rolf*, Predigen heißt: Die Schlüssel vor die Gäste setzen – *Mark D. Thompson*, Luther on Despair – *Theodor Dieter*, Der junge Luther und Aristoteles – *Grantley McDonald*, Laurentius Corvinus and the Epicurean Luther – *Carl P. E. Springer*, Luther's Aesop – *Knut Alfsvåg*, Notae ecclesiae in Luther's Von den Konziliis und Kirchen – *Ariane Monteil/Michèle Monteil*, Luther, Lecteur et Commentateur de Tauler – *Paul Ro-*

rem, Negative Theologies and the Cross – *Christoph Burger*, Nachfolge Christi bei Erasmus und Luther – *Paul R. Hinlicky*, Luther's Anti-Docetism in the Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540) – *Martin Lohrmann*, A Newly Discovered Report of Luther's Reformation Breakthrough from Johannes Bugenhagen's 1550 Jonah Commentary – *Korey D. Maas*, More than "Luther's English Connection" – *Franz Posset*, A Humanist and Reformer Turns to Saint Bernard – *Susan C. Karant-Nunn*, The Masculinity of Martin Luther – *Vincenz Pfnür*, Die Bestreitung des Thesenanschlags durch Erwin Iserloh – *Heinz Scheible*, Die Philosophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippisten – *Diana Rocco Tedesco*, La Reforma antes de la Reforma – *David M. Whitford*, The Papal Antichrist – *Jared Wicks*, Brother Martin, Augustinian Friar – *Merry E. Wiesner-Hanks*, Lustful Luther – *Jens Wolff*, Martin Luthers „innerer Mensch“.

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

Anschriften der Rezensenten:

Dr. Armin Buchholz, Rathenaustraße 5–7, 35394 Gießen
 Pfarrer Dr. Arne Dembek, Kirchplatz 7, 67065 Ludwigshafen
 Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt
 Prof. Dr. Dietrich Korsch, Wilhelmshöher Allee 173, 34121 Kassel
 Prof. Dr. Volker Leppin, Hasenbühlsteige 18, 72070 Tübingen
 Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller DD, Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen
 Prof. Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel



Carl Andresen / Ekkehard Mühlenberg /
Adolf Martin Ritter /
Martin Anton Schmidt / Klaus Wessel

Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters

Bearbeitet von Adolf Martin Ritter

Durchgesehene Wiederauflage von Handbuch der
Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. XXXVIII,
794 Seiten, gebunden

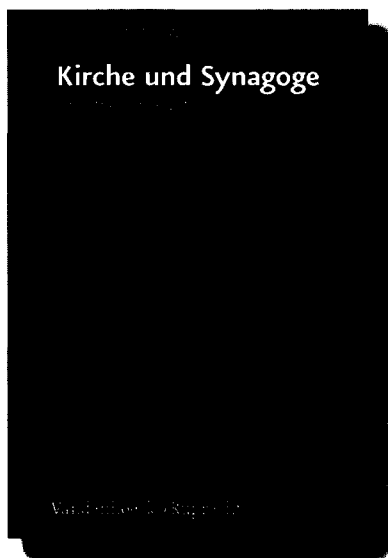
€ 99,95 D

ISBN 978-3-525-55026-7

Dieser Band behandelt die Entstehung und Ausformung der christlichen Lehre in Urchristentum, Alter Kirche des Westens und Ostens sowie im Mittelalter. Damit kommt ein Ausschnitt aus der christlichen Dogmen- und Theologiegeschichte zur Sprache, der für die christlichen Großkirchen in aller Welt, wenn auch in unterschiedlicher Weise, von besonderer Bedeutung ist.

Unter Federführung von Adolf Martin Ritter erscheint hier die korrigierte Wiederauflage der 2. überarbeiteten und ergänzten Auflage von 1999.

Vandenhoeck & Ruprecht



Folker Siegert (Hg.)

Kirche und Synagoge

Ein lutherisches Votum

2012. 479 Seiten, gebunden

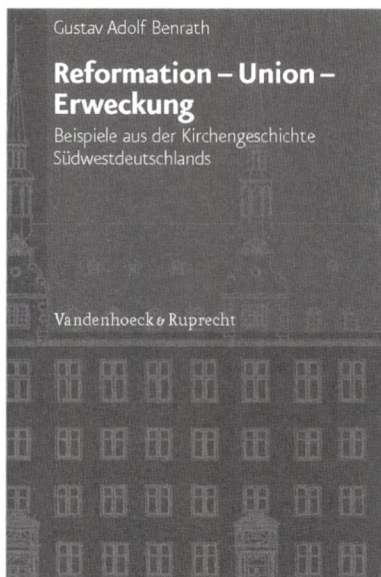
€ 115,95 D

ISBN 978-3-525-54012-1

Auf den Spuren der Schattenseite der Reformation bestimmen die Autoren das Verhältnis zum Judentum auf der Grundlage lutherischer Theologie und im Sinne einer »Würde der Differenz« (Jonathan Sacks).

Bis in die heutige Zeit belastet Luthers antijüdische Polemik die lutherischen Kirchen. In den Medien werden die Schriften nicht einfach abgewehrt, sondern thematisiert. Grund genug für Mitglieder evangelisch-lutherischer Kirchen, sich an den Grundlagen der eigenen Kirche zu stören und nach Lösungen im Umgang mit dieser Problematik zu forschen. Die Autoren dieses Buches zielen auf die positive Berücksichtigung des lebenden Judentums als der uns nächststehenden Religion in die Lehrbildung der evangelischen Theologie, und zwar da, wo dies am schwierigsten zu sein scheint: im Herzen der Dogmatik.

Vandenhoeck & Ruprecht



Klaus Bümlein / Irene Dingel /
Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.)
Gustav Adolf Benrath

Reformation - Union - Erweckung

Beispiele aus der Kirchengeschichte
Südwestdeutschlands

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische
Geschichte Mainz, Band 228.

2012. 391 Seiten mit 1 Abb., gebunden

€ 59,95 D

ISBN 978-3-525-10110-0

Aufsätze zur Kirchen- und Theologiegeschichte des südwestdeutschen Raumes von Gustav Adolf Benrath.

Aus Anlass des 80. Geburtstages des Verfassers werden 15 seiner Aufsätze zur evangelischen Kirchen- und Theologiegeschichte gesammelt wiederabgedruckt. Die Auswahl der Beiträge orientiert sich an den Forschungsschwerpunkten des Jubilars. Sie reicht von Untersuchungen zur Reformation in der Reichsstadt Speyer, der Pfalz und Mainz über Arbeiten zur reformierten Irenik und zu den kirchlichen Unionen in Mainz, der Pfalz und Baden. Sie erstreckt sich bis zu Aufsätzen über die Basler Mission, die pfälzische und badische Erweckung, Johann Heinrich Jung-Stilling und Johann Peter Hebel.

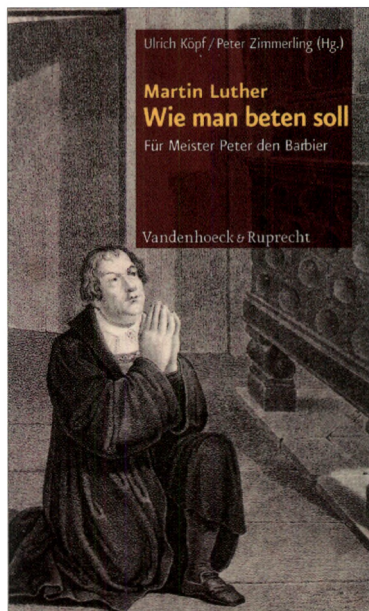
Vandenhoeck & Ruprecht

Ulrich Köpf / Peter Zimmerling (Hg.)
Martin Luther

Wie man beten soll

Für Meister Peter den Barbier

Bearbeitet von Ulrich Köpf.
2011. 64 Seiten, gebunden
€ 12,95 D
ISBN 978-3-525-56009-9



Die Neuherausgabe von Martin Luthers Schrift von 1535 ermöglicht einen Blick in die persönliche Spiritualität des Reformators – ein bisher nur selten genutzter Zugang zu ihm als Mensch und zu seiner Theologie.

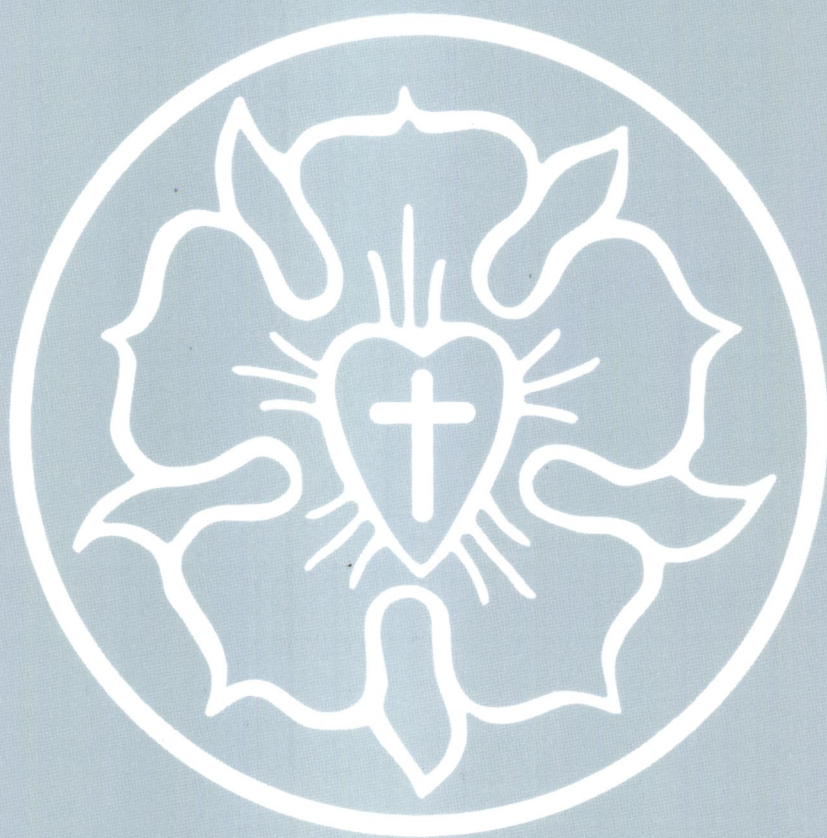
Auf wenigen Seiten hat Luther einen Lehrgang des Betens entwickelt. Der Reformator will einem Laien, der offensichtlich Schwierigkeiten mit dem Gebet hat, eine Gebetshilfe geben und ihn dadurch zum Beten ermutigen. Luther geht davon aus, dass der Glaube der geistlichen Übung bedarf, wenn er nicht verkümmern soll. Eine Beschäftigung mit seiner Spiritualität bietet die Chance, die Fremdheit Luthers zu überwinden - besonders im Rahmen der Lutherdekade zum 500-jährigen Reformationsjubiläum 2017.

Die Neuherausgabe des Luthertextes zeichnet sich durch Einfachheit und Anschaulichkeit aus. Die Einleitung der beiden Herausgeber erleichtert den Zugang zu Luthers Schrift.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2012



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	71
	Luther – für heute neu entdeckt	
Hartmut Hövelmann (Bearb.)	„Mein Zeugnis und Bekenntnis“. Vor 475 Jahren übersandte Martin Luther Kurfürst Johann Friedrich die „Schmalkaldischen Artikel“ . .	72
	Aufsätze	
Ossi Kettunen	Der Schlüssel zu Luthers reformatorischer Theologie	80
Michael Lapp	„Denn es ist geld ein ungewis, wanckelbar ding“. Die Wirtschaftsethik Martin Luthers anhand seiner Schriften gegen den Wucher	91
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	108

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 38,50 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Sylvia Göthel
Internet: www.v-r.de; E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: ©Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Vor 475 Jahren entstand Luthers „Zeugnis und Bekenntnis“, das unter dem Namen „Schmalkaldische Artikel“ bekannt wurde und Eingang in die lutherischen Bekenntnisschriften fand. *Hartmut Hövelmann* erinnert nicht nur an diesen Text, indem er Luthers Widmungsschreiben bearbeitet, sondern er schlägt von dessen Entstehung und Inhalt den Bogen zu den Dialogen der Gegenwart und plädiert für die Beachtung der Schmalkaldischen Artikel als gehaltvolles Zeugnis des reformatorischen Verständnisses von Evangelium: Luther – für heute neu entdeckt!

Die beiden sich an diese Textvergegenwärtigung anschließenden Aufsätze nehmen die Theologie Luthers von verschiedenen Seiten in den Blick. *Ossi Kettunen* sucht nach der Systematik in Luthers Theologie und findet, ausgehend von Luthers exegetischer Methode, den Schlüssel zu ihr im Gedanken der christlichen Freiheit, von dem aus sich alle Aspekte der Theologie Luthers erschließen. Demgegenüber widmet sich *Michael Lapp*, nicht ohne aktuelle Bezüge, den wirtschaftsethischen Ansätzen des Reformators in seinen Sermonen gegen den „Wucher“, einer exemplarischen Anwendung der Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Existenz der Christen.

Die um die Stichworte Bekenntnis, Theologie und Ethik kreisende Vergegenwärtigung des Wirkens und der Wirkungen Luthers wird auch im vorliegenden Heft in der *Bücherschau* um zahlreiche Facetten erweitert, biographisch, theologisch, historisch.

Hellmut Zschoch

„Mein Zeugnis und Bekenntnis“

Vor 475 Jahren übersandte Martin Luther Kurfürst Johann Friedrich die „Schmalkaldischen Artikel“¹

Bearbeitet von Hartmut Hövelmann

Zur Vorgeschichte des hier wiedergegebenen Briefes

Am 2. Juni 1536 hatte Papst Paul III. mit der Bulle „Ad domini gregis curam“ für den 23. Mai 1537 ein Generalkonzil nach Mantua ausgeschrieben.² Am 11. Dezember forderte Kurfürst Johann Friedrich Martin Luther auf, bis spätestens 25. Januar 1537 ein Dokument in Form von Glaubensartikeln abzufassen. Es sollte die evangelische Position für das Konzil markieren und darin unterscheiden zwischen um der Sache der Reformation willen unaufgebbaren und um des Friedens willen verhandelbaren Positionen.³ Luther machte sich unverzüglich an die Arbeit und verfasste die Artikel, wobei er freilich ab dem 18. Dezember durch heftige Brustschmerzen infolge seines Herzleidens gehandikapt war. Den Text beriet er mit einigen Kollegen.

Bereits im Sommer 1536 hatte Johann Friedrich Luther beauftragt, einen Abriss seiner theologischen Grundüberzeugung als eine Art theologisches Vermächtnis zu erstellen, weil er Luthers Ableben infolge von dessen sehr instabiler Gesundheit befürchtete und in Sorge um den Fortgang und die Einheit der reformatorischen Bewegung ohne diese allseits anerkannte Autorität war. In seinem Text sollte Luther gewissermaßen präsent sein und so die Bewegung zusammenhalten. Luther hatte zwar daran gearbeitet, aber bis zum Dezember noch keine schriftliche Vorlage geliefert.

In den nun aufgestellten Glaubensartikeln fließen beide Anliegen zusammen. Sie sind sowohl Argumentationsgrundlage für eine Beschickung des Konzils durch die reformatorische Seite als auch das Essential seiner theologischen Position, wie sich aus Luthers Einstufung als „mein Zeugnis und Bekenntnis“ ergibt. Der im Folgenden wiedergegebene Brief Luthers an den Kurfürsten⁴ ist das Antwort- und Begleitschreiben zu diesem Text, der heute als „Schmalkaldische Artikel“ (ASm) geläufig ist und zu den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche gehört.

¹ Text: BSLK, Göttingen 1967, 407–468 (das Zitat im Titel: 409); Bearbeitung für die Gemeinde durch Horst-Georg Pöhlmann in: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2000, 439–500.

² Zu den Datierungen vgl. Hans Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae. Ihre Geschichte von der Entstehung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Halle o. J. (1931), hier: 2.

³ Nach a. a. O., 4: „was und wieweit es kegen Gott zu verantworten und mit gutem Gewissen und christlicher Liebe willen zur Erhaltung Friedens und Einigkeit in der Christenheit nachzulassen und zu weichen, auch worauf das Babstumb halben und seyner gewalt und angemasten Vicariat Christi auf die Artikel, so formals von euch gelert, geschreyben und gepredigt, endlich zu beruhen und zu beharren sein will oder nit“.

⁴ WA.B 8, 2 f., Nr. 3124.

*Brief Martin Luthers an seinen Landesherrn, Kurfürst Johann Friedrich,
3. Januar 1537*

[1] Dem durchlachtigsten, hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Johannes Friedrich, Herzog zu Sachsen, des heiligen römischen Reiches Erzmarschall und Kurfürst, Landgraf zu Thüringen und Markgraf zu Meißen, meinem gnädigsten Herrn

[2] Gnade und Friede in Christus und mein armes Vaterunser usw. Durchlachtigster, hochgeborener Fürst, gnädigster Herr!

[3] Auf E. K. F. G. [= Euer Kurfürstlicher Gnaden] Schreiben und Befehl habe ich auf den Innozenz-Tag oder einen darauf folgenden Herrn Nikolaus Amsdorf, Magister Eisleben und Magister Spalatin hierher einbestellt. Sie sind daraufhin hergekommen. Herr Justus und Herr Friedrich waren uns zu weit entfernt.

[4] Ihnen habe ich die Artikel vorgelegt, die ich selbst auf E. K. F. G. Befehl zusammengestellt habe. Bedingt durch meine gesundheitliche Schwäche, die mich meines Erachtens durch den Teufel befallen hat, habe ich mehrere Tage mit ihnen darüber verhandelt. Ansonsten hätte ich gehofft, nicht länger als einen Tag darüber zu verhandeln.

[5] So wie diese von ihnen bekannt und mit ihrer eigenen Unterschrift bestätigt wurden, schicke ich zu ihrer Übergabe an E. K. F. G. meinen lieben Mitbruder und guten Freund Magister Georg Spalatin. In dieser Weise vorzugehen, haben sie alle mir aufgetragen und mich gebeten.

[6] Weil etliche uns verdächtigen und in Reden unterstellen, wir „Pfaffen“ – wie sie es nennen – wollten euch Fürsten und Herrn mitsamt euren Ländern und Leuten durch unser halsstarriges Vorgehen in Gefahr bringen usw., bitte ich in unserem eigenen Interesse ganz untertänig, E. K. F. G. wolle solches gnädig abweisen. Denn wenn es andere Geringere, von E. K. F. G. wie auch anderen Herren samt Land und Leuten ganz zu schweigen, in Gefahr bringen sollte, wollen wir es viel lieber auf unsere eigene Kappe nehmen. E. K. F. G. werden selbst wissen, in welchem Maße sie diese Artikel annehmen wollen oder nicht. Denn wir wollen die Beschwernis dieser Artikel niemand anderen als uns selbst auferlegt haben. Es ist jedermann freigestellt, sich selbst damit zu belasten oder auch nicht.

[7] E. K. F. G. sei hiermit dem lieben Gott befohlen!

Mittwochs nach dem neuen Jahr 1537

E. K. F. G. untertäniger

D. Martinus Luther

Erläuterungen zum Brief

Nach Adresse [1], Anrede sowie Gruß und üblicher Ergebnissbezeugung [2] teilt Luther mit, was er auf das kurfürstliche Anschreiben hin unternommen hat.

[3] Der Tag des heiligen Innozenz ist der 28. Dezember. Zu den hier genannten Personen: Amsdorf = Nikolaus von Amsdorf (1483–1565), der in Magdeburg und umliegenden Städten eine rege reformatorische Tätigkeit entfaltet hatte, war einer der engsten Mitarbeiter Luthers an der Bibelübersetzung. 1541 ordinierte ihn Luther in Naumburg zum Bischof. Bei Magister Eisleben handelt es sich um Johann Agricola (1482–1566), Rektor der Lateinschule in seiner Geburtsstadt Eisleben. Magister Georg Spalatin (1484–1545) war Theologe, Jurist und kurfürstlicher Berater in Altenburg. Justus = Justus Menius (1499–1558) war Superintendent in Eisenach, Friedrich = Friedrich Myconius (1490–1546) in gleicher Position in Gotha. An den Beratungen nahmen auch die Wittenberger Theologen Johannes Bugenhagen, Kaspar Cruciger, Justus Jonas und Philipp Melanchthon teil.

In [4] begründet Luther den Zeitpunkt der Antwort mit seiner misslichen gesundheitlichen Lage. Herzprobleme wie auch sein Blasensteinleiden machten ihm zu der Zeit schwer zu schaffen. Dies schlug sich am Text insofern nieder, als die letzten Artikel nicht von ihm eigenhändig niedergeschrieben worden sind, sondern von anderer Hand, also offensichtlich diktiert wurden.⁵ Auch verliefen die Beratungen wohl nicht so einmütig, wie der Brief glauben machen könnte. Vor allem der Abendmahlsartikel sorgte für Diskussionsstoff. Hier war erst 1536 in der sogenannten Wittenberger Konkordie⁶ eine gemeinsame Erklärung mit den oberdeutschen Theologen erreicht worden. Von dieser wich Luther hier ab⁷ und ließ sich auch durch Melanchthon nicht umstimmen. Spalatin, der mit der Erstellung der Reinschrift zur Übergabe an den Kurfürsten beauftragt war, hat die aus dem Beraterkreis (vor allem wohl von Melanchthon) vorgeschlagenen Ergänzungen zum Abendmahl, zur Ordination und zu den Adiaphora zusammen mit Luthers ablehnendem Votum, an dem ihre Aufnahme ins Dokument gescheitert war, notiert und so dem Kurfürsten zur Kenntnis gebracht.⁸ Melanchthon vertrat auch eine andere Bewertung des Papsttums und hat den Artikeln nur unter Vorbehalt seine Zustimmung gegeben.⁹ Die Vorlage wurde lediglich um einen Abschnitt über die Anrufung der Heiligen ergänzt. Die Reinschrift war in dieser Fassung von allen Anwesenden unterschrieben worden.

[5] stellt das formale Ergebnis der Beratungen fest.

⁵ Das handschriftliche Original befindet sich in der Heidelberger Universitätsbibliothek.

⁶ Jetzt gut zugänglich in: Melanchthon deutsch. Bd. 3: Von Wittenberg nach Europa, hg. von Günter Frank und Martin Schneider, Leipzig 2011, 22–26.

⁷ Während das Wittenberger Bekenntnis sagt, dass „mit Brot und Wein wahrhaftig und wesentlich der Leib und das Blut Christi dabei sind, dargereicht und empfangen werden“ (a. a. O., 22), schreibt Luther in den ASm, dass Brot und Wein im Abendmahl der wahrhaftige Leib und Blut Christi seien, vgl. BSLK 450.

⁸ Vgl. Volz (siehe Anm. 2), 9.

⁹ Vgl. Unser Glaube (s. Anm. 1), 500: „Ich, Philippus Melanchthon, halte diese oben genannten Artikel auch für richtig und christlich. Vom Papst aber meine ich, wenn er das Evangelium zulassen wollte, dass ihm um des Friedens und der Einheit willen mit denjenigen Christen, die schon unter ihm sind bzw. in Zukunft sein werden, seine Oberhoheit über die Bischöfe jure humano auch von uns zuzugestehen ist“.

[6] deutet an, dass die Artikel mit Kritik auf nichttheologischer Seite rechneten. Damit wird wohl auf das Gutachten des Juristischen Rates am kursächsischen Hof unter Vorsitz von Kanzler Gregor Brück angespielt, das sich im Gegensatz zu Johann Friedrich selbst, der gegen eine Teilnahme der Evangelischen am Konzil votiert hatte,¹⁰ für eine solche aussprach, sofern die evangelischen Stände vom Papst mit den katholischen auf Augenhöhe behandelt würden. „Halsstarrige Pfaffen“ – dieser Vorwurf zeigt, dass Luther wohl ahnte, dass er es der ihm so wichtigen Sache wegen am Willen zu diplomatischem Geschick hatte fehlen lassen.

[7] „Mittwoch nach Beginn des neuen Jahres“ ist der 3. Januar 1537.

Wie es nach diesem Brief weiterging

Luther hat die Artikel im Februar 1537 auf der Versammlung des Schmalkaldischen Bundes vorgelegt, dem 1531 gegründeten Abwehrbündnis von der Reformation beigetretenen Ländern und Städten gegen die Religionspolitik des Kaisers. Die auf Initiative von Kurfürst Johann Friedrich anberaumte Versammlung hatte zwei Ziele: zum einen die evangelische Antwort auf die Konzilsausschreibung, zum anderen die Verpflichtung auf die vorgelegten Artikel als lutherisches Bekenntnis.¹¹ Da in Schmalkalden entschieden wurde, das Konzil seitens der Evangelischen nicht zu beschicken,¹² fiel der ursprüngliche Anlass fort. Die Versammlung befasste sich im Plenum mit den Artikeln gar nicht.

So blieb lediglich das zweite Ziel. Während Melanchthon dafür warb, die Confessio Augustana und die Wittenberger Konkordie als gemeinsame Grundlage zu beschließen, betrieben Amsdorf und Bugenhagen – gewissermaßen „außerhalb des Tagungsgeschehens“¹³ – die Annahme der Artikel Luthers. Während die Versammlung als solche diese nicht beschlossen hatte, wurden sie immerhin von der großen Mehrzahl der anwesenden Theologen unterzeichnet. Das war ein Schritt in die Richtung zur Bekenntnisschrift, die die Evangelischen binden würde, wie der Kurfürst beabsichtigt hatte. Die oberdeutschen Theologen Ambrosius Blarer, Martin Bucer und Paul Fagius verweigerten ihre Unterschrift ebenso wie der Hesse Johannes Fontanus und der Augsburger Bonifatius Wolfhart.

Luther, der die Versammlung vorzeitig sterbenskrank verlassen musste,¹⁴ gab die Artikel 1538 mit leichten Erweiterungen in Druck, nachdem das Konzil mittlerweile auf Mai 1538, nunmehr nach Vicenza, verschoben worden war. In der beigefügten

¹⁰ Weil seiner Meinung nach eine Annahme der Einladung eine Anerkennung des Papstes als kirchliches Oberhaupt bedeute. „Die Konzilsfrage ist ein zentraler Punkt der kursächsischen Politik während der gesamten Regierungszeit Johann Friedrichs gewesen.“ (Eike Wolgast, Johann Friedrich von Sachsen und das Konzil, in: Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst, hg. von Volker Leppin, Georg Schmidt und Sabine Wefers, Gütersloh 2006, 281–294, 281).

¹¹ Vgl. Christopher Spehr, Luther und das Konzil, Tübingen 2010, 481.

¹² Damit reagierten die Schmalkaldener auf die gegenüber den Evangelischen feindselige Einladungsbulle „Ad domini gregis curam“, die die Ausrottung aller Irrtümer und Irrlehren aus dem Acker des Herrn als Ziel des Konzils vorgegeben hatte. Vgl. Volz (s. Anm. 2), 2.

¹³ Werner Führer, Die Schmalkaldischen Artikel, Tübingen 2009, 1.

¹⁴ Sein Steinleiden hatte sich dramatisch verschlimmert. Auf der Heimreise kam der Reisewagen infolge der katastrophalen Straßenverhältnisse im Thüringer Wald bei Tambach-Dietmarz derart ins Holpern, dass sich der im Harnleiter verkeilte Stein löste. In einem Brief an

Vorrede behauptet er, die Artikel seien „von den Unsern angenommen und einträchtig bekannt und beschlossen“. Dass die Bundesversammlung die Artikel eben nicht angenommen hatte, scheint ihm – möglicherweise wegen seiner vorzeitigen Abreise aus Schmalkalden – gar nicht bekannt geworden zu sein.

Die Veröffentlichung von 1538 löste heftige Diskussionen aus, zumal in der römischen Kirche. 1543 und dann 1553 erfolgten unter dem Titel „Artikel christlicher Lehre“¹⁵ Neuauflagen, nunmehr vom ursprünglichen Anlass der Vorbereitung auf ein Konzil gelöst. Mit diesem Titel wurde das Dokument zur Bekenntnisschrift. Mehr und mehr bildete es eine Lehrnorm, besonders in der Sicht der Flacianer.¹⁶ So ist es nur konsequent, dass die Schrift (in der Fassung von 1553) schließlich ins Konkordienbuch (1580) einging, das die Referenztexte des lutherischen Bekenntnisses versammelt. Dieses war die Grundlage der 1930 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss zum 400jährigen Jubiläum der Confessio Augustana herausgegebenen „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“.

Genau genommen ist der Name „Schmalkaldische Artikel“, unter dem der Text bis heute bekannt ist, eine sachlich nicht gerechtfertigte Fiktion. Besser stünde ihm „Artikel christlicher Lehre“ an. Dafür gäbe es nun wirklich sachliche Gründe. So begegnet er uns im Konkordienbuch von 1580. Auch BSLK hat ihn so dokumentiert.¹⁷ Der Name „Schmalkaldische Artikel“ gründet sich dagegen auf einen Wittenberger Druck von 1575.¹⁸

Zum Aufbau und Inhalt der Schmalkaldischen Artikel

Während das Augsburger Bekenntnis von 1530 die Tendenz hat, das Gemeinsame herauszustellen und die Einheit der Kirche zu wahren, haben sich die Dinge 1537 deutlich auseinanderentwickelt. Die Schmalkaldischen Artikel wollen das Unterscheidende betonen und sind im Stil wie in der Sache konfrontativ. Jetzt gilt es, der Papstkirche zu widerstehen. Deshalb sind sie gespickt mit antipäpstlicher Polemik. Man spürt sofort: Hier werden Duftmarken gesetzt. Verhandlungen sind nicht wirklich angedacht. Ein allgemeines freies Konzil zur Beilegung der Religionsstreitigkeiten war zwar ursprünglich eine Forderung der reformatorischen Seite gewesen. Wenn aber der Papst die Zügel führen würde, und das zeichnete sich ab, dann hatte sie keine Hoffnung mehr auf ein freies und faires Konzil.

Luther gliedert seinen Text in drei Abteilungen. Die erste umfasst „die hohen Artikel der göttlichen Majestät“, über die zwischen den Parteien hinsichtlich ihrer Bezeugung kein Streit herrscht. Es geht um die „Einheit im Glauben an den dreieinigen Gott und die Menschwerdung des Sohnes“ auf der Basis altkirchlicher Bekenntnisse und Konzile. Damit gibt Luther an, auf welcher Grundlage die Evangelischen den Diskurs führen.

Melanchthon hat Luther dieses Erlebnis später als Gottesbegegnung („mein Pniel“) bezeichnet. Vgl. Günter Großkopp, Tambach-Dietharz und Martin Luther, Tambach-Dietharz 1996.

¹⁵ Vgl. Volz (s. Anm. 2), 37.

¹⁶ In der nachreformatorischen Zeit bildeten sich vor allem zwei Richtungen, die das reformatorische Erbe weiterführten: die – strengerer – Gnesiolutheraner oder Flacianer unter ihrem Schulhaupt Matthias Flacius und die – mehr auf Ausgleich bedachten – Philippisten, die sich auf Philipp Melanchthon beriefen.

¹⁷ Anders Unser Glaube (s. Anm. 1).

¹⁸ Vgl. Führer (s. Anm. 13), 430.

Die zweite Abteilung befasst sich mit Artikeln, „die das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen“. An der Spitze steht die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung *sola gratia, sola fide, solo Christo*. Von ihr aus betrachtet, folgen Artikel über das Messopfer, das Klosterwesen und das Papsttum, die, wie man sagen muss, Argumentation mit heftiger Polemik verquicken. Auf der Grundlage der altkirchlichen Bekenntnisse und der unstrittigen Feststellungen in der ersten Abteilung sowie der reformatorischen Rechtfertigungslehre sieht Luther für die genannten Themen keinen Diskussionspielraum. Man könne diese römischen Lehren nur ablehnen, aber nicht diskutieren.

In der dritten Abteilung wird die reformatorische Theologie in Artikeln, „die die Sünde, das Gesetz, die Buße, das Evangelium, die Sakramente, die Kirche und die guten Werke betreffen“, entfaltet. Auch diese, die das zu beschreiben vorgeben, was verhandelbar sei, sind von antipäpstlicher Polemik durchzogen.

Entscheidend für das Verständnis der ASM ist ihre Systematik.¹⁹ Das sachliche Zentrum bildet die lutherische Rechtfertigungslehre. Sie ist angelegt im Rückbezug auf die altkirchlichen Bekenntnisse und deren Gottes- und Trinitätslehre sowie deren Christologie, weil diese, darüber bestand Einigkeit in der ganzen ungeteilten Kirche, uns das biblische Evangelium in rechter Weise verstehen, bekennen und im Leben bezeugen lassen. Umgekehrt wird die altkirchliche Gottes- und Christuslehre nicht anders sachgemäß erfasst als durch die lutherische Rechtfertigungslehre. Das heißt: Sie beantwortet schrift- und sachgemäß, davon ist Luther überzeugt, die Frage nach Gott und Christus, die seit der Alten Kirche erörtert wird. Die Rechtfertigungslehre umfasst daher nicht nur die Heilsfrage, sondern auch die Gottesfrage im engeren Sinne. Und sie legitimiert sich als schriftgemäß gerade daran, dass sie vor den altkirchlichen Bekenntnissen bestehen kann.

Weil Opfermesse, Klosterwesen und Papsttum nichts anderes als der Widerpart zur Rechtfertigungslehre sind, stehen sie ebenso im Widerspruch zur Gottes- und Trinitätslehre der Alten Kirche, eben dem Fundament aller christlichen Theologie. Und sie sind damit nicht schriftgemäß. Die reformatorische Rechtfertigungslehre bringt also nichts Neues, sondern bewahrt treu das schriftgemäße Zeugnis der Kirche, wohingegen sich die Papstkirche von ihm gelöst hat, was sich insbesondere am Beispiel von Opfermesse, Klosterwesen und Papsttum zeigt. Das ist der Anspruch und der Gedankengang.

Schließlich zieht die dritte Abteilung die Linie von der Rechtfertigungslehre aus in die weiteren Themen der Theologie und kirchlichen Praxis, die der Sache nach nichts anderes sind als reflektierte kirchliche und christliche Praxis im Spiegel der lutherischen Rechtfertigungslehre. Dies bezeugt ihre Schriftgemäßheit. Insofern gibt es auch in dieser Abteilung nichts zu diskutieren.

Zur Bedeutung der Schmalkaldischen Artikel heute

Mit diesem Dokument liegt, abgesehen von den Katechismen, nicht nur die einzige Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche aus Luthers Hand vor. Wir haben es hier mit einem genuinen systematisch-theologischen Entwurf von Luthers Theologie zu

¹⁹ Zur Analyse und theologischen Interpretation s. auch *Friedrich Mildenerberger*, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart u. a. 1983. Der Vorzug dieser in jeder Hinsicht lehrreichen Arbeit besteht darin, dass sie die Aneignung des Bekenntnisses als „Anleitung, das Evangelium zu erfassen“ konsequent zum Maßstab macht, was mir am engsten mit dem Selbstverständnis der Bekenntnisschriften übereinzukommen scheint.

tun. In der Schlussbemerkung der Artikel nennt er sie das Fundament, „auf dem ich stehen muss und stehen will“.²⁰ Aus Luthers Zeugnis und Bekenntnis wird ein Dokument kirchlicher Lehre.²¹

Ziel dieser Artikel ist dazu anzuleiten, das Evangelium zu erfassen. Das macht ihre bleibende Bedeutung aus. Und weil die Reformatoren inzwischen dazu übergegangen waren, ihrer Theologie in einer Reform der Kirche Gestalt zu geben, ermöglichten sie so einige Klärungen. Zum Beispiel: Ist es gelungen, das reformatorische Anliegen kirchlich zu gestalten? 2012 könnte diese Frage lauten: Wie weit entspricht die heutige evangelische bzw. besser: die evangelisch-lutherische Kirche in Gestalt, Lehre und Praxis dem theologischen Anliegen der Reformation?²²

Was uns heute an diesem Text stört, ist die inakzeptable Polemik, in die er verwoben ist. Schon zu ihrer Zeit hat sie unnötig für Verdross gesorgt. Bei der heutigen Bewertung der ASm darf man zwei Irrtümern nicht erliegen. Der erste wäre, dass an der Polemik festzuhalten zur treuen Bewahrung des reformatorischen Erbes gehöre. Vielmehr ist sie so situations- und personengebunden wie der irenische, das Einverständnis der römischen Partei suchende Stil des Augsburger Bekenntnisses (CA). Dass die 1530 begründete Hoffnung, das Band der einen Kirche des Westens möge nicht zerreißen, 1537 für Luther zur Illusion geworden war, muss man in Rechnung stellen. Der zweite Irrtum wäre, mit der Polemik auch die Schrift als solche zu verwerfen. Die Karriere der ASm von einer Konzilsvorlage Luthers zu einer Bekenntnisschrift der Kirche verdankt sich ausschließlich dem hier vorliegenden theologischen Programm.

Zwar scheint uns heute das Augsburger Bekenntnis als lutherische Identifikations-schrift meist geeigneter als dieses wegen seiner Polemik sperrige Dokument. Im ökumenischen Dialog wird es seltener herangezogen als die CA. Damit aber übersehen wir seine enorme Bedeutung, die es bis heute für die lutherische Theologie und Kirche und ebenso für deren Dialoge haben könnte.

Für Luther geht es zentral um die Frage des Gottesverständnisses und der Erlösung durch Christus. Die reformatorische Rechtfertigungslehre versteht sich selbst als schrift- und sachgemäße Antwort auf die Fragen des Glaubens, die seit der Alten Kirche nach Gott und Christus gestellt werden. Sie ist nicht die Bevorzugung eines Glaubensartikels vor anderen, wie das immer wieder von nichtlutherischer Seite, zumal im Zusammenhang der Gemeinsamen Erklärung 1999, behauptet wird. Mit ihr verortet sich reformatorische Theologie ganz da, wo die Alte ungeteilte Kirche das Zentrum theologischer Nachfrage und Urteilsbildung gesehen hat, und ganz da, wo seit 1500 im Horizont von Renaissance und Humanismus nach dem Verhältnis von Mensch und Gott, von Gott und Mensch gefragt wird. Bei der reformatorischen Lehre handelt es sich mithin nicht um eine neue Lehre, sondern um eine schrift-, sach- und zeitgemäße Antwort auf die wesentlichen Fragestellungen der Theologie und des Glaubens. Dieses Selbstverständnis nehmen die ASm für sich in Anspruch.

Entschieden ist damit auch die Frage nach dem, was nach lutherischem Verständnis „schriftgemäß“ heißt. Schriftgemäßheit erweist sich nicht dadurch, dass man Bibelstellen für eine Aussage reklamieren kann. Vielmehr: Weil die lutherische Rechtferti-

²⁰ Unser Glaube (s. Anm. 1), 499.

²¹ Was Karl Barth bewog, statt einer „Christlichen“ eine „Kirchliche“ Dogmatik zu schreiben, ist auch hier relevant.

²² Vgl. hierzu die Anfragen an die Initiatoren und Gestalter der laufenden Reformationsdekade von *Thomas Kaufmann*, Das schwierige Erbe der Reformation, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. November 2011, 7.

gungslehre schriftgemäß ist, ist schriftgemäß, was sich als Aussage an ihr bewährt. Es geht stets um die Sache der Schrift, um das Wort, nicht um Wörter, nicht um dieses oder jenes Fündlein.

Wir müssen den Text freilich vom Gestrüpp seiner antirömischen Polemik befreit lesen. Die hat ihren Sinn spätestens in unserer Zeit eingebüßt. Das Anliegen des Dokuments ist damit nicht erledigt. Die römische Kirche hat sich mittlerweile gründlich mit den von Luther verklagten Themen befasst. Vor allem das Vaticanum II brachte hier einen theologischen Durchbruch. Freilich hat sich der Dissens beim Thema „Papsttum“ durch die Entscheidungen des Vaticanum I gegenüber der Reformationszeit noch verschärft. Auch gibt es die eine oder andere ökumenisch wenig weiterführende Äußerung aus Rom. Aber das sind alles innerkatholische Angelegenheiten, von denen wir uns so wenig getroffen fühlen sollten wie die römische Kirche sich ihrerseits heute von der Polemik in ASm. Und es gibt ja beeindruckend viele innerkatholische Debatten, an denen wir uns nicht beteiligen müssen. Zur Souveränität einer ihrer selbst gewissen reformatorischen Kirche gehört es, darüber auch hinwegzusehen und hinwegzuhören und das Echo den katholischen Theologen und Kirchenmännern zu überlassen. Heute haben wir andere Methoden des Umgangs miteinander, etwa das konvergente Denken oder den differenzierten Konsens. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999, wie immer man sie bewertet, belegt, dass die Kirchen mittlerweile gewillt sind, das Gemeinsame zu betonen und weiterzuentwickeln statt der Differenz.

Heute befindet sich Theologie in Dialogen mit neuen Fragestellungen: Theologie und Gesellschaft, Theologie im Dialog mit Human- und Naturwissenschaften, Theologie im interreligiösen Dialog, Theologie im interkonfessionellen Dialog usw. Lutherische Theologie im Dialog ist dann und insofern lutherische Theologie, als sie sich im Rahmen dieser Dialoge in ihren Positionen am Anspruch der schriftgemäßen Rechtfertigungslehre bewährt und an ihr bestehen kann. Es geht in allem, was lutherische Theologie formuliert, immer zugleich um die Gottesfrage, um das rechte Zeugnis von Christus und vom Heil des Menschen. Die durchgängig bleibende zentrale Frage seit 2000 Jahren aber ist: Was leistet die Theologie für den Glauben? Eben darum geht es Luther in diesem Text.

Die ökumenischen Dialoge, wie sie in Mantua hätten geführt werden können, aber von vornherein nicht beabsichtigt waren, haben gerade da ihren Grund. Es geht in ihnen um die Einheit der Kirche, noch mehr und eigentlich um die Einheit des Glaubens: Glauben wir als Anglikaner, Katholiken, Lutheraner, Reformierte dasselbe? Trennt uns der Glaube? Oder trennt uns die Theologie? Die sogenannten Schmalkaldischen Artikel sind hierfür ein Klärung und Verständigung ermöglichendes Dokument, weil sie die Voraussetzungen ihrer Argumentation offen legen, zentrale Kriterien benennen und exemplarisch das Handwerkszeug für die Behandlung von thematischen Fragen bieten. Lutherische Theologie, lutherische Kirche, die sich dem Anliegen der sogenannten Schmalkaldischen Artikel verpflichtet wissen, machen sich so intern wie in ihren Dialogen berechenbar. Und das ist in Zeiten religiöser Unübersichtlichkeit und in einer immer komplizierter und differenzierter werdenden Gesellschaft ein hohes Gut.

Kirchenrat i. R. Dr. Hartmut Hövelmann, Reichenaustraße 26, 81243 München;
E-Mail: dr.hartmut-hoevermann@arcor.de

Der Schlüssel zu Luthers reformatorischer Theologie

Ossi Kettunen

Mitunter hört man die Behauptung, Martin Luther habe bei seiner ungeheuer großen reformatorischen Arbeit keine Methode in seiner Theologie gehabt und dementsprechend in seinen Büchern und Schriften unsystematisch geschrieben. Diese Seite der Theologie des Reformators ist freilich sehr wenig erforscht, und das Problembewusstsein auf diesem methodischen Gebiet ist in der Lutherforschung vielleicht überhaupt noch nicht genügend entwickelt.¹ Die Frage bleibt: Lässt sich eine so umfassende theologische Arbeit und kirchliche Erneuerung ohne eine theologische Methode und Systematik schaffen und ausführen?

Luther selbst hat sich nicht expressis verbis zur Methode und Systematik in seiner Theologie geäußert. Anders als Philipp Melanchthon oder Johannes Calvin verfasste er weder ein Lehrbuch der Dogmatik noch eine allgemeine Dogmatik, und auch seine Katechismen lehren nicht die Dogmatik im eigentlichen Sinne und sind weder ein Abriss seiner reformatorischen Theologie noch eine Summe christlicher Lehre.² Darum muss man in Luthers Theologie durch eine Untersuchung ihrer Grundstruktur diejenige Verfahrensweise zu finden versuchen, die man mit hinreichender Wahrscheinlichkeit als seine „theologische Methode“ und „Systematik“ ansehen kann.

In meiner Dissertation³ habe ich 1978 nachzuweisen versucht, dass die Spannung von christlicher Freiheit und Gebundenheit die Grund- und Kernstruktur der reformatorischen Theologie Luthers bildet.⁴ Das ergibt sich teilweise schon daraus, dass die dogmatischen Grundentscheidungen der Reformation, die Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben (*sola fide*) und die leitende Stellung des Wortes Gottes (*sola scriptura*) in der christlichen Lehre

¹ Vgl. Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, 420.

² WA 54, 179,2–12 (Vorrede zu Bd. 1 der Gesamtausgabe der lateinischen Schriften, 1545). Vgl. Helmar Junghans, *Die Mitte der Theologie Luthers*, in: ders., *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von Michael Beyer und Günther Wartenberg, Leipzig 2001, 91–98, 91. S. auch Wichmann von Meding, *Luthers Katechismustheologie*, in: LuJ 68 (2001), 11–46, 31 f. und 45 f.

³ Ossi Kettunen, *Kristityn vapauden ja sidonnaisuuden dialektiikka Martti Lutherin reformatorisessa teologiassa 1518/19–1546* [Die Dialektik der christlichen Freiheit und Gebundenheit in der reformatorischen Theologie Martin Luthers 1518/19–1546], Helsinki 1978, darin 22 Seiten Zusammenfassung auf Deutsch. Die Arbeit enthält die materiale Grundlage für den vorliegenden Aufsatz.

⁴ A. a. O., 244. S. auch Gerhard Ebeling, *Frei aus Glauben*, Tübingen 1968, 3 und 5 f. In meiner Dissertation (s. Anm. 3) habe ich nachgewiesen, auf welche Weise und wie umfassend die Problematik und Dialektik der christlichen Freiheit und Gebundenheit sich auf die reformatorische Theologie Luthers auswirken. Zur Struktur von Luthers Theologie vgl. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 21.

und im christlichen Leben die Grundlage der Freiheit des Christen sind. Das Zentrum der reformatorischen Theologie Luthers ist die mit der Rechtfertigungslehre aufgenommene Heilsfrage und ist zugleich die Freiheitsfrage, die in der Heilsfrage und im sola-scriptura-Grundsatz enthalten ist. Die Grundlage der christlichen Freiheit ist nicht nur die Rechtfertigung allein durch den Glauben und allein durch die Gnade, sondern auch Gottes Wort, vor allem das Evangelium Christi und Christus selbst: Christus ist der Befreier, der liberator.⁵

Seine Auffassung von der christlichen Freiheit legte Luther zum ersten Mal systematisch 1520 in seinem *Tractatus de libertate christiana*/Von der Freiheit eines Christenmenschen dar.⁶ In seinem dem Freiheitstraktat vorangestellten Brief an Papst Leo X. sagt er, dass der Inhalt des Büchleins von der Freiheit eines Christenmenschen die „*summa vitae christianae compendio congesta*“, die gleichsam in einem Compendium zusammengestellte „gantz summa ey-niss Christlichen leben“, sei.⁷

Luther legte also dem Papst die Grund- und Hauptaspekte seiner Theologie dar. Die christliche, evangelische, d. h. mit dem Evangelium übereinstimmende, Freiheit enthält demnach einen gewissen Grundgedankenbau und eine Grundstruktur der reformatorischen Theologie Luthers.⁸ Diese theologische

⁵ WA 7, 53, 31f.: „Atque haec est Christiana illa libertas, fides nostra.“ (*Tractatus de libertate christiana* 1520), vgl. insgesamt WA 7, 53, 3–31. WA 7, 50, 33–35: „Una re eaque sola opus est ad vitam, iustitiam et libertatem Christianam. Ea est sacrosanctum verbum dei, Euangelium Christi“; vgl. a. a. O., 49, 22–50, 4; 55, 7–56, 14; WA 40 II, 3, 2–8; 59, 15; 5, 22f.: „In ea libertate, qua Christus nos liberavit, stare“; WA 40 I, 48, 28f.; 670, 1–5; 669, 32–670, 22 (*Galaterkommentar*, 1531/1535). WA 26, 583, 31–33: „Darumb kanstu hie nicht gehorsam sein on verleugnung Christlicher freyheit, welche doch ein artickel des glaubens ist durch Christus blut erworben und bestettigt“; s. auch a. a. O., 583, 12–14 (Ein Bericht an einen guten Freund, 1528). Vgl. Kettunen (s. Anm. 3), 71–74, 27f., 47–54, 244, 246f.; Wilhelm Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Göttingen 1949, 52f.; Arvid Runestam, *Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton*, Stockholm 1917, 11–13; Ebeling, Frei (s. Anm. 4), 18, 20, 23–26; Lohse, *Theologie* (s. Anm. 4), 17f., 274–277; Udo Kern, *Freiheit als „Vermächtnis der Reformation“*, in: ThZ 52 (1996), 347–377, 362–366.

⁶ WA 7, 49–73 und 7, 20–38.

⁷ WA 7, 48, 35–49, 1: „Parva res est, si corpus spectes, sed summa (nisi fallor) vitae christianae compendio congesta, si sententiam captes.“; vgl. a. a. O., 11, 8–10. Als „*Tractatus*“ bezeichnet man eine gelehrte Abhandlung über ein Thema oder eine Fragestellung; s. Reinhold Rieger, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana*, Tübingen 2007, 39. Luther lehrt auch, dass die Goldene Regel vor allem ethisch die „Summe des christlichen Lebens“ ist; s. Antti Raunio, *Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers*, Mainz 2001, 365–370.

⁸ Kettunen (s. Anm. 3), 11f., 244. Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 176f., konstatiert zutreffend, dass die Bücher Luthers *De libertate christiana* (1520) und *De servo arbitrio* (1525) zu den systematisch am besten durchgearbeiteten und am konzentriertesten geschriebenen Werken Luthers gehören. Sie könnten als Grundriss „der systematischen Theologie“ Luthers gelten. Ebeling, Frei (s. Anm. 4), 3, hat recht, wenn er formuliert: „Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation.“ Auch Lennart Pinomaa, *Onko uskonpuhdistus vielä ajankohdattainen*, Helsinki 1969, 317, sieht richtig, dass der Freiheitstraktat Luthers das Programmbuch des Reformators ist. S. auch Runestam (s. Anm. 5), 1, 6, 107; Georg Wünsch, *Die theologische Begründung der evangelischen Freiheit*, Hanau 1954, 2; Maurer (s. Anm. 5), 26f.; Berndt Hamm, *Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst*, in: LuJ 74 (2007), 113–132, 117; Rieger (s. Anm. 7), 39f.

Grundstruktur legt der Reformator als den Gegensatz von Freiheit (*libertas*) und Gebundenheit (*servitus*, Dienstbarkeit, Knechtschaft) dar, den er in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ auf zwei Thesen reduziert: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“⁹

Luther definiert und summiert kurz und „klärllich“ die christliche Religion als Glauben und Liebe: „Alle Christlich lere, werck und leben kurtz, klarlich und ubirflussig begriffen ist ynn den zweyen stucken, glauben und lieben“, schreibt der Reformator in seiner Kirchenpostille von 1522.¹⁰ In seinem Traktat *De libertate christiana*/Von der Freiheit eines Christenmenschen erörterte Luther in nuce die ganze christliche Lehre, das ganze Werk und Leben des Christen und der Kirche, indem er von der Freiheit, also vom Glauben, vom Wort Gottes, von Christus und von der Gebundenheit, also von der Liebe als Grundmoment der Ethik, lehrte. Luthers „kurze gesammelte Summe eines christlichen Lebens“ in seiner Freiheitsschrift thematisiert nicht nur den Glauben und das Leben des einzelnen Christen, des Individuums, sondern entfaltet Inhalt und Struktur seiner ganzen reformatorischen Theologie.¹¹

Den „Gegensatz“ von Freiheit und Gebundenheit sowie die ganze Frage nach der Beziehung von Freiheit und Gebundenheit des Christenmenschen betrachtet Luther anthropologisch von der Differenz von innerem, geistlichem und äußerem, leiblich-fleischlichem Menschen. Der Freiheit und Gebundenheit des Christenmenschen entspricht die in gewisser Weise dialektische Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gebundenheit des inneren und des äußeren Menschen. Dem inneren Menschen eröffnet sich die christliche Freiheit vom Glauben, vom Evangelium und von Christus aus. Dabei handelt es sich um die entscheidende Bedeutung des Glaubens und Christi im Blick auf die Rechtfertigung. Die Freiheit des Christen ist die Freiheit des Glau-

⁹ WA7, 21,1–4. 11f.; 49,22–27; vgl. WA 12, 133,2f. (Das 7. Kapitel S. Pauli zu den Korinthern, 1523).

¹⁰ WA 10 I 1, 100,7–101,2; vgl. WA 26, 17,31f. (Vorlesung über den 1. Timotheusbrief, 1528); WA 40 II, 37,11–38,14. 26–31 (Galaterkommentar, 1531/35). S. auch *Tuomo Mannerman*, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989, 164 und 96–105. *Hamm*, Freiheit (s. Anm. 8), 120, schreibt: „Luthers Theologie von den frühen Vorlesungen bis in die letzten Jahre seines Lebens ist gekennzeichnet durch die prinzipielle Differenzierung zwischen Glaube und Liebe oder Lehre und Leben“. Vgl. *Gottfried Maron*, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Die bleibende Bedeutung Martin Luthers, in: *ders.*, Die ganze Christenheit auf Erden, Göttingen 1993, 43–57, 48 und 52f.; *Simo Peura*, Iustitia christiana in Luthers später Auslegung des Galaterbriefes (1531/1535), in: *Luj* 71 (2004), 179–210, 206; *Asendorf*, Theologie (s. Anm. 1), 399.

¹¹ *Rieger* (s. Anm. 7), 39, erörtert in diesem Zusammenhang Luthers Begriff „gantz summa ey-niss Christlichen leben“, „summa ... vitae christianae“ und schreibt: „Damit ist angedeutet, dass der Traktat nicht wie in dieser Gattung üblich eine Einzelfrage, ein Spezialproblem, behandelt, sondern das Ganze und den Grund des Ganzen, worum es Luther geht.“; vgl. a. a. O., 353. Wenn *Rieger* die Begriffe Glaube und Liebe in Luthers Freiheitstraktat kommentiert, spricht er über die Dogmatik (Glaube) und die Ethik (Liebe) (a. a. O., 15). Vgl. auch *Maron* (s. Anm. 10), 52; *Steffen Kjeldgaard-Pedersen*, Freiheit und Gerechtigkeit, in: *Luj* 62 (1995), 67–80, 67f.

bens (*libertas fidei*), die als Freiheit des Geistes (*libertas spiritus*) im Heiligen Geist, im Evangelium und in Christus erlebt wird. Gleichzeitig ist der Christenmensch in der Liebe gebunden, ist Knecht aller (*omnium servus*).¹² Aber Luther legt dieselbe Sache in seinem Freiheitstraktat auch umgekehrt dar: Der Christenmensch ist im Glauben an das Evangelium und Christus gebunden, aber er ist frei in der Liebe. Hier zeigt sich die grundlegende Fragestellung und Problematik von Freiheit und Gebundenheit in der Theologie Luthers.¹³

Obgleich man diese grundlegende theologische Fragestellung des Reformators so kurz skizzieren kann, steht sie in Verbindung mit allen zentralen Aspekten in seiner Theologie: mit der Stellung und Bedeutung des Wortes Gottes in der Lehre und im Leben des Christen und der Kirche, mit der Problematik von Gesetz und Evangelium, der Christologie, der Anthropologie, der Sünde, der Gerechtigkeit aus dem Glauben allein, dem Heiligen Geist, der Problematik des freien und unfreien Willens, der Kirche, dem Verhältnis des Christen zur weltlichen und geistlichen Obrigkeit, der Befreiung aus der Lehr- und Regierungsautorität der römisch-katholischen Hierarchie, dem Amt, dem geistlichen Königtum und Priestertum, dem Mönchtum, dem Zölibat, der Tradition, den Sakramenten, der Beichte, der Heiligung, den guten Werken in der christlichen Ethik und Sozialethik, den frommen Zeremonien usw.¹⁴

¹² Das Zentrum der ganzen Bibel und ganz besonders des Evangeliums ist nach Luther Christus. Das Wort und Christus gehören zusammen. Die Christologie ist im Evangelium enthalten. Die Freiheit des Christen entspricht der Gottheit Christi, seine Gebundenheit in der Liebe der Menschheit Christi. Die christliche Freiheit und Gebundenheit gründen sich auf die Person und das Werk Christi, des Sohnes Gottes, der ein Mensch (*Christus in forma Dei et forma servi/hominis*) geworden ist. S. WA 39 I, 387,2–4 (I. Antinomerdissputation, 1537); WA 10 II, 73,15 f. (Von Menschenlehre zu meiden, 1522); WA 7, 600,1 (Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, 1521); WA 7, 51,8 f.,13–16; 52,37–53,14; 54,31–55,23; 65,10–35; 50,2–4 (Tractatus de libertate christiana, 1520); WA 40 I, 670,2; 535,19–29; WA 40 II, 3,2–8; 59,15 (Galaterkommentar, 1531/35). Vgl. Kettunen (s. Anm. 3), 45–54, 246 f.; Lohse, Theologie (s. Anm. 4), 207, 235–245; Mannerman (s. Anm. 10), 104 f.

¹³ S. WA 7, 20,25–21,20; 22,3–5; 22,31–25,4; 25,26–26,4; 34,24–36,4; 50,33–35; 53,3–33. Vgl. Kettunen (s. Anm. 3), 12 f., 71–74, 244–248. Luthers theologischer Gedanke *fides Christo formata* steht hier gegen den scholastischen Begriff *fides caritate formata*: WA 40 II, 34,8–35,31; 61,29–62,21; 40 I, 455,31–456,16; 227,21–229,32 (Galaterkommentar, 1531/35).

¹⁴ S. z. B. WA 7, 49–73; WA 12, 191,16–18 (De instituendis ministris ecclesiae, 1523); WA 40 I, 132,6 (Galaterkommentar, 1531/35); WA 18, 674,9–12; 684,24–26; 675,25–31 (De servo arbitrio, 1525). Vgl. Ebeling, Frei (s. Anm. 4), 6 f., 14–26; Eberhard Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, München 1978, 54–115; Kettunen (s. Anm. 3), 242–263. Maurer (s. Anm. 5), 26 f., schreibt zur Problematik und Dialektik des Freiheitstraktats Luthers: „So ist bei Luther unter dem Begriff der christlichen Freiheit seine ganze gegen die Werkgerechtigkeit gerichtete Theologie in theistischer Form zusammengefaßt; und zugleich wird davon die ganze Weite seines theologischen und kirchenpolitischen Reformprogramms mit umspannt. ... Die Freiheitsdialektik schließt also nicht nur die Spannung von Freiheit und Dienstbarkeit in sich, sondern ebenso die von Haben und Nichtbesitzen, die für alle Dinge des Glaubens kennzeichnend ist.“ – Luther wusste schon im Jahre 1520, was er in seiner Theologie und seiner reformatorischen Arbeit ausführen wollte. Sein reformatorisches Programm sowie der Inhalt und die Struktur seiner reformatorischen Theologie waren damals schon fertig. Er als Exeget verwirklichte dann genau und konsequent diesen seinen theologischen Gedankenbau in seiner ganzen späteren Theologie. Vgl. Len-

Die menschlichen Traditionen, die Menschenlehren und Menschengebote, vor allem die des Papstes, der Bischöfe, der Kirchenväter und der Konzilien, die gegen Gottes Wort im Evangelium und gegen Gottes Gebot stehen, binden und versklaven die Gewissen und Seelen der Christen. Von ihnen werden Christen und Kirche in ihrem Glauben und Leben frei durch das göttliche Recht der Schriftautorität. Von allem, was gegen Gottes Wort steht, sind Theologie, Kirchenlehre und christliches Leben frei. Im Konflikt mit den geltenden wissenschaftlichen und kirchlichen Autoritäten der römisch-katholischen Kirche und ihrer Traditionen fand Luther eine neue theologische Legitimationsgrundlage für die Theologie und die Lehre der Kirche in der Heiligen Schrift, die ihm als alleinige Quelle der theologischen und christlichen Wahrheit galt. „Aus ihr [der Heiligen Schrift] leitet er nun das Recht der christlichen Freiheit, das ‚ius christianae libertatis‘, ab. Es ist das göttliche Recht des Evangeliums, das den Rechtsanspruch menschlicher Autoritäten bricht und damit den Zugang zu seiner befreienden Botschaft eröffnet.“¹⁵ Die christliche Freiheit ist „göttlichen Rechtes“, ist eine königliche Freiheit (*regia libertas*); das Wort Gottes lehrt „alle Freiheit“. Kein Mensch, sondern Gott gibt diese Freiheit dem glaubenden Christen im Evangelium und in Christus und befreit den inneren Menschen des Christen, des Glaubenden.¹⁶

Luther verstand den christlichen Glauben – allgemein gesagt – als Botschaft der Befreiung. „Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation. ... Im Begriff der Freiheit ist beides aufs engste ineinander verschlungen: die Sache der Reformation und das Problem, wie sie zum Gegenstand des Vermächtnisses

nart Pinomaa, Die Dialektik des Glaubens in der Theologie Luthers, in: Luther in Finnland, hg. von *Miikka Ruokanen*, Helsinki 1986, 91–98, hier 96–98. – Der Grundsatz sola scriptura, ein Grundstein der christlichen Freiheit, formt auch die Gottesanschauung, die Trinitätslehre, die Schöpfung, Vernunft und Glaube/Liebe, die Eschatologie usw. in Luthers Theologie. – Zur Beziehung der Christologie und Trinitätslehre Luthers zum altkirchlichen Dogma vgl. z. B. *Paul Althaus*, Die Theologie Martin Luthers, Güterloh 1962, 160, 171; *Lohse*, Theologie (s. Anm. 4), 17, 21; *Kettunen* (s. Anm. 3), 47–49; *Maurer* (s. Anm. 5), 54.

¹⁵ *Berndt Hamm*, Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit, in: ZThK 80 (1983), 50–68, 65; *Kettunen* (s. Anm. 3), 165–170, 260.

¹⁶ S. WA 6, 535,27–537,17 (*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, 1520); WA 40 I, 120,20–25; 688,16–31; WA 40 II, 5,13–6,9 (*Galaterkommentar*, 1531/35); WA 8, 330,3 (*Thematata de votis*, 1521); WA 10 II, 15,15–18; 18,15–20 (*Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen*, 1522); WA 18, 627,24–38; 630,6–16; 635,1 (*De servo arbitrio*, 1525); WA 7, 9,30 f.; 47,28–30 (*Sendbrief an Papst Leo X.*, 1520); WA 7, 317,7–8 (*Grund und Ursach aller Artikel*, 1521); WA 10 I 1, 564,1f. (*Weihnachtspostille*, 1522); WA 31 I, 583,23–25 (*Auslegung des 19. Psalms*, 1531). Vgl. *Kettunen* (s. Anm. 3), 166–170, 256–261; *Lohse*, Theologie (s. Anm. 4), 157 f.; *Gerhard Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 243 f. *Hamm*, Freiheit (s. Anm. 8), 119, schreibt: „Christliche Freiheit bedeutet nun für ihn [= Luther] auch, dass er sich und jeden glaubenden Christenmenschen von allen Rücksichten auf die jurisdiktionellen, dogmatischen und sakral-institutionellen Grundlagen der Papstkirche, soweit sie nicht durch die Norm der Heiligen Schrift legitimiert sind, befreit sieht.“ Vgl. a. a. O., 127, sowie *ders.*, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1988, 4; *ders.*, *Entdeckung* (s. Anm. 15), 64 f.; *Torsten Jacobi*, Christen heißen Freie, Tübingen 1997, 155–165; *Maron* (s. Anm. 10), 48 f.; *Karl-Heinz zur Mühlen*, Befreiung durch Christus bei Luther, in: Luj 62 (1995), 48–66, 50 f.; *Asendorf*, Theologie (s. Anm. 1), 354–358.

werden kann.¹⁷ Viele Lutherforscher sind sich darüber einig, dass die christliche Freiheit die Mitte der reformatorischen Theologie Luthers ist. Gottfried Maron hat ganz recht, wenn er schreibt: „Die christliche Freiheit‘ ist jedenfalls für Luther ein entscheidender und durchgehender Prüfstein, ja ganz ähnlich wie die Rechtfertigungslehre, ist sie so etwas wie ein *articulus stantis et cadentis Christianismi*, hier wird unser letzter Einsatz gefordert; hier kann man nichts nachgeben.“¹⁸ Der Reformator erlebte den christlichen Glauben als Botschaft der Befreiung besonders in der theologisch-kirchlichen Lage seiner eigenen Zeit. In dieser Lage musste er in seiner reformatorischen und theologischen Arbeit von seinen Grundsätzen *sola scriptura* (die Freiheit im Wort Gottes) und *sola fide* (die Freiheit im Glauben und die Freiheit des Glaubens, zugleich die Freiheit in Christus, *sola gratia*) aus in grundlegender Weise Stellung dazu nehmen, wem oder was der Christenmensch gehorchen muss und wem oder was nicht, an wen oder woran er gebunden ist und wovon und wozu er frei ist. Darum ist die zentrale Problematik und der zentrale Inhalt der Theologie des Reformators die Frage des Verhältnisses von christlicher Freiheit (*libertas*) und Gebundenheit (*servitus*).¹⁹

Weil diese theologische Verfahrensweise, dieses theologische Grundsystem und diese theologische Grundstruktur der Theologie Luthers sich auf seine gesamte Theologie erstrecken, kann man behaupten, dass diese theologische Deutung von christlicher Freiheit und Gebundenheit seine theologische Verfahrensweise, also seine reformatorisch-theologische Methode bzw. Systematik darstellt.

Die theologische Methode Luthers war nicht eine philosophische oder philosophisch-theologische Methode. Er war ein Exeget, und die Theologie Luthers ist *sola-scriptura*-Theologie. Seine Theologie und ihre Struktur wachsen aus seiner exegetisch-systematischen theologischen Arbeit und Bibelauslegung.²⁰ Die Me-

¹⁷ Ebeling, *Frei* (s. Anm. 4), 3 und 9.

¹⁸ Maron (s. Anm. 10), 52, 48 f.; Ebeling, *Frei* (s. Anm. 4), 3, vgl. 9, 23–26. Vgl. auch *ders.*, *Luther* (s. Anm. 16), 241 f.; Kettunen (s. Anm. 3), 244; Hamm, *Entdeckung* (s. Anm. 15), 51; Kern (s. Anm. 5), 347–377; .

¹⁹ Vgl. Kettunen (s. Anm. 3), 244. In seinem Inneren ist der Christ (*homo coram Deo*) frei im Glauben und keinem Menschen und keinem Menschengesetz untertänig. In seinem Gewissen und seiner Seele, als innerer Mensch, ist er nur an das befreiende Wort Gottes, an das Evangelium, Christus und die Gnade Gottes gebunden. Der Christ ist im Glauben frei, seinem Nächsten zu dienen (*homo coram hominibus*), also „die Gestalt des Sklaven“ anzunehmen. Er soll gute Werke tun, ist an sie gebunden, nicht nur zur Beherrschung und Züchtigung des alten Menschen (Heiligung des äußeren Menschen), sondern auch in der christlichen Liebe zum Wohl des Nächsten. Hinsichtlich seines äußeren Menschen ist der Christ auch an das Gesetz der weltlichen Obrigkeit (als *usus primus legis* und auch frei aus Liebe, s. WA 7, 37,1–4) gebunden. Vgl. a. a. O., 166–170, 249, 260–263, 252–255; Rieger (s. Anm. 7), 15 f.

²⁰ S. WA 18, 606,19–21 (*De servo arbitrio*, 1525); WA 56, 371,1–372,25 (*Römerbriefvorlesung*, 1515/16); WA 6, 457,28–458,32 (*An den christlichen Adel*, 1520); WA 40 I, 117,19–120,25 (*Galaterkommentar*, 1531/35). Vgl. z. B. Pesch (s. Anm. 8), 49–51, 65–70, 75 f., 159; Leif Grane, *Modus loquendi theologicus*. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518), Leiden 1975, 18 f., 193 f.; Reinhold Weier, *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, Paderborn 1976, 49–58, 208 f.; Ebeling, *Luther* (s. Anm. 16), 79–99; Bengt Häggglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955, 8–22, 41–54, 82–102; Maurer (s.

thode und die innere Systematik in der Theologie Luthers zeigen sich in seiner Art und Weise, die zentrale Struktur und den zentralen Inhalt seiner Theologie herauszuarbeiten, indem er die Lehre und das Leben des Christen und der Kirche von allem, was gegen Gottes Wort (*sola scriptura*) und die Rechtfertigung allein durch Glauben (*sola fide*, *solus Christus*, *sola gratia*) war, zu befreien unternahm und so den Inhalt seiner reformatorischen Theologie schaffte und formte.²¹ Durch diese Methode konnte er die innere Systematik seiner Theologie herausarbeiten.

Darum kann man behaupten, dass Luther in seiner Theologie eine reformatorische, exegetisch-systematische Methode anwandte, die Methode und die Systematik der christlichen Freiheit und Gebundenheit. In den letzten 25 bis 30 Jahren ist viel über das Thema der christlichen Freiheit und über Glaube und Liebe in Luthers reformatorischer Theologie geschrieben worden. Die Lutherforschung hat während dieser Jahre den eigentlichen Inhalt der christlichen Freiheit in Luthers Theologie entdeckt und verstanden.²² Man hat dabei aber nicht zugleich ihre methodische und systematische Bedeutung für die ganze Theologie des Reformators beachtet. Reinhold Rieger und Berndt Hamm sprechen allerdings vom Glauben und der Liebe als Dogmatik und Ethik bzw. von Lehre und Leben in Luthers Theologie. Dogmatik/Lehre und Ethik/Leben enthalten natürlich die innere reformatorische Systematik Luthers, obgleich Rieger und Hamm diese Fragestellung nicht näher definiert und erörtert haben.²³

Luthers theologische Methode bestimmte seine innere theologische Systematik. Die dogmatischen Grundentscheidungen seiner Theologie, *sola fide* (*sola gratia*, *solus Christus*) und *sola scriptura* sowie die Christologie, die Ethik, die Früchte des rechtfertigenden Glaubens (*gute Werke in Freiheit*)²⁴

Anm. 5), 48; *Pinomaa*, Dialektik (s. Anm. 14), 95–98; *Junghans* (s. Anm. 2), 92. *Christoph Dahling-Sander*, *Zur Freiheit befreit*, Frankfurt a. M. 2003, 35, schreibt zu Recht über die Konzeption der Freiheitsschrift: „Doch das in ihr entwickelte Freiheitsverständnis gründet in weiter zurückgehenden eigenen Lebenserfahrungen und exegetischen Erkenntnissen.“ Die Heilige Schrift (Gottes Wort) lehrt Christus und die Glaubensgerechtigkeit (Luthers hermeneutischer Bibelaspekt), die dem glaubenden Menschen das Heil und die christlichen Freiheit vermitteln; vgl. *Kettunen* (s. Anm. 3), 165–170, 260.

²¹ S. auch *Hamm*, *Freiheit* (s. Anm. 8), 119.

²² Vgl. z. B. *Maron* (s. Anm. 10), 52, 47–49; *Hamm*, *Entdeckung* (s. Anm. 15), 50–68; *ders.*, *Freiheit* (s. Anm. 8); *Mannermaa* (s. Anm. 10), 95–200; *Volker Stolle*, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: *LuJ* 72 (2005), 13–48; *Joachim Ringleben*, *Freiheit im Widerspruch. Systematische Überlegung zu Luthers Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘*, in: *ders.*, *Arbeit am Gottesbegriff*, Bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie, Tübingen 2004, 3–17; *Rieger* (s. Anm. 7); *Dahling-Sander* (s. Anm. 20), 21–99; *Hans-Martin Barth*, *Freiheit, die ich meine? Luthers Verständnis der Dialektik von Freiheit und Gebundenheit*, in: *US* 62 (2007), 103–114; die Beiträge des Achten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1993 in: *LuJ* 62 (1995); *Asendorf*, *Theologie* (s. Anm. 1), 399–417; *Kettunen* (s. Anm. 3).

²³ *Rieger* (s. Anm. 7), 15: „Die im Glauben gewonnene Freiheit des Christen verwirklicht sich im Handeln. Lehramäßig betrachtet verweist die Dogmatik als Lehre vom Glauben unmittelbar auf die Ethik als Lehre vom Handeln.“ Vgl. *Hamm*, *Freiheit* (s. Anm. 8), 120.

²⁴ Die Ethik (die Liebe) wächst (fließt) aus dem rechtfertigenden Glauben heraus. Der Glaube (*fides abstracta, interna et spiritualis iustitia coram Deo*) des Christen verkörpert sich (wird inkarniert) in seinen Taten der Liebe (*fides concreta, corporalis et externa iustitia coram ho-*

und die Anthropologie systematisierte der Reformator in seiner Theologie und in seinem reformatorischen Freiheitsprogramm von der christlichen Freiheit aus. Die christliche Freiheit ist der Schlüssel zur reformatorischen Theologie Luthers, zum Ganzen seiner Theologie.²⁵ Luther systematisierte seine Theologie nicht auf dieselbe Weise methodisch nach der Loci- bzw. Lehrsatz-Methode wie Philipp Melanchthon in seinen „Loci communes“ von 1521 und in deren späteren Auflagen. Aber die ihm eigene innere Systematik in Luthers reformatorischer Theologie ist doch unverkennbar.²⁶

Der Begriff der christlichen Freiheit enthält alle Hauptaspekte von Luthers Theologie. Im Rahmen dieses theologischen Schlüssels und Universalbegriffs liegt die ganze Theologie des Reformators mit ihren Teilen auf ihrem eigenen, ursprünglichen und rechten Platz. Das ganze theologische Gebäude Luthers ist konstruiert im Rahmen dieser Struktur und auf diesem Sockel der christlichen Freiheit, der zugleich den Gedanken der Gebundenheit enthält.²⁷

Das inhaltliche und systematische Zentrum des theologischen Denkens Luthers ist die christliche, evangelische Freiheit, die Freiheit des Christen, die die Grundsätze sola fide, sola gratia, solus Christus und sola scriptura sowie Christologie, Anthropologie und Ethik (caritas) umfasst. Damit enthält die christliche Freiheit exegetisch-systematisch die ganze reformatorische Theologie des Reformators. „Mit dem Traktat *De libertate christiana* war die christliche Freiheit der Hauptbegriff in der reformatorischen Botschaft geworden.“²⁸ Die theologischen Hauptlinien des Reformators sind durchgängig beherrscht von der Deutung und der Verwirklichung seiner reformatorischen

minibus, mundo). In diesem Sinne gehören die Rechtfertigungslehre und die Ethik in der Theologie Luthers zusammen. S. WA 7, 65,26–66,28; 55,37–56,11 (*Tractatus de libertate christiana*, 1520); WA 40 I, 427,11–24; 414,1.13–15; 40 II, 35,24 f. 3i; 36,2–6.13 f.; 38,1–3 (*Galaterkommentar*, 1531/35); WA 39 I, 91,27–93,11 (*Disputation de iustificatione*, 1536); WA 50, 250,15–251,14 (*Schmalkaldische Artikel*, 1537/38). Vgl. z. B. Kettunen (s. Anm. 3), 123 f., 252–256.

²⁵ Zum Begriff „das Ganze“ in Luthers Theologie s. Ulrich Asendorf, *Schrift und Dogma. Zur Systematik in Luthers Theologie*, in: KuD 48 (2002), 301–319, 302.

²⁶ S. auch Pinomaa, *Dialektik* (s. Anm. 14), 96. Asendorf, *Theologie* (s. Anm. 1), 16, schreibt: „Luther ist in der Tat ein Systematiker von imponierender Kraft und Geschlossenheit, aber nicht auf der Basis der aristotelischen Logik.“ Vgl. a. a. O., 420. Lohse, *Theologie* (s. Anm. 4), 18, spricht in diesem Zusammenhang nicht von der inneren Systematik, sondern von der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Lehrstücke und der inneren Dynamik der Theologie Luthers.

²⁷ Maron (s. Anm. 10), 52: „Es ist erstaunlich, wie weitgehend von Luthers Verständnis der Freiheit her sich ein Blick auf seine gesamte Theologie (nicht nur auf seine ‚Ethik‘!) eröffnet. Die ‚christliche Freiheit‘ gehört deshalb zu den Punkten, bei denen man gleichsam den ganzen Luther zu fassen bekommt – soweit dies überhaupt möglich und denkbar ist.“ Vgl. Rieger (s. Anm. 7), 353. Kjeldgaard-Pedersen (s. Anm. 11), 68, beschreibt den *Tractatus de libertate christiana* als eine Summe der Theologie Luthers: „Luther charakterisiert den Freiheitstraktat präzise als ‚Summe eines christlichen Lebens‘. Es handelt sich in dieser Schrift tatsächlich nicht um einzelne Seiten des Lebens als Christ oder um Teilfragen der Theologie, sondern im eigentlichen Sinne um das Ganze. Nicht ein Ganzes, das aus Einzelnen aufaddiert wurde, sondern es geht um das Ganze in der Bedeutung: das, was allein wichtig ist, oder das, worauf alles ankommt.“

²⁸ Vgl. Runestam (s. Anm. 5), 107. S. o. Anm. 14.

und programmatischen Theologie von der Freiheit eines Christenmenschen. Auf diese Weise wird die christliche Freiheit auch der systematische Rahmen der Theologie Luthers. Eine andere durchgehende Systematik für das Ganze seiner Theologie ist in der reformatorischen Theologie Luthers kaum zu erkennen.

Die Lutherforschung hat sich schwer getan, einen Schlüssel zu Luthers Theologie zu finden bzw. die Systematik seiner Theologie zu ergründen.²⁹ Wir haben vor Augen, was z. B. Karl Holl, Erich Vogelsang, Erich Seeberg, Lennart Pinomaa³⁰, Gerhard Ebeling³¹, Paul Althaus³², Bernhard Lohse³³ und Ulrich Asendorf³⁴ über die Systematik in der Theologie Luthers und den Schlüssel zu ihr geschrieben haben.³⁵ Als ich an meiner Dissertation arbeitete, entdeckte ich, dass Luthers theologische Denkart und Arbeitsweise in seiner Theologie von der christlichen Freiheit geradezu seine theologische Methode sind. Der Ausgangspunkt für die Suche nach dem Schlüssel zur Theologie Luthers und nach ihrer inneren Systematik muss die christliche Freiheit sein. Auf diese

²⁹ Vgl. z. B. *Asendorf*, *Schrift* (s. Anm. 25), 301 f.; *Lohse*, *Theologie* (s. Anm. 4), 14–19; *Junghans* (s. Anm. 2), 91 f. *Hans Joachim Iwand*, *Luthers Theologie*, München 1974, 39, erwähnt die Schwierigkeiten, auf die man trifft, wenn man Luthers Theologie systematisieren will: „Luther gehört zu den Großen, die wiederzugeben die Regeln der normalen Darstellungskunst sprengt. Er lebt in seinen Worten und Schriften. Er läßt sich darum so schwer systematisieren, weil sich seine Theologie in einer steten Bewegung befindet. Seine Theologie ist ein Prozeß.“ Vgl. auch *Bernhard Lohse*, *Zur Struktur von Luthers Theologie. Kriterien einer Darstellung der Theologie Luthers*, in: JGNKG 83 (1985), 41–53, hier 41–46.

³⁰ *Pinomaa*, *Dialektik* (s. Anm. 14), 91–98.

³¹ *Ebeling*, *Luther* (s. Anm. 16).

³² *Althaus* (s. Anm. 14).

³³ *Lohse*, *Theologie* (s. Anm. 4). – Althaus und Lohse stehen für korrekte allgemeine Darstellungen der Theologie Luthers aus systematisch- und historisch-theologischer Perspektive. Meine Überlegungen haben einen anderen Ausgangspunkt, einen anderen Gesichtswinkel und ein anderes Ziel: Es geht mir um den Aufweis der Grundstruktur, der Methode, der inneren, nicht der allgemeinen, Systematik in Luthers Theologie und des Schlüssels zu ihr.

³⁴ *Asendorf*, *Schrift* (s. Anm. 25), 301–318; a. a. O., 318, zur Systematik der Theologie Luthers und zum Schlüssel zur Theologie des Reformators: „Der Heilige Geist wird so zum universalen theologischen Deutungsschlüssel überhaupt ... Diesen großen und wahrhaft universalen Deutungshorizont beschreibt Luther in Gestalt seiner Pneumatologie als pars pro toto seiner Rechtfertigungslehre.“ Vgl. *ders.*, *Heiliger Geist und Rechtfertigung*, Göttingen 2004, 674–679. Ein systematisch konkreter Universalschlüssel zu Luthers Theologie lässt sich im Begriff der christlichen Freiheit als in dem des Heiligen Geistes finden; er stimmt mit Luthers eigenem theologischen Denken überein.

³⁵ Vgl. *Lohse*, *Theologie* (s. Anm. 4), 17: „In den bisher vorgelegten Darstellungen ist entweder eine systematische oder eine historisch-genetische Würdigung von Luthers Theologie gegeben worden. Die ganz überwiegende Zahl der Forscher hat sich für die erste Methode entschieden; die zweite ist nur vereinzelt befolgt worden. Was eine systematische Darbietung betrifft, so findet sich eine solche bei Theodosius Harnack, Reinhold Seeberg, Philipp S. Watson, Paul Althaus, Gerhard Ebeling in seinem Buch ‚Luther. Einführung in sein Denken‘, Lennart Pinomaa, Friedrich Gogarten, Rudolf Hermann, Hans Joachim Iwand, Ulrich Asendorf und Karl-Heinz zur Mühlen. Das Eigenartige ist dabei, dass kein einziger dieser Autoren auch nur den Versuch unternommen hat, die von ihm Luther zugeschriebene Systematik irgendwie zu begründen oder von anderen Wiedergaben der Theologie Luthers kritisch abzugrenzen.“

Weise folgt man Luthers eigenem Gedankengang in der Freiheitsschrift und in seinen späteren Werken, seiner Methode und seiner eigenen Systematik für das Ganze seiner reformatorischen Theologie. Helmar Junghans schreibt: „Es gehört zur neuzeitlichen Theologie, nach dem Ansatz einer Theologie zu fragen, das heißt nach dem Ausgangspunkt, von dem aus sich eine Theologie beziehungsweise eine theologische Bewegung entwickelt könnte. ... Dieser Gedanke, ‚wer Luthers theologischen Ansatz findet, hat den Schlüssel zu seiner gesamten Theologie‘, prägt viele Arbeiten über Luther, über den Inhalt und den Zeitpunkt seiner reformatorischen Entdeckung.“³⁶

Die Rechtfertigungslehre, der Grundsatz *sola scriptura*, die Christologie, die Anthropologie und die Liebe, mit anderen Worten die christliche Freiheit, bilden das Zentralgebäude von Luthers reformatorischer Theologie. Wenn man Luthers eigenem Denken folgt, kann man diese Hauptbegriffe folgendermaßen ordnen: *sola scriptura*, Christologie, *sola fide*, Liebe, Anthropologie; so formen diese Begriffe der christlichen Freiheit die ganze reformatorische Theologie Luthers. Reinhold Rieger schreibt in seinem exegetischen Kommentar zu Luthers Freiheitstraktat, dass die christliche Freiheit der „Grund“ ist, „auf dem alles andere“ in der Theologie des Reformators „aufbaut“ und der „Ursprung“, „aus dem alles fließt“.³⁷ Nur die christliche Freiheit, kein anderer Begriff, bezeichnet in solcher Weise die Grund- und Kernstruktur, die theologischen Dimensionen und den systematischen Rahmen in der ganzen reformatorischen Theologie des Reformators. Von der christlichen Freiheit aus werden die Struktur der reformatorischen Theologie Luthers und sein methodisch-systematisches Denken erkennbar und begreifbar. Es ist wahr: „Wer Luthers theologischen Ansatz findet, hat den Schlüssel zu seiner gesamten Theologie.“³⁸

Wenn man die Methodik, die innere Systematik und den Inhalt der ganzen Theologie Luthers darstellt, reicht es nicht, nur die Rechtfertigung allein durch den Glauben (*sola fide*) zum Ausgangspunkt zu nehmen, weil in einer solchen Darstellung der reformatorischen Theologie Luthers die Ethik nicht enthalten wäre. Obgleich die Theologie Luthers eine Theologie des Glaubens und der Liebe ist, formen streng genommen die Begriffe Glaube und Liebe exegetisch-systematisch und strukturell nicht die ganze reformatorische Theologie Luthers, sondern das macht die christliche Freiheit bzw. machen die fünf Begriffe der christlichen Freiheit: *sola scriptura*, *solus Christus* (Christologie), *sola fide*, die Liebe (*caritas*, Ethik) und die Anthropologie. Luthers reformatorische Theologie ist nicht unsystematisch. Aber sie lässt sich nicht nur aus einem Begriff, z. B. dem der Rechtfertigung, heraus systematisieren. Luther selbst gebrauchte die fünf Begriffe der christlichen Freiheit, als er das Zentrum und den Inhalt seiner reformatorischen Theologie schuf und form-

³⁶ Junghans (s. Anm. 2), 92.

³⁷ Rieger (s. Anm. 7), 353.

³⁸ S. o. bei Anm. 36.

te. Darum ist die christliche Freiheit der Schlüssel zur ganzen Theologie des Reformators.

Der Traktat *De libertate christiana*/Von der Freiheit eines Christenmenschen lässt sich als Programmbuch Luthers und als Grundriss seiner systematischen Theologie auffassen.³⁹ Auf diese Weise kann man dann auch die Grundstruktur, die Methode und die innere Systematik sowie den Schlüssel zur ganzen reformatorischen Theologie Luthers in seiner Theologie der christlichen Freiheit und Gebundenheit entdecken und in seinem gesamten Werk verfolgen. Luther fand in seiner theologischen und kirchlichen Lage eine geniale methodische und systematische Lösung für seine reformatorische Theologie und Arbeit. Er hatte sowohl einen Bauplan als auch einen Arbeitsplan für sein reformatorisch-theologisches Gebäude, und er folgte ihnen konsequent und genau. Auf diese Weise konnte er seine große und umfassende reformatorische Arbeit und Erneuerung in der abendländischen Kirche bewerkstelligen. Unter dem methodisch-systematischen Gesichtswinkel betrachtet lässt sich sagen, dass die Theologie des Reformators sich nach den Jahren 1518/19 nicht mehr entscheidend verändert.⁴⁰

Nicht nur ich behaupte, dass die christliche Freiheit das Ganze der Theologie Luthers enthält und formt.⁴¹ Aber darüber hinaus sind auch die Grundstruktur, die Methodik und die innere Systematik in diesem Ganzen und dieser Mitte der reformatorischen Theologie Luthers zu finden und von da aus zu beschreiben.

Dr. Ossi Kettunen, Stigsjö Prästbol 105, S-87192 Härnösand, Schweden;
E-Mail: ossikettunen@telia.com

³⁹ S. o. Anm. 8. *Rieger* (s. Anm. 7), 40, kommentiert den Titel von Luthers Freiheitstraktat: „Von der Freyheytn eynisz Christen menschen (WA 7,20,1)/Das Genitivattribut ist konkreter und eindeutiger als das adjektivische Attribut in L [= *De libertate christiana*]. ... Gerade die primäre Formulierung des Titels in D [= deutsche Fassung] zeigt, dass er für Luther programmatische Bedeutung hat.“ Luther macht nach *Rieger* den Begriff „christliche Freiheit“ in seinem Freiheitstraktat „zum thematischen Gegenstand“ (ebd.). *Maron* (s. Anm. 10), 48, konstatiert: „Die Bedeutung dieses Programms [= Glaube–Liebe/Freiheit–Bindung im Freiheitstraktat] kann nicht leicht zu hoch eingeschätzt werden – es ist bis heute nicht verwirklicht worden.“ Auch *Hamm*, Entdeckung (s. Anm. 15), 64, hebt das „programmatische Gewicht“ von Luthers Freiheitsbegriff hervor.

⁴⁰ Mein Aufsatz gründet sich wie die in Anm. 3 genannte Dissertation auf Luthers Schriften der Jahre 1518/19–1546. Z. B. in Luthers Galaterkommentar (1531/1535) formen fünf Begriffe der christlichen Freiheit die innere Systematik und den Inhalt des Kommentars. S. z. B.: *Sola scriptura*: WA 40 I, 117,19–120,25; der Bibeltext des Galaterbriefs in WA 40 I, 33–688 und WA 40 II, 1–184. *Christus/die Christologie*: WA 40 I, 415,11–13; 415,25–416,17; 427,11–24; 441,1–33; 443,2–34; 569,14–28; 283,18–286,17; WA 40 II, 5,13–6,27; 12,26–28. *Sola fide*: WA 40 I, 40,28–48,33; 425,27–426,21; 423,32–424,22; 546,1–28. *Fides – caritas*: 40 I, 22,13–23,22; 413,21–415,24; 417,12–418,12; 427,11–24; WA 40 II, 34,8–38,31; 64,15–69,34; 144,14–145,25. *Anthropologie*: WA 40 I, 243,20–244,28; 270,28–271,14; 50,24–33; 208,16–25; 558,24–559,15; WA 40 II, 61,29–62,21; 63,29–64,23.

⁴¹ In die gleiche Richtung votieren z. B. *Maurer* (s. Anm. 5), *Rieger* (s. Anm. 7), *Maron* (s. Anm. 10) und *Kjeldgaard-Pedersen* (s. Anm. 11); vgl. auch die Angaben in Anm. 14, 27 und 37.

„Denn es ist geld ein ungewis, wanckelbar ding“

Die Wirtschaftsethik Martin Luthers anhand seiner Schriften
gegen den Wucher

Michael Lapp

1. Vorbemerkung

Die Wirtschaftskrise hat den Blick für die Notwendigkeit einer eingehenden Beschäftigung mit dem wirtschaftlichen System geschärft. Aus der Vergangenheit lassen sich dabei Denkanstöße gewinnen, die für die Zukunft nützlich sein können. Dabei mag es zunächst verwundern, ausgerechnet bei dem Theologen Martin Luther Hinweise auf wirtschaftsethische Fragen zu erhalten. Und doch spielen gerade wirtschaftliche Fragen für die Entwicklung des 16. Jahrhunderts eine wichtige Rolle, steht doch diese Zeit an der Schnittstelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zugleich an einem Wendepunkt der Wirtschaftsgeschichte. Das 16. Jahrhundert ist in wirtschaftlicher Hinsicht vor allem durch den Niedergang der Naturalwirtschaft und die rasche Zunahme der Geldwirtschaft bestimmt. Damit einher gingen gesellschaftliche und politische Veränderungen. Während die Ritter und der Adel vielfach Macht einbüßen mussten, gelangte das Bürgertum der aufstrebenden Städte vor allem durch den sich ausweitenden Handel zu großer Blüte. Für die Reformation war der Umstand, dass sich mit dem Bürgertum eine selbstbewusste Schicht etablierte, durchaus von Vorteil. Martin Luther selbst begegnete, wie im folgenden zu zeigen ist, dem Geldhandel allerdings mit großer Skepsis.¹

2. Der historische Kontext des Wucherverbotes

Schon in der Alten Kirche wurde unter Hinweis auf Dtn 23, 20f. und Lk 6, 35 das Zinsnehmen verboten; wichtig für die gesamte Entwicklung ist dabei der Satz Papst Leos I. (440–461) „Des Geldes Zinsgewinn ist der Seele Tod“ (Fenus pecuniae funus est animae).²

Vom 11. Jahrhundert an wurde jedoch die Zinsfrage wieder virulent. Durch die Ausweitung des Handels und Gewerbes über weitere Strecken – vor al-

¹ Grundlegend zu Luthers Wirtschaftsethik vgl. *Hans-Jürgen Prien*, Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992; *Andreas Pawlas*, Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 2000.

² Leo I., Sermo XVII, zit. nach *Jacques Le Goff*, Wucherzins und Höllenqualen, Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 2008, 42.

lem durch die Kreuzzüge wurde Handel bis in den Orient möglich – setzte eine deutliche geldwirtschaftliche Entwicklung ein. Die Zeit zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert war zum einen geprägt durch den Aufstieg der Städte und des Bürgertums und die damit verbundenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbrüche, welche sich vor allem im Anstieg der Geldwirtschaft zeigten, zum anderen auch durch die Reaktion auf diese Entwicklung, wie sie z. B. am Aufkommen der Bettelorden mit ihrer freiwilligen Armut deutlich wurde. In dieser Zeit wurde das traditionelle Zinsverbot wieder verschärft. Auf dem Zweiten, Dritten und Vierten Laterankonzil (1139, 1179 und 1215), auf dem Ersten und Zweiten Konzil von Lyon (1245 und 1274) und auf dem Konzil von Vienne (1311/12) wurden Wucherverbote erlassen oder erneut eingeschränkt. Das Zinsverbot wurde mit der christlichen Pflicht zur Wohltätigkeit und der Ablehnung jeglichen Gewinns begründet, der nicht aus produktiver Arbeit oder Boden stammte. Diese Begründung lässt erkennen, dass ursprünglich Darlehen vorwiegend zu Konsumzwecken im Blick waren. Das Zinsverbot hatte daher in erster Linie einen sozialen Grund: Die auf Konsumkredite angewiesenen Menschen sollten vor Ausbeutung geschützt werden. Die rein wirtschaftliche Seite war nicht im Blick, daher kam es auf dem Zins- und Kapitalmarkt auch nicht zu einer Stagnation. Im 15. Jahrhundert stellte sich dementsprechend heraus, dass das ungeschmälerzte Zinsverbot mit der wirtschaftlichen Realität nicht mehr vereinbar war. Daher wurde unter den Päpsten Martin V. (1425) und Kalixt III. (1455) der Wirkungsbereich des Zinsverbotes eingeschränkt und der Zins- und Rentenkauf indirekt sanktioniert, indem behauptet wurde, diese seien mit dem Wucher nicht gleichzusetzen. Ein Grund für die Änderung ihrer Haltung dürfte wohl auch gewesen sein, dass die Kirche die Möglichkeit des Geldgewinnes zu schätzen begann, und nun einen Weg zur Legitimation des Zinses suchte. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde die Forderung nach einer Überarbeitung des Zinsverbotes immer lauter. Der Hintergrund war, dass die Kaufleute, für die es eine ökonomische Notwendigkeit war, Zinsen zu erheben, nun um ihr Seelenheil fürchten mussten. Das Fünfte Laterankonzil erneuerte trotzdem 1515 das Zinsverbot, das unmittelbare reichsrechtliche Gültigkeit besaß, ohne sich mit den neu aufkommenden Fragen und Problemen richtig beschäftigt zu haben.

3. Luthers frühe Schriften zu wirtschaftsethischen Fragen

3.1. Die beiden „Sermonen gegen den Wucher“

Luther hat sich insgesamt viermal ausführlich zu wirtschaftsethischen Fragen geäußert. Seine erste Schrift zu diesem Thema ist die 1519 erschienene Abhandlung „Eyn Sermon von dem Wucher“³, dem 1520 eine überarbeitete und erwei-

³ WA 6, (1) 3–8, später als „Kleiner Sermon von dem Wucher“ bezeichnet.

terte Fassung folgte.⁴ Den Hintergrund für die Entstehung dieser Sermonen sind wohl die von der Kirche getätigten Geldgeschäfte.⁵ Luther stellt in diesen Sermonen fest, dass die Bergpredigt, die Leihen ohne Gewinn gebietet, für alle Christen verpflichtend und nicht etwa nur ein Rat sei, den nur die ganz Frommen befolgen könnten. Als einziges Geschäft lässt Luther den Zinskauf zu. Darunter versteht er das Verleihen von Grundstücken gegen eine Rendite von vier bis sechs Prozent, wobei er eine Teilung des Gewinns und des Risikos fordert. Allerdings dürfe mit Bedürftigen diese Art von Geschäften nicht getätigt werden.⁶ In der erweiterten Fassung – dem „Großen Sermon“ von 1520 – stellt Luther wiederum fest, dass den Christen die Hilfe für Bedürftige ohne Schielen auf Gewinn geboten ist. Auf dem Hintergrund von Missernten in den Jahren zuvor, die die Bauern zwangen, Kredite aufzunehmen,⁷ lehnt Luther das Beleihen von Getreide und Wein bis zur neuen Ernte aus grundsätzlichen theologischen Überlegungen ab und bezeichnet diese Praxis als Wucher.⁸ Luther lässt unter Christen das Argument nicht gelten, dass ohne Interesse an Gewinn der Handel nicht funktioniere.⁹ Insgesamt geht Luther in diesem Sermon ausführlich auf die Geldgeschäfte und die daraus resultierenden Probleme im Rahmen der weltlichen Wirtschaftspraxis ein, ohne dass er seine ablehnende Meinung revidiert. Er sieht, dass auch die Kirche in solche verwerflichen Wirtschaftspraktiken involviert ist, und fordert daher gerade von ihr ein vorbildliches Verhalten in wirtschaftlichen Fragen.¹⁰

3.2. „Von Kaufshandlung und Wucher“

1524 brachte Luther die Schrift „Von Kaufshandlung und Wucher“¹¹ heraus. In diese Schrift hat Luther den „Großen Sermon von dem Wucher“ unter der Überschrift „Vom Wucher“ vollständig aufgenommen und den Teil „Von Kaufshandlung“ vorangestellt. Luther betont die Notwendigkeit des Handels.¹² Er lehnt jedoch den Fernhandel ab, da nach gängiger Meinung das Geld besser im Lande verbleiben soll.¹³ Er vertritt die Meinung, dass die Geschäfte nach dem Prinzip von Recht und Billigkeit abzuwickeln sind, das Kaufmannsprinzip des höchsten erzielbaren Preises lehnt er als unchristlich ab. Am liebsten wäre ihm eine Festsetzung der Preise durch die Obrigkeit, da er dies aber als unrealisierbar ansieht, sollen die Preise durch die Marktsituation festgelegt werden.¹⁴ Der Lohn für den Kaufmann soll sich an dem eines Tagelöhners

⁴ WA 6, (33) 36–60, der sogenannte „Große Sermon von dem Wucher“.

⁵ Vgl. WA 6, 7,7 ff.

⁶ A. a. O., 6,17–7,6.

⁷ Vgl. Prien (s. Anm. 1), 72.

⁸ WA 6, 48,24–49,17.

⁹ A. a. O., 51,4–19.

¹⁰ A. a. O., 50,4–51,2.

¹¹ WA 15, (279) 293–322.

¹² A. a. O., 293,29 f.

¹³ A. a. O., 293,33–294,20.

¹⁴ A. a. O., 295,4–296,24.

orientieren,¹⁵ also einen normalen Lebensunterhalt ermöglichen. Kaufgeschäfte sollten bar bezahlt und nicht etwa über Bürgschaften abgewickelt werden.¹⁶ Um größere persönliche wirtschaftliche Schäden zu vermeiden, sollte Geldverleih so beschränkt bleiben, dass Verluste nicht die eigene Existenz bedrohen.¹⁷ Luther kritisiert des Weiteren spekulative Termingeschäfte, Ausnutzung der Marktsituationen und monopolistische Marktbeherrschung, sowie Ausnutzung von Preisvorteilen und Notlagen, unseriöse Zahlungspraktiken und Manipulationen an Maßen und Gewichten.¹⁸

3.3. Die Vermahnung „An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen“¹⁹

3.3.1. Einleitung

Luther hat diese Vermahnung Ende 1539 geschrieben; veröffentlicht wurde sie wohl Neujahr 1540.²⁰ Den direkten Anlass für diese Schrift bot die wirtschaftliche Situation im Jahre 1539. Wegen anhaltender Dürre, vor allem aber, weil das noch vorhandene Getreide von Spekulanten zur Erzwingung höherer Preise zurückgehalten und damit dem Markt entzogen wurde, brach in Wittenberg und Umgebung im Frühjahr 1539 eine Hungersnot aus. Luther wandte sich in dieser Situation an den Bürgermeister der Stadt Wittenberg Lukas Crnach. Dieser beteuerte jedoch, an der Situation unschuldig zu sein. In einem Brief forderte Luther den Kurfürsten auf, gegen den Geiz und die Bosheit der reichen Junker vorzugehen, die die Hauptschuld an der Hungersnot trügen.²¹ Luther erwähnt auch die, die den konkreten Anlass zur Abfassung der Schrift bieten, nämlich die, „so mutwillige theurung stifften, wie itzt Adel und Baur thun auff's aller mutwilligst.“²² Luther schreibt, dass in den letzten zehn bis zwanzig Jahren der Zinssatz auf bis zu 40 Prozent im Jahr angestiegen sei.²³ Den Grund dafür sieht er darin, dass reiche Produzenten – sowohl Adelige als auch Bürger – ihre ständig steigenden Lebenshaltungskosten durch Preisaufschläge ausglich, der Lohn für die Wenigbemittelten aber nicht steige, so dass diese sich kaum das Notwendigste zum Leben leisten könnten.²⁴

Diese Veröffentlichung Luthers ist der Gattung nach eine paränetische Schrift. Sie ist in zwei Hauptabschnitte geteilt: Der erste Teil²⁵ behandelt die

¹⁵ A. a. O., 297,26–298,4.

¹⁶ A. a. O., 303,19–304,10.

¹⁷ A. a. O., 303,24–28.

¹⁸ A. a. O., 305 ff.

¹⁹ WA 51, (324) 331–424; eine Übertragung ins Neuhochdeutsche findet sich im Anhang von Günter Fabiunke, Martin Luther als Nationalökonom, Berlin (Ost) 1963, 193–230.

²⁰ Vgl. WA 51, 326.

²¹ Vgl. a. a. O., 325.

²² A. a. O., 421,27 f.

²³ A. a. O., 364,28 f.

²⁴ A. a. O., 416,28–31.

²⁵ A. a. O., 343,27–376,30.

weltlichen (juristischen und politischen) Aspekte des Wuchers, im zweiten Hauptteil²⁶ erörtert Luther die theologischen Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Wucher für die Christen stellen. Luther spricht sich in der Schrift gegen den Wucher und für seine massive Verurteilung aus. Luther lokalisiert die Wucherer in Leipzig, Augsburg und Frankfurt, wobei er bemerkt, dass jedes Haus die Auswirkung ihres Tuns zu spüren bekomme.²⁷ Er will den Predigern und Pfarrern eine Hilfe geben, um in Gesprächen und Predigten den Wucher auf das Schärfste zu verurteilen.

3.3.2. Luthers Definition des Wuchers

Für Luther gilt jeder Mensch als Wucherer, der Geld verleiht und etwas zusätzlich zum verliehenen Betrag zurückverlangt, seien es 5, 6 oder mehr Prozent.²⁸ Luther stellt dies besonders deutlich heraus und wendet sich gegen die Relativierung der Unrechtmäßigkeit des Wuchers durch das Argument, dass alle Stände davon profitierten.²⁹ An einem konkreten Beispiel³⁰ vergleicht er Wucherer, die sich ihres Wucherns als Wohltat rühmen, mit Mördern und Ehebrechern. In seiner Polemik stellt er fest, dass sich auch Ehebrecher und Räuber im gegenseitigen Einvernehmen gute Dienste tun. Luther stellt klar, dass es keine gesellschaftliche Schicht gebe, die nicht in irgendeiner Form Wucher betreibe, dass dieser Tatbestand den Wucher aber nicht legitimiere.

Luther analysiert die großen Gefahren, die für die soziale und politische Situation Deutschlands vom Wucher ausgeht. In Deutschland werden bis zu 40 Prozent Zinsen pro Jahr genommen³¹ – namentlich in Leipzig. Daher rührt die Gefahr, dass bei einem solchen Zinssatz einer der „grossen handelern“ einen großen König in einem Jahr zugrunde richten kann, denn wenn dieser 1000 000 Gulden leiht, muss er nach einem Jahr allein 400 000 Gulden Zinsen zahlen. Luther ist darüber so erzürnt, dass er den Wucherern vorwirft, die Welt in zehn Jahren „gefressen“ zu haben.³² Er versteht, was dieser Zinssatz an Inflation und Teuerung mit sich bringt, und sieht die Gefahr des Niederganges vor allem der lohnabhängigen Arbeiter sehr genau. Sie können nicht durch Handel und Fruchtanbau ihre Erträge steigern und sind daher durch die wucherbedingte Preissteigerung am ehesten betroffen,³³ so dass sie ihr Anwesen verkaufen müssten. Luther findet zu diesem Thema mit Neh 5, 3 f. auch eine biblische Parallele.

²⁶ A. a. O., 376,31–421,28.

²⁷ A. a. O., 417,26–29.

²⁸ A. a. O., 332,34.

²⁹ A. a. O., 334,33–337,25.

³⁰ A. a. O., 338,23–340,26.

³¹ A. a. O., 364,26–365,29.

³² A. a. O., 365,28 f.

³³ A. a. O., 417,24–418,22.

3.3.3. Ausnahmen

3.3.3.1. Schadewacht³⁴

Luther gesteht eine Ausnahme zu, die ein Zinsnehmen rechtfertigt. Er bezeichnet diese Art der Bezinsung als Schadewacht. Die Juristen verwenden den Begriff Interesse.³⁵ Dieser Fall ist gegeben, wenn ein Mensch, der mehr aus Gefälligkeit Geld verleiht, damit rechnen muss, das verliehene Geld nicht zurück zu erhalten. Dann ist das Nehmen von geringen Zinsen erlaubt, um die notwendigsten Dinge für den Lebensunterhalt bestreiten zu können, da der Betreffende durch das Verleihen des Geldes seinerseits in eine existenzbedrohende Situation kommen könnte. Die Bezeichnung Schadewacht leitet Luther vom „Zustand“ des Gläubigers her, der auf sein Geld wartet: „Mein schade wacht, weil du seumest und schleffest und gehet teglich unkost oder schaden drauff, so lange du seumest und schleffest.“³⁶ In diesem besonderen Fall muss der Schuldner die Leihsumme und die Summe für die zusätzlichen Aufwendungen bezahlen. Diese besondere Modalität des Leihens ist für Luther kein Wucher. Ganz im Gegenteil, er hält dies für ein „Christlich werck, welchs Gott nicht allein hie auff Erden, wie er den Weltlichen thut, sondern auch in jener welt belohnen wil“.³⁷ Allerdings weist er auch die Juristen an, über den Gebrauch der Schadewacht genau zu wachen, dass nicht doch ein versteckter Wucher daraus wird. Luther will verhindern, dass mit den Zinsen des Geldes in Saus und Braus gelebt wird. Daher soll das zusätzliche Geld am besten erst dann gefordert werden, wenn der Schaden tatsächlich eingetreten ist. Das gleiche gilt auch für Naturalien wie Getreide, Wein usw. Dieses Beispiel zeigt, mit welchem Sachverstand und welcher analytischer Auffassungsgabe Luther dieses Thema behandelt; ihm entgeht keine denkbare Möglichkeit des Wuchers.

3.3.3.2. Notwucher³⁸

Als weitere Ausnahme lässt Luther den sogenannten Notwucher zu. Bedürftigen Menschen – z. B. Witwen und Waisen – soll das Zinsnehmen erlaubt sein. Es soll sich aber im Rahmen halten und fünf bis sechs Prozent nicht übersteigen. Für diesen Fall wünscht sich Luther sogar eine Lockerung des Wucherverbotes. Zinsnehmen soll nur in Notzeiten erlaubt sein; daher versteht Luther den Notwucher auch als einen Akt der Barmherzigkeit, da keiner zum Bettler gemacht werden soll. Luther wagt folgendes am Tatbestand des Mundraubes

³⁴ A. a. O., 343,27–352,26.

³⁵ A. a. O., 345,22.

³⁶ A. a. O., 344,20–22. Luther leitet den Begriff „Schadewacht“ direkt vom Wort „Schaden“ her. „Schadewacht“ ist nach der Erläuterung des Grimmschen Deutschen Wörterbuchs der „name eines wucherers“ (DWb 8, 1985), wobei „Schaden“ etymologisch als Vorläufer der Bezeichnung „Zins“ verstanden wird (vgl. a. a. O., 1976).

³⁷ WA 51, 345,25–27.

³⁸ A. a. O., 371,25–375,27.

orientierten Vergleich: „Was ausser der not recht ist, Das ist jnn der not unrecht, und widerumb, Wer dem Becker brod vom laden nimpt on hungers not, ist ein Dieb, Thut ers jnn hungers not, so thut er recht, Denn man its schuldig jm zu geben, Und der gleichen viel.“³⁹ Luther will in seiner Schrift nicht alle Details klären. Wichtig ist für ihn, dass Geldverleihen kein Geschäft sein kann und darf. In Zweifelsfällen sollen daher Pfarrer, Fürsten oder „fromme Gelehrte“ gefragt werden. In diesem Zusammenhang ermahnt Luther seine Leser in Anlehnung an 1Tim 6,7–10 zu einem bescheidenen Leben; da der Mensch nach seinem Tod keine Güter mitnehmen kann, wendet er sich gegen Geiz und Wucher. Ihm ist aber auch klar, dass es bei der Höhe der Bedürfnisse soziale Unterschiede gibt, auch wenn vom christlichen Standpunkt alle gleich viel bekommen sollten.⁴⁰

3.3.4. Luthers Gründe für die Ablehnung des Wuchers

Luther teilt seine Schrift in zwei große Abschnitte. Im ersten erläutert er seine Gründe für die Ablehnung des Wuchers aus politischer und juristischer Sicht, im zweiten Teil argumentiert er theologisch.

3.3.4.1. Die politisch-juristischen Gründe⁴¹

Luthers Berufung auf Aristoteles:

Luther übernimmt bei seiner Argumentation gegen den Wucher eine naturrechtliche Begründung des Aristoteles,⁴² der die Meinung vertritt,⁴³ dass Wucher gegen die Natur sei, denn Geld sei, anders als Bäume und Äcker, unfruchtbar und vermehre sich nicht. Auch wird durch den Wucher das richtige Verhältnis jeder Leistung vernachlässigt, da ein Wucherer mehr nimmt, als er gibt. Daher übernimmt Luther auch die Auffassung des Aristoteles,⁴⁴ dass ein Wucherer letztlich einem Dieb und Räuber gleicht, da er den Menschen Geld wegnimmt. Luther verwendet für diese Art des Räubers, der auf einem Stuhl sitzt, die Bezeichnung „Stuhlräuber“. Ihn sollte man am besten hinrichten, so wie es zuweilen mit einem kleinen Dieb geschieht, der nur ein paar Gulden gestohlen hat. Luthers Rückgriff auf Aristoteles mag im ersten Moment irritieren, hatte Luther doch schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt, nämlich in der „Disputatio contra scholasticam theologiam“⁴⁵ vom September 1517, dem Aristotelismus in der Theologie und damit der ganzen traditionellen mittel-

³⁹ A. a. O., 373,18–22.

⁴⁰ A. a. O., 375,28–376,30.

⁴¹ A. a. O., 352,27–376,30.

⁴² A. a. O., 360,22–361,21.

⁴³ Vgl. *Aristoteles*, Politik, Buch I (58a,b), hg. von Paul Gohlke, Paderborn 1959, 53.

⁴⁴ Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, Buch IV (22a), hg. von Paul Gohlke, Paderborn 1956, 101.

⁴⁵ WA 1, (221) 224–228.

alterlichen Theologie eine Absage erteilt. Theologisch lehnt Luther den Rückgriff auf Aristoteles also ab. Die Berufung Luthers auf Aristoteles erklärt sich in diesem Fall allerdings damit, dass Luther die aristotelische Auffassung nicht für seine theologische, sondern ausschließlich für seine juristisch-politische Argumentation gegen den Wucher verwendet. Luther übernimmt bezüglich der Geldtheorie die naturrechtliche Auffassung des Aristoteles, denn eine Produktivität des Kapitals – wie wir sie heute anwenden und wie sie in die Krise geraten ist – war Luther fremd und undenkbar; er kannte die Produktivität des Kapitals höchstens als Anlage auf Grund und Boden mittels Arbeit. Gott und Arbeit geben die Gaben, die für das Leben notwendig sind, nicht das spekulative Hin- und Herschieben von Waren und Geldströmen.

Die Vorbilder der Antike im Kampf gegen den Wucher:

Luther führt im Anschluss an den positiv verstandenen Aristoteles weitere besonders leuchtende Vorbilder aus der Antike für seine Argumentation an. Auffällig ist dabei vor allem seine besondere Kenntnis des Altertums, auch im Blick auf deren Praxis im Kampf gegen den Wucher. Luther nennt die beiden Griechen Alexander den Großen (356–323 v. Chr.) und Solon (ca. 640–560 v. Chr.) und den Römer Cato (den Älteren) (234–149 v. Chr.) als positive Beispiele, weil sie mit staatlichen Maßnahmen gegen den Wucher vorgegangen sind und auf diese Weise viele Menschen aus wirtschaftlicher Abhängigkeit und Leibeigenschaft befreien konnten.⁴⁶ Luther kritisiert, dass die – ungläubigen – Heiden durch die Vernunft erkennen, dass die Wucherer Diebe und Mörder sind, während die – gläubigen – Christen die Wucherer in Ehren halten und „wir sie schir anbeten umb jres gelds willen, achten nicht, welch ein grossen hohn und schmach wir damit thun dem Christlichen namen und Christo selbs.“⁴⁷ Luther sieht die Gefahr, dass schließlich die gesamte Bevölkerung durch den Wucher leiden muss, wenn keiner gegen die Wucherer vorgeht. Daher wünscht sich Luther, dass Gott Deutschland eine solche Obrigkeit wie Solon oder Alexander geben möge, „der dem Wucher steure und were“.⁴⁸ Dieser Wunsch ist für Luther so intensiv, dass er ihn mit einem „Amen“ beendet; es ist anzunehmen, dass er damit die besondere Dringlichkeit seines Anliegen würdig unterstreichen wollte. Als Beispiel aus dem Alten Testament führt Luther Nehemia an, der aus Gottes Gnade mit Hilfe des Rates (Neh 5,7) gegen den Wucher und die damit verbundenen Versklavung und Verelendung der aus dem Exil zurückgekehrten Juden vorging.

Die Aufgabe der Obrigkeit und der Prediger:

Luther fordert im Anschluss an diese Ausführungen die christliche Obrigkeit auf, gegen den Wucher in gleicher Weise vorzugehen, wie sie es gegen Mord

⁴⁶ WA 51, 357,19–358,29; 361,22–28.

⁴⁷ A. a. O., 361,32–34.

⁴⁸ A. a. O., 358,28 f.

und Ehebruch tut.⁴⁹ Allerdings ist er bezüglich der Effektivität obrigkeitlichen Handelns im Falle des Wuchers eher pessimistisch,⁵⁰ weshalb verstärkt die Prediger dieses Amt wahrnehmen sollen. Die Pfarrer und Prediger haben die Aufgabe, die Obrigkeit und die von Amts wegen mit dieser Problematik betrauten Personen zu „vermahnen“, gegen den Missstand des Wuchers vorzugehen. Luther versteht seine Schrift daher als Argumentationshilfe für die Pfarrer, auf die sie bei Gesprächen und in Predigten zurückgreifen können. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Luther keineswegs das „Reich der Welt“ und das „Reich Gottes“ als zwei Bereiche versteht, die beziehungslos nebeneinander stehen. Vielmehr sollen die Pfarrer, die in geistlicher Vollmacht das Wort Gottes verkündigen, auf die weltliche Obrigkeit einwirken, dass sie nach den Maßstäben der christlichen Ethik handelt, deren Schwerpunkt in diesem Fall die Weisungen der Bergpredigt sind. Luther versteht die Predigt demnach auch als christliche Ermahnung in weltlichen Dingen. Am Ende dieses Abschnittes und besonders am Ende seiner Schrift⁵¹ fordert Luther ein hartes Vorgehen der Pfarrer gegen die Wucherer. So sollen die Pfarrer den Wucher von der Kanzel herunter verdammen. Darüber hinaus ermahnt er die Pfarrer, den Wucherern die Abendmahlsgemeinschaft zu verweigern, es sei denn, sie haben vorher aus vollem Herzen gebeichtet.

3.3.4.2. Die theologischen Gründe⁵²

Im Zusammenhang seiner Argumentation gegen den Wucher fordert Luther unter Bezug auf die Bergpredigt die Christen zum Geben, Leihen und Leiden auf.

*Vom Geben – Mt 5, 42f.*⁵³

Luther macht in seiner Auslegung deutlich, dass jeder Mensch aufgefordert ist, jedem zu geben, der dies nötig hat. Dabei schließt er ausdrücklich – in Anlehnung an Ex 23, 5 – die Feinde mit ein.⁵⁴ Ebenso wie er Hilfe für die Feinde fordert, lehnt Luther es ab, Menschen Hilfe zuteil werden zu lassen, die sich arm oder bedürftig stellen und auf Almosen von „Christen und frome[n] leute[n]“⁵⁵ hoffen, in Wirklichkeit aber nur zu faul zum Arbeiten sind. Er begründet dies damit, dass Christus geboten hat, lediglich den Bedürftigen zu helfen. Luther sieht demnach auch die Möglichkeit des Missbrauches von materiellen Zuwendungen, der zu seiner Zeit wohl zugenommen hatte.⁵⁶

⁴⁹ A. a. O., 355,25–30.

⁵⁰ A. a. O., 332,19 ff.; 356,20 ff.; 366,22 ff. u. ö.

⁵¹ A. a. O., 421,29–424,9.

⁵² A. a. O., 376,31–413,25.

⁵³ A. a. O., 380,31–391,28.

⁵⁴ A. a. O., 381 f.

⁵⁵ A. a. O., 383,25.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 383,18 f.

An dieser Stelle wird Luthers Arbeitsethos erkennbar, dessen Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart reicht: Verdienst ist nur durch der Hände Arbeit redlich. Luther setzt voraus, dass man zum Geben vorher besitzen muss, daher sollen nur die Vermögenden geben. In diesem Zusammenhang übt er scharfe Kritik am Mönchtum, das zwar zunächst mit freiwilliger Armut begonnen habe, im Laufe der Zeit aber immer wohlhabender geworden sei. Unter Rückgriff auf 2 Kor 8,13 warnt Luther vor Übertreibungen und verurteilt diese mönchische Haltung, denn keiner soll sich selbst „zum Bettler, und den Betler zum Herren mache[n]“. ⁵⁷ Richtiges Geben bedeutet für Luther daher, so viel abzugeben, dass alle Menschen genug zum Leben haben. Es ist also an den Menschen, die Güter gerecht zu verteilen, denn Gott gibt von sich aus genug für alle (vgl. 1 Tim 6,7 f.). ⁵⁸

Luther sieht beim Geben allerdings zwei Probleme: Zum einen besteht die Gefahr, dass das Geben aus äußerlichen Beweggründen und nicht von ganzem Herzen kommt; er fordert mit Röm 12,8: „Wer da gibt, der gebe ... mit einfeltigem hertzen, nicht umb eitel ehre willen“. ⁵⁹ Auch soll man seine guten Taten nicht herausposaunen (vgl. Mt 6,2), denn sonst „ist solch geben gantz verlorn und umbsonst“. ⁶⁰ So beurteilt er das Verhalten derjenigen Leute besonders negativ, welche beabsichtigen, durch ihr Geben andere in ihre Abhängigkeit zu bekommen. Diese versuchten so, mit einer Gabe von 10 Gulden Arbeit und Nutzen von über 100 Gulden zu erhalten. Für Luther ist – in Anlehnung an biblische Motive, z. B. das „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44) – nicht die Höhe des gegebenen Betrages wichtig, sondern die Einstellung des Herzens. Hier sieht er allerdings unter den Christen große Defizite: „Aber dis geben, aus Einfeltigem hertzen, das ist schwer, und lesset wenig Christen sein, Und kostet doch weder gelt, mühe noch erbeit, Sondern allein, das sich das hertz recht darein schicke, Denn wer einen pfenning gibet aus einfeltigem hertzen, der gibet mehr für Gott, weder so er Hundert und aber hundert Tausent gülden gebe aus solchem falschem hertzen, Denn Gott hellts doch für keine gabe.“ ⁶¹

Aus diesem Grund, so Luther, sei es auch besser, die Fürsten und Bürger verprassten ihr Geld – auch wenn es die Bedürftigen benötigen –, als sie gäben es aus falschem Herzen. Für solche Menschen wird der Mammon zu ihrem Gott. Wenn sie nun andere mit Geld von sich abhängig machen, erheben sie den Mammon auch für diese Menschen und damit für die ganze Welt zum Gott. In Anlehnung an Sir 20,14 f. nennt Luther eine solche Gabe ein „Narren Geschenk“. Besonders schlimm ist für Luther, dass solche Menschen dann auch noch Dankbarkeit erwarten.

Ebenso schändlich findet Luther das Tun von Menschen, die der Meinung sind, durch die Stiftungen von Klöstern, Messen usw. Gottes Reich kaufen zu

⁵⁷ A. a. O., 385,19 f.

⁵⁸ A. a. O., 386,20–22.

⁵⁹ A. a. O., 387,17 f.

⁶⁰ A. a. O., 387,24.

⁶¹ A. a. O., 389,18–24.

können. Hier überträgt Luther die bis dorthin erörterte rein wirtschaftsethische Fragestellung unvermittelt auf seine Rechtfertigungstheologie. In einem einzigen Satz wendet er sich gegen den Versuch, das Heil mittels guter Werke zu bekommen. Dennoch bleibt er beim „Geld“, denn er schreibt von der „böse[n] falsche[n] münzte, die da heisset, unser werck und verdienst“.⁶²

Exkurs: Die Rechtfertigungstheologie im Zusammenhang mit Luthers Wirtschaftsethik

Dieser kurze Hinweis zeigt, wie sehr Luther seine Theologie von der „reformatorischen Entdeckung“ der Rechtfertigung sola fide her denkt. Diese Theologie ist ihm immer präsent, daher wendet er sie auf alle Bereiche an. So kann auch der ethische Ansatz Luthers nicht ohne seine Rechtfertigungstheologie verstanden werden. In der mittelalterlichen Theologie fallen Rechtfertigung und Annahme zum Heil auseinander. Diese Trennung kann aber durch den Weg des freien menschlichen Mitwirkens überwunden werden; diese richtige Ausschöpfung der Freiheit wird somit zur Bedingung der endgültigen Annahme durch Gott.

Für Luther hingegen bedeutet Freiheit die bedingungslose Annahme des Heils. In seiner Schrift „Von den guten Werken“⁶³ stellt Luther eine Verbindung zwischen Rechtfertigung und Ethik her: „Das erste vnd hochste aller edlist gut werck, ist der glaube in Christum“.⁶⁴ Wobei er konkretisiert: „Hie zuglaubenn, das got gnedigen wolgefallen vbir vnsz habe, ist das hochste werck, das geschehn mag von vnd in der Creatur“.⁶⁵ Luther setzt den Glauben absolut und spitzt so seine Position zu, indem er mit Röm 14, 23 feststellt: „alles was nit ausz odder im glauben geschicht, das ist sunde“.⁶⁶ So werden die Werke – gleich welcher Quantität oder Qualität – eben nur durch den Glauben vor Gott angenehm.⁶⁷ Luther interpretiert das 7. Gebot „Du sollst nicht stehlen“ auf dem Hintergrund von wirtschaftsethischen Fragen: So fordert auch dieses Gebot ein Werk, welches viele gute Werke umfasst und vielen Lastern entgegenwirke. Es heißt ‚Mildigkeit‘ – heute besser mit ‚Freigebigkeit‘ oder ‚Barmherzigkeit‘ zu übersetzen. Nach diesem Gebot solle jeder mit seinem Besitz helfen und dienen. Dieses Gebot stehe nicht nur gegen Diebstahl und Raub, sondern ebenso gegen Habgier, Wucher, Übervorteilung u. a. m.⁶⁸ „Vnd furwar, in dissem gebot, mag man am klerlichsten mercke(n) wie alle gutte werck müssen im glauben gehen vnd geschehen, dan hie empfindet ein iglicher fast gewisz, das des geytzs vrsach, ist misztraw, der mildickeit aber vrsach ist der glaub, dan darumb das er got trawet, ist er mild vnd zweiffelt nit er habe ymer gnug“.⁶⁹

⁶² A. a. O., 391,25 f.

⁶³ Von den guten Werken (1520): WA 6, (196) 202–276.

⁶⁴ A. a. O., 204,25 f.

⁶⁵ A. a. O., 208,38–209,2.

⁶⁶ A. a. O., 206,13 f.

⁶⁷ A. a. O., 206,8–32.

⁶⁸ A. a. O., 270,25–271,9.

⁶⁹ A. a. O., 272,18–22.

*Vom Leihen – Mt 5, 46f.; Lk 6, 34:*⁷⁰

Für das Leihen gilt zunächst das gleiche wie für das Geben, wonach man nicht nur dem Freund leihen soll, sondern auch dem Feind. Auch hier versteht Luther wirtschaftsethisches Handeln selbstverständlich als tätige Feindes- und Nächstenliebe, ausdrücklich beruft er sich auf Mt 7, 12. Auch soll nur der wirklich Bedürftige Geld geliehen bekommen und nicht der Faulpelz oder Schalk. Es soll aber nur das verliehen werden, was der Mensch wirklich übrig hat. Auch rät Luther ausdrücklich vom Verleihen ab, wenn die Gefahr besteht, dass der Gläubiger sein Geld nicht zurückerhält. Für Luther bedeutet Verleihen: Geld zu geben, ohne Zinsen zurückzubekommen – alles andere gilt als Wucher. Dennoch fordert Luther die Leute auf, einfältig zu verleihen und nicht auf Dank und Ehre zu hoffen oder sich gar feiern zu lassen. Letzteres ist nämlich für Luther das Zeichen, dass sich die Menschen gerne zum Gott über andere machen. Für Luther zeigt sich an dieser Haltung, dass die Erbsünde weiterhin in der Welt ist.⁷¹ Der Wucher offenbart in Luthers Augen die Grundsündigkeit der Menschen (Erbsünde), gleichzeitig macht er aber auch klar, dass sich die Menschen, die Wucher treiben, für ihre konkreten Sünden (Tatsünden) verantworten müssen. Ähnlich wie in seiner Freiheitsschrift argumentiert Luther hier mit Paradoxien. Gegen die Erbsünde kann die Obrigkeit nicht einschreiten. Diese hat vielmehr die Aufgabe, das konkrete Böse, nämlich die Tatsünde, einzudämmen, was in diesem Fall heißt, dem Wucher entgegenzutreten.

Einige Menschen hätten sogar noch Freude am Leid der anderen. Besonders schändlich sind für Luther diejenigen Wucherer und Geizkragen, die auf sanfte, unauffällige Art versuchen, Einfluss auf andere Menschen zu bekommen. Luther bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die zeitgenössische Situation, in der einige Bauern Getreide zurückhielten, um den Preis zu steigern. Am liebsten sähe Luther diese Leute durch die Obrigkeit hingerichtet. Da dies aber unter den gegebenen Verhältnissen nicht möglich ist, stellt er fest, dass sie sich mit ihrem Tun selbst richten und dem Teufel verfallen.

*Vom Leiden – Mt 5, 40f. 44:*⁷²

Als drittes Thema in der Auseinandersetzung mit den Wucherern behandelt Luther die Frage des Leidens. So fordert er, dass die Christen, wenn ihnen Leid zugefügt wird, sich nicht wehren sollen, sondern alles in Geduld ertragen. Sich zu wehren bedeutet für Luther die Aufrichtung eines „new weltlich regiment“,⁷³ und dies ist für ihn unmöglich, würde es doch die von Gott gegebene Ordnung stören. Allerdings lehnt Luther jede Form von Leiden ab, die durch Ruhmsucht begründet ist oder von Menschen selbst gewählt wurde.⁷⁴ Ketzer

⁷⁰ WA 51, 391, 29–400, 20.

⁷¹ A. a. O., 354, 20–22, s. auch a. a. O., 394, 30–395, 21.

⁷² A. a. O., 400, 21–413, 25.

⁷³ A. a. O., 400, 5.

⁷⁴ Vgl. hierzu z. B. auch den „Sermon vom Leiden und Kreuz“ von 1530: WA 32, 28–39, besonders 29, 22–30, 4.

der Alten Kirche wie Donatisten oder Arianer, aber auch die Bettelmönche und Schwärmer seiner Gegenwart, gelten als Repräsentanten solchen unaufrechten „Leidens“. Ein echter Märtyrer kann nur sein, wer um Christi und der Gerechtigkeit willen leidet (Mt 5, 10 f.). Nur den echten Märtyrern steht der Weg in den Himmel offen, die falschen kommen in die Hölle.

Luther überlegt, ob die Lehre Christi vom Leiden nun hinfällig sei, nachdem „die weltliche Herrschaffen Christen worden sind? Welche nicht leiden, das man den Christum neme oder leide thu, Und jhr schutz und schirm ist nicht zu verachten, sondern zu brauchen, als anderer guter und Creatur Gottes, mit dancksagung“.⁷⁵ Er kommt aber zu dem Ergebnis, dass ein wahrer Christ durch das Handeln der anderen Menschen genug Leidensmöglichkeiten erhält. So empfiehlt er, sich alle drei Stände genauer anzusehen, dann werde man schon genug Leiden finden, da die Bergpredigt von kaum jemandem richtig beachtet werde.⁷⁶ So würde man unter hundert Amtleuten und Adeligen kaum einen finden, der sich diesbezüglich christlich verhält.⁷⁷ Noch schlechter kommen bei Luther die Bauern weg, die wegen ihrer Nahrungsproduktion (praktisch bis ins 20. Jahrhundert hinein) eine besondere Stellung, aber auch Machtstellung, besessen haben. Von ihnen schreibt Luther: „Nemlich, wo du einen Christlichen fromen baurnd findest, der seinem nehesten armen Christlichen fromen baurnd oder seinem armen pfarrher, Christliche liebe und trewe erzeiget, mit geben, leihen, raten oder helffen jnn seiner notturfft. Da gegen wirstu mehr denn tausent unchristliche baurnd finden, die nicht einen pfennig geben, weder Pfarrher noch nachbar, wenn sie gleich hungers not leiden musten“.⁷⁸ Luther konstatiert, dass es unter den Bürgern nicht anders aussehe.⁷⁹ Den Pfarrern – für die diese Schrift ja schwerpunktmäßig bestimmt ist – sagt er voraus, dass sie schon erfahren werden, was Leiden bedeutet, wenn sie es wagen, dem Adel und den Amtleuten Gottes Wort in Bezug auf das Geben, Leihen und Helfen zu verkündigen.⁸⁰ Leiden bräuchten sie daher nicht zu suchen, durch die Wahrnehmung ihres Amtes ergebe sich dies von ganz alleine.

Die Verkündigung gegen den Wucher verbindet sich auch mit Luthers Amtsverständnis: „Und wie wol der Herr allen seinen Christen jnn gemein solch leiden verkündigt und geboten hat, So hat ers doch Sonderlich den Aposteln und jres ampts nacherben gebotten, Solchen ist der Teuffel sonderlich feind, darumb das sie von ampts wegen müssen offentlich die laster straffen, das wil und kan der Baur, Bürger, Adel, Fürst, Herrn nicht leiden“.⁸¹ Luther trennt auch hier Amt und Person: Während die Ermahnung eine Aufgabe des

⁷⁵ WA 51, 403,22–25.

⁷⁶ A. a. O., 404,19–21.

⁷⁷ A. a. O., 405,30–406,29.

⁷⁸ A. a. O., 404,21–26.

⁷⁹ A. a. O., 405,19–29.

⁸⁰ A. a. O., 405,30–406,22.

⁸¹ A. a. O., 406,30–407,20.

Amtes ist, trifft das Leiden den gesamten Menschen. Für ihre Lebensführung fordert Luther von den Pfarrern, dass sie auf keinen Fall Herren werden sollen und am besten – außer für ihre Familien – keine Güter besitzen sollten. Luther schärft den Pfarrern ein, nur das Wort zu verkündigen, auch wenn sie sich damit Anfeindungen aussetzen. Denn das Evangelium sei verfälscht worden, und zwar auch von Leuten, die es besonders hochhalten. Allerdings wird hier nicht ganz deutlich, wen Luther nun konkret meint; vermutlich hat er den Papst und die Bischöfe im Blick.⁸² Angesichts des großen Hasses unter den Menschen, so räumt Luther ein, müssen die Gläubigen denken, der Teufel tobe. Gleichzeitig legt er aber Wert darauf, dass es Gottes Gewalt und Weisheit zu verdanken ist, dass die Welt nicht zugrunde geht.

3.3.4.3. Die Unvereinbarkeit von Geiz und Wucher mit dem Reich Christi⁸³

Unter Bezug auf Mt 6, 24 hält es Luther für ausgeschlossen, dass ein Wucherer in das Reich Gottes gelangen kann, da er dem Mammon als Abgott dienstbar ist. Luther macht dabei einen feinen Unterschied zwischen dem Geizigen und dem Wucherer; beide Haltungen sind aber verwerflich und mit dem Christsein nicht vereinbar: Indem der Geizige, der das Geld rafft und zusammenhält, einem Bedürftigen die aktive Hilfe durch Geben verweigert, bringt er ihn „privative“ – heute würden wir den Ausdruck passiv verwenden – um. Der Wucherer hingegen erledigt dasselbe „positive“, also aktiv, indem er dem Hilfsbedürftigen durch seine Wucherei den letzten Bissen Brot wegnimmt.⁸⁴

Luther analysiert die wirtschaftlichen Konsequenzen des Wuchers genau: Wucher führt zu einer großen Inflation. Daher wendet er sich gegen die Auffassung, durch den Wucher seien nur die ohnehin Reichen betroffen. Die Inflation führt allerdings dazu, dass die Reichen ärmer werden. Für die ohnehin Armen gilt das noch viel mehr, da sie in noch stärkerem Maß durch die – als Reaktion der Reichen auf den schwindenden Geldwert entstehende – Teuerung der Nahrungsmittel getroffen werden.⁸⁵ Als größte Perversion empfindet Luther in diesem Zusammenhang die Auffassung der Reichen, ihre Überteuerung und ihr Wucher seien notwendig, damit sie den Armen desto mehr Almosen geben und sich selbst dadurch leichter den Himmel verdienen könnten. Auf diese Art gedächten sie, gleich zweimal zu profitieren. Luther entgegnet auf solches Ansinnen erzürnt: „Denn also gibt der Teuffel auch ursache, on unterlas gute werck zu thun, wenn er viel leute plaget, welchen man umb Gottes willen helffen mus.“⁸⁶

⁸² A. a. O., 410 f.

⁸³ A. a. O., 413,25–418,22.

⁸⁴ A. a. O., 414,18–30.

⁸⁵ A. a. O., 414,31–415,30.

⁸⁶ A. a. O., 417,21–23. Zum Ganzen vgl. a. a. O., 416,32–417,23.

3.3.4.4. Luthers „Guter treuer Rat“⁸⁷

Luther fordert die Prediger auf, gegen den Wucher zu predigen, damit sie im Gericht keine Schuld trifft, denn die Wucherer sollen besser allein zur Hölle fahren. Nachdem Luther das Gericht über die Wucherer angekündigt hat, gibt er nun den guten Rat, Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu suchen, der, anders als im irdischen Handel, nicht gleich viel, sondern mit 1000 auf 100 Gulden (auch hier rechnet Luther interessanterweise mit Geld) um ein vieles mehr gibt, als man auf der Erde erreichen kann. Durch Geben und Leihen mit gutem Herzen kann man sich den Himmel „erwuchern“ und das ewige Leben dazu. Luther fasst diese Aufforderung mit der weisheitlichen Sentenz (Spr 19,17) „Wer dem Armen gibt oder wohlthut, der wuchert dem HErrn.“ zusammen. Luther möchte, dass sich die Menschen das ewige Leben erwuchern; den irdischen Gewinn durch den Wucher verliert man, den himmlischen hingegen nicht.

Luther hat bei seinen Ausführungen stets die eschatologische Dimension vor Augen. Ein Wucherer kann sich nur weltliche, zeitliche und damit vergängliche Güter „erwuchern“; durch dieses irdische Verhalten verbaut er sich jedoch vollends den Weg zum Himmel: Während der Mensch, der in seinem Leben freigebig und seinem Nächsten zugetan war, den Lohn in der himmlischen Herrlichkeit empfangen wird. Interessanterweise benutzt Luther zur Verdeutlichung der Analogie der Verhaltensmuster in beiden Fällen den Begriff „Wucher“.⁸⁸

3.3.4.5. Der Gebrauch der Kirchenzucht⁸⁹

Luther beendet seine Schrift mit der Aufforderung an die Pfarrerschaft, den Wucherern die Gemeinschaft und die Sakramente zu versagen. Immer wieder in der gesamten Abhandlung kommt Luther in kurzen Exkursen auf die Aufgaben des Predigtamtes zu sprechen.⁹⁰ Die Pfarrer warnt er davor, den Wucherern vorschnell – ohne Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld und ohne echte Buße – die Sünden zu vergeben und sie zum Abendmahl zuzulassen; auch ein christliches Begräbnis soll ihnen verweigert werden! Andernfalls würden nämlich auch die Pfarrer an den Sünden der Wucherer – die als die „heubt tod sunde“⁹¹ bezeichnet werden – teilhaftig werden und mit ihnen zur Hölle fahren, zumal sich die Wucherer durch ihre Sünde – die Verehrung des Mammons – selbst von Gott getrennt und damit verdammt haben.⁹² Luther sieht voraus, dass durch die Plage des Wuchers und des Geizes der Zorn Got-

⁸⁷ A. a. O., 418,32–421,28.

⁸⁸ S. z. B. a. a. O., 419,19 f.

⁸⁹ A. a. O., 421,29–424,9.

⁹⁰ Z. B. a. a. O., 367 f., 398 f., 409.

⁹¹ A. a. O., 422,20.

⁹² A. a. O., 367,31–368,32.

tes über Deutschland kommen und alle die bestrafen wird, die den Wucher zugelassen haben; so werden auch Fürsten und Herren mit Verarmung und Machtverlust bestraft werden. Er fordert daher alle Inhaber von Ämtern – gleich, ob weltlich oder geistlich – auf, gegen den Wucher vorzugehen. Die Prediger sollen die Wucherer von der Kanzel herab schelten und das ihnen drohende Gericht möglichst blumig ausmalen.

Dass Luther 1540 die Kirchenzucht als Mittel gegen den Wucher angewendet sehen wollte, ist auf den ersten Blick verwunderlich: 1518 hatte Luther in seinem Sermon „De virtute excommunicationis“⁹³ den unevangelischen Missbrauch des Banns seitens der römischen Kirche kritisiert. Ihm ging es damals aber nur darum, den Großen Bann wegen weltlicher Vergehen nicht anzuwenden, während er ihn als reine Maßnahme der Kirchenzucht gegen Häretiker und öffentliche Sünder billigte.⁹⁴

Die Wirtschaftskrise 1538/39 reicht allerdings zur Erklärung der Forderung nach dem Gebrauch der Kirchenzucht nicht aus. Denn in der Einleitung zu seiner Schrift erklärt Luther, dass der Wucher fünfzehn Jahre zuvor schon so gewaltig gewesen sei, dass er auf keine Besserung mehr hoffe; seit dieser Zeit habe er „sich also erhebt, das er nu auch kein Laster, sunde oder schande sein wil, Sondern lesst sich rhumen fur eitel tugend und ehre, als thu er den Leuten grosse liebe und Christlichen dienst.“⁹⁵ Der Wucher habe Deutschland in eine Lage wie Sodom und Gomorra gebracht; daher sei jeder Prediger durch sein Gewissen und sein Amt verpflichtet, durch die Predigt dem Schalk die Maske abzureißen, die er trägt, um den Wucher zur Tugend zu machen.⁹⁶ Diese von ihm konstatierte Verkehrung der Sünde zur Tugend als gefährlichster teuflischer Trick dürfte der entscheidende Grund dafür sein, dass Luther schließlich die Anwendung der Kirchenzucht gegen die Wucherer fordert. Ein anderer Grund für diese Forderung ist wohl auch, dass Wucherer nicht so eindeutig als Sünder erkennbar sind wie Räuber und Mörder, da sie sich als Freunde und Mitbürger des Schutzes der Gemeinschaft erfreuen, obwohl sie eigentlich vielfache Mörder und Räuber sind. Luther spitzt seine Verachtung gegenüber Wucherern und Geizhalsen so zu, dass er sagen kann: „Darumb ist ein Wucherer und Geitzhals warlich nicht ein rechter Mensch, sündiget auch nicht menschlich, Er mus ein Beerwolff sein uber alle Tyrannen, Morder und Rauber, schier so böse als der Teufel selbs“.⁹⁷

⁹³ WA 1, (634) 638–643.

⁹⁴ Vgl. Luthers Aussagen dazu in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ (1520): WA 6, (381) 404–469, hier 445,16–32.

⁹⁵ WA 51, 331,16–21.

⁹⁶ A. a. O., 331,26–332,31.

⁹⁷ A. a. O., 421,19–21. Wohl um Missverständnisse zu vermeiden, macht Luther dann am Ende seiner Schrift deutlich, dass er mit seinen Ausführungen nicht die normalen Geschäftsvorgänge beim Zustandekommen eines Kaufes kritisieren wollte (a. a. O., 423,28–32).

4. Schlussbemerkung

Luthers Vorstellungen über Wirtschaftsethik in der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts zur Sprache zu bringen, mag zunächst gewagt sein, auf alle Fälle scheinbar weit hergeholt. Luther kannte keine Hedgefonds und keine Immobilienblase, weder Aktienhandel noch Leergeschäfte. Luther war Theologe und kein Ökonom,⁹⁸ seine Ausführungen können schwerlich als Basis für eine ideologisch gefärbte Kapitalismuskritik verwendet werden. Für ihn war die derzeitige Art des Umgangs mit Geld unvorstellbar. Insofern kann Luther nicht zur Analyse unseres heutigen Bankensystems dienen. Aber wer konnte noch vor einer Generation ahnen, dass sekundlich unvorstellbar große Geldbeträge rund um die Welt geschickt werden? Luther ging es um etwas anderes, das aber grundsätzlichen Charakter hat: das Wohl der Menschen. Luther schärft den Christen ein, nicht den Mammon zum Gott zu machen, sondern ihrer Erlösung ausschließlich im Glauben an Christus gewahr zu werden, was sich in der Liebe zum Nächsten konkretisiert. Luthers Aussagen zu Geld, Zins und Wucher haben daher weder eine analytische noch eine konstruktive Funktion. Sie sind vielmehr evokativ zu verstehen. Denn wie sich gezeigt hat, kann man Luthers Ausführungen zur aktuellen Situation durchaus in Beziehung setzen. Luther kannte das menschliche Streben, nach immer mehr Gewinn zu greifen, sehr genau und musste die verheerenden Folgen – vergleichbar der Situation des Jahres 2008 – erleben. Er präsentiert Mahnungen und Vorschläge, wie sie letztendlich auch in den Wochen nach der Finanzkrise diskutiert wurden, bis hin zu der Frage, wie zukünftige Zusammenbrüche dieser Art zu verhindern sind. Der evokative Charakter von Luthers Aussagen liegt nun darin, dass sie Vorstellungen von „recht und unrecht“ hervorrufen, mit denen jeder sein Verhalten kritisch selbst reflektieren kann. Ansätze bietet Luther genug. Aus diesem Geist heraus gibt es dann doch die Möglichkeit, andere Wege im wirtschaftlichen Handeln zu gehen, wenngleich sich der auch bei Luther vorhandene pessimistische Grundduktus nach wie vor durchzusetzen scheint. Solange es einträglicher ist, Geld durch die Beeinflussung von Finanzströmen zu verdienen, als seinen Lebensunterhalt mit produktiver und geistiger Arbeit zu erwirtschaften, und solange auch der „einfache Mann“ um jeden Zehntelprozentpunkt Sparzinsen feilscht, wird es immer wieder Wirtschaftskrisen geben. Obwohl inzwischen jeder wissen sollte, was Luther so ausdrückt: „Denn es ist geld ein ungewis, wanckelbar ding“.⁹⁹

Pfarrer Michael Lapp, Finkenweg 27, 63579 Freigericht-Somborn;
E-Mail: michael.lapp@ekkw.de

⁹⁸ Luther war auch kein „Nationalökonom“, als den ihn *Fabiunke* (s. Anm. 19) in seiner marxistisch geprägten Monographie darzustellen versucht.

⁹⁹ WA 51, 347,20.

Bücherschau

Scott H. Hendrix: **Martin Luther. A Very Short Introduction**, Oxford: University Press 2010, 126 S. – ISBN 978-0-19-957433-9.

Scott H. Hendrix, der am Princeton Theological Seminary lehrende Reformationsexperte, legt mit dieser „very short introduction“ ein Destillat seiner langjährigen Lutherforschung vor, das er dem Gedenken des 2010 verstorbenen Helmar Junghans widmet. Dabei folgt er der Absicht der seit 1995 erscheinenden und mittlerweile mehr als 200 Titel umfassenden Serie „A Very Short Introduction“ der Oxford Press, jedem Interessierten einen „stimulating and accessible way into a new subject“ zu bieten.

H. setzt sich zum Ziel, eine kurze Einleitung in Leben und Werk Luthers zu bieten, die aber weder als Biographie noch als Theologie Luthers verstanden werden soll, sondern als eine Serie von Schnappschüssen, die Luthers Leben, seine Beziehungen, sein Werk, seine Wahrnehmungen, seine Vorurteile, seinen Glauben und seine menschlichen Gefühle beleuchtet.

Ausgehend vom Lutherdenkmal in Worms und dessen figurativer Darstellung führt das Buch zunächst in das bedingende Kräftespiel der Reformation, ihre Vorläufer, Förderer und Gegner ein, stellt aber auch die eigene Kontur Luthers deutlich heraus. H. gibt zu, die Geschichte an einigen Stellen vereinfacht zu haben (XVI), was ihm aber in verantwortungsvoller Weise gelungen ist. H. behandelt sowohl Prägungen und Entwicklung Luthers – stets verknüpft mit einer Einordnung in die Entwicklung der Zeit, die Reformationsbewegung oder mittelalterliche Vorläufer –, als auch zentrale Schriften und Themen der Theologie Luthers. Auswahlkriterium scheint immer die

Wirkmächtigkeit der Impulse gewesen zu sein, die Zusammenstellung erfolgt perspektivisch: Luther und der Beginn der Reformation, Luther und die Bibel, die politische Seite der Reformation, frömmigkeitliche Impulse, Luthers Familie etc. Dabei erliegt H. nie einer einseitigen Lutherinterpretation, verfällt auch nicht in bloße Aufzählung, sondern bietet immer pointierte, urteilsfreudige – und so gerade anregende – Erörterungen. Ein abschließendes Kapitel behandelt die verschiedenen, manchmal unscharfen Deutungen und Vereinnahmungen Luthers.

H. hat die anspruchsvolle Aufgabe gemeistert, auf knapp hundert Seiten eine lesbare und fundierte Einführung in Leben und Denken des Reformators zu bieten. Dass er zudem das geistesgeschichtliche, historische, politische und persönliche Umfeld sowie die Voraussetzungen der Entwicklung Luthers präzise und anschaulich einbezieht und sogar Sonderprobleme der Lutherforschung – wie die Diskussion um den Thesenanschlag, die reformatorische Erkenntnis oder auch antisemitische Töne in Luthers Schrifttum – in kurzen, farblich abgesetzten Textfeldern gekonnt erläutert, zeigt die hohe Verdichtung dieses Büchleins. Als eine wirkliche Einleitung macht die Lektüre des Büchleins Lust auf mehr, wozu der Anhang („References and further reading“) reichliche Anregung gibt: Hier findet sich sowohl eine Einführung in die gängigen wissenschaftlichen Lutherausgaben, Hand- und Hilfsbücher nebst ausgewählten Websites wie auch eine zwar stark ausgewählte, aber doch breite Literaturliste zu Fragen der Lutherforschung, die englischsprachige wie deutsche Forschungsliteratur gebührend aufnimmt. Ergänzend erhält der Leser ein kurzes erläuterndes Glossar zu ausgewählten

Personen und Begriffen sowie ein Orts-, Sach- und Personenverzeichnis. Die sparsam, aber sinnvoll eingebundenen Bilder sowie der hohe Anteil an Quellenzitate machen die Darstellung äußerst anschaulich, wobei die Zitate – zumeist vom Verfasser selbst übersetzt – mit einem kurzen Verweis auf ihren Ursprungsort hätten versehen werden können.

Alles in allem ein hochgradig verdichtetes, wunderbar für Einsteiger aufgearbeitetes Werk, das eigene Akzente zu setzen vermag und so auch künftigen Lesern noch Anregungen bietet.

Christoph T. Beckmann

Berndt Hamm: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, X, 318 S. – ISBN 978-3-16-150604-8.

Über Martin Luthers „reformatorische Wende“ oder „reformatorischen Durchbruch“ ist in den vergangenen fünfzig Jahren viel geschrieben und noch mehr gerätselt worden. In zahlreichen Beiträgen zu Luthers früher Theologie wurde nach dem genuin „Reformatorischen“ gesucht und es einmal in der Neubestimmung der „Gerechtigkeit Gottes“, ein anderes Mal in der Entdeckung der „Verheißungswortes“ gefunden. Damit einher ging die Datierungsfrage des Wendeereignisses, die von der Annahme einer Frühdatierung um 1513 bis zur Spätdatierung im Jahr 1518/19 reichte. Mittlerweile hat sich in der Lutherforschung eine prozesshafte Sichtweise durchgesetzt, die Luthers theologische Entwicklung zum Reformator in Kontinuitäten und Diskontinuitäten zum Spätmittelalter beschreibt und von mehreren innovativen Entwicklungsschüben ausgeht. Einen gewichtigen Anteil an dieser integrativen Interpretation hat der Erlanger Kirchen-

historiker Berndt Hamm. Durch seine Studien zur spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit gelang es ihm, Luther innerhalb seiner monastischen Lebenswelt und scholastischen Bildungswelt zu verorten und von dort her die theologischen Umbrüche verstehen zu lernen. Was bisher fehlte, war eine Zusammenstellung der stets lesenswerten Studien aus H.s Feder.

Diesem Desiderat ist der Reformationsforscher nun nachgekommen und hat unter dem Titel „Der frühe Luther“ eine Auswahl seiner bedeutendsten Aufsätze zum Thema vorgelegt. In neun Kapiteln wendet er sich dem frühen Luther von dessen Klostereintritt im Jahr 1505 bis zu seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ im Jahr 1520 zu und beschreibt dessen Entwicklung im Dialog mit den spätmittelalterlichen Frömmigkeits- und Theologiekonzeptionen. Hierbei geht es H. darum, Luther einerseits in den Zusammenhang „verschiedener spätmittelalterlicher Innovationen und Veränderungsdynamiken“ (Vorwort) zu stellen und seine Eigenleistung als „Zuspitzung bereits vorher virulenter Kräfte“ zu beschreiben (ebd.). Andererseits sucht H. die qualitativen Sprünge und Neuerungen in Luthers Religiosität und Theologie gegenüber dem Mittelalter aufzuspüren und diese Umbrüche als Systembrüche zu identifizieren. Dieses Ineinander von fortlaufender Kontinuität und „Systembruch“ bezeichnet H. an anderer Stelle mit dem wenig überzeugenden Ausdruck der „Emergenz“ der Reformation und meint damit das „Auftauchen Luthers“ – wie „ein Nilpferd aus dem Wasser“ (Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: *ders./Michael Welker, Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 1–27, bes. 3).

Während H. in dem vorliegenden Werk den Emergenzbegriff nicht weiter verfolgt, entfaltet er in den materialhal-

tigen Kapiteln etappenweise die „reformatorische Neuorientierung“ des frühen Luther. Dass das Adjektiv „reformatorisch“ an verschiedenen Stellen definiert wird (30 f.; 180 Anm. 43; 275 Anm. 36), mag der unterschiedlichen Entstehungszeit der Kapitel geschuldet sein. So stellt H. beispielsweise im 2. Kapitel die These auf, dass das „reformatorische Neue und Zukunftsweisende schon in den Jahren 1505 bis 1511 aufbricht“ (30). Der Terminus „reformatorisch“ dient ihm hierbei erstens als historisch-deskriptiver Begriff für die Bezeichnung von die mittelalterliche Religiosität sprengenden Faktoren, zweitens als offener Begriff für „einen großen Bogen von Veränderungen“ und drittens als struktureller Begriff des sachlichen und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen der „Frühtheologie Luthers“ und seiner „späteren publizierten Theologie“ (31). Allen Definitionen gemeinsam ist für H. die Betonung des „Systemspregenden“ von Luthers Theologie.

Im ersten Kapitel beschreibt H. die Bewegung „von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers“, die er als „Beitrag zur Bußgeschichte“ versteht (1–24). Das zweite Kapitel wendet sich den frühen Klosterjahren zu, indem es Luthers Erfahrung von Gottes richtendem Zorn und rettender Gnade nachgeht und bereits diese Zeit als „Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung“ eindrücklich pointiert (25–64). Dass aufgrund fehlender Quellenzeugnisse hierbei manche Überlegungen als Hypothesen formuliert werden, kann sowohl als Stärke wie auch als Schwäche der höchst instruktiven Untersuchung gewertet werden. Den Aspekt des Glaubens vertieft H. im dritten Kapitel, indem er der Frage nachgeht: „Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?“ (65–89). Bereits in der ersten Psalmenvorlesung, so H.s Ergebnis, übernehme der „Glaub-

bensbegriff die heilsvermittelnde Zentralstellung im Leben des Christen, die im Mittelalter die Liebe“ innehave (87). Das vierte Kapitel rückt die Bußthematik erneut in den Vordergrund und interpretiert die 95 Thesen als „reformatorische[n] Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers“ (90–114). Es folgt das lesenswerte Kapitel zu „Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *Ars moriendi*“ (115–163). Die zwei folgenden Kapitel widmen sich der Freiheitsthematik. So akzentuiert H. zum einen fundamentaltheologisch Luthers „Entdeckung der evangelischen Freiheit“ (164–182) und beschreibt zum anderen die „Freiheit vom Papst [als] Seelsorge am Papst“, indem er die kompositorische Einheit des Freiheitstraktats mit dem Widmungsschreiben an Papst Leo X. hervorhebt (183–199). Mit der in der Forschung höchst unterschiedlich beurteilten Frage „Wie mystisch war der Glaube Luthers?“ befasst sich das achte Kapitel (200–250). Dass H. hierbei einen weiten Mystik-Begriff auf Luther überträgt, der in der Tradition der Braut- und Ehemystik und der dunklen Anfechtungsmystik verortet ist, aber beiden Traditionen eine christologisch-externe Vertiefung verleiht (249), ermöglicht ihm, Luther als „mystischen“ Theologen zu charakterisieren. Abgerundet wird dieser theologiegeschichtlich höchst erhellende Einblick durch das neunte und programmatische Kapitel: „Gerechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre“ (251–277).

Mit seiner Studie legt H. ein gelungenes Werk vor, das sich jeder anschaffen sollte, der an der Entwicklung des frühen Luther und dessen reformatorischer Zentralbegriffe interessiert ist.

Christopher Spehr

Dietrich Korsch/Volker Leppin (Hg.): **Martin Luther – Biographie und Theologie**, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, VIII, 335 S. – ISBN 978-3-16-150454-9 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 53).

Die vorliegende Publikation geht auf eine Tagung zurück, die 2009 in Marburg veranstaltet wurde und deren Ziel es war, die kontroverse Debatte über die Luther-Biographie Volker Leppins „auf die grundsätzlichen Fragen im Zusammenhang von Biographie und Theologie zuzuführen“ (V). In der Einleitung entfaltet *Dietrich Korsch* zunächst einige grundlegende Aspekte des komplexen Zusammenhangs von Biographie, Individualität und Religion. Anschließend werden sechs Themenfelder jeweils in zwei Aufsätzen beleuchtet, um so die Verschränkung von Biographie und Theologie Martin Luthers genauer in den Blick zu nehmen: *Georg Schmidt* und *Reinhard Schwarz* befassen sich mit Luthers Freiheitsverständnis, *Andreas Odenthal* und *Wolf-Friedrich Schäufele* mit seinem Verhältnis zur monastischen Tradition des Stundengebetes bzw. zum Mönchtum insgesamt, *Armin Kohnle* und *Wolfgang Breul* widmen sich Luthers Eheschließung, *Volker Leppin* und *Dietrich Korsch* den Coburgbriefen, *Martin Brecht* und *Walter Sparr* den Antinomerdputationen sowie *Anselm Schubert* und *Hans-Martin Kirn* den späten Judenschriften des Wittenberger Reformators. Es folgen ein Beitrag von *Johannes Schilling* zum Zusammenhang von „Leben und Glauben in Luthers Briefen“ (287), einige Reflexionen von *Bernd Moeller* über den „biographischen Sonderfall Martin Luther“ (306) und schließlich ein Nachwort von *Volker Leppin*, in dem noch einmal prinzipiell das „Verhältnis von historischer Kontextualisierung und theologischer Entkontextualisierung“ einerseits sowie das „Verhältnis von Selbstbeschreibung und Fremdbeschrei-

bung Martin Luthers“ (313) andererseits erörtert werden. Ein Namensregister und ein ausführliches Sachregister, das inhaltliche Querverbindungen erschließen lässt, komplettieren diesen Band.

Die Beiträge zu den einzelnen Themenfeldern sind fundiert und informativ, sie kommen jedoch dem Ziel, das mit der konzeptionellen Entscheidung für eine doppelte Perspektive verfolgt wird, nur bedingt nahe. Weisen die beiden Aufsätze zu Luthers Freiheitsverständnis auf Grund der unterschiedlichen Blickwinkel des Allgemeinhistorikers und des Kirchenhistorikers noch die größte Spannbreite auf und setzen auch die beiden Aufsätze über Luthers Verhältnis zum Mönchtum unterschiedliche – liturgiegeschichtliche und biographisch-theologische – Akzente, so weisen doch vor allem die Aufsatzpaare zu Luthers Eheschließung, zu seinen Coburgbriefen und zu den Antinomerdputationen so weitgehende Übereinstimmungen auf, dass sich die prinzipielle Frage nach der Plausibilität des konzeptionellen Ansatzes stellt. Die Intention, „eine stärker biographisch und eine stärker theologisch akzentuierte Perspektive ins Gespräch miteinander zu bringen“ (V), ist jedenfalls nicht in der Weise umgesetzt worden, dass die Aufsätze jeweils unterschiedliche Akzente setzen. Zudem dominiert die theologische Perspektive und wird demgegenüber Luthers Biographie eher summarisch abgehandelt. Hier bedarf es sicherlich noch weitergehender diskurstheoretischer Reflexionen zu dem komplexen Zusammenhang von Biographie und Theologie. Dabei sind auch die kritischen Anmerkungen von Johannes Schilling zu bedenken, der seine facettenreiche Analyse von Luthers Briefen auf das existentielle Verhältnis von „Leben und Glauben“ des Wittenberger Reformators fokussiert.

Die größte inhaltliche Differenz zeigt sich in den beiden Aufsätzen zu Luthers späten Judenschriften. Während *Anselm*

Shubert darlegt, dass Luther in diesen Schriften zunehmend juristische Argumentationsfiguren verwendet, und das als Reaktion auf die jüdische Schriftauslegung interpretiert, die von Luther als „bleibende Infragestellung des eigenen Schriftverständnisses empfunden wurde“ (270), betont *Hans-Martin Kirn* demgegenüber den apokalyptischen Deutungshorizont dieser Schriften und erneuert damit – durchaus überzeugend – eine Sichtweise, die Schubert für inzwischen überholt erklärt, indem er sie als eine „lange Zeit dominante Perspektive“ (252, Anm. 4) bezeichnet. Der Vergleich dieser unterschiedlichen Ansichten beweist nachdrücklich, wie wichtig es ist, der Verschränkung von Biographie und Theologie Martin Luthers nachzugehen. Trotz der angesprochenen Doppelungen erweist sich die Lektüre dieses Buches insgesamt als lohnenswert und gibt es wichtige Impulse sowohl für die wissenschaftliche als auch die kulturpolitische Debatte über ein zentrales Thema der Lutherforschung gerade auch im Vorfeld des Jubiläums von 2017.

Michael Basse

Markus Hein/Armin Kohnle (Hg.): **Die Leipziger Disputation 1519**. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 183 S. – ISBN 978-3-374-02793-4 (Herbergen der Christenheit. Sonderband 18).

Am Reformationstag 2009 veranstaltete das Institut für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig ein Arbeitsgespräch zur Leipziger Disputation von 1519, um für die gewiss neu einsetzende Beschäftigung mit diesem Thema zum 500. Jubiläum im Jahre 2019 eine Basis zu legen und die bereits vorhandene Forschung zu bündeln. Der

Verlauf dieses Arbeitsgesprächs wird in diesem Band dokumentiert.

Einen Gesamtüberblick über die Ereignisse der Leipziger Disputation, verbunden mit einer Einordnung und Einschätzung ihrer Bedeutung für die Reformationsgeschichte, liefert der Beitrag von *Armin Kohnle* (9–24). *Markus Hein* (25–34) bietet einen Überblick über die Forschungsgeschichte zur Leipziger Disputation, die in den Arbeiten des bekannten Lutherforschers *Johann Karl Seidemann* ihren ersten Höhepunkt erreichte. Nach den Forschungen von *Otto Seitz* zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es indes keine Monographie mehr zum Thema. Gemessen an der Bedeutung der Leipziger Disputation für die Reformationsgeschichte ist die Forschungslage durchaus unzureichend. Den Quellen zur Leipziger Disputation im Speziellen wendet sich *Christian Winter* (35–44) zu und unterscheidet zunächst die brieflichen Darstellungen der Ereignisse von den Augenzeugenberichten und den Protokollen der Disputation. Der in WA 2 edierte Text geht auf ein Privatprotokoll zurück, bietet also nicht das offizielle Notariatsprotokoll, das zunächst verschollen blieb. Erst im Jahre 1903 fand *Otto Seitz* einen Abdruck des Notariatsprotokolls wieder, der in Paris um 1520 in die Presse ging. Herzog Georg von Sachsen hatte die Disputationsakten nach Paris geschickt, wo die Universität ein Gutachten über die Disputation zwischen Eck und Luther abgeben sollte. Der für die Pariser Kommissionsmitglieder gedruckte Text enthält darum auch nur diesen Teil der Disputation. Die WA nahm den Text in Band 59 als Korrektur zu Band 2 auf.

In seiner baugeschichtlichen Studie stellt *Thomas Noack* (45–54) den Ort der Disputation vor, die 1897 abgerissene Leipziger Pleißenburg. Über die lokalgeschichtlichen Einbindungen in den Territorialstaat, die Stadt und die Universität Leipzig informiert *Enno Bünz* (55–72). Er

weist unter anderem darauf hin, dass die Disputation in der Pleißenburg stattfinden musste, weil die Universität über keinen ausreichend großen Hörsaal verfügte.

Der Rolle des sächsischen Herzogs Georg bei der Leipziger Disputation wendet sich *Heiko Jadtatz* (73–86) zu und weist dabei zunächst auf den Großvater Georgs, den Böhmenkönig Georg von Podiebrad hin, der wegen seiner hussitischen Politik 1464 vom Papst zum Ketzer erklärt wurde. Von seiner Mutter ganz in den Bahnen der mittelalterlichen Frömmigkeit erzogen, wurde Georg so zu einem entschiedenen Gegner der Hussiten und reagierte wohl auch deshalb so heftig auf Luthers Aussage, nicht alle Thesen des Böhmen Johannes Hus seien ketzerisch gewesen. Erst seit diesem Augenblick im Verlauf der Leipziger Disputation wurde Herzog Georg zu einem entschiedenen Gegner der Reformation. *Helmar Junghans* † (87–94) untersucht die Vorgeschichte der Leipziger Disputation, fokussiert auf die Person Luthers, und dessen theologische Argumentationen gegen Johannes Eck. *Johann Peter Wurm* (95–106) nimmt den Diskussionsgegner Luthers, Johannes Eck, näher in den Blick und weist dabei unter anderem auf die Debatte zwischen den beiden Theologen in ihren „Obelisci“ und „Asterisci“ hin, die den Anlass für den Einstieg Luthers in die Leipziger Disputation bot.

Markus Cottin (107–116) untersucht die Gestalt des Merseburger Bischofs Adolf, der sich an das päpstliche Disputationsverbot gebunden fühlte und daher versuchte, die Leipziger Disputation in seinem Bistum zu unterbinden, letztlich aber am Widerstand des sächsischen Herzogs scheiterte. *Volker Leppin* (117–124) geht der Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation nach und weist darauf hin, dass zwischen Luther und Eck Einigkeit darüber geherrscht habe, dass der Schrift eine höhere Autorität als den Vätern zuzumessen sei. Für Eck seien jedoch die

Abstufungen in der Autoritätenfrage stets eingebettet gewesen in ein Harmoniemodell, während Luther von einem Differenzmodell ausging, also auch einen realen Widerspruch zwischen Schrift und Tradition für möglich hielt. Luther sei erst durch die Leipziger Disputation dazu gebracht worden, allein die Schrift als Autorität anzuerkennen, also zum *Sola-scriptura*-Prinzip. *Michael Beyer* (125–130) wendet sich den autobiographischen Erinnerungen Luthers an die Leipziger Disputation zu, denen er einen hohen Stellenwert beimisst. *Christoph Volkmar* (131–142) untersucht die Bewertungen der Leipziger Disputation in Streit- und Flugschriften. *Doreen Zerbe* (143–157) nimmt die bildlichen Darstellungen der Leipziger Disputation aus dem 18. und 19. Jahrhundert näher in den Blick, die allesamt kein authentisches Bild liefern, sondern vielmehr als Reflexe ihrer Entstehungszeit zu verstehen sind. In einem letzten Beitrag untersucht *Christoph Münchow* die ökumenische Bedeutung der Leipziger Disputation, in der bereits die meisten der ökumenisch in den letzten Jahren diskutierten Themen vorhanden waren.

Der Sammelband zur Leipziger Disputation dokumentiert das *Erste* Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation, dem in lockerer Folge bis 2017 noch weitere folgen sollen. Dies ist umso mehr zu wünschen, als die historische Memoria der seriösen wissenschaftlichen Begleitung bedarf, wie die beiden Herausgeber Markus Hein und Armin Kohnle ganz zu Recht feststellen. Aufgrund der hohen Qualität der Beiträge, die schon tief hineinführen in die wissenschaftliche Arbeit an der Leipziger Disputation und insofern mehr bieten als eine bloße Bestandsaufnahme der Forschung, darf gehofft werden, dass die Leipziger Arbeitsgespräche sich bald etablieren und auch nach 2017 weiter geführt werden, denn der Thesenanschlag war kein Endpunkt,

sondern ein Anfang, wie bereits das Vorwort festhält.

Johannes Hund

Transformations in Luther's Theology. Historical and Contemporary Reflections, hg. von Christine Helmer und Bo Kristian Holm, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 286 S. – ISBN 978-3-374-02856-6 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 32).

Theologia semper reformanda – in Abwandlung des lutherischen Bonmots von der stets zu reformierenden Kirche hat nicht nur die verfasste Gestalt des christlichen Glaubens, sondern auch ihre rationale Reflexion sich immer wieder mit den Gegebenheiten der Wirklichkeit auseinanderzusetzen. „Wenn das reformatorische Anliegen als Wiederholung des Christlichen verstanden werden kann, so ist ohne weiteres klar, dass diese Aufgabe nicht ein für allemal gelöst werden kann.“ (Peter Widmann, 133) Diesem Grundsatz folgt der deutsch-englische Sammelband, in dem Vorträge einer internationalen Tagung (2009 in Aarhus) zum Abschluss eines zweijährigen Forschungsprojekts „Reformation Theology: Reception and Transformation“ veröffentlicht worden sind. In ihm werden in Überlegungen von international renommierten systematischen Theologen Entwicklungen der Lutherforschung dokumentiert und über ältere Transformationen lutherischer Theologumena berichtet. Damit liegt eine anregende Materialsammlung zur Entwicklung lutherischer Theologie für die Reformationsdekade vor, deren große Chance darin liegt, dass auf internationalem Niveau um die Gegenwartsbedeutung von Luthers Theologie gerungen wird.

In der Einleitung markieren die Herausgeber zwei wesentliche Verände-

rungen in der gegenwärtigen im Gegenüber zur älteren Lutherforschung: zum einen die Erforschung sozialgeschichtlicher Kontextualität von Luthers Leben und Theologie, wie sie in der deutschen Lutherforschung etwa von Volker Leppin betrieben wird, zum anderen eine Wendung von einer isolierten Beschäftigung mit lutherischer Theologie hin zu einer theologischen Reflexion, die auf lutherische Theologie im Rahmen größerer Kontexte wie politischer Theologie oder Themen wie Globalisierung, Menschenwürde und Menschenrechte oder Religion und Gewalt reflektiert. „Rather than studying the historical Luther for his own sake, current inquiry is viewing Luther in the interests of timely and crucial dialogue, and not least for critical reflection“ (11).

Die Beiträge des Bandes beleuchten vor allem den zweiten Aspekt: die Wendung hin zu einer Reflexion lutherischer Theologie im Kontext systematisch-konstruktiver Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Herausforderungen. Der erste Teil des Buches beleuchtet die historische Gewordenheit der Lutherforschung, wie sie sich vor allem seit der „Luther-Renaissance“ um Karl Holl und andere darstellt, denn die Rezeptionsgeschichte lutherischer Theologie „has been predominantly shaped by German scholarship“ (15). Dem Charakter eines Tagungsbands entsprechend, wirkt die Zusammenstellung der Beiträge exemplarisch, und neben den wichtigen Überlegungen, die dort zu finden sind, vermisst man eine eingehendere Darstellung von Arbeiten zu Luthers Ontologie und Sprachverständnis. Auf diese wird allenfalls verwiesen, der Bezug zu neueren Überlegungen hinsichtlich von Performance etwa im Gottesdienst wird aber nicht hergestellt. Dabei bietet der Band dennoch höchst anregende Beiträge, die für alle von Interesse sind, die an Fragestellungen gegenwärtiger Systematischer

Theologie in lutherischer Perspektive arbeiten. Wenn die Grundvoraussetzung richtig ist, dass jede Theologie nach einer Sprache angesichts der Herausforderungen *ihrer* Gegenwart suchen muss, so muss sich eben auch lutherische Theologie fragen lassen, wie sie den gegenwärtigen Fragestellungen von Pluralismus, Globalisierung oder auch bioethischen Problemstellungen begegnen kann. Oder, nochmals mit P. Widmann: „All diese Fragen [die der Autor in seinem Text aufwirft] machen klar, dass wir das Erbe der Reformation nur so wahrnehmen können, dass wir es transformieren.“ (136).

Dieser Aufgabe einer Transformation lutherischer Theologie versucht sich in unterschiedlichen Perspektiven der zweite Teil des Sammelbandes zu stellen: *Risto Saarinen* referiert sein Verständnis einer Theologie des Lebens; *Jan-Olav Henriksen* stellt die Dynamik des Lebens mit dem Rekurs auf Derrida in einen darüber hinausgehenden Horizont; *Michael Welker* reformuliert Luthers christozentrische Theologie von seinen eigenen pneumatologischen Überlegungen her; *Hartmut Rosenau* reflektiert die Möglichkeit eines christlichen Utilitarismus; *Elisabeth Gerle* betrachtet lutherische Theologie als Ressource für eine zukünftige Gesellschaft; *Vítor Westhelle* vergleicht Luthertum und Kultur in beiden Teilen Amerikas; *Svend Andersen* schließlich skizziert lutherische politische Theologie im 21. Jahrhundert. Die einzelnen Beiträge können hier nicht nachgezeichnet werden. Ein Themenschwerpunkt, der sich durch die meisten hindurchzieht, liegt in den Überlegungen zu einer Theologie des Lebens, mit der die Dynamik des Lebens vom Geber her gedacht wird, womit zum einen lutherische Rechtfertigungstheologie adäquat formuliert werden und zum anderen eine umfassende Theologie gedacht werden könne, die sich jenseits der konfessionellen Singularität bewege.

Wenn eine solche konfessionelle Spannungen übergreifende Theologie im Anschluss an Luther gedacht werden kann, ist das ein fruchtbares Ergebnis des Sammelbandes und ein hoffnungsvolles Zeichen für die Lutherdekade und die weitere Entwicklung der Theologie in der Gegenwart. Wie sich auch im interdisziplinären Dialog zwischen Kirchenhistorikern, Exegeten, Systematischen und Praktischen Theologen lutherische Theologie in ihrer notwendigen Transformation als Anregung erweist, bleibt eine offene Frage und ist hoffentlich das Thema weiterer Tagungen.

Sibylle Rolf

Bernd Moeller: **Reichsstadt und Reformation**. Neue Ausgabe. Mit einer Einleitung hg. von Thomas Kaufmann, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, X, 244 S. – ISBN 978-3-16-150707-6.

Am 19. Mai 2011 hat Bernd Moeller, der Doyen der deutschen Reformationsgeschichtsforschung, das achtzigste Lebensjahr vollendet. Eine Festschrift hat der Jubilar, der solche Ehrungen strikt ablehnt, auch zu diesem Geburtstag nicht erhalten. Stattdessen hat sein Schüler Thomas Kaufmann den wohl größten Bucherfolg M.s., „Reichsstadt und Reformation“, ein halbes Jahrhundert nach der Erstveröffentlichung in dritter Auflage neu herausgegeben.

Das 1962 erstmals erschienene Büchlein des jungen Heidelberger Privatdozenten M. war ein Wurf. Von so geringem Umfang, dass sich der Verein für Reformationsgeschichte, in dessen Schriftenreihe der Band erschien, zu einer Entschuldigung bei seinen Mitgliedern genötigt sah, kann es aus dem Abstand eines halben Jahrhunderts durchaus als epochemachend bezeichnend werden. Mit ihm be-

gann die sozialgeschichtlich orientierte Erforschung der bis dahin überwiegend unter systematisch-theologischem Gesichtspunkt thematisierten Reformation. Wenn sich heute immer mehr als common sense durchsetzt, dass Reformationgeschichte sachgemäß nur in der Beschreibung der Wechselwirkungen von Kirchen- und Theologiegeschichte einerseits, sozialer und politischer Geschichte andererseits zu treiben ist, entspricht dies einem Herzensanliegen des Autors und gehört mit zur Wirkungsgeschichte von „Reichsstadt und Reformation“.

Die wesentlichen Thesen des Buches sind Gemeingut der Forschung geworden und nicht in extenso zu wiederholen. M. versuchte zu zeigen, dass der bemerkenswerte Erfolg der Reformation in den Reichsstädten – von 69 dieser Städte war nur in 14 das evangelische Bekenntnis niemals offiziell zugelassen – und die überwiegende Prägung der reichsstädtischen Reformationen durch die Theologie Zwinglis und Bucers mit tieferegehenden Affinitäten zwischen der reichsstädtischen Verfassung und der Reformation, speziell in ihrer schweizerisch-oberdeutschen Spielart, zu erklären seien. Dabei legte er besondere Akzente auf den Charakter der Stadt als Sakralgenossenschaft („corpus christianum im Kleinen“) und auf ihre genossenschaftlich-kommunalistische Verfasstheit. In der Hauptsache sind M.s Beobachtungen von der nachfolgenden Forschung bestätigt worden. Nur an einzelnen Stellen hat sich der Vf. genötigt gesehen, in seinem ausführlichen Nachwort zur 1987 in der Evangelischen Verlagsanstalt erschienenen Lizenzausgabe Korrekturen anzubringen. So erscheinen seine ursprünglichen Abgrenzungen zwischen Reichsstädten und Landstädten einerseits und zwischen zwinglisch-bucerisch und lutherisch orientierten Städten andererseits im Licht neuerer Erkenntnisse überzeichnet. In der Breite jedoch behal-

ten die Thesen M.s auch nach fünf Jahrzehnten ihren Wert.

Mit der vorliegenden Neuauflage liegt eine wohlfeile, auch für den akademischen Unterricht gut geeignete Ausgabe vor. Geboten wird der Text der zweiten Auflage von 1987 mitsamt M.s Nachwort. Ein instruktives Vorwort von Thomas Kaufmann ordnet „Reichsstadt und Reformation“ in die allgemeine Forschungsgeschichte und in die wissenschaftliche Entwicklung des Vf.s ein. Der Herausgeber hat Bernd Moeller, aber auch der interessierten Leserschaft, ein würdiges Geschenk gemacht.

Wolf-Friedrich Schäufele

Melanchthon deutsch. Band 3: Von Wittenberg nach Europa, hg. von Günter Frank, Martin Schneider, übersetzt von Martin Schneider, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 321 S. – ISBN 978-3-374-02854-2.

Philipp Melanchthon ist ein Autor, der nicht leicht zugänglich ist. Das liegt einmal an der Konzentration seiner Arbeit auf wissenschaftliche Gegenstände und ferner an seiner Sprachlichkeit, denn er denkt und kommuniziert in der Regel in geschliffenem Latein. Der entscheidende Grund für den unzugänglichen Melanchthon liegt aber in der Vernachlässigung durch die Forschung, die sich wenig um die Übertragung seines Lateins in moderne Sprachen bemüht hat. Melanchthon zu übersetzen, im vorliegende Falle ins Deutsche, ist nicht nur ein Dienst an einem breiteren, kirchlich wie geschichtlich interessierten Publikum, sondern ein Dienst auch an den Studierenden und Fachgelehrten der theologischen wie geisteswissenschaftlichen Disziplinen.

Drei Bände der Reihe „Melanchthon deutsch“ sind bis jetzt erschienen, die in

Auswahl einen zumeist unbekannten Melanchthon zugänglich machen. Der vorliegende dritte Band berücksichtigt vor allem die Zeit nach 1530 und präsentiert 29 Dokumente zu Melanchthons europäischem „Netzwerk“ (5), das sind akademische Reden, Briefe, Vorreden, Gutachten, Protokolle und Konsenspapiere zu seinem theopolitischen Wirken in Deutschland und darüber hinaus nach England hinein, nach Frankreich, Italien und Südosteuropa. Er begegnet als Reformator, als Mittler im Streit, Vermittler von Lehrinhalten und als Mahner zur Bildung und zur Gottesfurcht angesichts von Gewalt und Wirren. Die Dokumente, soweit sie Melanchthon zum Autor haben, sind jeweils vollständig übersetzt, kurze Einleitungen skizzieren deren geschichtliche Kontexte und die Anmerkungen erläutern das Nötigste – mehr allerdings nicht. Beschlossen wird die Sammlung durch einen Anhang mit Zeittafel, Literatur- und Abkürzungsverzeichnissen sowie einem Personenregister.

Noch heute wird Melanchthon verächtigt, nachgiebig und schwächlich die Anliegen der Reformation verwässert oder sogar verraten zu haben. Dieser Band zeigt den angeblichen Leisetreter in seiner Stärke und Begabung: Ohne Aggressivität vermag er das Fremde, das Ungewöhnliche, das Neue der Reformation in der Weise zu vermitteln, dass die Partner entgegenkommend angeleitet und nicht zurückgestoßen werden von der Aufdringlichkeit eifernden Besserwissens. Melanchthon ist gerade in schwierigen politischen Kontexten um eine „sanfte Reformation“ bemüht, wie es zu Recht in der Einleitung zum Reformationsentwurf für das Kurfürstentum Köln heißt (38). Nicht überfahren, sondern gewinnen und überzeugen muss man die Zögerlichen und Unsicheren. Wenn es nötig ist, kann Melanchthon aber auch deutlich werden in der Abwehr von Verzerrungen, Herrschaftsansprüchen und Aberglauben jener Römischen Kirche, die sich anmaßt, allein

die katholische zu sein. Melanchthon will mit den Aposteln und alten Vätern „katholisch“ sein, die Katholizität der Kirche einsichtig lehren und mit Vernunft verteidigen. Gegen die Nachrede, er lasse sich „zu Gunsten der Gegner bewegen“, stellt er in einem frühen Testament (1539) sein Anliegen heraus, „deutlich und konzentriert auf das Wesentliche die katholische Lehre“ zu erklären (30). Dass die Kirche Christi katholisch ist, aber nicht römisch, machen die Melanchthon-Dokumente in immer neuen Anläufen deutlich, gegen das Missverständnis damals und das Unverständnis heute.

Die Melanchthonquellen sind sorgfältig übersetzt – das gilt, auch wenn der Kritiker bei jeder Übersetzung die Gelegenheit zur angeblichen oder tatsächlichen Verbesserung findet. Wichtig ist, dass die Sammlung den Einblick in einen unbekannten, „neuen“, eindrucklichen Melanchthon gewährt, der in tiefer Sorge angesichts der bedrohten Kirche um ihre Reformation wirbt. Der Fachgelehrte wird aufgrund der Angaben der Übersetzung zum Original geführt, findet dann die Gelegenheit, wenn es nötig ist, anders zu übersetzen und die jeweiligen geschichtlichen Bedingungen der präsentierten Quellen im Einzelnen zu erheben. Alle Gründe sprechen dafür, die Reihe fortzusetzen.

Manfred Schulze

Argula von Grumbach: Schriften, bearb. und hg. von Peter Matheson, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010, 168 S. – ISBN 978-3-579-05374-5 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 83).

Obgleich die Erinnerung an Argula von Grumbach, die erste reformatorische Flugschriftenautorin, nie ganz verblasste,

hat doch erst in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit ihrem Leben und mit ihren 1523/24 abgefassten acht deutschen Flugschriften eingesetzt. Die vorliegende historisch-kritische Edition dieser zunächst als Privatbriefe konzipierten und verschickten Texte kann als Bündelung und vorläufiger Abschluss des gegenwärtigen Forschungsstandes gelten. Ein kräftiger Impuls für die Beschäftigung mit dieser bemerkenswert unangepassten Frau, die sich am theologischen Diskurs der frühen Reformationszeit in Bayern beteiligte, ging von der 1992 veröffentlichten Göttinger kirchengeschichtlichen Dissertation Silke Halbachs über „Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften“ aus. An ihre bibliographischen und biographischen Nachforschungen, Interpretationen und Ergebnisse konnte Peter Matheson anknüpfen. Nachdem er schon 1995 eine englische Übersetzung von Argulas Schriften herausgegeben und dadurch die englischsprachige Forschung auf sie hingewiesen hatte, ließ sie ihn selbst nicht mehr los. Der entscheidende Anstoß zu dieser Edition scheint von Dorothy Kommer ausgegangen zu sein. Ihr 2004 veröffentlichter Vergleich neu aufgefundener Handschriften von den ersten beiden Argula-Briefen mit den Druckfassungen dürfte das Editionsvorhaben endgültig in Gang gebracht haben.

M. hat mit bewundernswertem Spürsinn und großer Ausdauer um jeden Brief herum recherchiert und ist vielen Spuren nachgegangen. Die einzelnen Adressaten sind die Ingolstädter Professoren, Herzog Wilhelm IV. von Bayern, die Ingolstädter Stadtväter, Pfalzgraf Johann von Simmern, Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen, Adam von Thering, der Stadtmagistrat von Regensburg und der Student Johann von Landshut. Bevor die Textpräsentation beginnt, liefert der Herausgeber auf 34 Seiten alles

für den Benutzer zu wissen Notwendige über die handschriftlichen wie die gedruckten Quellen, über die einschlägige Literatur, über den zeitgeschichtlichen Hintergrund samt Argulas Biographie im Überblick und über ihre Rezeptionsgeschichte vom 16. Jahrhundert bis heute. Sodann erhält jede der acht Schriften noch eine gesonderte historische Einleitung, eine Inhaltsangabe, genaue und, soweit ich sehe, erschöpfende bibliographische Angaben über Auflagen, Drucke und Bibliotheksfundorte mit einer abschließenden, freilich nicht immer gänzlich zu rekonstruierenden Druckgeschichte. Die jeweils einer gedruckten Vorlage folgenden buchstabengetreuen Textwiedergaben listen im textkritischen Apparat die wichtigsten Varianten der Drucke oder (in zwei Fällen) Handschriften auf; der sachliche Apparat bietet die genauen Bibelnachweise, vereinzelt auch Begriffserklärungen und inhaltliche Erläuterungen.

Den größten Raum in der Edition nimmt Argulas am 20. September 1523 an die Professoren der Universität Ingolstadt geschickter Protestbrief gegen den erzwungenen Widerruf reformatorischer Überzeugungen durch den Studenten Arsacius Seehofer ein. Die entschiedene Anhängerin der Wittenberger Reformatoren missbilligt darin den Gewissenszwang und tritt für Glaubensfreiheit ein. Weil kein Mann seine Stimme erhoben habe, meldet sie sich, vom Heiligen Geist autorisiert, zu Wort und bietet sogar an, mit den Gelehrten zu disputieren. An anderen Stellen rechtfertigt sie sich mit ihrer Taufe und mit Mt 10,32. Es verwundert nicht, dass diese ungewöhnliche literarische Offensive nach der Erstveröffentlichung in Nürnberg während weniger Monate noch 14mal nachgedruckt wurde. Entsprechend zahlreich sind die Textvarianten; auch gibt gerade diese Schrift noch ungelöste Rätsel auf: Wer unterstützte die Drucklegung? Wer

schrieb das Vorwort? Welcher/ Welchen Bibelübersetzung/en entstammen die Zitate? M. macht einige Vorschläge und regt dadurch die weitere Forschung an. Zudem ist über Argulas Leben nach 1523/24, als sie kurze Zeit im Rampenlicht der Öffentlichkeit stand, im Einzelnen wenig bekannt. Auch ihr Ableben lässt sich nicht eindeutig bestimmen. So bleibt noch einiges zu tun. Doch dank der englischen und nun auch der deutschen Werkausgabe, für die M. sehr zu danken ist, liegen wichtige Voraussetzungen dafür vor.

Inge Mager

Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, **Bd. 2: Briefwechsel**, bearb. und kommentiert von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften/ Evangelische Verlagsanstalt 2010, L, 581 S. – ISBN 978-3-374-02203-8.

Die kritische Thomas-Müntzer-Ausgabe schreitet voran: Nach dem 2004 erschienenen dritten Band mit „Quellen zu Thomas Müntzer“ (vgl. die Besprechung in Luther 76 [2005], 168 f.) liegt nun der zweite Band vor, der den Briefwechsel enthält. Die Edition umfasst 152 Nummern, unter denen auch einige nicht erhaltene Briefe gezählt werden, die aus den Antwortbriefen rekonstruiert werden. Der Anhang versammelt noch einige Stücke zur Zerstörung der Mallerbacher Wallfahrtskapelle, die in Bd. 3 nicht abgedruckt worden waren.

Es handelt sich um eine mustergültige kritische Ausgabe, sowohl hinsichtlich den Angaben zu den Vorlagen und der Textgestaltung als auch in den umfassenden und weiterführenden Erläuterungen. Briefe, die handschriftlich und in einem Druck des 16. Jahrhunderts vorliegen,

werden synoptisch dargeboten; lateinischen Briefen ist eine Übersetzung beigegeben. Die Ausgabe profitiert von der Müntzerforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts; zugleich weist sie die Wege und bietet die Grundlage für die erneute Befassung mit dem Apokalyptiker der frühen Reformationszeit. Dazu dienen auch die den Textbestand erschließenden umfänglichen Register.

Der Band dokumentiert zugleich ein Stück Forschungsgeschichte. *Siegfried Bräuer*, der selbst Entscheidendes zu ihr beigetragen hat, verweist in der Einleitung (XXXIX–L) auf die Editions-geschichte des Briefwechsels seit dem 18. Jahrhundert, für die im 20. Jahrhundert die Namen Heinrich Boehmer, Paul Kirn und Günther Franz stehen; ihre Arbeiten sind durch die vorliegende Ausgabe im besten Sinne „überholt“, d. h. ans Ziel gebracht worden. Bräuers der Einleitung vorgeschalteter Beitrag über „Helmar Junghans und die Müntzerforschung“ (XXXIII–XXXVIII) ist nicht nur eine Hommage an den 2010 verstorbenen Leipziger Gelehrten und spiritus rector der kritischen Müntzerausgabe, sondern zugleich ein zeitgeschichtliches Erzählstück, das deutlich macht, wie sich die Müntzerforschung vor und nach der Wende von 1989/90 in wechselnden politischen Kontexten der DDR und des vereinigten Deutschland zu bewähren und zu behaupten hatte.

Um den seinerzeit im Kampf der Ideologien und Systeme so aktuellen (oder aktuell erscheinenden?) Müntzer ist es, wenn mein Eindruck nicht trügt, ruhig geworden. Aber in einer Zeit, die in anderer Weise mit religiös motivierter Gewalt konfrontiert ist, gewinnt sein mit einer Revolution „von oben“ rechnendes Leidens- und Kampfeschristentum neue Brisanz – beeindruckend und erschreckend, anregend und warnend zugleich. Gerade zur Erschließung des historisch-theologischen Problemfeldes von (christ-

licher) Religion und Gewalt vermag das Studium Müntzers (und seiner Gegner) Entscheidendes beizutragen. Die Briefedition ist ein wichtiger Schritt dazu; den nächsten Schritt, nämlich den die kritische Thomas-Müntzer-Ausgabe – laut dem Vorwort von *Armin Kohnle*: „in vertretbarer Zeit“ (VII) – abschließenden Band I mit den in gleicher Qualität edierten Schriften und Fragmenten Müntzers, erwartet man mit Ungeduld!

Hellmut Zschoch

Sister Reformations. Schwesterreformationen. The Reformation in Germany and in England. Die Reformation in Deutschland und in England, hg. von Dorothea Wendebourg, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XIII, 355 S. – ISBN 978-3-16-150596-6.

Die englische Reformation, so glaubte man lange, sei ein Eigengewächs gewesen, das nur geringe Berührungen mit den kontinentaleuropäischen Reformationen gehabt habe. Und selbst da, wo der Einfluss reformierter Theologie auf die spätere Lehrbildung anerkannt wurde, galt als ausgemacht, dass jedenfalls ein Zusammenhang mit der lutherischen Reformation Wittenberger Richtung nicht bestand. Wir wissen heute, dass diese Anschauung Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses der anglikanischen Kirche ist, das deren Charakter als *via media* zwischen den Konfessionen betonte und sie daher so weit als möglich von den Reformationen auf dem Kontinent abzurücken versuchte. Umso verdienstvoller ist das im vorliegenden Sammelband dokumentierte, auf ein Berliner Symposium zum 450. Jahrestag des Elizabethan Settlement zurückgehende Unternehmen, den Wechselbeziehungen zwischen der englischen

Reformation und der Reformation im Reich – abgesehen von Bucer ist vor allem die lutherische Reformation im Zeitraum bis 1555 in den Blick genommen – nachzuspüren. Neun englischsprachige und drei deutschsprachige Beiträge (letztere zusätzlich in englischer Übersetzung) schreiten das Feld ab. Im Ergebnis entsteht das Bild von zwei durchaus eng miteinander verwandten historischen Erscheinungen, die vielleicht etwas plakativ, aber nicht ganz zu Unrecht im Titel des Buches als „Schwesterreformationen“ apostrophiert werden.

Wiederholt wird deutlich, wie starke Impulse die 1996 erschienene Cranmer-Biographie von *Diarmaid MacCulloch* der Forschung gegeben hat. Es erscheint daher folgerichtig, dass MacCulloch selbst den Band mit einem Überblick über die Beziehungen des englischen Protestantismus zum „Kontinent“ eröffnet: Orientierte man sich anfangs an Luther und Wittenberg, so führte das spezifische Interesse am Gesetz als Lebensordnung, an der Unterbindung der Bilderverehrung und an einem neuen Verständnis des Abendmahls seit den letzten Jahren Heinrichs VIII. zu einer von Persönlichkeiten wie Cromwell und Cranmer unterstützten Umorientierung hin zu Bucer und Vermigli sowie später zu Calvin und Bullinger.

Die vier Beiträge von *Carl R. Trueman*, *Rory McEntegart*, *Dorothea Wendebourg* und *Ashley Null* behandeln personale, theologische und politische Aspekte der Beziehungen zwischen England und Wittenberg unter Heinrich VIII. (1509–1547). Im Zentrum stehen hier die literarische Kontroverse zwischen Heinrich und Luther wie auch die politischen Kontakte Heinrichs mit dem Schmalkaldischen Bund, die in den Aufsätzen von McEntegart und Wendebourg aus englischer bzw. deutscher Perspektive analysiert werden. Erhellend wirkt die Zusammenstellung der Eheproblematik

Heinrichs mit der auch in England als skandalös empfundenen Doppelhehe Philipps von Hessen (Null).

Zwei weitere Beiträge führen in die Zeit Edwards VI. (1547–1553). *N. Scott Amos* zeigt, dass es Bucers Rolle als Architekt einer gemäßigten Reformation im Dienste Hermanns von Wied war, die Cranmer veranlasste, ihn nach England zu rufen, und dass es die Abendmahlsfrage war, die ihn dazu brachte, Bucer bald darauf kaltzustellen; dennoch sei Bucers Einfluss auf die englische Reformation nicht zu unterschätzen. *Bryan D. Spinks* demonstriert, wie sich in der Gestaltung reformatorischer Liturgien schon bei Cranmer lutherisch-kontinentale Vorbilder mit traditionellen Elementen verbanden.

In fünf weiteren Beiträgen werden schließlich die Linien zeitlich und sachlich in die Regierungszeit von Elizabeth I. (1558–1603) ausgezogen. *Martin Davie* arbeitet den unterschiedlichen Charakter und die verschiedene Zielrichtung der beiderseitigen evangelischen Grundbekenntnisse, des Augsburger Bekenntnisses und der Thirty-Nine Articles, heraus, und *Thomas Kaufmann* zeigt, wie unterschiedlich die politisch-religiösen Ordnungen des Augsburger Religionsfriedens und des Elizabethan Settlement angelegt waren und wie sie zur Grundlage sehr unterschiedlicher Konfessionskulturen wurden. Der luzide Aufsatz von *Martin Ohst* zur unterschiedlichen Auffassung des Martyriums in der deutschen und in der englischen Reformation liest sich wie ein differenzierender Kommentar zu der Feststellung von *Alec Ryrie*, dass zu Luthers bleibenden Nachwirkungen im Anglikanismus in erster Linie seine Kreuzestheologie zu rechnen sei. *David J. Crankshaw* schließlich zeigt, dass unter Elizabeth I. ebenso wenig wie unter ihrem Vater eine strikte Trennung von politischer und kirchlicher Verwaltung bestand; vielmehr regierte der

Privy Council in die Kirche hinein, so wie umgekehrt Geistliche wie Erzbischof Matthew Parker als Kirchenpolitiker anzusprechen sind.

Der Band behebt ein echtes Desiderat der Forschung. Er kann geradezu als ein Handbuch zur englischen Reformation in ihren Beziehungen zur Reformation Luthers allen Interessierten vorbehaltlos empfohlen werden.

Wolf-Friedrich Schäufele

Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland, hg. von Jan Scheunemann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 322 S. – ISBN 978-3-374-02760-6 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11).

Reformationsjubiläen sind nicht nur Orte protestantischer Inszenierung und Erinnerungskultur, sondern sie bieten gleichermaßen Anlass für historiographische und geschichtspolitische Debatten sowie für die Entwicklung musealer Konzeptionen und befördern regelmäßig die literarische Produktion. Die mit ihnen verbundenen vielschichtigen Themen zählten lange nicht zu den prominenten (kirchen-)historischen Forschungsfeldern. Zwischenzeitlich hat sich allerdings die Forschungslage markant verbessert und im Kontext der weit gefächerten Arbeiten zur Erinnerungskultur finden beispielsweise auch Luthergedenken und andere reformationsgeschichtliche Gedenktage die ihnen gebührende interdisziplinäre wissenschaftliche Aufmerksamkeit.

Besondere Brisanz erhält die Erforschung der reformationsgeschichtlichen Erinnerungskultur, wenn nach Rolle und Verständnis der Reformation samt ihrer Protagonisten in der Konfliktgeschich-

te der beiden deutschen Staaten und im Kontext der deutsch-deutschen Geschichtspolitik gefragt wird. Dieser Aufgabe stellte sich Ende März 2009 eine von der Stiftung Luthergedenkstätten veranstaltete Tagung, indem sie sich der Reformation und dem Bauernkrieg als zentralen deutschen erinnerungskulturellen Beständen zuwandte. Die dort gehaltenen Vorträge versammelt der vorliegende Band. In acht Rubriken (1. „Erinnerungskultur, Geschichtspolitik und Geschichtswissenschaft“, 2. „Geschichtspolitische Praxis“, 3. „Erfahrungsberichte“, 4. „Reformations- und Lutherjubiläen zwischen Staat und Kirche“, 5. „Luther zwischen Teilung und Einheit“, 6. „Bauernkrieg in der musealen Erinnerungskultur“, 7. „Regionale Luther-Erinnerung in Erfurt“ und 8. „Regionale Luther-Erinnerung in Wittenberg“) bietet der Band neunzehn Aufsätze, die sich multiperspektivisch vornehmlich der Rezeption Luthers, Müntzers und des Bauernkrieges in der DDR widmen. Dabei werden nicht nur die theoretischen Debatten deutlich, sondern auch unterschiedliche pragmatische Ebenen untersucht wie beispielsweise die museale Arbeit (*Jan Scheunemann, Thomas T. Müller, Alexander Fleischauer, Cornelia Wenzel*) oder die Verwendung der Namen Luther und Müntzer als Bezeichnungen für Straßen sowie zentrale Orte der Luther-Erinnerung wie die Wartburg (*Günter Schuchardt*) und Erfurt (*Steffen Raßloff, Andreas Lindner*). Neben einem persönlichen Erfahrungsbericht von *Bernd Moeller* über die Vorbereitung der westdeutschen Lutherausstellung von 1983 bietet *Edgar Wolfrum* eine luzide geschichtstheoretische Darstellung der Konzepte und Methoden der beiden Forschungsparadigmen Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. *Volker Leppin* skizziert die Reformationsgeschichtsschreibung in der DDR und der Bundesrepublik und *Sascha Möbius* stellt die Theorie der sogenannten „früh-

bürgerlichen Revolution“ vor. Zahlreiche Beiträge widmen sich dem spannungsvollen und sich immer wieder wandelnden Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR und zeigen die Allgegenwart des Ministeriums für Staatssicherheit auf (*Siegfried Bräuer, Claudia Lepp, Wolfgang Flügel, Peter Maser, Kathy Hannemann*). Einer originellen Fragestellung geht *Silvio Reichelt* nach, der den Luthertourismus im Wittenberg des 20. Jahrhunderts beschreibt.

Die allesamt gut lesbaren und teilweise mit Abbildungen versehenen zeit-historischen Beiträge, deren inhaltliche Qualität allerdings differiert, lassen zum einen sowohl die Subtilität als auch die Dynamik des staatlich-kirchlichen Ringens um Luther und den Bauernkrieg erkennen. Zum anderen werden neben den vielfältigen pragmatischen Alltagsproblemen, mit denen die Kirchen in der DDR zu kämpfen hatten, die staatlichen Repressionen sowie das hochkomplexe Miteinander- und Gegeneinander von Kirche und Staat exemplifiziert. Dabei wird überdies die politische Bedeutung des Lutherjubiläums 1983 für die sich daran anschließenden kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in der DDR ersichtlich, die 1989 endlich kulminierten. Schließlich zeigen die Beiträge anschaulich die geschichtspolitischen Transformationsprozesse hinsichtlich der Deutung von Reformation und Bauernkrieg zwischen ideologischen Vorgaben und (geschichts-)politischer Praxis auf. Die dadurch auch innerhalb der SED entstehenden Spannungen im Umfeld des Lutherjubiläums des Jahres 1983, das in der DDR obendrein als Karl-Marx-Jahr deklariert worden war, brachte der damalige Erfurter SED-Bezirkssekretär Gerhard Müller zum Jahresende 1983 auf den Punkt, wenn er erleichtert erklärte: „Jetzt hat es sich ausgeluthert, jetzt wird wieder Karl Marx in die Knochen geblasen“ (158; 263). Demgegenüber verbreite-

te der Volksmund folgenden gleichermaßen pointierten wie subversiven Slogan: „Martin Luther feiert seinen 500. und Marx ist seit 100 Jahren tot“ (158). Viele „Genossen“ wunderten sich zudem, dass die Thesen zum Karl-Marx-Jahr, das in der DDR fast vergessen worden wäre, auf schlechtem Papier, die Thesen zum Luther-Jahr hingegen in bester Ausstattung publiziert wurden.

Auch der vorliegende, der Lektüre nachdrücklich empfohlene Band kommt in ansprechender Aufmachung daher. Inhaltlich hätte er durch eine orientierende thematische Einleitung des Herausgebers durchaus gewinnen können. Die in einem Beitrag erfolgte Lokalisierung der Kirchentage der Jahre 1848 und 1849 in Eisenach (133), dürfte wohl eher ein Versehen denn eine begründete neue historische Erkenntnis respektive erinnerungskulturelle Orientierung sein. Und bei dem Massenaufmarsch in Mühlhausen 1975 anlässlich des 450. Jahrestages des Bauernkrieges kam nicht die – bislang in der DDR-Geschichte unbekannte – „FDF“ (232), sondern die „Freie Deutsche Jugend“ (FDJ) zusammen.

Thomas K. Kuhn

Christiane Paulus (Hg.): **Amīn al-Hūli, Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation.** Übersetzung und Kommentar, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2011, 186 S. – ISBN 978-3-631-61929-2 (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 4).

Der ägyptische islamische Theologe *Amīn al-Hūli* (1895–1966) hat seine Studie erstmals 1933 bei der Tagung der Association for the History of Religions in Brüssel vorgestellt (1935, 1993). Im Gefolge von Muhammad 'Abduh vertritt er die These, dass der Islam wesentlich

zur Entstehungsgeschichte der Reformation gehöre. Er begründet dies durch den Hinweis auf die Präsenz islamischer Truppen im südlichen Europa. Muslime „eroberten“ Neapel und Genua, siegten „auch über Rom“; die Alpentäler zwischen Frankreich und Italien „hielten sie in ihrer Hand“, „bewegten sich überall in der Schweiz, ohne auf Widerstand zu treffen“ (56 f.). Durch die hier gewählten Formulierungen erweckt al-Hūli (oder die Übersetzerin?) allerdings einen Eindruck, der sich historisch so nicht verifizieren lässt: Durch die kriegerischen Auseinandersetzungen, aber auch durch Handel und verwandtschaftliche Beziehungen und nicht zuletzt angesichts der Verbreitung des Arabischen sowie durch philosophische Kontakte sei es zu einem kulturellen Eindringen islamischen Denkens in die abendländische Religionsgeschichte gekommen. Dies habe dazu geführt, dass die Reformation, darin dem Islam ähnlich, die Autorität einer obersten religiösen Instanz, die Notwendigkeit einer geistlichen Vermittlung und eine religiöse Funktion von Bildern ablehne, dagegen die Zentralität des Wortes, die Freiheit der Interpretation und die Gleichheit der Gläubigen betone. Ins Eucharistieverständnis seien durch den Islam bedingte rationale Momente aufgenommen worden.

Diese Studie wurde von *Christiane Paulus* übersetzt und mit einer längeren Einleitung sowie einer ausführlichen Auswertung versehen. Obwohl durch eine Promotion ausgewiesen, stellt sie an al-Hūli oder an ihre eigene Interpretation nie eine kritische Rückfrage. Sie versucht vielmehr, ihrerseits die von ihr vorausgesetzte Plausibilität der Thesen al-Hūlis zu verstärken. Eine Schlüsselrolle wird dabei den – schon bei 'Abduh und al-Hūli genannten – Waldensern zugewiesen. Es sei „wahrscheinlich, dass auch der Kaufmann Petrus Waldus mit der frühreformatischen Bewegung der Waldenser

diesem von Muslimen beeinflussten Handelskontaktsystem zuzuordnen ist.“ (22) Diese „Wahrscheinlichkeit“ wird ohne nähere Begründung schlicht vermutet, ja vorausgesetzt. Muslime seien „in den Waldensertälern einheimisch geworden“ (23). „Historische Nachweise“ dafür gebe es Ende des 13. Jahrhunderts; sie werden allerdings nicht genannt; auch ein Blick auf die Forschungslage aus europäischer Sicht (z. B. K.-V. Selge 1964, 1974, A. Molnár 1993, G. Audisio 1996) wird nicht vorgenommen. Das Ideal der Nachfolge Jesu entspreche der Vorbildfunktion Muhammads in der Sunna. Eine genauere Darstellung dieser von ihr angenommenen Entsprechung fehlt. Die Befreiung des Geistes und die Emanzipation von kirchlicher Autorität trügen Züge, wie sie aus dem Islam bekannt seien. Islamische Spuren ließen sich über Ockham und den Nominalismus, aber auch über al-Gazali und Meister Eckhart bis hin zu Luther verfolgen. Dass sich bei Luther keinerlei Andeutungen einer Lektüre Meisters Eckharts nachweisen lassen und dass bei näherem Hinsehen zwischen beiden erhebliche Unterschiede bestehen, spielt für ihre Argumentation keine Rolle. Vielmehr sei ein Dankeschön der Reformation gegenüber dem Islam fällig (*Scheich Al-Marāḡi*, 40).

Da die Thesen al-Hüliš im Vorwort von Scheich Al-Marāḡi zusammengefasst, in der Einleitung vorgestellt und in der Auswertung erläutert werden, entbehrt das Buch nicht einer gewissen Redundanz. In einem eigenen Kapitel, das mit al-Hüliš Ausführungen nur mittelbar zu tun hat, beschreibt P. Luther und die Probleme, die er mit „den Anderen“ hatte, Juden, Muslimen und protestantischen Gruppierungen (144–164). Dabei kommt es zu Fehlern (Luther werfe den Juden nicht Werkgerechtigkeit vor, 158) und groben Unterstellungen (für Luther scheine die Maxime gegolten zu haben, „der Zweck heilige die Mittel“ [152], er sei „völlig seinen eigenen Zwecken unter-

worfen“ gewesen [159]). „Einfach gesagt: Es passte ihm nicht, dass die Muslime keine ... lutherischen Christen waren.“ (157) Der „vom Islam übernommene Vernunftbegriff“ (163) aber habe sich beim Reformator in gewissen Grenzen bewährt, nur leider nicht voll durchsetzen können.

Die Autorin plädiert für einen evolutionstheoretischen Ansatz, den sie mit Niklas Luhmann in Verbindung bringt. „Differenztheoretisch lassen sich die Religionen auch als verflochtene Paradigmen fassen“ (126). Es ist nicht erkennbar, ob sie diesen Ansatz auch für die Entstehung des Islam gelten lassen würde. Im übrigen sind „Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts“ (einschließlich islamischer Traditionen) auch im Westen nicht unbekannt (vgl. zuletzt U. Köpf/D. R. Bauer 2011). Allerdings sieht man die Beziehung zwischen „Vorreformatoren“ und Reformation heute keineswegs als lineare, lücken- und bruchlose Entwicklung an, weswegen man auch gar nicht mehr von „Vorreformatoren“ spricht. Die „Konstruktion, dass die Griechen geschichtlich zu Europa gehören, die Muslime bzw. Araber hingegen nicht“ (33), kritisiert P. mit Recht. Über die Gewichtung ist damit freilich noch nichts gesagt. Dass die zentralen Einsichten der Reformation nicht auf den Islam, sondern auf das Neue Testament zurückzuführen sein könnten, kommt der evangelischen Theologin jedoch nicht in den Sinn. Eher als die Gemeinsamkeit von Islam und Protestantismus scheint sie die Abhängigkeit der Reformation von islamischem Gedankengut dartun und nachweisen zu wollen. Darüber hinaus sucht sie „Sinnanschlüsse“ zwischen Islam und Reformation. Das ist ein an sich begrüßenswertes Bemühen. Doch sie findet im Wesentlichen nur formale Parallelen, deren Genese im Einzelnen höchst komplex ist. Es bleibt zu diskutieren, inwiefern manche forma-

le Gemeinsamkeiten von Protestantismus und Islam im weiteren interreligiösen Dialog hilfreich werden könnten. „Sinnanschlüsse“ sind das jedenfalls nicht! Die „grundsätzlichen Differenzen der Rechtfertigung und der Kreuzestheologie“ und der Frage nach den „guten Werken“ (174) werden denn von P. kaum nebenher genannt. Als evangelische Theologin hätte sie aber durchaus echte Sinnanschlüsse entdecken können. Wie wäre es zum Beispiel mit der Gegenüberstellung von „Es ist kein Gott außer Gott“, „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!“ (Ex 20,2) und „Wir sollen Gott über alle Dinge, fürchten, lieben und vertrauen“ (Martin Luther im Kleinen Katechismus)?

Trotz der genannten Einschränkungen ist an der Arbeit von P. interessant, dass sie – wenn auch ohne Distanz zu dem von ihr übersetzten Text – an al-Hüli vorführt, in welcher Weise sich ein muslimischer Autor mit der Reformation auseinandersetzt. Wenn ihre im Gefolge al-Hülis gewonnenen historischen Ableitungen auch mehr als fragwürdig sind, gibt sie doch einen Impuls, das Verhältnis von Islam und Protestantismus daraufhin zu überprüfen, in welchen Bereichen weitere Gesprächsmöglichkeiten und darüber hinaus wirkliche Sinnanschlüsse zu finden sein könnten.

Hans-Martin Barth

Kurzanzeigen

Luther-Bulletin 20 (2011) enthält folgende Aufsätze: *Dietrich Korsch*, De Onvrijheid van de Wil en de Vrijheid voor God – *Timothy J. Wengert*, A Note on Sola Scriptura in Martin Luther's Writings – *Klaas Zwane-pool*, De 'Tools' van de Lutherstudie. Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Prof. Dr. Markus Matthias, Protestantse Theologische Universiteit, P.O. Box 80105, NL-3508 TC Utrecht. E-Mail: mmatthias@pthu.nl.

Das im Auftrag der Luther-Gesellschaft als Organ der internationalen Lutherforschung von *Albrecht Beutel* herausgegebene **Lutherjahrbuch 78 (2011)** enthält folgende Beiträge: *Eberhard J. Nikitsch*, Papst Hadrian VI. (1522/23) und seine Klientel im Spiegel ihrer Grabdenkmäler – *Robert Kolb*, Resurrection and Justification. Luther's Use of Romans 4,25 – *Eilert Herms*, Opus dei gratiae: Cooperatio Dei et hominum. Luthers

Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in De servo arbitrio – *Eberhard Winkler*, Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls – *Inken Schmidt-Voges*, „Si domus in pace sunt ...“. Zur Bedeutung des ‚Hauses‘ in Luthers Vorstellungen vom weltlichen Frieden – *Jochen Birkenmeier*, Luthers Totenmaske? Zum musealen Umgang mit einem zweifelhaften Exponat – *Christoph J. Steppich*, Erasmus and the alleged ‚dogma Lutheri‘ concerning War against the Turks – *Christine Mundhenk*, Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons – *Wayne Coppins*, Paul's Juxtaposition of Freedom and Positive Servitude in 1Cor 9:19 and its Reception by Martin Luther and Gerhard Ebeling – *Michael Beintker*, Bildung in evangelischer Perspektive heute – *Henning Reinhardt*, Eine Aufzeichnung über Luthers Unterredung mit Martin Bucer und Bonifatius Wolfart 1537 in Gotha – Buchbesprechungen. Wie alljährlich bietet

der Band mit der von *Michael Beyer* bearbeiteten **Lutherbibliographie 2011** ein für die Lutherforschung unerlässliches

Hilfsmittel mit über 1000 Einträgen für den Berichtszeitraum.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg

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

Christoph T. Beckmann, Seminar für Kirchengeschichte II, Evangelisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster

Dr. Johannes Hund, Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Prof. Dr. Thomas K. Kuhn, Theologische Fakultät, Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald

Prof. Dr. Inge Mager, Eichenstraße 86, 20255 Hamburg

PD Dr. Sibylle Rolf, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Kornacker 18, 35094 Lahntal

Prof. Dr. Manfred Schulze, Tannenweg 4, 72076 Tübingen

Prof. Dr. Christopher Spehr, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07743 Jena

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

Nachtrag zu Heft 1, S. 70:

Kirchenrat i. R. Dr. Hartmut Hövelmann, Reichenaustraße 26, 81243 München

Neu bei Mohr Siebeck

Wendy Love Anderson
The Discernment of Spirits
Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages

2011. X, 266 Seiten (SMHR 63).
ISBN 978-3-16-151664-1 Leinen € 89,-

Albrecht Beutel
Gerhard Ebeling
Eine Biographie

2012. XVII, 606 Seiten.
ISBN 978-3-16-150447-1 Leinen € 49,-

Rudolf Bultmann /
Paul Althaus
Briefwechsel 1929–1966
Herausgegeben von Matthias Dreher und Gotthard Jasper

2012. VIII, 132 Seiten.
ISBN 978-3-16-150981-0 Leinen € 39,-

Matthias A. Deuschle
Ernst Wilhelm Hengstenberg
Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts

2012. Ca. 670 Seiten (BHTh).
ISBN 978-3-16-151732-7
Leinen ca. € 120,- (August)
eBook

Thomas Kaufmann
Der Anfang der Reformation
Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung

2012. Ca. 680 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-150771-7
Leinen ca. € 120,- (Juli)

Martin Luthers Tischreden
Neuansätze der Forschung
Herausgegeben von Katharina Bärenfänger, Volker Leppin und Stefan Michel

2012. Ca. 220 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-150877-6
Leinen ca. € 75,- (August)

The Reformation as Christianization
Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis
Ed. by Anna M. Johnson and John A. Maxfield

2012. XII, 430 Seiten (SMHR 66).
ISBN 978-3-16-151723-5
Leinen € 109,-

Anna Sauerbrey
Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert
Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte

2012. Ca. 450 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-151691-7
Leinen ca. € 95,- (September)

Timothy J. Wengert
Defending Faith
Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559

2012. XIV, 468 Seiten (SMHR 65).
ISBN 978-3-16-151798-3
Leinen € 139,-



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

Maßgeschneiderte
Informationen:
www.mohr.de

Saskia Schultheis

**Die Verhandlungen über
das Abendmahl und die
übrigen Sakramente auf
dem Religionsgespräch
in Regensburg 1541**

Vandenhoeck & Ruprecht

Saskia Schultheis

**Die Verhandlungen über
das Abendmahl und die
übrigen Sakramente auf
dem Religionsgespräch in
Regensburg 1541**

Forschungen zur Kirchen- und
Dogmengeschichte, Band 102

2012. 231 Seiten, gebunden

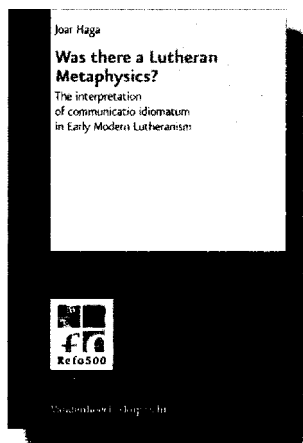
€ 69,95 D

978-3-525-56401-1

Obwohl das Regensburger Religionsgespräch in 1541 gute Voraussetzungen bietet, können sich Altgläubige und Protestanten über das Abendmahl nicht einigen – mit fatalen Folgen für die Einheit der Kirche.

Das Religionsgespräch in Regensburg fand in einer Phase der Reformation statt, in der eine Kirchenspaltung noch vermeidbar erschien. 1541 diskutierten drei altgläubige und drei protestantischen Theologen über die Artikel des Wormser Buches. Saskia Schultheis legt Ihren Fokus bei Ihrer Untersuchung auf das Gespräch über die Sakramente, besonders auf die Auseinandersetzungen um das Abendmahl. Systematisch-theologisch analysiert sie die Positionen und zieht dabei die dogmengeschichtlichen Voraussetzungen beider Parteien mit ein. So entdeckt Schultheis die Gründe für das Scheitern des Gesprächs.

Vandenhoeck & Ruprecht



Vol. 2: Joar Haga

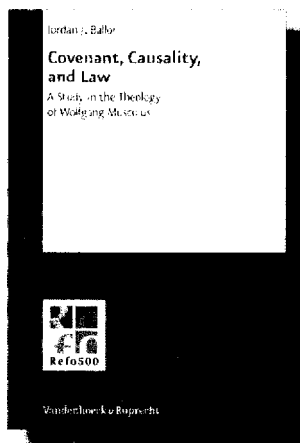
Was there a Lutheran Metaphysics?

The interpretation of communicatio idiomatum in Early Modern Lutheranism

2012. 297 Seiten, gebunden

€ 84,95 D / 978-3-525-55037-3

Joar Haga traces the Lutheran doctrine of *communicatio idiomatum*, the exchange of properties between the natures of Christ, as it developed in the 16th and the early 17th Century. Regarding it as the nerve of his soteriology, Luther stressed the intimacy of the two natures in Christ to such a degree that it threatened to end the peaceful relationship between theology and philosophy. Earlier research identified two traditions of Lutheran Christology: One train of thought follows Luther in emphasising the difference between philosophy and theology, the other in the conservative pupils of Melanchthon.



Vol. 3: Jordan J. Ballor

Covenant, Causality, and Law

A Study in the Theology of Wolfgang Musculus

2012. 270 Seiten, gebunden

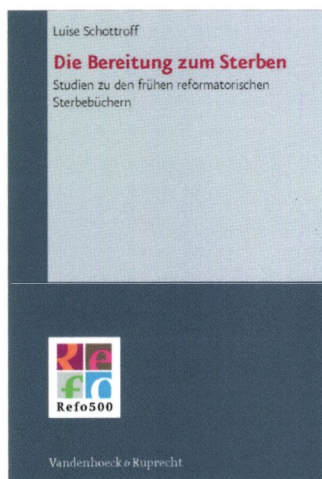
€ 79,95 D / 978-3-525-55036-6

Jordan J. Ballor takes as his point of departure the doctrine of the covenant as it appears in the theology of the prominent second-generation reformer, Wolfgang Musculus (1497–1563), who is perhaps the earliest Reformed theologian to give the topic of the covenant a separate and distinct treatment in a collection of theological commonplaces. The volume focuses on Musculus' theology as found both in his *Loci communes* and in his extensive and voluminous exegetical work. This book is the first full-scale study to place Musculus' theology within its broader intellectual context.

Vandenhoeck & Ruprecht

Sterbetrost in der Reformationszeit

V&R



Luise Schottroff

Die Bereitung zum Sterben

Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern

Refo500 Academic Studies (R5AS), Band 5

2012. 142 Seiten, gebunden

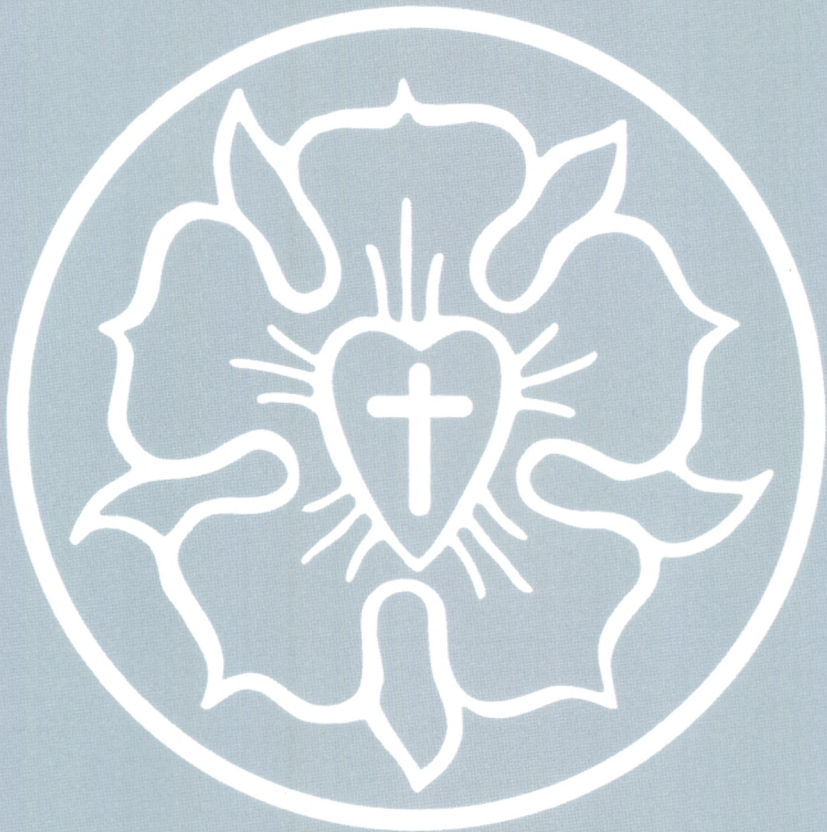
€ 59,95 D

978-3-525-55038-0

Die vorreformatorischen Schriften zur Sterbekunst (»Ars moriendi«) waren durch ihre Bilder und kurzen Texte bereits sehr verbreitet. Martin Luther führte diese Gattung in seinem »Sermon von der Bereitung zum Sterben« (1519) fort. Er verwendete dafür auch Gedanken aus einem 1518 anonym veröffentlichten »Libellus auro praestantior...«, einem »Büchlein vorzüglicher als Gold« über die Vorbereitung für das Sterben und stellte in seiner Schrift die teuflischen Anfechtungen mit Tod, Hölle, Gottes Zorn und Sünde in den Mittelpunkt. Auf sein Traktat folgten viele Schriften von Theologen, die seine Anliegen aufnahmen. Luise Schottroff stellt diese Literatur hier erstmalig zusammen.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2012



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: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@thzw.de
(verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

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

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 3491) 4 66-2 33; Fax: -278.
E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	127
	Luther – für heute neu entdeckt	
Arne Dembek (Bearb.)	Von wahren Glauben und sichtbaren Werken. Luthers „Sermon von dem unrechten Mammon“ von 1522	128
	Aufsätze	
Johannes Schilling	„Musicam semper amavi“ – „Die Musik habe ich allezeit liebgehabt“. Martin Luther, Johann Walter und die Anfänge evangelischer Kirchenmusik	133
Christoph Bultmann	Trost finden und Recht haben. Eine Erinnerung an Luther aus Anlass der Thüringer Bachwochen 2012	145
Klaus Fitschen	Reformator ohne Hammer? Protestantische Irritationen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 1967	161
Hellmut Zschoch	Abendmahl ist Essen und Trinken – nicht Tunken. Gegen das Vordringen der Intinctio in die evangelische Abendmahlspraxis . . .	167
	In memoriam	174
	Seminarbericht	
Reinhard Brandt	Luther, Lübeck und die Musik. Seminar der Luther-Gesellschaft in Lübeck, 4.–6. Mai 2012	175
	Bücherschau	179

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 38,50 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich
€ 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Sylvia Göthel
Internet: www.v-r.de; E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen und
Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: ☎ Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Luthers theologische Basis in den verschiedensten Konflikten und in ganz unterschiedlichen Gestaltungsversuchen evangelischen Christentums ist die Rechtfertigungsbotschaft. Der von *Arne Dembek* präsentierte Luthertext von 1522 stellt diese Basis in konzentrierter und fasslicher Form dar.

Das Themenjahr „Reformation und Musik“ in der auf die 500-Jahr-Feier der Reformation zulaufenden Dekade schlägt sich in zwei Aufsätzen dieses Heftes nieder: *Johannes Schilling* beleuchtet Luthers Liebe zur Musik und ihren religiösen Wurzelgrund, dazu auch die mit dem Namen von Johann Walter verbundene Begründung der kirchenmusikalischen Gestalt reformatorischen Christentums, die bis heute die protestantische Identität prägt. *Christoph Bultmann* beschäftigt sich anhand der Daten 1512, 1517 und 1522 mit dem öffentlichkeitswirksamen Wirken des Reformators und stellt dabei die Bedeutung von Luthers Auslegung der Bußpsalmen von 1517 heraus – auch hier ein Brückenschlag vom Psalter zur Musik als Medium des Weiterlebens der Reformation.

Um die Gegenwart des Reformatorischen geht es in zwei kurzen Beiträgen. *Klaus Fitschen* erinnert an die in den 1960er Jahren geführte Debatte um die Historizität des Anschlags der 95 Thesen in Wittenberg und ihren Ausgang und hilft damit auch zum Einordnen neuer Debatten zu diesem Thema. Als Diskussionsbeitrag zur evangelischen Abendmahlspraxis verstehe ich *meinen eigenen* Beitrag, der Luthers Votum gegen den Kelchentzug kritisch mit dem Vordringen des Eintunkens als Kommunionform in Verbindung bringt.

Unter „In memoriam“ wird des in diesem Jahr verstorbenen Lutherforschers Karl-Heinz zur Mühlen gedacht. Schließlich berichtet *Reinhard Brandt* vom Lübecker Frühjahrsseminar der Luther-Gesellschaft, das auch mit dem Aufsatz von Schilling in diesem Heft vertreten ist. Und in der Bücherschau finden sich Biographie und Theologie, Geschichte, Wirkungsgeschichte und Touristisches.

Die evangelisch-musikalische Linie dieses Jahrgangs nehme ich an seinem Ende mit Luthers Worten aus der Vorrede zum Bapstschen Gesangbuch von 1545 auf: „Gott hat unser Herz und Gemüt fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns hingegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel. Wer dies mit Ernst glaubt, der kann's nicht lassen: Er muss fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, damit es andere auch hören und herzukommen.“¹

Hellmut Zschoch

¹ Modernisiert nach: *Markus Jenny*, Luther, Calvin, Zwingli nach ihren Liedern, Zürich 1983, 170. Originaltext: WA 35, 477,6–9.

Von wahren Glauben und sichtbaren Werken

Luthers „Sermon von dem unrechten Mammon“ von 1522

Bearbeitet von Arne Dembek

Luther hält seine Predigt wenige Monate nach der Rückkehr von der Wartburg, am 17. August 1522, dem 9. Sonntag nach Trinitatis, in der Wittenberger Stadtkirche. Er beschäftigt sich mit dem Gleichnis „Vom unehrlichen Verwalter“ (Lk 16,1–9) also in einer Phase seines Lebens, in der er versucht, nach der unruhigen Zeit seiner Abwesenheit die reformatorische Bewegung in ruhigere Bahnen zu lenken. Er setzt dabei vor allem darauf, durch Predigt und Bibelauslegung die wesentlichen inhaltlichen Akzente reformatorischer Theologie einer breiten Öffentlichkeit nachhaltig einzuprägen und Einwände der theologischen Gegner zu entkräften.

Gerade ein Evangeliumstext, in dem das zu guten Werken auffordernde Herrenwort (Lk 16,9: Macht euch Freunde mit dem unrechten Mammon!) als Widerlegung des reformatorischen *sola fide* missverstanden werden kann, veranlasst Luther zu einer ausführlichen Erläuterung des Verhältnisses von Glaube und Werken. Der Vorstellung des Glaubens als menschliches Für-Wahr-Halten stellt er den reformatorischen Glaubensbegriff gegenüber, der den Glauben als lebendiges, den Menschen erneuerndes Geschehen begreift, das durch Gottes Wort und seinen Geist bewirkt wird. Dieser dem Menschen geschenkte Glaube ist notwendige Voraussetzung für gute Werke. Sie haben für Luther die Funktion, sichtbare Zeugnisse zur Vergewisserung des wahren Glaubens zu sein. In diesem Zusammenhang kann er von einer eigentlichen inwendigen Rechtfertigung durch den Glauben und einer – davon abhängigen – öffentlichen Rechtfertigung durch die äußerlich sichtbaren Werke sprechen.

Gegen die altgläubige Kritik konkretisiert er seine Deutung in einem zweiten Gedankengang noch einmal mit Blick auf die Frage nach dem Lohn für die guten Werke. Davon ausgehend setzt sich ein dritter Teil der Predigt mit den vermeintlichen Verdiensten der Heiligen auseinander. Am Ende schließlich geht Luther auf die Frage nach dem rechten Umgang mit dem „unrechten Mammon“ und auf einzelexegetische Fragen ein.

Luthers Predigt wurde mitgeschrieben und auf Grundlage der Mitschrift im selben Jahr in Augsburg gedruckt. Luther selbst veröffentlichte eine überarbeitete Fassung noch vor November 1522 in Wittenberg. Sie unterscheidet sich wesentlich von der auf Mitschriften basierenden und dient als Grundlage dieser Bearbeitung, deren vollständige Fassung in der Deutsch-deutschen Studienausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt (Bd. 1: Glaube und Leben, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012) enthalten ist. Die Angaben im Text beziehen sich auf WA 10 III, 283–292.

Obwohl Luthers Predigt im Kontext seines Schaffens zum „Alltäglichen“ gehört, erlangte sie grundlegende Bedeutung in ihrer Rezeption durch den englischen Reformator William Tyndale (1491–1536), der ihre englische Übersetzung 1528 zur Grundlage seines Traktats „Parable of the Wicked Mammon“ machte und damit die erste umfassende Darlegung der reformatorischen Rechtfertigungslehre in englischer Sprache schuf.

[283,12] So ist das heutige Evangelium, wenn es ohne Geist mit bloßer Vernunft angesehen wird, ein geradezu pfäffisches und Mönchsevangeli-um, das um den Geiz und um eigene Werke aufzurichten nützlich wäre. Denn wenn Christus spricht: Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf dass, wenn ihr darbt, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten, pressen sie drei Stücke heraus gegen unsere Lehre vom Glauben. Nämlich: Zum ersten haben wir gelehrt, dass allein der Glaube rechtfertigt und von Sünden befreit. Zum anderen, dass alle guten Werke dem Nächsten aus freier Liebe umsonst geschehen sollen. Drittens, dass wir auf der Heiligen und anderer Verdienste nichts setzen sollen.

Gegen das erste wird vorgebracht, dass hier der Herr sagt: Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, gerade so, als sollte das Werk uns zu Freunden machen, die wir vorher Feinde waren. Gegen das zweite, dass er sagt: auf dass sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen, gerade so, als sollten wir das Werk uns zu Nutz und um unsretwillen tun. Gegen das dritte, dass er sagt: die Freunde mögen uns aufnehmen in die ewigen Hütten, gerade so, als sollten wir den Heiligen um des Himmels willen dienen und uns auf sie verlassen.

Hierauf müssen wir um der Schwachen willen antworten.

Zum ersten, dass allein der Glaube gerecht und zu Gottes Freunden macht. Den Grund muss man ohne alles Wanken stehen lassen: Dass der Glaube ohne alle Werke, ohne alles Verdienst den Menschen versöhnt mit Gott und gerecht macht. ...

[Luther führt für seine Position Schriftbelege an (Röm 3, 28; 5, 1; 10, 9; Mt 12, 33–35).]

[284,22] Darum lässt sich hier mit Macht schließen, dass etwas Größeres und Kostbareres da sein muss als alle guten Werke, wodurch der Mensch gerecht wird und gut, ehe er Gutes wirkt. Gleich wie er leiblich zuvor gesund sein muss, ehe er arbeitet und gesunde Werke tut. Dieses große und köstliche Ding ist das edle Wort Gottes, das im Evangelium Gottes Gnade in Christus predigt und anbietet. Wer das hört und glaubt, der wird dadurch gläubig und gerecht. Darum heißt es auch Wort des Lebens, Wort der Gnade, Wort der Vergebung. ...

[284,34] Was sollen wir denn nun zu den Worten sagen, die so hart auf die Werke drängen, wenn der Herr hier spricht: Macht euch Freunde mit dem un-rechten Mammon! Ferner Mt 25 [V. 42]: Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich nicht gespeist, und dergleichen viele mehr, die allesamt lauten, als müssten wir durch Werke gerecht werden. Wir wollen so antworten:

Es gibt etliche, die das Evangelium und vom Glauben hören oder lesen und verfallen geschwind darauf und nennen *das* Glauben, was sie denken: Sie denken aber nichts anderes, als dass der Glauben ein Ding sei, das in ihrer Macht stehe zu haben oder nicht zu haben, wie ein anderes natürliches menschliches Werk. Darum: wenn sie in ihrem Herzen einen Gedanken zuwege bringen, der sagt: wahrlich, die Lehre ist recht, und ich glaube, es sei so, meinen sie

sofort, der Glaube sei da. Wenn sie aber nun an sich selbst und an den anderen keine Veränderung sehen und fühlen und die Werke nicht folgen und sie wie zuvor in ihrem altem Wesen bleiben, so denken sie, der Glaube sei nicht genug, es müsse noch mehr und größeres da sein. ...

[Von diesem Missverständnis des Glaubens her rührt – so Luther im Folgenden – die Kritik am reformatorischen Glaubensbegriff.]

[285,24] Aber der rechte Glaube, von dem wir reden, lässt sich nicht mit unserem Denken machen, sondern er ist ein reines Gotteswerk ohne all unser Zutun in uns. Wie Paulus sagt Röm 5 [V. 2 und 15f.]: Es ist Gottes Gabe und Gnade, durch Christus erworben. Darum ist er auch ein ganz mächtiges, tätiges, unruhiges, geschäftiges Ding, das den Menschen gleichsam erneuert, zum zweiten Mal gebärt und ganz in eine neue Weise und Wesen führt, so dass es unmöglich ist, dass derselbe nicht ohne Unterlass Gutes tun sollte. ...

[286,20] Nun merke, dass wir zur oben erwähnten Antwort kommen: Um solcher Träumer und ihres erdichteten Glaubens willen enthält die Schrift solche Worte von den Werken: nicht, dass man durch die Werke gerecht solle werden, sondern dass man damit einen äußerlichen Beweis und Unterscheidungsmaßstab habe zwischen falschem und rechtem Glauben; denn wo der Glaube recht ist, da tut er Gutes; tut er nichts Gutes, so ist's gewisslich ein Traum und falscher Wahn vom Glauben. ... [286,30] Aus all dem siehst du nun, dass es ein großer Unterschied ist zwischen „gerecht zu sein und als gerecht erkannt zu sein“ – und „gerecht zu werden und das Gerechthein zu beweisen“. Der Glaube macht gerecht, aber die Werke beweisen denselben Glauben und das Gerechthein. ...

[287,7] Ebenso sollst du auch alle Worte der Schrift von den Werken deuten, dass Gott damit will, dass wir die empfangene Gerechtheit im Glauben ausbrechen, sich beweisen und anderen nützlich werden lassen, auf dass der falsche Glaube erkannt und ausgerottet wird. Denn er gibt niemandem seine Gnade so, dass sie still liegen und keinen Nutzen mehr bringen soll, sondern dass sie wuchern soll und durch Bekenntnis und öffentliches Zeugnis äußerlich jedermann zu Gott locken soll. ...

[287,26] So bleibe nur dabei, dass der Mensch inwendig, im Geist, vor Gott allein durch den Glauben, ohne alle Werke gerechtfertigt wird. Aber äußerlich und öffentlich vor den Leuten und vor sich selbst wird er gerechtfertigt durch die Werke, das heißt: er wird sich bewusst und gewiss dadurch, dass er inwendig rechtschaffen gläubig und gerecht ist. So dass du folglich magst das eine eine öffentliche Rechtfertigung, das andere eine inwendige Rechtfertigung nennen; in dem Sinne jedoch, dass die öffentliche Rechtfertigung nur eine Frucht, Folge und Zeugnis ist des Gerechtfertigtseins im Herzen; dass der Mensch dadurch vor Gott nicht gerechtfertigt wird, sondern zuvor gerechtfertigt vor ihm sein muss. Gleich wie du des Baumes Früchte sein öffentliches Gutsein nennen kannst, das seinem innerlichen natürlichen Gutsein folgt und es beweist. ...

[289,3] Was sollen wir denn nun sagen zu den Worten, die auf das gute Leben dringen um des ewigen Lohnes willen, wie dieses es tut: Macht euch Freunde mit dem unrechten Mammon? [Lk 16,9] Und Mt 19 [V. 17]: Willst du ins Leben kommen, so halte die Gebote. Ferner Mt 7 [= Mt 6,20]: Sammelt euch Schätze im Himmel. Das wollen wir sagen: Diejenigen, die den Glauben nicht kennen, reden und denken eben von dem Lohn wie von den Werken, denn sie meinen, es gehe hier in menschlicher Weise zu, als ob sie das Himmelreich verdienen müssten mit ihrem Tun. ... [289,14] Sondern so verhält es sich mit dem ewigen Lohn: Wie die Werke natürlicherweise dem Glauben folgen (wie oben gesagt), so dass es nicht nötig ist, sie zu gebieten, vielmehr es unmöglich ist, dass sie der Glaube nicht tun könnte, ohne dass sie darum geboten werden, woran man falschen und rechten Glauben erkennt – ebenso folgt auch natürlicherweise ohne alles Suchen der ewige Lohn dem rechten Glauben; so dass es unmöglich ist, dass er nicht kommt, auch wenn er weder begehrt noch gesucht wird. Doch wird dies angeführt und verheißen auch darum, dass die Falschgläubigen und die Rechtgläubigen erkannt werden und jedermann wisse, was nach gutem Leben von selber folgen wird. ...

[289,33] Wenn nun Christus spricht: Macht euch Freunde, sammelt euch Schätze und dergleichen, so siehst du, dass die Bedeutung ist: Tue Gutes, so wird ganz von selbst, ohne dass du danach suchst, folgen, dass du Freunde hast, Schätze im Himmel findest, Lohn empfängst – in der Weise, dass dein Auge einfältig aufs gute Leben wartet und nichts um des Lohnes willen tut, sondern du daran genug hast, dass du weißt und gewiss bist, dass dieser folgt und du Gott dafür sorgen lässt. ...

[Für Luther ist Gott handelndes Subjekt. Darum sind es auch nicht die Heiligen, welche die Glaubenden am Ende aufnehmen in die „ewigen Hütten“ (Lk 16,9), denn auch die Heiligen bedürfen schließlich der göttlichen Gnade und sind in den himmlischen Hütten nicht „Hausherren“, sondern – wie alle anderen – von Gott „geladene Gäste“. Christus geht es darum, die Glaubenden an die Bedürftigen der guten Werke zu verweisen.]

[290,17] Was sollen wir denn hierzu sagen, dass Christus spricht: Macht euch Freunde, damit sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen? Das wollen wir sagen: Zum ersten, dass dieses Wort nichts redet von den Heiligen im Himmel, sondern von den Armen und Bedürftigen auf Erden, die mit uns leben – als wollte er sagen: Wozu baust du Kirchen, stiftest den Heiligen und dienst meiner Mutter, Petrus, Paulus und anderen verstorbenen Heiligen? Sie alle bedürfen weder eines solchen noch eines anderen deiner Dienste; sie sind auch nicht deine Freunde, sondern die Freunde derer, die zu ihrer Zeit gelebt und denen sie wohlgetan haben. Kümmere du dich um deine Freunde, das heißt um die Armen, die zu deiner Zeit und bei dir leben; deinen nächsten Nachbarn, der deiner Hilfe bedarf, den mache dir mit deinem Mammon zum Freunde! ... [291,1] Auf die Weise nehmen uns die Freunde mit in den Himmel, wenn sie durch unseren Glauben, der sich an ihnen erweist, der Grund sind für das Himmelreich. ...

[Abschließend erläutert Luther, was mit dem Begriff „unrechter Mammon“ gemeint ist und erklärt, warum Jesus den unehrlichen Verwalter als Beispiel darstellt, nämlich:]

[292, 23] um seiner Weisheit willen, dass er sich mitten im Unrecht so weise seinen Nutzen schafft.

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Kirchplatz 7, 67065 Ludwigshafen;
E-Mail: arnedembek@gmx.de

„Musicam semper amavi“ – „Die Musik habe ich allezeit liebgehabt“

Martin Luther, Johann Walter und die Anfänge evangelischer Kirchenmusik

Von Johannes Schilling

I.

„Die Musik habe ich allezeit liebgehabt“ – „Musicam semper amavi“.¹ Luther ist mit Musik groß geworden, vielleicht mit den Gesängen der Mutter oder den Liedern auf der Straße, jedenfalls mit einigen geistlichen Liedern, wie er selbst erzählt hat. Weihnachtslieder waren darunter, etwa „Ein Kindelein so löblich“. Und „Christ ist erstanden“ wurde auch in seinen Jugendjahren an Ostern gesungen.

Was im einzelnen Luther auf den Schulen, die er besuchte, an Musik in Theorie und Praxis mitbekommen hat, wissen wir nicht. Ein wenig genauer lässt sich die Erfurter Studiensituation einschätzen. Nach den Statuten der Erfurter Universität von 1412² wurde die Musik nach der Musiklehre des Johannes de Muris³ gelehrt. Wahrscheinlich hat auch Luther diesen Musiktraktat gelesen und studiert. Und womöglich wurde er dabei mit Werken der zeitgenössischen Komponisten bekannt,⁴ mit Josquin Desprez, Ludwig Senfl und Heinrich Finck, die er später als die Fixsterne der Musik heraushebt. Erklingende Musik hörte Luther in den Kirchen und in der Universität, zum Gottesdienst und zu den kirchlichen Hochfesten, an den Heiligtagen und bei festlichen Begängnissen der Universität. Rektorwahl, Semestereröffnung und Examensfeiern wurden festlich begangen, also auch mit Musik, und zwar Instrumental- und Vokalmusik.

Und natürlich begegnete Luther der Musik in seinem Kloster. Musik war in der Liturgie stets gegenwärtig; in der Augustinusregel finden sich Bestimmungen über das Chorgebet: „Wenn ihr in Psalmen und Hymnen zu Gott betet, soll auch im Herzen leben, was der Mund ausspricht. Und singt nur das, was nach der Vorschrift zu singen ist.“⁵ Zu den Aufgaben der Novizen-

¹ WA.TR 5, 557,18, Nr. 6248.

² *Erich Kleineidam*, *Universitas Studii Erfordensis*, 2 Bde., Leipzig 1964–1969.

³ *Ulrich Michels*, *Die Musiktraktate des Johannes de Muris*, Wiesbaden 1970; *Christoph Falkenroth*, *Die Musica speculativa des Johannes de Muris. Kommentar zur Überlieferung und kritische Edition*, Stuttgart 1992.

⁴ *Siegfried Orth*, *Zur Geschichte der Musikpflege an der ehemaligen Universität Erfurt*, in: *Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392–1816)* 13 (1967), 91–147, hier 127.

⁵ Augustinusregel, Kap. 2, Abschn. 3–4; zit. nach *Adolar Zumkeller*, *Art. Augustiner-Eremiten*, in: *MGG*² Sachteil 1, Kassel u. a. 1994, 1033–1039, hier 1034.

meister gehörte es, die Mönche im liturgischen Gesang zu unterweisen. Nach den 1345 veröffentlichten Zusätzen zu den Konstitutionen des Ordens wurde das gesamte Chorgebet bei den Augustinern, auch das nächtliche, gesungen. Um 1270/80 hatte der Ordensgeneral Clemens von Osimo eine einheitliche Grundlage für die Liturgie der Augustinereremiten geschaffen. Ein 1508 gedrucktes „*Ordinarium cum notis*“ enthält die im Orden gepflegten Gesänge, die Melodien des gesamten Chorgebets, aber etwa auch des klösterlichen Tischgebets. Eine Orgel hat es in Luthers Kloster offenbar nicht gegeben.⁶

Einen Eindruck vom Reichtum der Erfurter Musikkultur kann der Bericht über eine Prozession aus Luthers Geburtsjahr vermitteln, die am Freitag vor dem Johannistag stattfand. Nachts um zwei sang man eine Mette im Dom und in St. Severi, um vier in beiden Kirchen eine Trinitatismesse, ohne Begleitung der Orgel. Um fünf Uhr machte man sich singend auf den Weg, sang unterwegs das „*Salve regina*“, dann aber offenbar eine jede Gruppe ihre eigenen Gesänge, „*dy scholer oren gesangk, dye pristere, dy monche, dye studenten, dye leygen, dye juncfrowen vnnd was eynem iglichen zu stunt*“⁷. Vor der Andreaskirche sang man die Antiphon „*O sacrum conuiuium*“, bei den Kartäusern „*Alma redemptoris mater*“. „*Do nun dy processie jy dy kerchen St. Seuer quam, do sangk man uff der großen nuwen orgeln ... dy antifen Recordare uirgo mater. Darnoch dy antifen Alma redemptoris mater, dar noch Te deum laudamus.*“⁸

II.

Wie lässt sich Luthers Stellung zur Musik in gebotener Kürze angemessen darstellen? Aufschluss geben drei Texte, die sich über mehr als ein Jahrzehnt seines Lebens verteilen.

Der erste ist ein Brief an Georg Spalatin vom Ende des Jahres 1523. Es handelt sich sozusagen um die Geburtsstunde des evangelischen Gesangbuchs. Luther bittet Spalatin, sich an einem Gemeinschaftsunternehmen zu beteiligen, das zwar in der geplanten Form nicht zustande kam, dessen Absicht und Planung wir aber aus Luthers Brief entnehmen können.

„Gnade und Frieden! Ich habe den Plan, nach dem Beispiel der Propheten und der alten Väter der Kirche deutsche Psalmen für das Volk zu schaffen, das heißt, geistliche Lieder, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibt. Wir suchen daher überall nach Dichtern. Da Dir aber die Gabe und sichere Beherrschung der deutschen Sprache gegeben und durch vielfältige Übung verfeinert ist, bitte ich Dich, mit uns an diesem Vorhaben zu arbeiten und zu versuchen, einen

⁶ Franz Körndle, Orgelspiel in Erfurter Kirchen des späten Mittelalters, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt* N. F. 11 (2003), 29–39, hier 29 f.

⁷ Gerhard Pietzsch, *Zur Pflege der Musik an den deutschen Universitäten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Darmstadt 1971, 114.

⁸ Ebd.

Psalm in ein Lied zu übertragen, so wie Du es hier an meinem Beispiel siehst. Ich möchte aber neue und am Hof übliche Ausdrücke vermieden wissen; nach seinem Aufnahmevermögen soll das Volk möglichst einfache und gebräuchliche, freilich reine und passende Worte singen; außerdem soll der Sinn durchsichtig sein und den Psalmen so weit wie möglich nahekomen.

Deshalb muss man hier frei verfahren, wenn nur der Sinn gewahrt ist, den Wortlaut vernachlässigen und durch andere geeignete Worte wiedergeben. Mir ist es nicht gegeben, es so auszuführen, wie ich es gern wollte. Deshalb will ich versuchen, ob Du ein Heman, Asaph oder Idithun bist. Um dasselbe möchte ich Johann Dolzig bitten, der ebenfalls beredt und wortgewandt ist, doch nur, wenn Ihr Zeit dazu habt; wahrscheinlich habt Ihr gerade nicht viel.

Nimm doch meine sieben Bußpsalmen und die Auslegungen dazu, aus denen Du den Sinn des Psalms greifen kannst. Oder, wenn Du einen zugeteilt haben möchtest, übernimm doch den ersten Bußpsalm ‚Herr, strafe mich nicht in Deinem Zorn‘ (Ps 6) oder den siebten ‚Herr, erhöere mein Gebet‘ (Ps 143). Johann Dolzig übertrage ich den zweiten Bußpsalm ‚Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind‘ (Ps 32), denn ‚Aus der Tiefe‘ (Ps 130) habe ich schon übersetzt, und ‚Gott sei mir gnädig‘ (Ps 51) ist schon vergeben. Sollten diese vielleicht zu schwierig sein, so nimm diese beiden ‚Ich will den Herrn loben allezeit‘ und ‚Freuet euch des Herrn, ihr Gerechten‘, also 34 und 33. Oder Psalm 104 ‚Lobe den Herrn, meine Seele‘. Antworte jedenfalls, was wir von Euch zu erhoffen haben. Lebe wohl im Herrn.“⁹

Dieser Brief ist das Initial für eine in den folgenden Jahren blühende Liederdichtung. Luther hat viererlei im Auge: 1. Das Evangelium soll auch durch den Gesang unter den Leuten bleiben. 2. Die Psalmen sind gute Beispiele und Vorlagen für evangelische Lieder. 3. Die Worte für die Texte sollen einfach und gebräuchlich und passend sein, der Sinn verständlich. 4. In der Übersetzung darf man frei verfahren, „wenn nur der Sinn gewahrt ist“.

Über die Melodien schreibt er nichts. Aber man darf sicher ergänzen: Die Melodien sollen den Texten entsprechen, sie sollen eingängig und sangbar sein und es der singenden Gemeinde erlauben, aus Herzenslust einzustimmen.

Aus diesem Impuls erwuchsen die ersten reformatorischen Lieddichtungen und mit ihnen die Gesangbücher. Reformatorische Gesangbücher¹⁰ können geradezu als ein Kennzeichen der Kirche, eine *nota ecclesiae*, gelten. In ihrer Geschichte spiegelt sich auch die Geschichte der evangelischen Kirchen. Gesangbücher in Deutschland sind seit der Reformation auf Stadt oder Territorium bezogene Bücher, die die Vielfalt der evangelischen Kirchen und ihre Bezogenheit auf die jeweiligen politischen Herrschaften ausweisen, aber auch den Reichtum dessen, was aus evangelischem Glauben an Liedern zur Welt kam.

⁹ Übersetzung nach: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 6: Briefe. Auswahl, Übersetzung und Erläuterungen von Johannes Schilling, Frankfurt am Main 1982 u. ö., 66 f.; lateinischer Originaltext: WA.B. 3, 220 f., Nr. 698.

¹⁰ Grundlagenforschung wird an der Universität Mainz betrieben; dort gab es 1996–2006 ein Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär“ sowie ein Langfristvorhaben „Gesangbuchbibliographie“, eine Datenbank sämtlicher deutschsprachiger Gesangbücher. Vgl. www.gesangbucharchiv.de.

Von den ersten Liedblättern mit ein oder zwei Liedern führte der Weg um die Jahreswende 1523/24 über das „Achtliederbuch“ – es enthielt vier Lieder Luthers, darunter „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“, drei Lieder von Paul Speratus, unter ihnen „Es ist das Heil uns kommen her“ und einen anonymen Text – und die ersten Erfurter Gesangbücher zum Wittenberger Chorgesangbuch. Dieses enthielt in seiner ersten Ausgabe 38 deutsche Lieder und fünf lateinische Gesänge.¹¹

In den folgenden Jahren sprossen die Gesangbücher wie Pilze aus dem Boden: 1525 wurden 22 Ausgaben nachgewiesen, 1526 25, seit 1527 jährlich ungefähr 15, so dass man bis ins Jahr 1800 auf eine Gesamtzahl von mehr als 4000 Gesangbüchern kommt¹² – allein die Zahl ist beeindruckend. Aber diese Bücher wurden nicht nur produziert und gekauft, sondern auch benutzt und gelesen, im Gottesdienst, in den Schulen und in den Häusern. Neben und vielleicht manchmal noch vor den Bibeln waren sie Haus- und Lebensbücher von Generationen von Christenmenschen.

* * *

Der zweite Text ist sieben Jahre später geschrieben, von der Veste Coburg. Nicht an einen Theologen, sondern an einen Musiker, keinen Kursachsen, sondern einen Mann im Dienst der altgläubigen bayerischen Herzöge, an den Komponisten Ludwig Senfl, einen der bedeutendsten Meister seiner Zeit. Luther hat ihn bewundert und verehrt, und diese Verehrung wurde Senfl auch andernorts zuteil.

„Gnade und Frieden in Christo! Obwohl mein Name so verhasst ist, dass ich fürchten muss, dass Du diesen Brief, den ich sende, nicht ganz sicher empfangen und lesen kannst, bester Ludwig, so hat doch die Liebe zur Musik, mit der ich Dich geziert und begabt sehe von meinem Gott, diese Furcht besiegt. Diese Liebe hat mir auch Hoffnung gemacht, dass Dir mein Brief keine Gefahr bringen wird. Denn wer wollte selbst einen Türken tadeln, wenn er die Kunst liebt und den Künstler lobt? Ich aber lobe sogar Deine Herzöge von Bayern sehr, so wenig sie mir auch geneigt sind, und achte sie vor anderen, weil sie die Musik so pflegen und ehren. Und es ist kein Zweifel: Viele Samen guter Eigenschaften stecken in den Gemütern, die von der Musik ergriffen werden; die aber nicht von ihr ergriffen werden, sind, denke ich, Stümpfen und Steinen gleich. Denn wir wissen, dass die Musik auch den Dämonen verhasst und unerträglich ist. Und ich urteile frei heraus und scheue mich nicht zu behaupten, dass nach der Theologie keine Kunst sei, die der Musik gleichzustellen wäre, weil sie allein nach der Theologie das schenkt, was sonst allein die Theologie schenkt: ein ruhiges und fröhliches Herz. Dafür ist ein klarer Beweis, dass der Teufel, der Vater der traurigen Sorgen und des unruhigen Umtreibens, bei der Stimme der Musik ebenso flieht wie beim Wort der Theologie. Daher kam es, dass die Pro-

¹¹ Übersicht bei *Walter Blankenburg*, *Johann Walter. Leben und Werk*, hg. von *Friedhelm Bruniak*, Tutzing 1991, 137–142.

¹² Vgl. *Susanne Rode-Breymann/Sven Limbeck* (Hg.), *Verklingend und ewig. Tausend Jahre Musikgedächtnis 800–1800*, Wolfenbüttel 2011, 191–195.

pheten keine Kunst so gebraucht haben wie die Musik, da sie ihre Theologie nicht in die Geometrie, nicht in die Arithmetik, nicht in die Astronomie, sondern in die Musik gefasst haben, damit sie Theologie und Musik in engster Verbindung hätten, wenn sie die Wahrheit in Psalmen und Liedern verkündigten.

Aber was lobe ich jetzt die Musik und versuche, auf einem so kleinen Blatt Papier eine solche Sache abzumalen oder vielmehr zu verunstalten? Aber mein Herz geht über, und meine Liebe zu ihr sprudelt so heraus, die mich so oft erquickt und aus großen Nöten befreit hat.

Ich komme zu Dir zurück und bitte: Wenn Du ein Exemplar dieses Gesanges ‚In pace in id ipsum‘ hast, dann lass es mir abschreiben und schicken. Denn dieser Tenor hat mich von Jugend auf erfreut, und jetzt noch viel mehr, nachdem ich auch diese Worte verstehe. Ich habe diese Antiphon nie für mehrere Stimmen komponiert gesehen, möchte Dich aber mit der Mühe, sie zu komponieren, nicht belasten, sondern hoffe, Du hast sie schon anderswoher komponiert.

Ich hoffe sehr, dass mein Lebensende bevorsteht; die Welt hasst mich und kann mich nicht leiden, und umgekehrt bin ich der Welt müde und habe sie satt. Deshalb möge der gute und getreue Hirte (1Petr 2, 25) meine Seele zu sich nehmen (1Kön 19, 4). Darum habe ich angefangen, diese Antiphon zu singen und wünsche, sie [mehrstimmig] komponiert zu hören. Für den Fall, dass Du sie nicht hast oder nicht kennst, schicke ich sie Dir hier mit ihren Noten aufgezeichnet, die Du, vielleicht nach meinem Tode, wenn Du willst, komponieren kannst. Der Herr Jesus sei mit Dir in Ewigkeit, Amen. Verzeih meine Vermessenheit und meine Redseligkeit. Grüße mir den ganzen Chorus Deiner Musik ehrerbietig. Aus Coburg, am 4. Oktober 1530.

Martinus Luther.¹³

Der dritte und letzte Text ist eine Vorrede, die Luther 1538 zu einer Sammelausgabe Georg Rhaus verfasste und die so etwas wie die Summe seiner Musikanschauung darstellt.¹⁴ Johann Walter hat diesen Text später frei übersetzt und in sein Lehrgedicht „Lob und Preis der himmlischen Kunst Musica“ aufgenommen.¹⁵ Luther beschreibt die Musik als ein Geschenk an die gesamte Schöpfung. Nichts sei ohne Ton, ohne klingende Ordnung, und vor allem in den Lebewesen offenbare sich dieses Geheimnis Gottes. Im Vergleich zur menschlichen Stimme aber sei das alles so gut wie nichts. Denn was die

¹³ Text nach Schilling, Briefe (wie Anm. 9), 133–135; Originaltext: WA.B 5, (635) 639 f., Nr. 1727.

¹⁴ Text: WA 50, (364) 368–374. Vgl. Johannes Schilling, Martin Luther. Lob der Musik. Die Vorrede zu Georg Rhaus Symphoniae iucundae Wittenberg 1538, [Privatdruck] Kiel 2007; ders., Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhaus Symphoniae iucundae (1538) und Martin Luthers Vorrede, in: Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. FS Helmut Claus, hg. von Ulman Weiß, Pfendorf 2008, 251–265. Eine Gegenüberstellung des Luthertextes und der Bearbeitung Walters auch bei Blankenburg (wie Anm. 11), Anhang VIII, 439–445.

¹⁵ Vgl. unten Anm. 33.

menschliche Stimme an Reichtum und Vielfalt hervorbringe, suche seinesgleichen.

Die Hauptsache aber sei, dass die Musik nach dem Wort Gottes die Herrin und Lenkerin der menschlichen Affekte („domina et gubernatrix affectuum humanorum“¹⁶) ist. Sie kann Traurige aufrichten, Fröhliche erschrecken, Verzweifelte aufheitern, Hochmütige brechen, Liebende beruhigen – kein anderes Medium kann die Gemütsbewegungen so steuern wie eben die Musik.

Deshalb habe man seit alters eine besondere Affinität zwischen dem Wort Gottes und der Musik gesehen. Denn allein dem Menschen sei vor allen anderen Geschöpfen das an die Stimme gebundene Wort gegeben, damit er Gott durch Wort und Musik loben könne und solle. In der mehrstimmigen Musik wird nach Luther das Wunderbare dieser Kunst ganz besonders offenbar.

Mit Entschiedenheit setzte sich Luther deshalb für die Musik als Schulfach ein. Diese Entwicklung rührte sicher von der Stellung der Musik im Kanon der artes, der freien Künste, her, aber sie entsprach auch der neu erkannten Bedeutung dieser ars und disciplina. Wer die Musik beherrsche, so war Luther überzeugt, sei „guter Art, zu Allem geschickt“.¹⁷ Deshalb müsse man die Musik unbedingt in den Schulen behalten. Den erzieherischen Wert der Musik schätzte Luther hoch: „Die Jugend soll man stets zu dieser Kunst gewöhnen, denn sie macht feine geschickte Leute“.¹⁸ Aber es geht bei der Musik nicht nur und nicht zuerst um ihren gesellschaftlichen Nutzen. Vielmehr geht es um Trost und Erbauung, um Aufrichtung betrübter Seelen und zerschlagener Herzen, um den Zugang zu einer anderen, gleichsam erlösten Welt. Wer sich der Musik ergibt, wächst über die Welt und über sich selbst hinaus – und kann sich außerhalb seiner selbst wiederfinden. *Deshalb* sind Theologie und Musik einander so nah: So wie wir unser Leben aus Christus empfangen, so erhalten wir unser Sein von der Musik zurück, von außen, ab extra. Nos extra nos – das gilt auch und gerade für die Musik und das Musizieren. Und dieses Außer-sich-Sein ist dann ein Grund zur Freude, zum Abwerfen der Beschwerden, die die Menschen belasten und sie am Fröhlichsein hindern.

Johann Walter berichtet, „dass der heilige Mann Gottes Lutherus ... zu der Musica im Choral- und Figuralgesange“ – also zu einstimmiger und mehrstimmiger Vokalmusik – „grosse Lust hatte, mit welchem ich gar manche liebe Stunde gesungen vnd offtmals gesehen, wie der thewre Mann vom singen so lustig vnd frölich ward / das er des singens schier nicht köndte müde vnd satt werden / vnd von der Musica so herrlich zu reden wuste“.¹⁹

¹⁶ WA 50, 371,2.

¹⁷ WA.TR I, 490,31f., Nr. 968. Vgl. Luther zum Vergnügen, hg. von Johannes Schilling, Stuttgart 2008, 117.

¹⁸ WA.TR I, 490,42f., Nr. 968.

¹⁹ Überliefert von Michael Praetorius, Syntagma musicum I: Musicae artis Analecta, Wittenberg 1614/15 (Nachdr. Kassel u. a. 1959), 451. Abbildungen bei Blankenburg (wie Anm. 11), 423.

III.

Johann Walter²⁰ war, wie Martin Luther selbst, ein Glücksfall für Reformation und Musik. Ein wenig jünger als Luther – er wurde 1496 in Kahla in Thüringen geboren – überlebte er den Reformator und auch Melanchthon und starb 1570 an dem Ort, den er zu einem Hauptort evangelischer Musikkpflege gemacht hatte und dessen Gymnasium seit 1995 seinen Namen trägt, in Torgau.

Seit 1520 oder 1521 war Walter Bass-Sänger in der Hofkapelle Friedrichs des Weisen, die unter der Leitung von Conrad Rupsch in Torgau ihren Sitz hatte. In der Hofkapelle pflegte man ein vielfältiges internationales Repertoire: Man sang Kompositionen von Jacob Obrecht, Josquin, Loiset Compère und Heinrich Isaac.²¹

Das Jahr 1524 wurde zum Gründungsjahr evangelischer Kirchenmusik. Denn nun erschien in Wittenberg das erste Chorgesangbuch mit geistlichen Liedern, das „Geystliche gesang buchleyn“. Walter hat mit diesem Chorbuch geradezu das mehrstimmige geistliche deutsche Lied erschaffen,²² dieses Chorbuch ist, trotz aller Mitwirkung und Beeinflussung Luthers, sein eigenes Werk.²³

Zwei Jahre später musste Melanchthon bei Kurfürst Johann für ihn eintreten, weil im Zuge der Auflösung der Hofkapelle offenbar auch er entlassen werden sollte. Melanchthon schreibt als „E. c. f. g. armer undertheniger diener“ einen veritablen Bettelbrief an den Kurfürsten:

„Es hatt mir Johannes Walter, der componist in der cantory, angezeigt, das ehr vernomen hab, man werd yhn und seine gesellen abfertigen, und damit angezeygt sein nott, das ehr ietzund inn den seltsamen leufften nicht weyter wisse ... Darumb ich e. c. f. g. demutlich bitt, das e. c. f. g. wolle ansehen, das ehr bis her sich stille und zuchtig gehalten, auch mitt seyner kunst gemeynen nutz gefordert, dann ehr das gesang, so ietzund seer gebraucht wurt, gemacht. Es ist auch ynn disen leufften, do kirchen gesang geendert, solcher lewt von noten, die do helffen konden, das nicht allt gesang alleyn untertrukt werden, sondern auch neue und bessere widder angericht. Solche lewt halden acht ich gantzlich fur ein gut und recht werk, da gott wolgefallen an hatt. Man hatt bis her singerey an vil orten zu unnutzem bracht oder andern unzimlichen

²⁰ Grundlegend: *Blankenburg* (wie Anm. 11); vgl. *Willibald Gurlitt*, Johann Walter und die Musik der Reformationszeit, in: *LuJ* 1933, 1–112; *Friedhelm Brusniak* (Hg.), *Johann-Walter-Studien*. Tagungsbericht Torgau 1996, Tutzing 1998; *Joachim Stalman*, Art. Walter, Walther, Johann d. Ä., in: *MGG*² Personenteil 17, Kassel u. a. 2007, 430–437 (unbefriedigend); zuletzt: *Siegmar Keil*, Johann Walter – Kantor im Dienst der lutherischen Reformation, in: *Luther* 83 (2012), 8–21.

²¹ Vgl. die in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena erhaltenen Chorbücher der Hofkapelle aus der Bibliotheca Electoralis.

²² Vgl. *Martin Staehelin*, Johann Walter. Zu Leben, Werk und Wirkung, in: *Johann-Walter-Studien* (wie Anm. 20), 31

²³ *Blankenburg* (wie Anm. 11), 8. Von der Erstausgabe seines geistlichen Gesangbüchleins haben sich nur die Stimmbücher von Tenor und Bassus erhalten. Dieses Chorgesangbuch wurde ein verlegerischer Erfolg: Nach der Erstausgabe erschienen weitere 1525 in Worms, 1534 in Straßburg, 1537, vielleicht auch schon 1528, 1544, 1550 und 1551 in Wittenberg.

sachen gehalten, warumb wolde man ietzund die edel kunst musica nicht handhaben umb gottis willen, so sie zu gottis dienst und ehre recht gebraucht wurtt? Darumb bitt ich, e. c. f. g. wolle disen armen gesellen Johan Wallter gnediglich bedenken und yhm helfen. Solchs wurt on zweyfel gott e. c. f. g. bezalen.“²⁴

Walter hatte schon bei Herzog Albrecht von Preußen und in Nürnberg um eine Stelle angesucht; doch 1527 wurde er Kantor an der Torgauer Lateinschule, zwei Jahre später auch Stadtkantor der Stadt Torgau – ein Amt, das er als erster überhaupt erhielt. In Torgau erwarb er Bürgerrecht und ein eigenes Haus, und für die Einweihung der Schlosskirche komponierte er 1544 eine große Motette über Psalm 119, die im Bass einen Ostinato „Vive, Luthere, Vive, Melanthon“ hat – eine Huldigungsmusik für die Wittenberger Reformatoren. Als Kantor hatte Walter die Schüler in der Musik zu unterrichten und für die Ausgestaltung des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen zu sorgen.²⁵

Nach dem Tod Luthers 1546 und Johann Friedrichs Verlust der Kurwürde im Jahr darauf wurde er 1548 von dem neuen Kurfürsten Moritz mit der Leitung einer Hofkapelle in Dresden beauftragt. Hier leistete er erfolgreiche Arbeit und legte den Grundstein für ein Musikensemble, aus dem später der *musicus poeticus* Heinrich Schütz hervorging.

Mit dem Interim, das die katholischen Riten wieder einführte und den Protestanten lediglich Laienkelch und Priesterehe zugestand, aber konnte er sich nicht anfreunden. Besonders heftiger Widerstand erhob sich gegen die Wiedereinführung des „papistischen“ Chorocks, so dass Walter sogar die Teilnahme am Abendmahl verweigerte. Während Melanthon und seine Anhänger diese und andere Fragen (nur) für Mitteldinge (*Adiaphora*) hielten, wehrten sich die Melanthongegner heftig gegen diese „katholischen“ Regelungen und sahen sich im *status confessionis*. Walter suchte in dieser Situation den Kontakt mit Nikolaus von Amsdorf und Matthias Flacius Illyricus, zwei erklärten Gegnern des Interim. Denn für ihn waren die Probleme, die aus dem Interim erwuchsen, offenbar Gewissensfragen.

Seine letzten Lebensjahre verbrachte Walter wieder in Torgau, mischte sich auch immer wieder in die konfessionellen Auseinandersetzungen ein, so dass der Rat von Torgau ihm ausdrücklich untersagte, „Schmehebucher auszuschick[en]“, wenn er nicht gewärtigen wolle, dass der Rat „mit grosstem ernst gegen Ime“ vorgehen werde.²⁶ Auch mit der Torgauer Pfarrerschaft gab es weiterhin Streit, offenbar vor allem deshalb, weil Walter nicht zum Abendmahl ging mit der Begründung, dass er „mit der empfahung des Sacraments

²⁴ Melanthon an Kurfürst Johann von Sachsen [in Torgau], Wittenberg, 20. Juni 1526, in: Melanthon's Briefwechsel, hg. von Heinz Scheible, Bd. T 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 427 f., Nr. 467.

²⁵ Das Repertoire lässt sich in den „Torgauer Walter-Handschriften“ finden; vgl. Carl Gerhardt, *Die Torgauer Walter-Handschriften. Eine Studie zur Quellenkunde der Musikgeschichte der Reformationszeit*, Kassel und Basel 1949. Forschungsdesiderate formuliert Staehelin (wie Anm. 22), 20.

²⁶ Johann-Walter-Studien (wie Anm. 20), 80.

der kirchendiener begangen den sunden vnd heucheley / nicht habe wollen / billichen vnd bestetigen“²⁷ – welcher Vorwurf wiederum die Pfarrer gegen ihn auf den Plan brachte. Schließlich drohte man ihm Landesverweis und Verlust seiner Einkünfte an. In diesen späten Jahren schaute er auch zurück auf seinen Dienst unter drei sächsischen Kurfürsten seit 1520, denen er allen „nach der Gabe, die mir Gott geben, in der Musica und Kantorei viel Jahr in Untertänigkeit gedienet, von welchen hochlöblichen Kurfürsten mir große Gnade und Wohltat widerfahren, dofür ich Gott zu dancken ... mich schuldig erkenne“.²⁸

* * *

Walter hat ein großes und vielfältiges Werk hinterlassen.²⁹ Evangelischen Gottesdienstbesuchern ist er durch seine Lieder „Herzlich tut mich erfreuen“³⁰, „Allein auf Gottes Wort will ich mein Grund und Glauben bauen“³¹ und das für die Selbstwahrnehmung der Reformation eindrucksvolle Lied „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“³² bekannt.

Seine Musikanschauung lässt sich am besten aus seinen Schriften erheben. Unter diesen ist vor allem ein Preisgedicht auf die Musik zu nennen: „Lob vnd preis der löblichen Kunst Musica“.³³ Das kleine Buch erschien 1538 bei Georg Rhaw in Wittenberg, wohl im Zusammenhang mit dessen Sammelausgaben für den Chorgesang, den „Symphoniae iucundae“, zu denen Luther sein großes Vorwort verfasst hatte.³⁴

Luther hat Walters Reimpaargedicht eine „Vorrhede auff alle gute Gesangbücher“ beigegeben. In ihr spricht die personifizierte „Fraw Musica“, sie preist die Musik als die größte Freude auf Erden, die nicht nur keine Sünde sei, sondern Gott selbst besser als alle Freuden der Welt gefalle. Denn sie mache das Herz still und bereit für die göttliche Wahrheit. Das Ende dieser Vorrede bilden die Verse „Die beste Zeit im Jahr ist mein“, die sich als Lied verselbstständigt haben.³⁵

Walters Lobgedicht preist die Musik als gute Schöpfung Gottes, die er den Menschen nach dem Sündenfall geschenkt hat, als Quelle zu seinem Lob und als Mittel gegen Jammer und Leid.

²⁷ A. a. O., 82.

²⁸ *Blankenburg* (wie Anm. 11), 116, nach *Gurlitt* (wie Anm. 20), 78.

²⁹ *Johann Walter*, Sämtliche Werke 1–6, Kassel 1943–1973.

³⁰ EG 148.

³¹ EG 196.

³² EG 145. Zur Rezeptionsgeschichte von „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ vgl. *Staehelin* (wie Anm. 22), Anm. 16.

³³ Wittenberg 1538: *Josef Benzing*, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, Baden-Baden 1966, Nr. 3962. Ausgabe: *Johannes Walter*, Lob und Preis der löblichen Kunst Musica 1538. Faksimile-Neudruck, hg. von *Willibald Gurlitt*, Kassel 1938.

³⁴ Vgl. oben S. 137 f.

³⁵ Als solches EG 319.

„Zwo vrsach hab ich jtzt genant
 Worumb die Music Gott gesand /
 Hieraus wird jeder mercken wol
 Wie man die Music brauchen sol /
 Auff erst / zu Gottes lob vnd ehr
 Darnach dem leib [Leben] zu nutz vnd lehr“.³⁶

Gotteslob und Lebensfreude sind die Endzwecke der Musik. Damit steht sie neben der Theologie, der sie „jnn freundschaft nahe verwandt“ ist, „Das sie für schwestern wern erkand“.

„Wo Gottes wort das hertz entzünd
 Doselbs die Music bald sich find /
 Die Music ist ein himlisch kunst
 Sie offenbart des geistes brunst /
 Kein kunst auff erd wird jr vergleicht
 Aus Gottes Reich sie nimmer weicht“.³⁷

In der Heiligen Schrift wird sie von Anfang an hoch erhoben – man denke nur an das Miriamlied (Ex 15), die Offenbarung der Zehn Gebote, die Posaunen vor Jericho, an Saul, vor allem aber an David und den Psalter. Walter lässt die Gelegenheit nicht aus, seinen Zeitgenossen den Spiegel mit dem Beispiel des großen Königs vorzuhalten:

„Wenn Daud itzund leben solt
 Weil Gottes zusag ist erfüllt /
 Er würd die Music hocher ehrn
 Kein gelt nicht sparn die kunst zu mehrn /
 Daud solt ein exempel sein
 Der Herrn vnd Fursten liecht vnd schein /
 Das sie zu dieser heiligen kunst
 Jhr leblang hetten lieb vnd gunst /
 Dieselb auch lernten ane schew
 Solchs würd sie warlich nicht gerew /
 Dann welcher mensch die Music liebt
 Gewis sie dem viel tugent gibt“.³⁸

Auch im Neuen Testament werde die Musik gelobt, die Engel sängen bei der Geburt Christi, und auch Paulus ermahne die Christen zu Psalmen und Lobgesängen.

„Alles was lebt / hat Gott begabt
 Mit dieser kunst jr hertz gelabt /
 Welchs mensch die Music nicht bewegt
 Ist gar ein stock / der sich nicht regt“.³⁹

³⁶ Walter, Lob und Preis (wie Anm. 33), Bv.

³⁷ A. a. O., B2r.

³⁸ A. a. O., B4r.

³⁹ A. a. O., C2r.

Wer Gottes Wort gern höre, den verlange auch nach der Musik. Denn Gott habe den Menschen zu seinem Lob geschaffen, ihm Hals, Mund und Zunge und die Lunge als Blasebalg gegeben, damit er ihn lobe.

„So ist die kunst jnn gantzer sum
 Heilig / Göttlich / löblich vnd frum /
 Die Music mit Gott ewig bleibt
 Die andern künst sie alle vertreibt /
 Im Himel nach dem Jüngsten tag /
 Wird sie erst gehn jnn rechter wag /
 Jtzt hat man hülßen nur daruon
 Dort wird der kern recht auffgethan“.⁴⁰

Im Himmel brauche man weder die anderen Artes noch Medizin oder Juristerei, sondern nur die schöne Musica, um Gott zu loben und ihm zu danken, ihm ein neues Lied zu singen.⁴¹

Damit wird die irdische Musik als ein Abbild und Vorschein der himmlischen Musik verstanden und als ewige Kunst, die sich in der himmlischen Zukunft erfüllt und Erde und Himmel miteinander verbindet. Das macht die Musik zur göttlichen Kunst.⁴²

IV.

Aus diesen Anfängen ist eine blühende protestantische Musikkultur erwachsen. Sie hat in den Schulen Sachsens begonnen und im Jahrhundert der Reformation besonders in Mitteldeutschland geblüht.⁴³ Sie hat Wirkungen gezeitigt im ganzen evangelischen Deutschland und über seine Grenzen hinaus. Die norddeutsche Orgelkultur ist nicht zu verstehen ohne diesen reformatorischen Impuls. Dieterich Buxtehude hat in Lübeck in der Marienkirche seine Abendmusiken begründet und gehalten und damit die Anfänge zu einer bürgerlichen Musikkultur in der stolzen Hansestadt gelegt. Und über die Kirche hinaus hat diese evangelische Musik in die Kultur der Gesellschaft hineingewirkt, die sie bis heute prägt. Das Musikland Deutschland ist nicht zuletzt deswegen ein solches, weil es aus dem reformatorischen Impuls gelebt hat und lebt, der bis in die Gegenwart lebendig ist.

⁴⁰ A. a. O., C3r.

⁴¹ Vgl. Apk 5, 9 und 14, 3.

⁴² Zahlreiche Gedanken finden sich wieder in Walters Vorrede zu den Magnificat-Kompositionen, ja, die Vorrede erscheint in ihrem Hauptteil fast wie eine Prosafassung des Gedichts von 1538. Faksimile bei *Blankenburg* (wie Anm. 11), 435–438, Anhang VII.

⁴³ *Johannes Rautenstrauch*, Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen (14.–19. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bruderschaften, der vor- und nach-reformatorischen Kurrenden, Schulchöre und Kantoreien Sachsens, Leipzig 1907, Nachdr. Hildesheim 1970.

Die Torgauer Kantorei wurde zum Muster und Vorbild evangelischer Kantoreien; in ihnen wurde die von Luther gestellte Aufgabe Wirklichkeit, dass der Musik in den Schulen ein konstitutiver Platz eingeräumt werden sollte.⁴⁴ Gott zum Lob und den Menschen zur Freude soll die Musik erklingen, weil wir, von Gott natürlich begabt, singen können, allein oder zusammen, für uns, für andere, für alle Welt.

1620 erklärte der Komponist Michael Altenburg, es sei „doch bald kein Dörflein / bevoorauß in Thüringen darinnen Musica beydes Vocalis vnd Instrumentalis ... den Oertern nach sollte floriren vnd wohlbestellet sein. hat man ja kein Orgelwerk / so ist doch die Vocalis musica zum wenigsten mit 5 oder 6 Geigen normiert und geziert, welches man vorzeiten kaum in den Stätten hat haben können“.⁴⁵

Die Schulen hatten dabei zentrale Bedeutung, und die enge Verbindung von Kirche und Schule, die Schulaufsicht der Superintendenten und Pastoren und die Praxis der Musik im Gottesdienst trugen das Ihre zu diesem Blühen und Gedeihen bei.

Evangelische Schulen haben über Jahrhunderte Anleitung und Einweisung in Gotteslob und Freude am Leben gegeben. Sie tun es verstärkt seit der deutschen Wiedervereinigung und setzen mit ihren musikalischen Aktivitäten auch gegenwärtig und zukünftig Zeichen protestantischer, evangelischer Musikkultur, in der Thomaner und Crucianer die Spitze, aber zum Glück nicht die einsame Spitze darstellen.

Es wird wohl darum gehen, auch unter gegenwärtigen und künftigen Bedingungen der Musik ihren Platz in Kirche, Schule und Öffentlichkeit zu erhalten, damit Menschen Mut und Fröhlichkeit gewinnen, Traurigkeit überwinden und sich aus frohem Herzen der Welt zuwenden können.

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

⁴⁴ Vgl. *Martin Luther*, An die Ratherren aller Städte deutsches Landes, dass sie christliche Schulen einrichten und halten sollen, in: WA 15, (9) 27–53.

⁴⁵ *Rode-Breymann/Limbeck* (wie Anm. 12), 226 und Anm. 4.

Trost finden und Recht haben

Eine Erinnerung an Luther aus Anlass der Thüringer Bachwochen 2012*

Von Christoph Bultmann

Drei Daten: 1512 – 1517 – 1522

Im Jahr 1512 wurde Martin Luther an der Universität in Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert. Im Jahr 1517 veröffentlichte Luther sein erstes selbstständiges Buch, eine Auslegung der sieben Bußpsalmen, die für einen weiten Leserkreis auf Deutsch geschrieben war. Im Jahr 1522 brachte er seine deutsche Übersetzung des Neuen Testaments zum Druck. Wer diese drei Daten im Fünfhjahresabstand kennt, weiß eigentlich genug über die Reformation und kann sich der Musik zuwenden. Das erste Datum steht dafür, dass der knapp Dreißigjährige auf offiziellem, institutionell approbiertem Wege den Anschluss an die akademische Theologie in der westeuropäischen Christenheit gefunden hatte und sich auf seine Autorität als ein „Doktor der Theologie“ oder – wie es im damaligen Sprachgebrauch auch hieß – ein „Doktor der Heiligen Schrift“ berufen konnte. Das war nicht wenig, und es war Luther wichtig.¹ Das zweite Datum steht dafür, dass Luther zu einem klaren Urteil darüber gekommen war, was im christlichen Glauben eine Bedeutung hat und was nicht. Die Gruppe der sieben großen Gebetsdichtungen im Alten Testament, die in der kirchlichen Tradition als Bußpsalmen bezeichnet wurden – zusammengerechnet 111 (115) Verse der Bibel –, lässt sich in Verbindung mit einigen neutestamentlichen Texten, die in die Auslegung einfließen, als die Magna Charta des christlichen Vertrauens auf die Gnade Gottes betrachten.² Von einer Position aus, die auf

* Vortrag, am 1. April 2012 im Rahmen des Themenjahres „Reformation und Musik“ bei den Thüringer Bachwochen auf der Wartburg für eine musikalische Hörerschaft gehalten. Am Abend vorher war im Eröffnungskonzert in der Georgenkirche in Eisenach die Matthäuspasion unter der Leitung von John Butt aufgeführt worden.

¹ Vgl. z. B. die Widmungsvorrede zu der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (1520) an Nikolaus von Amsdorf an der Philosophischen Fakultät der Universität Wittenberg (WA 6, 404; Ausgabe bei Reclam durch Ernst Kähler, Stuttgart 1962, Neudruck 2008, 10) und das Pamphlet „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von D. Martin Luther verbrannt sind“ (1520; WA 7, 161 f. dt. bzw. lat.) oder später den „Sendbrief vom Dolmetschen“ (1530; WA 30 II, 635 f.; Reclam [s. o.], 155–157). Für alle biographischen Fragen sei auf Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, verwiesen; vgl. für die Promotion a. a. O., 66 f., für die Bedeutung des Titels a. a. O., 170.

² Die Psalmengruppe umfasst die Psalmen 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143; die Tradition der Zusammenfassung dieser Psalmen zu einer Gruppe von sieben thematisch und funktional verwandten Psalmen lässt sich bis auf Cassiodor (ca. 485–580) zurückführen (Expositio psalorum). Wichtig für Luthers Studium dieser Psalmen war ihre philologische Bearbeitung durch Johannes Reuchlin (1455–1522), dessen Buch „Septem psalmi poenitentiales hebraici cum grammaticali

diese Psalmen gegründet war, konnte alles, tatsächlich alles, was in mehr als zehn Jahrhunderten kumulativer kirchlicher Traditionsbildung Gestalt gewonnen hatte, auf den Prüfstand gestellt werden, und der überwiegende Teil dieses kirchlichen Erbes erwies sich dabei als überflüssig. Luthers deutschsprachige Auslegung der sieben Bußpsalmen ist das entscheidende Grunddokument der reformatorischen Theologie, und wenn es nicht so viel effektvoller klänge, von einem Thesenanschlag an eine Kirchentür, gar noch die Tür einer Schlosskirche und gar noch am Vorabend des tief von katholischem Aberglauben durchtränkten Allerheiligentages, zu sprechen, dann wüsste heute kaum noch jemand etwas von den 95 Thesen, aber mehr evangelische Christen würden die genannte Psalmengruppe im Alten Testament lesen oder gar auswendig lernen und zu verstehen suchen.³ Das dritte Datum, die Wittenberger Publikation der Wartburger Übersetzung des Neuen Testaments im Jahr 1522 ist ein Datum mit komplexen Bezügen. Der Doktor der Theologie gibt eine Bibel in den Druck, obwohl ihn die Drucker nicht drucken, die Buchhändler nicht verkaufen und die Leser nicht lesen dürfen. Nach dem offiziellen Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche (das er allerdings schon im Dezember 1520 ins Feuer geworfen hatte) war Luther exkommuniziert, d. h. in den Bann getan worden. Die einschlägige Liste seiner „häretischen oder aufrührerischen oder falschen oder die frommen Ohren beleidigenden oder die einfachen Leute verführenden und der katholischen Wahrheit widersprechenden Artikel und Irrtümer“ in der Bannandrohungsbulle kann man noch heute in der Standardsammlung kirchlicher Lehrentscheidungen und Lehrverurteilungen nachlesen.⁴ Nachdem die Frist zum Widerruf abgelaufen war, begannen die Bücherverbrennungen

translatione latina“ zusammen mit „In septem psalmos poenitentiales hebraicos interpretatio de verbo ad verbum ...“ von 1512 Luther in der Vorrede zu seinem Werk ausdrücklich nennt: „Die Sieben Bußpsalm[en] mit deutscher Auslegung nach dem schriftlichen Sinn, zu Christi und Gottes Gnaden, neben seins selben wahre Erkenntnis gründlich [aus]gerichtet“ (WA I, [154] 158–220). Das Buch wurde schnell in mehreren Auflagen nachgedruckt, vgl. die Einleitung a. a. O. Eine neue, revidierte Ausgabe erschien 1525 (WA 18, [467] 479–530). Im Luther Handbuch, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2005, wird das Werk der Kategorie der „Erbauungsschriften“ zugeordnet (295–305; *Johannes Schilling*); das dürfte eine erhebliche Unterbestimmung seines exegetischen Anspruchs sein. Für Luthers Studium der Psalmen generell vgl. *Siegfried Raeder*, The exegetical and hermeneutical work of Martin Luther, in: *Hebrew Bible / Old Testament. The history of its interpretation*, hg. von *Magne Sæbø*, Bd. 2, Göttingen 2008, 363–406.

³ Die Vorrede enthält Reflexionen sowohl über die „Neuheit“ der exegetischen Leistung als auch über die Zielgruppe, die mit der deutschsprachigen Publikation zu erreichen ist: „Die große aber und außlegung, wie wol sie villeicht new, adder auch nit schriftlich synnes ynhaltend, von etlichen mag angesehen werden, hatt es myr doch nit gezymet, ßo nyder die christen tzu achten ader zweyfelden, das Christus also nah bey yhn sey, er werde yhn woll sagen, wie sie das alles richten sollen. Meyne vormessenheyt aber, die psalmen auß zulegen, sunderlich yns deutsche, befihl ich frey yn eyns iglichen gutduncken zu urteylen“ (WA I, 158). Vgl. auch den empathischen Bezug auf Ps 51 in Luthers „Bekenntnis“ von 1528 (WA 26, 499–509, hier 503). Eine gute Hinführung zu Luthers Auslegung gibt *Josef Freitag*, Das Wesentliche des Glaubens Luthers, in: *Erfurter Luther-Almanach*. Edition Viola Blum, hg. von *Uta Hünninger*, Druckausgabe, Erfurt 2011, 12 f.

⁴ DH 1451–1492 (Bulle „Exsurge Domine“ vom 15. Juni 1520), zum Zitat s. Nr. 1492.

dort, wo sie durchsetzbar waren.⁵ Nach der Verteidigung seiner Position auf dem Reichstag in Worms im April 1521 wurde über Luther auf der nächsten üblichen Verfahrensstufe auch von politischer, staatsrechtlicher Seite die Acht verhängt. Dadurch wurde er im ganzen Reich zu einer Unperson, die nur deshalb am Leben blieb, weil ihr Landesherr, immerhin einer der sieben Kurfürsten des Reiches, sich konsequent für ihren Schutz einsetzte – bis hin zu der glänzenden Idee eines Verstecks auf der Wartburg. Ein komplexes Problem ist die Übersetzung des Neuen Testaments unter diesen Umständen deshalb, weil man die Bibel ja nicht einfach verbrennen kann! Der exkommunizierte Häretiker produziert eine Übersetzung des heiligen, des heiligsten Textes – wie soll man darauf reagieren? Der Herzog von Sachsen in Dresden kam auf den Gedanken, in seinem Territorium das Lesen des Neuen Testaments in Luthers Deutsch zu verbieten, doch nur mit dem Ergebnis, dass, wiederum fünf Jahre später, 1527 ein vom rechthgläubigen Hieronymus Emser retuschiertes Neues Testament in Luthers Deutsch gedruckt werden durfte – Luther erzählt diese Episode genüsslich in seinem „Sendbrief vom Dolmetschen“, den er 1530 schrieb, als er wieder einmal auf einer Burg im Land Kursachsen festhing, diesmal auf der Veste Coburg, weil er nicht über die Landesgrenzen nach Augsburg reisen durfte, wo auf dem Reichstag das politische Existenzrecht des evangelischen Bekenntnisses diskutiert oder eher gründlich unterminiert wurde.⁶

Aus bibelwissenschaftlicher Sicht definieren also drei Daten die Reformation: Die Promotion zum Doktor der Theologie (1512), die Auslegung der Bußpsalmen (1517) und die Übersetzung des Neuen Testaments (1522). Der Rest ist kirchenpolitisches Rauschen. Der Ertrag der Reformation, so betrachtet, ist die Neueröffnung eines christlichen Glaubensweges am Übermaß kirchlicher Institutionen, Traditionen und Rituale vorbei. Für den christlichen Glauben zählt das Evangelium, und das Evangelium ist Text, Wort, Zusage im Neuen Testament und auch schon im Alten Testament. Wer Zugang zum Evangelium hat und wer zum Verstehen des Evangeliums angeleitet wird, der kommt zum wahren Verständnis des Glaubens und für den ist die Glaubensbeziehung zu Gott eine Beziehung, die von Vertrauen, nicht von Angst geprägt ist. Das Vertrauen macht froh, und die religiöse Angst, die die Kirche finanziell und sonst autoritär ausnutzen konnte, verfliegt. Anders gesagt: wer an das Evangelium glaubt, der singt, aber er zahlt nicht mehr. Wo aber ist dann sein kirchlicher Ort?

⁵ Vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart³1994, 406–409; zu noch voreiligeren Bücherverbrennungen a. a. O., 396–401, für den kirchenrechtlichen Impuls a. a. O., 376–378. Zur Wittenberger Szene der Verbrennung des Kirchenrechts vgl. *Anselm Schubert*, Das Lachen der Ketzer. Zur Selbstinszenierung der frühen Reformation, in: ZThK 108 (2011), 405–430.

⁶ Für den „Sendbrief“ s. o. Anm. 1. Zum Reichstag in Augsburg vgl. *Leppin*, Luther (s. Anm. 1), 292–305; *Thomas Kaufmann*, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 570–608.

Luthers Auslegung der Bußpsalmen

Die Reformation hat keine Bedenken gegenüber der Subjektivität des Glaubenden. Die Interpretation der biblischen Psalmen, die ja weithin religiöse Dichtungen in der Ich-Form sind, ist darum von besonderem Interesse. Was einzelne Glaubende im antiken Israel in ihrem Gewissen erfahren hatten, ist ihnen in manchen Fällen in kunstvollen Versen auszudrücken gelungen, und diese Dichtungen haben offenbar die Generationen hindurch eine solche Ausstrahlung behalten, dass sie gesammelt und überliefert und wohl auch gelernt und rezitiert wurden. In der christlichen Tradition spielen die Psalmen im Gottesdienst und vor allem der Tagzeitenliturgie eine Rolle, man kann dazu auch die Rolle des Magnificat, des Lobgesangs der Maria nach dem Lukasevangelium (Lk 1,46–55), vergleichen, das so fest im Vespergebet verankert war, dass Luther es, wie Christoph Burger ausgerechnet hat, bereits etwa 5500 Mal rezitiert hatte, als er auf der Wartburg auch seinen Kommentar über diese neutestamentliche Dichtung vollendete.⁷ Von den Psalmen aus führt zudem ein direkter Weg zur Musik; schon in der alttestamentlichen Überlieferung selbst gibt es Anweisungen wie „be-neginot“, womit offenbar die Begleitung mit einem Saiteninstrument gemeint ist (vgl. z. B. Ps 6,1, auch 77,6f. [masoretischer Text; Ps 77,6f. in der Lutherübersetzung anders, aber vgl. Zürcher Bibel 2007]). Und das große Thema Trost verbindet sich mit den Psalmen mindestens ebenso stark wie mit dem Neuen Testament.⁸ Bevor ich auf Luthers Übersetzung des Neuen Testaments zu sprechen komme, verdient deshalb seine Auslegung der Bußpsalmen die Aufmerksamkeit.

„Kannst du denn nicht mehr als auf *einer* Saite die Lyra spielen und nur *ein* Liedlein singen?“ – Im Schlusswort zu seiner Auslegung der sieben Bußpsalmen zitiert Luther so eine Frage, mit der er sich wohl immer wieder an der Universität oder in Konventen des Augustinereremitenordens, in dem er ja 1515 zum Distriktvikar gewählt worden war, konfrontiert sah. „Kannst du nicht mehr ... als immer von Gottes Gerechtigkeit und Gnaden die Schrift auslegen?“⁹ – Was zu viel ist, ist zu viel – es zählt doch eigentlich der Mensch,

⁷ Christoph Burger, Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55) aus den Jahren 1520/21, Tübingen 2007, 1.

⁸ Das Thema Trost hat auch einen hohen Stellenwert in Luthers Auslegung des Vaterunsers; vgl. Volker Leppin, Luthers Vaterunser-Auslegung von 1519. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer, in: Between Lay Piety and Academic Theology. FS Christoph Burger, hg. von Ulrike Hascher-Burger u. a., Leiden 2010, 175–189 (auf S. 175 ist der Druckfehler für das Datum der Bußpsalmen-Auslegung zu korrigieren; die Auslegung etwa von Ps 130,7f. müsste aber wohl insgesamt eine größere Rolle für die Analyse von Luthers Theologie in der Zeit vor der Heidelberger Disputation spielen, vgl. ebd., 181). Vgl. jetzt auch ders., Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther, in: Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. FS Rüdiger Lux, hg. von Angelika Berlejung und Raik Heckl, Leipzig 2012, 687–710.

⁹ WA 1, 219 („Mocht ymand tzu myr sagen. kanstu nit meer dann nur von menschen gerechtickeit, weyßheyt und stercke sagen, ymmer von gottis gerechtickeit und gnaden die schrifft

seine Gerechtigkeit, Weisheit und Stärke! Religion ist dazu da, den Menschen zu kultivieren, eine moderate Portion göttlicher Gnade, durch die Kirche vermittelt oder verkauft, ist genau das, was der Mensch braucht, um sein Leben zu einer runden Sache zu machen. Dagegen steht Luthers reformatorische Religions- (und Kirchen-)kritik: für ein solches Frömmigkeitsmodell hat er nichts weiter übrig als die Bezeichnung „hoffärtige Heilige“.¹⁰ Und gegen den Vorwurf einer einseitigen Schriftauslegung macht er ein praktisches hermeneutisches Angebot: „Antworte ich: Seh ein jeglicher auf sich. Das bekenn ich für mich: So oft ich weniger in der Schrift als Christus gefunden habe, bin ich noch nie satt geworden.“ Dazu gehört dann der Lehrsatz: „Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohne alles Verdienst [auf unserer Seite].“¹¹

Es ist heute nicht ganz leicht nachzuvollziehen, wie Luther nun gerade bei der Interpretation alttestamentlicher Psalmen, also bei der Interpretation religiöser Dichtungen des antiken Israel, auf Christus kommt. Die Brückenfunktion dafür hat der Gedanke der Verheißung: Nach traditionellem christlichen Verständnis ist Christus im Glauben Israels immer schon da, weil er in der Form der Verheißung in den Worten der Propheten und Psalmdichter da ist (vgl. Lk 24, 25–27.44–48). Dieser Christus ist nicht der in Galiläa und Judäa herumwandernde Jesus von Nazareth, der die moderne historische Jesusforschung beschäftigt – und damals wie heute Jerusalemwallfahrten inspiriert –,¹² sondern Christus ist der Name für Gottes Gnade und für den Trost, den Glaubende bei Gott finden, wenn sie ganz auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen. In diesem Sinne heißt das hermeneutische Programm Luthers „Christus in der Schrift finden“ oder, wie im angeführten Zitat, „nicht weniger als Christus in der Schrift finden“. Die historisch kontingente Konkretion der (Glaubens-)Erfahrung einer Begegnung mit der Gnade Gottes in der Gestalt Jesu Christi ist nur eine Auslegungsform des Glaubens der Propheten und Psalmdichter Israels, die in der Form der Verheißung oder, damit korrespondierend, in der Form der Hoffnung der Gnade Gottes gewiss sind. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich Luthers Faszination durch die Bußpsalmen, deren Auslegung er deshalb auch auf Deutsch schreibt, denn er will allen, den kirchlich betäubten wie den kirchlich bewegten Christen, die Gebetsstimme der 1. Person Singular zugänglich machen. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich ebenso Luthers Übersetzung des Neuen Testaments in ein geläufiges Deutsch, weil Christus natürlich in den Evangelien und Briefen des Neuen Testaments viel leichter und direkter zu finden ist als in der spezifisch christlichen Deutung alttestamentlicher Dichtungen.

außlegen, und also nit meer dan auff einer seyten lyren und nur ein lidleyn singen?“). Die Zitate im Vortragstext sind hier und im folgenden geglättet.

¹⁰ Vgl. z. B. WA 1, 210 f.

¹¹ WA 1, 219.

¹² Luthers Landesherr Friedrich der Weise (1463–1525, Kurfürst seit 1486) hatte 1493 eine Wallfahrt nach Jerusalem unternommen; vgl. Günther Wartenberg, Art. „Friedrich (III.) der Weise“, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 380.

In Luthers Psalmenauslegung schwingt stets das schöne Angebot mit: „Seh ein jeglicher auf sich [selbst]“ – die Frage ist zu stellen, was ein befriedigendes Verständnis des Textes ist, in dem sich ein Interpret selbst wiedererkennen kann. Als ein Beispiel führe ich Luthers Interpretation des ersten Verses von Ps 130 an: In der Übersetzung der revidierten Zürcher Bibel¹³ liest man heute: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir“. In Luthers Übersetzung heißt es 1517: „O Gott, zu dir hab ich geschrien von den Tiefen“.¹⁴ Drei Themen stellen sich hier für die Interpretation (die manchmal in einer etwas penetranten Nicht/Sondern-Form formuliert sein kann): Wo ist der Beter, wenn er mit der Anrede Gottes zu seinem Gebet ansetzt? – „in den Tiefen“ (der Plural soll die grammatische Form im Hebräischen imitieren). In welcher Weise wendet er sich an Gott? – „er schreit zu Gott“. An wen wendet sich der Beter, an wen wendet er sich nicht? Oder anders, auf wen hofft der Beter und auf wen oder was hofft er nicht? Er wendet sich an Gott, ohne jedes Vertrauen auf sich selbst, ohne jedes Vertrauen auf irgendeine Kreatur. Die Kommunikationsform von Luthers Auslegungstext wird gerne als „erbaulich“ klassifiziert, d. h. als eine einladende, appellative Redeform, die es den Lesern leicht machen soll, zu Einfühlung, Einsicht und Zustimmung zur vorgetragenen Denkbewegung (des Glaubens) zu kommen. So auch hier; ich zitiere Luthers Kommentar zu der Zeile „O Gott, zu dir hab ich geschrien von den Tiefen“:

„Das sind heftige und sehr auf den Grund gehende Worte eines wahrhaft reuigen Herzens, das in seinem Jammer auf das Allertiefste gekehrt ist. Ja, es ist nicht möglich, [dies] zu verstehen, außer denen, die es fühlen und erfahren. Wir sind alle in tiefen großen Elenden, aber wir fühlen nicht alle, wo wir sind. – Geschrei ist nichts anderes, als ein sehr starkes ernstliches Begehren der Gnade Gottes, welches im Menschen nicht entsteht, außer wenn er sieht, in welcher Tiefe er liege.“ Zur Anrede an Gott, also dem Ausruf „o Gott“, heißt es sodann: „niemand kann mir hier helfen, als du allein“.¹⁵

Verfolgt man die Auslegung von Ps 130 im Ganzen, ist schnell zu sehen, warum Luther gerade im Kontext dieser Auslegung zu einem generellen Lehrsatz über die Bibel ausholt: Einerseits ergibt sich in der Interpretation des „Geschreis aus der Tiefe zu Gott“ der Aspekt der Hoffnung, des Vertrauens, des Trostes, andererseits ergibt sich in der Interpretation einer weiteren Zeile der Dichtung: „So du willst achthaben auf die Sünde, o mein Gott, / o Gott, wer kann dann bestehen?“, der Aspekt der Furcht vor Gott und der Verzweiflung. Luther fasst seine Analyse dann im Modell einer Dialektik von Furcht und Hoffnung zusammen, von dem er erklärt: „Diese beiden Stücke werden in allen Psalmen,

¹³ Erschienen 2007. Die Textfassung in der revidierten Lutherbibel ist gleichlautend, doch soll hier die Revisionsgeschichte der Lutherbibel nicht berührt werden.

¹⁴ WA 1, 206.

¹⁵ WA 1, 206 f. Vgl. für die exklusive Ausrichtung auf Gott z. B. auch die Erläuterungen zu Ps 6, 3. Generell könnten zahlreiche Parallelen zwischen den Auslegungen der sieben Psalmen notiert werden, so wie Luther einleitend zu Ps 143 ja auch feststellt, „darumb ist dißer psalm leycht zuvorsteen auß den vorigen, dan es ist alls eyne stymme“ (WA 1, 212).

ja in der ganzen heiligen Schrift gelehrt.“¹⁶ Das Problem, das ihn dann im Hinblick auf die „hoffärtigen Heiligen“ und deren begrenzte hermeneutische Erfahrung beschäftigt, liegt darin, dass solche Heilige über ein Mezzoforte nicht hinaus kämen: ein bisschen Furcht vor Gott, ein bisschen Hoffnung auf Gnade aus dem Kirchenschatz – das schon, aber kein Geschrei aus den Tiefen.

Ein anderer Interpretationsweg kommt in der Deutung des Namens Israel in Ps 130,7 zur Geltung. Luther versteht den Israelnamen traditionell als „ein Mann, der Gott sieht, oder der vor Gott ist richtig“ (nach hebräisch *ra'ah* oder nach hebräisch *jašar*) und kann ihn entsprechend symbolisch aufgreifen: „Israel ..., das sind die, deren Herzen richtig stehen zu Gott, und [die] auf ihn allzeit sehen, achthaben und ihn wahrnehmen, und nicht sich krümmen in sich selbst Das sind [also die], die Gott sehen durch ein starken Glauben, Hoffnung und Liebe.“¹⁷ Es muss also nicht immer um lautes Geschrei gehen, es kann auch um die Beobachtung gehen, ob das Herz ganz in sich gekehrt oder für Gott offen ist.

Luthers Interpretation der sieben Bußpsalmen kann hier nicht Thema einer umfassenderen Untersuchung werden. Nach meiner Einschätzung ist das Buch als eine direkte Antwort auf die Auslegung von Ps 1 durch Erasmus von Rotterdam zu verstehen, die kurz vorher, 1515, erschienen war und sicher mit zu den Titeln gehörte, die die Humanisten in Wittenberg beschäftigten, wenn sie über die Theologie des Erasmus diskutierten.¹⁸ Wer Luthers Psalmeninterpretationen genau liest, wird feststellen, dass in diesem Werk außer den späteren apokalyptischen Wahnvorstellungen und der dazugehörigen e/e-Rhetorik („evangelisch“ versus „endchristlich“)¹⁹ nichts von dem fehlt, was den theologischen Gehalt des Reformatorischen ausmacht oder – wie man im Hinblick auf die neuere Lutherforschung sagen müsste – was die reformatorische Verstärkung bestimmter Frömmigkeitslinien der mittelalterlichen Theologie ausmacht.²⁰ Nicht die Reihe der 95 Thesen, sondern die Auslegung der sieben Bußpsalmen zeigt Luther als eine besondere theologische Stimme im Konzert der christlichen Bibelrezeption, obwohl – oder weil – er hier die Lyra „nur auf einer Saite“ spielt.

¹⁶ WA 1, 208.

¹⁷ WA 1, 210; das Motiv der incurvatio hatte Luther auch schon in der Erläuterung von Ps 32,11 verwendet: „dan das hertz, das richtig ist zu got, unnd nit eyngekrumet auff sich selb ader etwas anders dan gott, ist auff das ewige gut gegrundet und steet“ (a. a. O., 173).

¹⁸ Erasmus' „Enarratio allegorica in primum psalmum Beatus Vir“ erschien zuerst 1515 in einem Sammeldruck „Lucubrationes“, vgl. Erasmus von Rotterdam, Opera Omnia, Bd. 5/2, Amsterdam 1985, (19) 31–80; eine englische Übersetzung (mit ausführlicher Einleitung) jetzt in Collected Works of Erasmus, Bd. 63, Toronto 1997, 1–63. Als einen Beleg für die Diskussion in Wittenberg über Erasmus vgl. Luthers Brief an Spalatin vom 19. Oktober 1516 (WA.B 1, 69–72 [Nr. 27]), auch den Brief an Johannes Lang vom 1. März 1517 (a. a. O., 89–91 [Nr. 35]).

¹⁹ Vgl. z. B. Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher ... (WA 7, 163).

²⁰ Vgl. besonders Berndt Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bultmann u. a., Tübingen 2007, 111–151, und Volker Leppin, Mystisches Erbe auf getrennten Wegen. Überlegungen zu Karlstadt und Luther, in: a. a. O., 153–169.

Aus der Auslegung der sieben Psalmen sollten sieben Lieder entstehen. Um die Jahreswende 1523/24 schreibt Luther an Georg Spalatin (1484–1545), den Hofsekretär seines Landesherrn, er habe den Plan, Psalmen auf Deutsch als Kirchenlieder (*spirituales cantilenae*) einzuführen: „Deshalb suchen wir nun überall Dichter“, und Spalatin soll sich hier auch engagieren und wenigstens *einen* der Bußpsalmen übernehmen. Doch trotz eines wiederholten Appells an Spalatin „deutsche Musen“ wurde aus dem Vorhaben nichts; es gibt nur zwei statt der sieben Lieder, und von den zwei Liedern wurde nur eines ein Erfolg, Luthers Nachdichtung und Vertonung von Ps 130.²¹ Das Lied „Aus tiefer Not schrei ich zu dir, Herr Gott, erhöre mein Rufen“ fasst als ein Psalmlied und Glaubenslied, für das es vier verschiedene Melodien gibt, in zuerst vier, dann fünf Strophen Luthers Deutung des Psalms in einprägsamer Gestalt zusammen. Luther war offenbar der Meinung, seinem Verständnis der Bußpsalmen in diesem einen Lied eine so endgültige Darstellung gegeben zu haben, dass er nicht selbst auch noch die anderen sechs Psalmen zu Liedstrophen umdichten wollte. Die Dialektik von Furcht und Hoffnung kommt in der fünfstrophigen Version stärker noch als in der früheren zum Ausdruck, auch wird der Grund der Hoffnung stark hervorgehoben: „Auf ihn [= auf Gott] mein Herz soll lassen sich [= sich verlassen] und seiner Güte trauen, die mir zusagt sein wert es Wort; das ist mein Trost und treuer Hort [= Schutz]“.

Der Hymnologe Markus Jenny hat Luther mit Bezug auf dieses Lied sowie auf weitere Nachdichtungen und Vertonungen, etwa von Ps 12 („Ach Gott, vom Himmel sieh darein“) und Ps 14 („Es spricht der Unweisen Mund wohl“), als den „Erfinder des Psalmliedes“ angesprochen; allerdings weist Jenny auch darauf hin, dass dem Lied nach Ps 130 schon die – wie er sagt – „Reformationsballade“ von 1523 „Nu freut euch, lieben Christen gmein“ nach der Melodie eines alten Oster-Prozessionsliedes vorausgeht.²² Nur kurz zu erwähnen ist, dass Johann Sebastian Bach auch dem Lied „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ eine Kantate gewidmet hat (BWV 38) – „Ich höre mitten in dem Leiden/ ein Trostwort, so mein Jesus spricht./ Drum, o geängstigt es Gemüte,/ vertraue deines Gottes Güte,/ sein Wort besteht und fehlet nicht,/ sein Trost wird nie-

²¹ Vgl. Luthers Briefe an Spalatin ca. Ende 1523 (WA.B 3, 220 f. [Nr. 698]) bzw. vom 14. Januar 1524 (a. a. O., 234 [Nr. 705]). Vgl. *Markus Jenny*, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition ..., Köln/Wien 1985, 68–70 und 188–193 (= Nr. 11). Die Nachdichtung von Ps 51 durch Erhart Hegenwalt findet sich in: *Philipp Wackernagel*, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Leipzig 1870, Nachdr. Hildesheim 1990, 48. Vgl. auch die Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 15, hg. von *Wolfgang Herbst* u. a., Göttingen 2009, 24–30 (*Hans-Christian Drömann*) – wenn hier allerdings nur auf die zweite Bearbeitung der Bußpsalmen von 1525 verwiesen wird (26), wird die Schwelle der 95 Thesen wohl doch etwas allzu ehrfürchtig betrachtet.

²² *Jenny* (s. Anm. 21), 63 bzw. 56–58 und 154–157 (Nr. 2); 62–65 und 175–183 (Nr. 8 und 9). Zu den frühen Nachdichtungen zählen auch Ps 67 („Es wollt uns Gott genädig sein“, Nr. 10) und Ps 128 („Wohl dem, der in Gottes Furcht steht“, Nr. 7); im Gesangbuch von 1529/33 ergibt sich eine Sequenz Ps 12 – 14 – 46 – 67 – 124 – 128 – 130: a. a. O., 324–340, bes. 329 f. (und 332 für das Lied von Hegenwalt). Jennys Erstaunen über Luthers Priorisierung der Bußpsalmen (a. a. O., 13) klärt sich vor dem Hintergrund des Buchs von 1517 auf.

mals von dir scheiden.“ – heißt es dort in einer Arie, die zeigt, wie sehr Bach die Bedeutung des Themas Trost bewusst war.²³

Das Neue Testament für jeden zum Lesen

„Sein Wort“, das Wort der Bibel, besteht – aber hat denn Luther Recht mit seiner Schriftauslegung? Gilt der Trost, dessen Grund er in der Bibel – und nur dort – aufdeckt? Oder ist er ein unbedachter, irrender, häretischer Lehrer, der das gutgläubige Christenvolk auf den Weg falscher Meinungen verführt – so wie es Papst Leo X. (Giovanni de' Medici, 1475–1521, Papst seit 1513) im Oktober 1518 an Kurfürst Friedrich den Weisen schreibt, als er ihn ermahnt, dass man aus christlicher Verantwortung erstens das Osmanische Reich und zweitens den Wittenberger Augustinermönch bekämpfen müsse?²⁴ Die Frage der Schriftauslegung wird in den Kontroversen über Luthers Theologie zum entscheidenden Kriterium; der Kirchenhistoriker Volker Leppin betont, es sei vor allem Philipp Melanchthon gewesen, der durch die Thesen für seine Promotion zum Baccalaureus biblicus an der Universität Wittenberg deutlich gemacht habe, dass der traditionelle Anspruch der römischen Kirche auf die uneingeschränkte Autorität in Fragen der Interpretation des Heiligen Textes radikal zu bestreiten sei (These 17: „Die Autorität der Konzilien ist geringer zu achten als die Autorität der Schrift.“).²⁵ Das geschieht bei Luther dann etwa in seinem politischen Reform- und Emanzipationsprogramm, das er 1520 an alle Reichsstände (den „christlichen Adel deutscher Nation“) adressiert. Dort präsentiert er sich als einen Posaune blasenden Josua, der die Ringmauern zum Einsturz bringt, durch die das Papsttum und die römische Kirche überhaupt sich unangreifbar machen wollten. Eine dieser Mauern, so Luther, ist der Anspruch, „dass sie allein wollen Meister der Schrift sein“. Dem hält der Wittenberger Professor eine Reihe von biblisch begründeten Einwendungen entgegen, die in dem Urteil gipfeln:

„Aus diesem allen und vielen anderen Sprüchen sollen wir mutig und frei werden und den Geist der Freiheit, wie ihn Paulus nennet, nicht lassen mit erdichteten Worten der Päpste abschrecken, sondern frisch hindurch alles, was sie tun oder

²³ Texte zu den Kantaten, Motetten, Messen, Passionen, Oratorien von Johann Sebastian Bach, hg. von *Christine Fröde*, Leipzig 1986, Nachdr. Wiesbaden 2008, 81.

²⁴ Papstbreve in Verbindung mit der Übersendung der Goldenen Rose; vgl. das Faksimile des Thüringischen Staatsarchivs Gotha (2008). Beide Themen sind etwa gleich ausführlich behandelt, zu Luther heißt es u. a. „non ... licet ... ea diutius tolerare que credulum populum in malam male sentiendi viam ... facilliter inducere possunt“ – dieses Urteil ist bis 1530 und darüber hinaus nicht revidiert worden. Zur Episode um die Goldene Rose vgl. *Brecht* (s. Anm. 5), 255 f., 263, 325.

²⁵ *Leppin*, Luther (s. Anm. 1), 150 f.; vgl. die Thesen in Übersetzung in: Melanchthon deutsch, Bd. 2, hg. von *Michael Beyer* u. a., Leipzig 1997, 9–12. Für Melanchthons Ermutigung und Unterstützung der Übersetzung des Neuen Testaments vgl. *Heinz Blanke*, Art. Bibelübersetzung, in: *Luther Handbuch* (s. Anm. 2), 258–265, bes. 260, sowie *Heinz Scheible*, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 145–147.

lassen, nach unserem gläubigen Verstand [= Verständnis] der Schrift richten und sie zwingen, zu folgen dem besseren und nicht dem eigenen Verstand. ... Drum gebührt einem jeglichen Christen, dass er sich des Glaubens annehme, ihn zu verstehen und zu verfechten und alle Irrtümer zu verdammen.“²⁶

Nun, man muss nicht Latein, die Sprache der Bibel in Westeuropa im Mittelalter, können, um ein Christ zu sein. Man kann auch ein Christ mit einer deutschen oder französischen oder englischen Bibel sein. Seit Johannes Gutenbergs Erfindung war die Bibel auch nicht nur unendlich oft auf Latein, sondern auch schon achtzehnmal auf Deutsch gedruckt worden. Aber in die Hände eines „jeglichen Christen“ konnten diese gewaltigen Foliobände nicht gelangen, und ihr Deutsch war veraltet. Nachdem er auf dem Reichstag in Worms gerade wieder einmal sein hermeneutisches Basiskonzept, die diskursive, argumentative Interpretation der Bibel vertreten hatte,²⁷ übernimmt Luther selbst die Verantwortung für die Umsetzung dieses Programms. Der Moment dafür war günstig. Erasmus von Rotterdam hatte 1516, in neuer Auflage 1519, gerade rechtzeitig eine zweisprachige Ausgabe des Neuen Testaments, griechisch im Originaltext und lateinisch in eigener Übersetzung, vorgelegt; die klassische lateinische Fassung der Vulgata kannte Luther wahrscheinlich weitgehend auswendig, und Zeit hatte er auf der Wartburg genug: 28 Kapitel Matthäus, 16 Kapitel Markus, 24 Kapitel Lukas zusammen mit 28 Kapiteln Apostelgeschichte²⁸, und weiter mit Johannes, dem vierten Evangelium in seiner besonders festlichen Diktion, mit Paulus, dem Briefautor, der keinen Konflikt gescheut hatte, und einigen Kleinschriften sowie dem atemberaubenden Visionszyklus der Johannesoffenbarung. Im Druck ergab das 107 plus 77 Blatt (recto und verso), plus die Johannesoffenbarung als Bilderbogen (unpaginiert), dazu eine elfseitige Einleitung zum Römerbrief als „das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium“. In wenigen Monaten war das Manuskript fertig, und im September 1522 war das Neue Testament gedruckt.²⁹ Das Alte Testament folgte erst später in ruhigeren Zeiten in Wittenberg und, wie Luther etwa im „Sendbrief vom Dolmetschen“ betont, in Zusammenarbeit mit Philologen wie Philipp Melanchthon und Matthäus Aurogallus, mit denen man vier Tage für drei Zeilen Hiob aufwenden konnte, bis man eine wirklich treffende Übersetzung gefunden hatte.³⁰

²⁶ WA 6, 406–415, Zitat 412; Reclam (s.o. Anm. 1), 13–27, Zitat 23; vgl. auch WA 7, 175. Zur hermeneutischen Programmatik vgl. *Christoph Bultmann*, Hermeneutische Kompetenz als religiöse Bildung. Impulse für die Bibelauslegung aus der reformatorischen Tradition, in: Religion – Kultur – Bildung. Religiöse Kulturen im Spannungsfeld von Ideen und Prozessen der Bildung, hg. von *Benedikt Kranemann* u. a., Münster 2008, 45–62.

²⁷ Vgl. auch in „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher ...“, WA 7, 181: „die warheyt ... leßsit sich gernn ansehen und probirn“.

²⁸ In vielen Vulgataeditionen der Zeit folgt die Apostelgeschichte erst auf das Corpus Paulinum, in Luthers Druck des Neuen Testaments steht sie zwischen den Evangelien und den paulinischen Briefen.

²⁹ Im Folgenden zitiert nach dem Neudruck der Originalausgabe, Leipzig 2005.

³⁰ WA 30 II, 636; Reclam (s. Anm. 1), 158. Es ist ja auch wirklich nicht leicht zu sagen, wie man mit einem biblischen Dichter umgehen soll, der die Psalmdichtung in das Licht seiner Skepsis rückt, vgl. z. B. Hi 7, 17–21; 9, 14–23.

Wer bei der Lektüre der Bußpsalmen-Auslegung gelernt hatte, Christus als Gottes „Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit“ zu finden, der konnte nun eintauchen in die reiche Zahl frühchristlicher Mustergeschichten über die Begegnung mit Christus oder Bekenntnisformeln über Christus oder Lehrsätze über den Glauben.

Ich zitiere zwei Proben aus der Erzählung: „die starcken durffen [= bedürfen] keyns artztes / sondernn die krancken / ich byn komen zu ruffen den sundern zur busse / unnd nicht den gerechten“ (Mk 2,17). – „und Jhesus antwort und sprach zu yhm / was wiltu / das ich dyr thun soll? Der blinde sprach zu yhm / Meyster, das ich sehend werde / Jhesus aber sprach zu yhm / gang hyn / deyn glawbe hat dyr geholfen“ (Mk 10,51 f.). Oder zwei Proben für Bekenntnisformeln: „Disz ist das wort vom glawben das wyr predigen / Denn so du mit deynem mund bekennest Jhesum / das er der herr sey / und glewbist ynn deynem hertzen / das yhn Got von den toden aufferweckt hat / so wirstu selig / Denn so man von hertzen glewbt / so wirt man rechtfertig / und so man mit dem mund bekennt / so wirt man selig.“ (Röm 10,8b.9–10) – „Wyr aber predigen den gecreutzigten Christ / ... gotliche krafft und gotliche weyszheit“ (1Kor 1,23 f.). Oder ein Beispiel aus einer weiteren intensiven Diskussion: „Ich werffe nicht weg die gnade Gottis / Denn so durch das gesetz gerechtickeit kompt / so ist Christus vergeblich gestorben“ (Gal 2,21).

Neben solchen mehr sentenzenhaften Elementen der neutestamentlichen Texte konnte ein Leser nun natürlich auch die in Passionsspielen, Osterwallfahrten und anderen liturgischen Ausdrucksformen das Mittelalter hindurch zelebrierte Geschichte von Jesus, der auf einem Esel nach Jerusalem einzieht, der vom Hohenpriester verhört wird, der vom römischen Statthalter gekreuzigt wird und dessen Grab drei Tage später leer aufgefunden wird, als Vergegenwärtigung des Höhepunktes der christlichen Heilsgeschichte selbst lesen.

Ich möchte der Leseerfahrung, die Luther durch seine Übersetzung dem christlichen Leser ermöglicht, noch etwas weiter nachgehen. Als Beispiel wähle ich eine in der Regel ganz unbekannte Schrift des Neuen Testaments, die gerade weil sie einen in der neueren Bibelwissenschaft klar erkannten sekundären Charakter hat, die Standard-Lehrpunkte des Christentums leicht greifbar darstellt: den Brief an die Gemeinde in Kolossä (und indirekt auch in Laodizea, vgl. Kol 2,1; 4,16).³¹ Luther gibt zunächst eine einführende Erläuterung in einer knappen Vorrede, die – wie auch sonst gelegentlich in Bibeldrucken der Zeit üblich – kurze Zusammenfassungen für jedes Kapitel bietet:

„Auffs erst lobet und wunschet der Apostel den Colossern / das sie bleyben ym glawben und zunemen / und streycht aus / was das Euangelion und glawbe sey / nemlich / eyn weyszheit die Christum eynen herrn und Got erkenne / fur uns gecreuzigt / die von der welt her verporgen / und nu durch seyn ampt erfur bracht

³¹ Philipp Melanchthon hat einen Kommentar zum Kolosserbrief geschrieben; vgl. *Scheible* (s. Anm. 25), 151 f.; von Luther gibt es eine empfehlende Vorrede zur deutschen Übersetzung dieses Kommentars von 1529; WA 30 II, (64) 68 f., 69,13–16: „den selbigen stillen frumen hertzen sol dis buechlin befohlen sein, die sollen yhr paradys drynn haben und yhren lieben HERRN Christum drynnen angezeigt und furgestellt finden als den rechten bawm des lebens“.

sey. Das ist das erst Capitel. – Ym andern Capitel warnet er sie für menschen lernen / die alltzeit dem glawben entgegen sind / unnd malet die selben so eben abe / als sie nyrgent ynn der schrift gemalet sind / und taddelt sie meysterlich. – Ym dritten / ermanet er sie das sie ym lauttern glawben fruchtbar seyen mit allerley gutten werken gegen ander / und beschreybt allerley stenden yhr eygen werck. – Am vierden befiehlt er sich ynn yhr gepet / und grusset und stercket sie.“

Worauf also kommt es an? Der Brief hat das Thema der Beständigkeit im Glauben („im Glauben bleiben und zunehmen“) und verbindet es mit einer Summe des christlichen Glaubens („was das Evangelium und Glaube sei“). Die Predigt des Paulus wird betont: Das Evangelium ist jetzt „durch sein (Apostel- oder Predigt-)Amt hervorgebracht“, jeder in der Gemeinde kann es kennen. Auf diese drei positiven Punkte folgt die negative Abgrenzung zu „Menschenlehren, die immer dem Glauben entgegen stehen“, und der Leser darf ein Vorbild dafür erwarten, wie solche Menschenlehren „meisterhaft getadelt“ werden. Es folgt drittens in einem wichtigen, in Darstellungen der reformatorischen Theologie oft vernachlässigten Punkt die Ermahnung, dass die Glaubenden in ihrem „reinen Glauben“ „fruchtbar“ sein sollen, was dann mit einem Hinweis auf eine Ständelehre konkretisiert wird. Viertens geht es um Ausdrucksformen des Glaubenslebens im engeren Sinne, von denen hier direkt nur das Gebet erwähnt wird. Die Liste der Themen hat eine offenkundige Zeitlosigkeit, also auch eine offenkundige Aktualität. Der Leser, der sich vielleicht in Kontroversen über die richtige Glaubenslehre bewähren muss, findet eine Kurzanleitung dafür, wie er in umstrittenen Punkten Recht behalten kann: das Evangelium erläutern, Menschenlehre tadeln, und zur Fruchtbarkeit des Glaubens ermahnen (zu einem Glauben, der in der Liebe tätig ist, wie Paulus in Gal 5, 6 schreibt; an dieser Stelle enthält der Erstdruck übrigens ein Versehen, wenn Luther von der Liebe schreibt, „die durch den glawben thettig ist“). Ob in Kolossä oder in Laodizea, ob in Wittenberg oder in Torgau, der Brief bietet dem christlichen Leser und der christlichen Leserin eine sichere Orientierung. Luthers Vorrede beruht dabei weitgehend auf dem Wortfeld, das der frühchristliche Briefschreiber in der Paulustradition mit ausprägte. Wenige Hinweise müssen hier genügen; so heißt es im Kolosserbrief gleich in der Eröffnung:

„Wyr dancken Gott und dem vater unsers herrn Jhesu Christi / und beten alltzeit für euch / nach dem wyr gehoret haben von ewrm glawben an Christum Jhesum / und von ewr liebe zu allen heyiligen [d. h. Mitchristen] / umb der hoffnung willen / die euch beygelegt ist ym hymel / von wilcher yhr gehoret habt durch das wort der wahrhey ym Evangelio / das zu euch komen ist / wie auch ynn alle welt / und ist fruchtpar / wie auch ynn euch von dem tag an / da yhrs gehort habt / und erkant die gnade Gottis ynn der warhey“ (Kol 1, 3–6).

Glaube, Liebe, Hoffnung, das Wort der Wahrheit, das Evangelium, das Hören und das Erkennen, das Wort, das fruchtbar wird – wer wissen will, worauf es für einen Christen ankommt, der findet es hier, wo es mit voller biblischer Autorität gesagt ist. Und mit gleicher Autorität folgen die Warnungen: „Sehet zu / das euch

nicht widderfare eyn rewber durch die philosophia und lose verfurung / nach der menschen satzungen / unnd nach der welt satzungen / und nicht nach Christon“ (Kol 2, 8); polemische Details beziehen sich dann auf alle möglichen Vorschriften über Reinheit und Ritus, weiter ausgeführte theologische Argumentationsgänge beziehen sich auf die Taufe oder auf „den alten menschen mit seynen wercken“ und „den newen ... , der da vernewert wirt zu der erkenntnis Gottis“. Mit Bezug auf diese argumentativen Anteile lässt sich wiederum ein Bogen schlagen zu Luthers Auslegung der Bußpsalmen, denn wo er zu Ps 130 die Dialektik von Furcht und Hoffnung erläutert, greift er direkt auf die Begrifflichkeit vom „alten“ und vom „neuen“ Menschen zurück, die im Kolosser- (und Epheser-)brief sowie in anderer Variante auch im Römerbrief gebraucht wird.³²

Vom Kolosserbrief lässt sich schließlich wieder ein Bogen zur Musik schlagen, über die der Brief ein wegweisendes Zitat enthält: In seiner Vorrede zum Wittenberger Chorgesangbuch von Johann Walter von 1524 schreibt Luther:

„Das geystliche lieder singen gut und Gott angenehme sey, acht ich, sey keynem Christen verborgen, die weyl ydermann ... solcher brauch, sonderlich mit psalmen[,] gemeyner Christenheyt von anfang kund ist. Ja auch S. Paulus solchs in 1. Cor 14 eynsetzt und zu den Collossern gepeut, von hertzen dem Herrn singen geystliche lieder und Psalmen, Auff das da durch Gottes wort und Christliche leere auff allerley weyse getrieben und geuebt werden.“³³

Seit 1522 konnte dies jeder schon in Luthers deutscher Übersetzung nachlesen: „Last das wort Gottis ynn euch wonen reychlich / ynn aller weyszheyt / leret und vermanet euch selbs / mit psalmen und lobsengen und geystlichen lyden ynn der gnade / und singet dem herrn ynn ewren hertzen“ (Kol 3, 16). Liederdichter, Komponisten und Chorsänger mussten das allerdings erst einmal als eine Anregung aufgreifen!³⁴

Der Leser des Neuen Testaments wird indessen auch noch eine andere Erfahrung machen: Das Neue Testament ist relativ schwach im Gebrauch der 1. Person Singular; in den Evangelien begegnet sie nur manchmal bei einzelnen Figuren, mit denen sich ein Leser vielleicht identifizieren kann. Für die Passionsgeschichte des Matthäus hat Johann Sebastian Bach diese Schwäche energisch auszugleichen versucht und mit einem Paul Gerhardt-Vers wie „Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir“ und zahlreichen weiteren Dichtungen die Ich-Form in die narrative Sequenz eingebracht.³⁵ Luther

³² WA 1, 207, für Ps 130, 3; WA 1, 208, für Ps 130, 5.

³³ WA 35, 474; vgl. *Johannes Schilling*, Art. Musik, in: *Luther Handbuch* (s. Anm. 2), 236–244.

³⁴ Vgl. *Siegmar Keil*, Johann Walter – Kantor im Dienste der lutherischen Reformation, in: *Luther 83* (2012), 8–21. Zu dem unüberschaubar reichen Bestand an kirchlichem Liedgut aus der Zeit vor 1524 vgl. exemplarisch *Ulrike Hascher-Burger*, „O qualis quantaque leticia“. Das Bild des Himmels in einem Liederbuch der Brüder vom gemeinsamen Leben, in: *Between Lay Piety and Academic Theology* (s. Anm. 8), 99–132.

³⁵ Vgl. die Texte in der Anm. 23 genannten Ausgabe, 412–440. Zu Paul Gerhardts (1607–1676) „O Haupt voll Blut und Wunden“ von 1656 vgl. *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*, Heft 10, hg. von *Gerhard Hahn* u. a., Göttingen 2004, 40–52 (*Elke Axmacher/Matthias Schneider*).

wusste wohl, was er tat, als er für seine erste selbstständige Publikation eine Kommentierung der Bußpsalmen wählte, die von der Ich-Form beherrscht sind, und seinen Kommentar zum Galaterbrief des Paulus (trotz der autobiographischen Form in Gal 1 f.) erst 1519 zum Druck brachte.³⁶ Trost finden kann nur, wer Trost sucht, und der prophetische Psalmdichter gibt eine bessere Anleitung dazu, Trost zu suchen – und zu finden – als es die Evangelisten und Apostel des Neuen Testaments tun. Aus den Tiefen schreit im Neuen Testament (bei Matthäus und Markus) nur Christus selbst – mit einem Psalmzitat nach Ps 22 (Mt 27, 46; Mk 15, 34). Dennoch ist klar, dass auf die deutschsprachige Auslegung der Bußpsalmen die Übersetzung des Neuen Testaments folgen musste – als die Ermächtigung eines jeden Christen zu selbstständiger Verantwortung seines Glaubens und als allgemein zugänglicher Maßstab für die Kritik an der Kirche.

Nun möchte ich kein rosiges Bild der Reformation zeichnen. Die Reformatoren haben unter den kirchlichen und politischen Bedingungen ihrer Zeit schnell Tritt verloren und sind in unsäglich, apokalyptisch inspirierte antirömische, antijüdische und antiislamische Polemik ausgebrochen. Noch wichtiger ist, dass sie das Problem des *Recht Habens* zwar erfahren, aber nicht verstanden haben: Es gibt keinen hermeneutischen Generalschlüssel für die eindeutige, einzig gültige Erschließung der Heiligen Schrift. Das Programm, nach dem „ein jeglicher Christ“ die Bibel lesen und zu einem richtigen Verständnis des Textes finden soll, kann nur zu einer Pluralisierung führen – wie Lessing 250 Jahre später in seinem Hermeneutiktraktat „Axiomata“ lakonisch sagen wird: „Jeder hat seine eigene Hermeneutik.“³⁷ In seiner Auslegung der Bußpsalmen kennt Luther diese hermeneutische Situation noch: „Seh ein jeglicher auf sich. Das bekenn ich für mich ...“. Das *Recht Haben* in der Bibelrezeption lässt sich anderen nicht andemonstrieren und das *Trost Finden* auch nicht. Die Reformation musste also wie jede Bewegung, die bestimmte Neuakzentuierungen in der Bibelrezeption vornimmt, eine Bewegung in einem mit anderen gemeinsamen religiösen Kontext sein. Doch das Jahrhundert der Reformation war weder auf der römischen Seite, die schon 1518 eine offenkundige Häresie (notissima haeresis) in Wittenberg diagnostizierte,³⁸ noch auf der reformatorischen Seite dazu fähig, die Spannungen zwischen unterschiedlichen Lehrmeinungen über die biblische Botschaft in einem gemeinsamen kirchlichen Kontext auszugleichen und in einem gemeinsamen politischen Kontext bestehen zu lassen.

³⁶ Vgl. dazu auch Cornelis Augustijn, Erasmus von Rotterdam im Galaterbriefkommentar Luthers von 1519, in: LuJ 49 (1982), 115–132. Auch dieser Kommentar steht jedoch im Schatten der gewaltigen „Operationes in Psalmos“ (Ps 1–22) von 1519–1521.

³⁷ Gotthold Ephraim Lessing, Axiomata (wenn es deren in dergleichen Dingen gibt), in: Werke 1778–1780, hg. von Klaus Bohnen/Arno Schilson (FLA 9), Frankfurt a. M. 1993, 53–89, Zitat 81; vgl. ferner a. a. O., 77, den Kommentar zur Reformation: „die Reformation kam weniger dadurch zu Stande, daß man die Bibel besser zu brauchen *anfang*; als dadurch, daß man die Tradition zu brauchen *aufhörte*“.

³⁸ S. o. Anm. 24.

Eine letzte Frage muss ich wohl noch ansprechen: Warum denn hier trotz des Themenjahres „Reformation und Musik“ nicht von dem Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ die Rede gewesen ist.³⁹ Der Grund dafür ist einfach zu benennen: Dieses Lied stellte schon, als Luther es im Jahr 1529 dichtete, einen Missbrauch von Ps 46 dar. Hinzu kommt, dass es in der Geschichte des deutschen Nationalprotestantismus in einem solchen Maße ausgenutzt worden ist, dass man es heute nicht mehr singen kann oder, wenn man es doch singt, zumindest beim „für uns“, „bei uns“, „unser Gott“ Lessings Frage im Sinn behalten sollte, „Wem eignet Gott? was ist das für ein Gott, der einem Menschen eignet?“⁴⁰ Das eigentliche Lied der Reformation ist Luthers Nachdichtung und Vertonung von Ps 130, „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“. Aber die mit den Daten 1512 – 1517 – 1522 charakterisierte wesentliche Reformation ist, so scheint es, verschollen und damit auch die Kraft, überflüssige Traditionsbestände aufzugeben. Niemand bei der EKD wird heute auf die Idee kommen, den wilhelminischen Turmaufsatz der Schlosskirche in Wittenberg mit seinem umlaufenden Mosaikband „Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen“ bis zum Jubiläumsjahr 2017 zu entfernen und einen Architekten vom Range eines Norman Foster damit zu beauftragen, dem Turm einen neuen, besser passenden Abschluss zu geben.⁴¹ Und käme bei der EKD jemand auf diese Idee, würde ein entsprechender Vorschlag von der Synode abgelehnt werden. In konfessionsstolzer Kirchlichkeit ist die Reformation verschollen – doch die Reformation lebt auch heute weiter, am stärksten wohl in der Musik von Johann Sebastian Bach.

Anhang: Übersetzungsfassungen von Ps 130

In der vorlutherischen deutschen Übersetzung der Bibel:

„O herre ich hab gerufft zu dir von der tieff o herr erhor mei[n] stym[m]. Deine oren werden sich vernemen, zu der stymm meiner byttu[n]g. O herre ob du behaltest die

³⁹ Vgl. Jenny (s. Anm. 21), 100 f., 247–249, 352.

⁴⁰ So in Lessings „Nathan der Weise“ Recha zu Daja (III/1, vgl. auch V/6), hier zitiert nach Lessing, Werke 1778–1780 (s. Anm. 37), 483–627, 542. Zur Rezeptionsgeschichte des Liedes vgl. Michael Fischer, Religion, Konfession, Nation: Das Lutherlied „Ein feste Burg ist unser Gott“, in: „Mit Lust und Liebe singen“. Die Reformation und ihre Lieder [Ausstellungskatalog], hg. von Kathrin Paasch, Gotha 2012, 66–71.

⁴¹ In der Beschreibung der Schlosskirche in Georg Dehio, Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Sachsen-Anhalt II, bearb. von Ute Bednarz u. a., München 1999, 492, heißt es zum Umbau in den Jahren 1885–1892: „Der hohe Turmaufbau Adlers in Backstein mit Sandstein verblendet, die kupfergedeckte Kuppelhaube mit monumentalisierter Kaiserkrone in reicher Maßwerkbildung und mit bekronender Spitze; darunter Mosaikfries mit Inschrift ‚Ein feste Burg ist unser Gott.‘“ Zum Architekten Johann Heinrich Friedrich Adler (1827–1908) vgl. den Eintrag in NDB 1, Berlin 1953, 71 (Hans Riemann). Eine ausführliche Darstellung von Adlers Renovierung gibt Martin Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert. Memoria – Repräsentation – Denkmalpflege, Regensburg 2008, 237–324, vgl. besonders 157–160. Es spräche natürlich nichts dagegen, den Turmaufsatz als ein Kunstwerk und Zeitdokument eigenen Ranges auf einem geeigneten Sockel in Wittenberg auszustellen.

bosheyt, o her' wer wirt es leyde[n]. Wann die versionung ist bey dir und o herre ich hab enthabt dich umb dein gesetzte. Mein sele die enthabt in dein wort mei[n] sel die hoffet in den herrn. Israhel hoffnet in den herrn, von d' fruehut untz zu der nacht. Wann die erbermbde ist bey de[m] her'n, und vil erlösung ist bey im. Un[d] er wirt erlosen jsrahel vo[n] alle[n] sei[n] bößheite[n].“ (hier ohne Sonderzeichen zitiert nach dem Bibeldruck von Jodocus Pflanzmann in Augsburg, ca. 1475)

In Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen von 1517:

„O Gott, tzu dyr hab ich geschryen von den tyffen, / o got, erhore mein geschrey. / Ach das deine oren achtnemen wolten / auff das geschrey meines bittens. / Szo du wilt achthaben auff die sunde, O mein got, / O gott, wer kan dan besteen? / Dan ist doch nur bey dir allein vorgebung, / darumb bistu auch allein tzufurchten. / Ich hab gottis gewartet, und mein seel hat gewartet, / und auff seyn wort hab ich gebytet. / Mein seel die ist tzu gott wartend / Von der morgen wache biß widder zu der morgen wache. / Israel der wartet zu gott, dann die barmhertzigkeit ist bey gott, / und manichfeltig ist bey yhm die erlösung. / Und er wirt erlösen Israel / auß allen seinen sunden.“ (hier zitiert nach WA 1, 206)

In der Übersetzung der Psalmen von 1524:

„Aus der tieffen / Ruffe ich Herr zu dyr. / Herr höre meyne stym / Las deyne oren mercken auff die stym meynes flehens. / So du wilt acht haben auff missethat / Herr wer wird bestehen? / Denn bey dyr ist vergebung / das man dich furchte. / Ich harre des Herrn / meyne seele harret / und ich warte auff seyn wort. / Meyne seele wartet auff den Herrn / Von einer morgen wache bis zur andern. / Israel wartete auff den Herrn / Denn guete ist bey dem Herrn / und viel erlösunge bey yhm. / Und er wird Israel erlösen / Aus aller seyner missethat.“ (hier zitiert nach WA.DB 10 I, 540)

Im Druck der Übersetzung des Alten Testaments von 1534:

„Aus der tieffen / Ruffe ich Herr zu dir. / Herr höre mein stimme / Las deine ohren mercken auff die stimme meines flehens. / So du wilt Herr sunde zu rechnen / Herr wer wird bestehen? / Denn bey dir ist die vergebung / Das man dich fürchte. / Ich harre des Herrn / meine seele harret / Und ich hoffe auff sein wort. / Meine seele wartet auff den Herrn / Von einer morgen wache bis zur andern. / Israel hoffet auff den Herren / Denn bey dem Herren ist die gnade / Und viel erlösung bey im / Und er wird Israel erlösen / Aus allen seinen sunden.“ (hier zitiert nach dem Nachdruck Leipzig 1983; vgl. WA.DB 10 I, 541)

Professor Dr. Christoph Bultmann, Universität Erfurt, Martin-Luther-Institut,
Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt; E-Mail: christoph.bultmann@uni-erfurt.de

Reformator ohne Hammer?

Protestantische Irritationen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 1967

Von Klaus Fitschen

„Reformator ohne Hammer?“, so brachte es der „Spiegel“ 1966 in einem Artikel auf den Punkt.¹ Als der Artikel erschien, war die Frage schon einige Jahre in der Diskussion: Erwin Iserlohs Vortrag im Jahre 1961 und die Debatten darum hatten eine bemerkenswerte Breitenwirkung erreicht.

Nun wird man aus zeitgeschichtlicher Sicht zuerst einmal kurz den Horizont abschreiten müssen, vor dem sich diese Debatten vollzogen. Der Protestantismus hatte in den Jahren, um die es hier geht, durchaus mit härteren Auseinandersetzungen zu kämpfen, unter denen vor allem zu nennen sind: 1. die Kontroversen um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr in den späten 1950er Jahren; 2. die sich anbahnende Spaltung der letzten gesamtdeutschen Institution, nämlich der EKD, nach dem Willen der SED-Diktatur; 3. die Debatten um die „Ostdenkschrift“ der EKD, die das Schicksal der Vertriebenen und die Versöhnung mit Polen in ein politisch fruchtbares Verhältnis zu setzen versuchte; 4. die Enttäuschung über das Reformationsjubiläum 1967, das die Machthaber in Ost-Berlin unter das Vorzeichen der deutschen Spaltung setzten, so dass es kaum zu gesamtdeutschen Begegnungen kam.

Vor diesem Hintergrund hatte die Debatte um den Thesenanschlag allerdings eine bemerkenswerte Reichweite in Theologie und Kirche, und das konfessionsübergreifend. Dabei spielten konfessionalistische Aspekte – jedenfalls den Bekundungen der Beteiligten zufolge – eine geringere Rolle, als man hätte erwarten können: Iserloh wurde von evangelischer Seite zwar ausdrücklich als Katholik identifiziert, dies aber häufig in einem anerkennenden, auf seine Problematisierung der Ablassthematik bezogenen Sinne. So ließ sich sein Anliegen nur schwer als Attacke auf Luther interpretieren, obwohl auch konfessionalistische Abwehrreflexe bezeugt sind.² Iserloh selbst hatte jede konfessionalistische Absicht weit von sich gewiesen. Bei dieser Stimmungslage blieb es auch, als Papst Paul VI. 1967 mit seiner Ablasskonstitution den 95 Thesen neue Aktualität verlieh.³ Was überwog, war der Eindruck, dass mit Iserloh ein katholischer Kirchenhistoriker Luther gewürdigt und auch verstanden hatte – in der Zeit des II. Vaticanums und der damit verbundenen Hoffnungen war dies nicht wenig: „Daß wir uns über die Differenzen in den historischen

¹ Der Spiegel 1/1966, 32–34 (online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46265199.html> [Juni 2012]).

² Heinrich Steitz, Martin Luthers Ablassthesen von 1517, in: GWU 16 (1965), 661–674, hier 664; auch in: JHKG 14 (1963), 179–191.

³ So z. B. bei Heinrich Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers, Berlin 1967.

Einzelfragen hinweg mit den katholischen Forschern, vor allem mit Erwin Iserloh, in der Würdigung Luthers ... trafen, ist das wichtigste und schönste Ergebnis der Debatte“, schrieb der Heidelberger Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm in einer religions- und gemeindepädagogischen Handreichung.⁴

Als im Jahre 2007 angesichts ganz neuer Debatten um den Thesenanschlag in Wittenberg eine Tagung zum Thema „Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion“ stattfand, waren auf dieser auch Rückblicke auf die Wirkungen des Vortrags von Erwin Iserloh vertreten, in denen nach den Rahmenbedingungen für die Intensität der Debatte gefragt wurde. Genannt sei hierfür insbesondere der Beitrag von Reinhard Brandt, in dem der Autor darauf aufmerksam machte, dass es eine Forschungsaufgabe wäre, die Thematik in die „Stimmungslage und Zeitsignatur der 1960er Jahre“ einzuordnen.⁵ Dies kann hier nur ansatzweise geschehen und ohne die Breite der Quellenbasis zu erreichen, die dafür notwendig wäre. Andererseits ist durch die Nutzung der „Lutherbibliographie“ im „Lutherjahrbuch“ doch ein guter Einblick in die damaligen Veröffentlichungen wissenschaftlicher und kirchlicher Herkunft möglich.

Warum also fiel Erwin Iserlohs Vortrag auf einen doch recht fruchtbaren Boden? Die erste Antwort ist: Dieser Boden war bereits bereitet, und zwar durch die These, die der evangelische Lutherforscher Hans Volz vertrat, nämlich dass der Thesenanschlag wohl stattgefunden habe, aber nicht am 31. Oktober, sondern am 1. November 1517. Auch die Debatte um diese These hatte die akademische Welt alsbald verlassen und in gewissen Grenzen Popularität erlangt. Dementsprechend wurden Volz und Iserloh in den kommenden Jahren auch häufig in einem Atemzug genannt, und als die Debatte um den Thesenanschlag 2007 erneut aufkam, war dies ähnlich. So sah der evangelische Kirchenhistoriker Kurt Aland – er wird gleich nochmals zu Wort kommen – Volz und Iserloh 1962 in einer Linie: Aland war es letztlich gleich, ob der Reformationstag nun durch den Anschlag der Thesen am 1. November oder ihre bloße Versendung am 31. Oktober ins Wanken kam: „Denn mit dem Thesenanschlag ist für den Protestanten nun einmal die herkömmliche, fast zwangsläufige Vorstellung vom Mönch verbunden, der mit markigen Hammerschlägen die Thesen an die Tür der Schloßkirche und damit den Bau der mittelalterlichen Welt in Trümmer schlägt“.⁶

Kurt Aland äußerte sich so im Deutschen Pfarrerblatt, dem Zentralorgan der evangelischen Pfarrervereine. Interessanterweise hatte sich auch Hans Volz 1957 zum ersten Mal mit seiner These im Deutschen Pfarrerblatt zu Wort

⁴ Joachim Lell/Herbert Schultze, Thema Reformation. Ein Vorbereitungsheft für Kirche und Schule, Hamburg ²1967, 27.

⁵ Reinhard Brandt, „Reformator ohne Hammer“. Zur öffentlichen Aufmerksamkeit für die Bestreitung des Thesenanschlags, in: Joachim Ott/Martin Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion?, Leipzig 2008, 127–140, hier 130.

⁶ Kurt Aland, Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?, in: DtPfrBl 62 (1962), 241–244, hier 242.

gemeldet, und Aland hatte ihm 1958 darauf in der gleichen Zeitschrift geantwortet. Noch im Oktober 1961 hatte sich Heinrich Bornkamm im Deutschen Pfarrerblatt erneut mit Volz' Thesen befasst, und damit ist ein nicht unwichtiges Medium der Debatte identifiziert, das immerhin alle evangelischen Pfarrer erreichen konnte, die als Mitglieder eines landeskirchlichen Pfarrervereins das Pfarrerblatt zugeschiedt bekamen. Aland hatte seinen Aufsatz von 1962 verfasst, nachdem er von der Redaktion des Deutschen Pfarrerblattes dazu aufgefordert worden war, und er reagierte damit, wie er schrieb, auf das „Aufsehen“ und die „Beunruhigung“, die von Iserlohs Vortrag ausgingen.⁷ Weniger dramatisch als Aland sah im gleichen Jahr 1962 Franz Lau in einem Beitrag für die „Lutherischen Monatshefte“ die Dinge: Auch für ihn lagen Iserloh und Volz in einer Linie, und eigentlich sollten die Kirchenhistoriker vom Fach einfach Ruhe bewahren, gehe es doch nur um Äußerlichkeiten, „diesmal nicht um das Datum, sondern um die Technik der Publikation der Thesen“. Ernsthafte Sachfragen seien nicht berührt, und man könnte die Wogen einfach abebben lassen. Ganz so einfach wollte Lau es sich dann aber doch nicht machen, denn: „Auf dem Spiel steht aber doch die Glaubwürdigkeit der bisherigen reformationsgeschichtlichen Forschung und der kirchlichen Verkündigung, in die der Thesenanschlag hineingehörte“.⁸

Neben der kirchlichen Öffentlichkeit war nun aber auch der Schulunterricht betroffen. Heinrich Bornkamm hatte sich ja schon in einer schul- und gemeindepädagogischen Handreichung zum Thema geäußert. Auf dem 1964 in Berlin abgehaltenen Deutschen Historikertag kamen Iserloh, Volz und Aland in einer Sektion zu Wort, und es schloss sich eine Diskussion an,⁹ die die Zeitschrift „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht“, also die Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands, 1965 in ihrem Novemberheft dokumentierte. Vorangestellt war diesen Beiträgen eine Einführung des Mainzer Privatdozenten Heinrich Steitz, der den Verlauf der bisherigen Debatte bis in die kirchliche Presselandschaft hinein skizzierte.¹⁰ Das Ergebnis der Diskussion auf dem Historikertag fasste die Berichterstatterin Irmgard Höß – eine 1958 von ihren marxistischen Fachkollegen aus der DDR vertriebene Historikerin – dann dahingehend zusammen, „daß das Datum wie das Faktum des Thesenanschlages insofern völlig belanglos sind, als entscheidend allein die von den Thesen ausgehende Wirkung in den von Luther nicht unmittelbar angesprochenen breiteren Schichten der Gebildeten ist“.¹¹

Mit Alands Hinweis auf das „Aufsehen“ und „Beunruhigung“, die von Iserlohs Vortrag ausgingen, ist schon eine zweite Antwort auf die Frage, wie sich die Breitenwirkung von Iserlohs Vortrag erklären lässt, angesprochen. „Beunruhi-

⁷ A. a. O., 241.

⁸ Franz Lau, Zweifel um den 31. Oktober 1517?, in: LM 1 (1962), 459–463, hier 460.

⁹ 26. Versammlung deutscher Historiker in Berlin (GWU.B 26), Stuttgart 1965, 37–42.

¹⁰ Steitz (s. Anm. 3), 661–674.

¹¹ Irmgard Höß, Diskussion über „Luthers Thesenanschlag“. Bericht, in: GWU 16 (1965), 695–699, hier 695. 699.

gung“ ging in diesen Jahren in der evangelischen Kirche vor allem von der „Entmythologisierungsdebatte“ oder der „Bultmannkontroverse“ aus. Die sich allmählich in Deutschland entwickelnde evangelikale Bewegung hatte damit ein Feindbild gewonnen, das ganz allgemein für eine diagnostizierte Glaubensferne der wissenschaftlichen Theologie und für ihre Differenz zu einer konstruierten schlichten, auf den in der Bibel verbürgten Heilstatsachen basierenden Gemeindefrömmigkeit stand. Im Fokus stand in den 1960er Jahren nicht mehr Bultmann selbst, sondern seine Schüler und unter ihnen vor allem Herbert Braun.

Zwar war der garstige Graben von alles in Frage stellender wissenschaftlicher Theologie und auf objektiven Heilstatsachen beruhender Gemeindefrömmigkeit weithin ein Konstrukt, doch war er als Denkfigur nun einmal da. Bultmanns theologisches Anliegen wurde zudem oft dahingehend transformiert, dass generell die gesamte Historizität des in der Bibel Überlieferten angezweifelt wurde, bis hin zu der Frage: „Hat Jesus jemals gelebt?“ „Alarm um die Bibel“ – so hieß das 1963 erstmals veröffentlichte und mehrfach wieder aufgelegte Buch des Evangelisten Gerhard Bergmann. In diesem Zusammenhang machte der Begriff der „historischen Tatsache“ eine bemerkenswerte Karriere: Wenn schon Jungfrauengeburt, Wunder und leibliche Auferstehung Jesu nicht mehr als historische Tatsachen gelten konnten, dann doch nicht auch noch Luthers ikonisierter Thesenanschlag. Vor diesem Hintergrund versteht sich auch die Emphase Kurt Alands, der inzwischen der Experte in Sachen Thesenanschlag geworden war und im Reformations-Jubiläumsjahr 1967 schrieb, es gehe bei der Frage nach dem Thesenanschlag „um das Finden und Feststellen der historischen Wahrheit“, welches ein Dienst der wissenschaftlichen Theologie an der kirchlichen Öffentlichkeit sei.¹²

Auch Franz Lau, 1962 noch eher ein Beschwichtiger in dieser Sache, registrierte nun die „Heftigkeit der Kontroverse, die doch wohl ein Ausdruck dafür ist, wie stark die Frage viele Gemüter bewegt“.¹³ Dass sie dies tat, hatte jenen Hintergrund, den auch Lau sah: „Der Thesenanschlag war das allergewisseste Datum der Geschichte der Kirche, mindestens der evangelischen Kirche. Während immer wieder einmal bestritten worden ist, daß Jesus wirklich gelebt habe ..., stand der 31. Oktober als der Tag des Thesenanschlages außerhalb aller Diskussionen und allen Zweifels.“ Das eben hatte sich geändert: „Der Anfang“, so Lau, „war harmlos“, nämlich der von Hans Volz gesetzte, während Erwin Iserloh eine „höchst überraschende und alarmierende Wendung“ in die Sache gebracht hatte. Folgt man Laus erhobenem Ton, verwundert es nicht, wenn er zu dem Ergebnis kommt: „Die – so schien es – Zerstörung der Legende vom Thesenanschlag wirkte in den evangelischen Gemeinden und in der Öffentlichkeit fast noch stärker als Rudolf Bultmanns gesamte Entmythologisierungstheologie“.¹⁴

¹² Kurt Aland, Neue Thesen zum Thesenanschlag, in: DtPfrBl 67 (1967), 626–628.

¹³ Franz Lau, Vorwort des Herausgebers, in: LuJ 34 (1967), 7–9, hier 8.

¹⁴ Franz Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten, in: LuJ 34 (1967), 11–59, hier 13 f.

Wichtig schien es nun, abseits der akademischen Debatte, der irritierten Gemeindefrömmigkeit Hilfen an die Hand zu geben, und hier ist noch einmal Kurt Aland zu erwähnen: Er legte 1965 seine Dokumentation zu Luthers 95 Thesen vor, in der er die Quellen in deutscher Übersetzung präsentierte. Das Werk erschien in der Reihe „Furche Bücherei“ und also im Hamburger Furche-Verlag, der zu dieser Zeit eine wichtige Rolle für die Popularisierung evangelisch-theologischer Themen spielte. Aland war spätestens nach seiner Flucht aus der DDR im Jahre 1958 einer der prominentesten deutschen evangelischen Theologen geworden, nicht zuletzt durch den „Nestle-Aland“, durch das „Hilfsbuch zum Lutherstudium“ oder durch „Luther Deutsch“. Alands Textsammlung erschien wie schon sein Aufsatz von 1962 im Deutschen Pfarrerblatt auf Anfrage hin: „Dieser Band geht auf die Initiative des Verlages zurück. Seine Bearbeitung habe ich mit Zögern übernommen und schließlich nur deshalb darin eingewilligt, weil ich meinte, der gestellten Aufgabe der Unterrichtung der Gemeinde über die Ereignisse vor fast genau 450 Jahren nicht ausweichen zu dürfen.“¹⁵

Die Debatte um den Thesenanschlag verursachte also eine massive Irritation, jedenfalls diagnostizierte man eine solche. Ob sie wirklich tiefgehend war, ob der hämmernde Luther wirklich noch so konstitutiv war für evangelische Frömmigkeit, ließe sich nur durch eine eingehendere Analyse von archivalischen Quellen, Leserbriefen, Predigten und Kleinliteratur erhellen. Das Kämpferische, Martialische, das seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Fokussierung auf das Hämmern in den bildlichen Darstellungen Luthers hervorgehoben wurde, war ja doch nach 1945 aus der Mode geraten.¹⁶

Einen Höhepunkt und in gewisser Weise auch einen Schlusspunkt stellte das Reformationsjubiläum von 1967 dar. Zwar hatte die Debatte inzwischen über Deutschland hinaus in die internationale Lutherforschung hinein gewirkt,¹⁷ zugleich aber verebbte sie. Der deutsche Protestantismus hatte eben auch andere Sorgen. „Das Schiff, das sich Gemeinde nennt“, wie man sang, kam angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche in schweres Fahrwasser.

Allerdings dürfte ein wesentlicher Grund für das Verebben der Debatte auch ein theologischer gewesen sein: Luthers theologische Entwicklung, die Deutung und hermeneutische Aneignung seiner Theologie zogen verstärkt das Interesse auf sich. Auf evangelischer Seite hatte Gerhard Ebeling, schon länger als Lutherforscher aktiv, mit seinem seit 1964 mehrfach aufgelegten Buch „Luther. Einführung in sein Denken“ eine populärwissenschaftlich gemeinte Darstellung vorgelegt.¹⁸ Wo hier von Luthers Tat die Rede war, ging es

¹⁵ Kurt Aland, Martin Luthers 95 Thesen. Mit den dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation herausgegeben, Hamburg 1965, 25.

¹⁶ Henrike Holsing, Luthers Thesenanschlag im Bild, in: Ott/Treu (s. Anm. 6), 141–172, hier 162–172.

¹⁷ LuJ 34 (1967), 142f. (Bibliographie).

¹⁸ Zu Ebeling vgl. Albrecht Beutel, Gerhard Ebeling und die Erforschung der Theologie Luthers, in: Rainer Vinke (Hg.): Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, Mainz 2004, 99–116.

nicht um den Thesenanschlag, sondern um Luthers reformatorisches Handeln durch das Wort, durch seine Schriften und seine Predigten. Ebelings systematisch-theologisches Programm lief auf eine existentielle Deutung Luthers hinaus, die sich auch im katholischen Lutherverständnis niederschlug und dort ebenso strittig war. Historiker standen hier gegen Systematiker: Peter Manns gegen Otto Hermann Pesch, Franz Lau gegen Gerhard Ebeling. Der systematisch-theologischen Lutherdeutung aber kam es nicht mehr auf die „Tatsachen“ an. In gewisser Weise hatte Bultmann hier gewonnen, auch wenn Franz Lau schrieb: „Gerhard Ebeling ist nicht Herbert Braun.“¹⁹ Luther brauchte jedenfalls nun keinen Hammer mehr. Er hatte ja das Wort, nicht seines freilich, sondern das des Evangeliums.

Professor Dr. Klaus Fitschen, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; E-Mail: fitschen@uni-leipzig.de

¹⁹ Franz Lau, Luther und die Welt der Reformation, in: LuJ 36 (1969), 93–132, hier 103.

Abendmahl ist Essen und Trinken – nicht Tunken

Gegen das Vordringen der Intinctio in die evangelische Abendmahlspraxis*

Von Hellmut Zschoch

1. Diskussionsbedarf angesichts einer schleichenden Veränderung

„In unserer Gemeinde wird das Abendmahl in Form der Intinctio gefeiert.“

„Wir laden Sie ein, in diesem Gottesdienst das Abendmahl in der Form der Intinctio zu empfangen.“

„Sie können für die Kommunion auch die Form der Intinctio wählen.“

Solche oder ähnliche liturgische Handlungsanweisungen begegnen nach meinem Eindruck in evangelischen Gottesdiensten immer häufiger. Die Intinctio, das Eintunken des Brotes (meist in Gestalt einer Hostie) in den Wein bzw. Traubensaft¹, ist auf dem Vormarsch – als alleinige oder partielle Regelgestalt² der Kommunion oder als gleichrangige Parallelgestalt neben anderen. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Das Trinken aus dem Gemeinschaftskelch ruft zunehmend hygienische und ästhetische Bedenken hervor, ist für viele Menschen, auch treue Gemeindeglieder, mit Angst und Ekel verbunden. Hingegen bedeutet die Darreichung des Weins in Einzelkelchen für viele einen unzumutbaren Verzicht auf das Symbol des gemeinsamen Kelchs. Da scheint sich das Eintunken des Brotes in den Kelch als Ausweg aus dem Dilemma anzubieten, als eine würdige Form der Kommunion von Brot und Wein, für die es immerhin ökumenische Analogien in den orthodoxen Kirchen und in der römisch-katholischen Kirche gibt – und den lateinischen Fachausdruck Intinctio, der das Eintunken als seriöse liturgische Verhaltensweise markiert.

Gegen eine „private“ Praxis des Tunkens beim Abendmahl als persönliche Notlösung angesichts der Distanz gegenüber dem Trinken aus dem Gemeinschaftskelch ist im Grunde nicht viel einzuwenden – ebenso wenig übrigens wie gegen den Verzicht auf eine der Abendmahlsgestalten (oder sogar auf beide) z. B. aus medizinischen Gründen. Der Respekt vor dem persönlich verantworteten Umgang mit den Abendmahlsgaben ist in der evangelischen Kirche vielmehr geboten.

Daraus lässt sich aber nicht ableiten, dass die Praxis der Intinctio ohne weiteres als Regelform eingeführt oder als Parallelform angeboten oder emp-

* Zuerst veröffentlicht in: Thema: Gottesdienst 35/2012, 4–10; hier geringfügig überarbeitet.

¹ Im Folgenden spreche ich der Einfachheit halber nur von Wein. Dabei ist das unvergorene Produkt des Weinstocks mitgedacht.

² Unter „partieller Regelgestalt“ verstehe ich, dass einzelne Gottesdienste ausdrücklich und exklusiv mit einem Abendmahl in Form der Intinctio verknüpft werden.

fohlen werden kann, wie es vielerorts zu beobachten ist und in den eingangszitierten liturgischen Anweisungen zum Ausdruck kommt. Die Form der Kommunion betrifft den sensiblen rituellen Kernbereich kirchlichen Handelns. Deshalb kommt ihr für die Prägung und die öffentliche Gestalt evangelischer Frömmigkeit mehr als bloß äußerliche Bedeutung zu; insofern trägt der Verweis auf die Praxis in anderen Konfessionen zur Begründung einer Neuregelung des Abendmahlsempfangs nichts aus. Die Praxis der Intinctio verändert Handlung und Wahrnehmung des Abendmahls so stark, dass sie in unseren Gemeinden – wenn überhaupt – nicht ohne eine breite Diskussion schleichend eingeführt werden sollte. Zu dieser Diskussion möchte ich beitragen, wenn ich nun darlege, warum ich

erstens meine, dass die Form der Intinctio einem evangelischen Abendmahlsverständnis nur sehr eingeschränkt entspricht, und

zweitens zumindest die Einführung dieser Form als *Regelgestalt* des Abendmahlsempfangs für nicht legitim halte.

2. Die Abendmahlshandlung

Über wenige Themen der christlichen Religion ist in Theorie und Praxis so viel gestritten worden wie über das Abendmahl, gerade auch in der evangelischen Theologie und Kirche. Das darf den Blick nicht dafür trüben, dass das Abendmahlsverständnis in den evangelischen Kirchen eine starke gemeinsame Basis hat: Sinn und Gestalt des Abendmahls ergeben sich aus der Nähe zu dem, was in den synoptischen Evangelien und bei Paulus vom letzten Mahl Jesu erzählt wird, konzentriert in den sogenannten Einsetzungsworten (Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Lk 22, 19f.; 1 Kor 11, 23–25). Der Bezug auf das Ursprungsereignis ist der reformatorische Impuls, der sich durch alle unterschiedlichen Ausprägungen von Abendmahlslehre und Abendmahlsfeier im Protestantismus durchhält. Exemplarisch lässt sich dieser Impuls ausmachen in Luthers großer Schrift über die Sakramente „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ von 1520: Das Abendmahl ist eine Handlung der Zusage Jesu Christi, die allen gilt, die sie im Glauben aufnehmen. Deshalb gibt es dabei keinen Unterscheid von „Geistlichen“ und „Laien“, gibt es keine Verwandlung von profanen in heilige Substanzen, gibt es kein vom kirchlichen Priestertum verwaltetes Opfer.³

Es kommt also für das evangelische Abendmahlsverständnis auf die *Abendmahlshandlung* an. Sie ist nach allen neutestamentlichen Berichten keine Handlung des Tunkens, sondern eine des Essens und Trinkens. Zwar enthält nur der Bericht bei Mt die ausdrückliche doppelte Aufforderung zum Essen und Trinken, aber in allen Berichten handelt es sich eindeutig um zwei

³ Text in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 3: Die Kirche und ihre Ämter, hg. von Günther Wartenberg und Michael Beyer, Leipzig 2009 [= LDStA 3], 186–252.

voneinander unterschiedene, bei Lk und in 1Kor durch die Angabe „nach dem Mahl“ auch zeitlich voneinander abgesetzte, Handlungsbestandteile. Es ist schwer vorstellbar, dass Jesus zunächst seinen Jüngern das Brot bricht, sie dieses dann in der Hand halten oder vor sich ablegen, bis er dann den Kelch mit ihnen teilt. In dieser banalen Beobachtung an der Handlung des letzten Mahls Jesu spiegelt sich die schlichte Tatsache, dass Jesus mit seinen Jüngern keinen Kultakt zelebrierte, sondern dass er seinen bevorstehenden erzwungenen Abschied in Gestalt einer Mahlzeit beging, die sich in den grundlegenden Vollzügen – Essen und Trinken – nicht von anderen Mahlzeiten unterschied.

Es ist für das evangelische Abendmahl nicht nebensächlich, dass es – wenn auch in rituell verkürzter Gestalt – an eine Mahlzeit erinnert, an alltägliches und festliches gemeinsames Essen und Trinken. Für diese Mahlzeit spielen Brot und Wein eine konstitutive Rolle, gerade indem sie genau so behandelt werden wie bei anderen Mahlzeiten auch: Das Brot wird gegessen, der Wein wird getrunken. Das Eintunken von Brot wäre einer solchen Mahlzeit nicht nur unangemessen; es würde auch den Umgang mit diesen elementaren Lebensmitteln deutlich verändern: Das Brot wird dann nicht mehr als Brot wahrgenommen und gewürdigt, gekaut, eingespeichelt, geschmeckt, geschluckt, sondern es wird zur Trägersubstanz für den Wein, zu feuchter Masse, die im Mund zerfällt und umstandslos heruntergeschluckt werden kann. Das Trinken des Weins fällt vollständig aus; er ist nur Flüssigkeit zum Anfeuchten des Brotes, ohne eigenes Gefühl auf und an Zunge und Gaumen, ohne den genussreichen Abgang des Getränks. Als Eintunkhandlung verliert das Abendmahl die Konkretion einer echten Mahlzeit zugunsten einer speziellen Art von religiösem Fastfood, bei dem trockene und feuchte Bestandteile gleichzeitig und unter weitgehendem Verzicht auf den sinnlichen Akt der Nahrungsaufnahme eingenommen werden.

In dieser Reduktion des Mahlcharakters durch Eintunken kommt es zu einer für ein evangelisches Abendmahlsverständnis unangemessenen Konzentration auf die dargebotenen Substanzen Brot und Wein, als käme es darauf an, sich diese in beliebiger Form einzuverleiben – ohne Berücksichtigung des ihnen entsprechenden Handlungszusammenhangs. Es geht aber nicht um die Verabreichung heiliger Substanzen verschiedener Aggregatzustände, sondern um die gemeinsame Feier einer Mahlzeit. Dieser Handlungszusammenhang geht noch nicht verloren, wenn *einzelne* Beteiligte es vorziehen, das Brot in den Wein zu tunken oder auf einen Teil der Mahlzeit ganz zu verzichten, wohl aber geht er verloren, wenn *alle* zum Eintunken angehalten werden und herkömmliches Essen und Trinken damit faktisch unterbunden werden. Zumindest undeutlich wird der Handlungszusammenhang auch, wenn das Eintunken dem Essen und Trinken von vornherein gleichgestellt wird.

Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte bezeugen eine durchgängige Doppelstruktur der Wort-Zeichen-Handlung: Zweimal redet Jesus seine Jünger an, zweimal teilt er in Verbindung damit leibliche Speise aus, zweimal hören die Jünger, zweimal nehmen sie die ihnen gereichte Gabe, zweimal lassen

sie sich nähren. Durch das Eintunken wird aus dem zweimaligen Aufnehmen der dargebotenen Speise ein einziger Akt. So wird die klare Struktur der Handlung getrübt und es wird undeutlich, wie die Zusageworte Christi nicht bloß den Gaben Brot und Wein, sondern den Handlungen des Gebens und Empfangens, des Brotbrechens und Essens, des Kelchsegnens und Trinkens zugeordnet sind.

Übrigens, das nur am Rande, wird auch beim letzten Mahl Jesu eingetunkt, freilich nicht in den Wein, sondern – wie es sich für eine orientalischere Mahlzeit gehört – in die Schüssel mit dem Fleisch. Davon ist in den Abendmahls Erzählungen allerdings nur im Zusammenhang mit der Identifikation des Verräters die Rede: „der mit mir seinen Bissen in die Schüssel taucht“ (Mk 14, 20; vgl. Mt 26, 23).⁴ Auch diese Reminiszenz gibt Anlass zur Zurückhaltung bezüglich der symbolischen Qualität des Tunkens beim Abendmahl.

3. Die kirchliche Vollmacht

Die Distanz der Praxis der *Intinctio* zu einem an dem ursprünglichen Handlungscharakter orientierten evangelischen Abendmahlsverständnis wird besonders brisant, wenn es um Beschlüsse zur Einführung dieser Form als alleinige oder partielle Regelgestalt des Abendmahls Empfangs geht.

Für die Verschiebung, die eintritt, wenn ein persönlich motiviertes Kommunionverhalten zur kirchlichen Norm wird, gibt es eine bekannte kirchengeschichtliche Analogie, den Übergang vom Kelchverzicht zum Kelchentzug:⁵ Ausgelöst u. a. durch die sich durchsetzende Auffassung, Brot und Wein würden in der Messfeier in Leib und Blut Christi verwandelt, und die daraus resultierende Scheu vor dem „Blut“, verzichteten seit dem hohen Mittelalter viele Christen auf die Kelchkommunion und begnügten sich mit dem Empfang des Brotes – mit dem Effekt, dass ihnen der Kelch schließlich gar nicht mehr angeboten und 1415 vom Konstanzer Konzil ganz verboten wurde.⁶ Die sich an den Kelch knüpfende Angst der Gläubigen führte also zu einer kirchlichen Entscheidung, mit der zugleich die Differenz geschärft wurde zwischen dem allein unter beiden Gestalten kommunizierenden und auch sonst das Sakrament vollmächtig verwaltenden „Geistlichen“ und den nur unter der Brotgestalt – und ohnehin meistens nur einmal im Jahr – kommunizierenden „Laien“. Dogmatisch ließ sich das mit der Lehre von der „Konkomitanz“ rechtfertigen: Denen, die nur das Brot empfangen, geht nichts verloren, denn auch darin ist der ganze Christus präsent. Zum Widerspruch kam es aber da, wo Theologen und Gläubige sich an den neutestamentlichen Abendmahlsberichten orientierten. John Wyclif und Jan Hus kamen so zur Forderung des

⁴ Die lateinische Vulgata liest an beiden Stellen „*intinguat*“ – das Verb zu „*intinctio*“.

⁵ Vgl. Wolfgang Hinz, Art. Kelchentziehung, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 919.

⁶ S. Dekret „*Cum in nonnullis*“, Text in: DH, Nr. 1198–1200.

„Laienkelchs“, die sich immerhin im 15. Jahrhundert in Böhmen gegen den Widerstand der Papstkirche auf breiter Front durchsetzen konnte.

Von dieser neutestamentlich inspirierten Kritik an der kirchlichen Kommunionnorm ist auch Luthers Absage an den kirchlichen Kelchentzug in seiner bereits erwähnten Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ bestimmt: Die Vollmacht der Kirche zur Veränderung der Gestalt der Sakramente sieht Luther begrenzt durch die Einsetzung Christi, die nicht „zunichtegemacht“ werden darf.⁷ In dieser Hinsicht haben die Böhmen „das Handeln Christi und sein Wort auf ihrer Seite“.⁸ Nicht der Kelchverzicht als solcher stellt für Luther das eigentliche Übel dar, sondern die Anmaßung der Papstkirche, ihn gegen das biblische Ursprungszeugnis zur Norm zu erheben: „Es ist unchristlich und tyrannisch, wenn man den Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt verweigert, was selbst nicht in der Hand eines Engels läge, geschweige denn in der des Papstes oder irgendeines Konzils.“⁹ Ich ergänze: auch nicht in der Hand einer Pfarrerin oder eines Pfarrers, eines Presbyteriums oder einer Synode.

Der Analogieschluss liegt auf der Hand, und er trägt auch: Keiner kirchlichen Instanz kommt die Vollmacht zu, eine Form der Abendmahlauseilung als Regel einzuführen, die von der Handlung Christi beim letzten Abendmahl wegführt. Die Einführung der Intinctio als Regelform ist auch deshalb, mit Luthers Worten gesagt, „unchristlich und tyrannisch“ und widerspricht christlicher Freiheit, weil sie nicht nur eine unzureichende Form zur Regel macht, sondern zugleich die ursprungsgemäße Form des Essens des Brotes und des Trinkens des Weins¹⁰ tendenziell unterbindet und rechtfertigungspflichtig macht. Wer das Eintunken als Kümmerform der Kommunion für sich ablehnt, hat angesichts einer solchen Regel ja nur drei Möglichkeiten: 1. Er nimmt die Handlungsanweisung zähneknirschend hin, tunkt ein und ärgert sich – keine gute mentale Verfassung beim Abendmahl. 2. Er praktiziert offenen Ungehorsam gegenüber der Anweisung, isst das Brot und erkämpft sich den Kelch – damit ärgert er die andern und zieht mindestens böse Blicke auf sich, auch kein erstrebenswerter Effekt einer Abendmahlsfeier. 3. Er bleibt gegen den Wunsch, sich im Sakrament der Zusage Christi zu vergewissern, der Kommunion fern – ein faktischer Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft, bei dem keine evangelische Freude aufkommen will. Für die Freiheit eines Christenmenschen bleibt in einem solchen Szenario kein Raum.

Um diese Freiheit geht es letztlich auch in Luthers Stellungnahme für den „Laienkelch“, den er 1520 anders als die Böhmen nicht erzwingen will. Ent-

⁷ LDStA 3 (s. Anm. 3), 191,40 f. (lat. evacuare, wörtlich = entleeren).

⁸ A. a. O., 193,24 f.

⁹ A. a. O., 199,26–29.

¹⁰ Ob der Wein unmittelbar aus dem Gemeinschaftskelch oder aus Einzelkelchen getrunken wird, scheint mir in dieser Hinsicht keinen entscheidenden Unterschied auszumachen – jedenfalls dann nicht, wenn die Einzelkelche für alle Beteiligten wahrnehmbar aus einem gemeinsamen Gefäß befüllt werden.

schieden ist er aber darin, dass die „vollständige Gestalt“ (*integritas*)¹¹ des Sakraments der Maßstab für alle kirchlichen Verfügungen in Sachen Abendmahl ist. Luther fordert die Freiheit für die Gläubigen, die ursprungsgemäße Gestalt des Sakraments „zu erbitten und zu gebrauchen“.¹² Von der christlichen Freiheit aus ergibt sich zugleich, Luther folgend, die Freiheit, auf den Kelch (oder auf das Brot oder auf beides) zu verzichten – oder auch zu tunken statt zu essen und zu trinken. Das alles aber nur unter dem Gesichtspunkt der Freiheit einzelner Christenmenschen, nicht als Regel für die Gemeinde! Für die Gemeinde, für das, was in kirchlicher Vollmacht zu regeln ist, bleibt es beim Maßstab der vollständigen Gestalt des Sakraments, der möglichst großen Nähe zur Ursprungshandlung.

4. Fazit

Im Blick auf das Vordringen der Form der *Intinctio* in unseren Gemeinden ergibt sich aus meiner Sicht Folgendes:

1. Die *Intinctio* verändert den Handlungscharakter des Abendmahls von der gemeinsamen Mahlzeit in Richtung auf eine „normalen“ Mahlzeiten ferne kultische Einverleibung religiös aufgeladener Substanzen. Sie vermindert die sinnliche Wahrnehmung der Abendmahls Gaben („Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist!“) und verwischt den Zusammenhang der Handlungen des Essens und Trinkens mit den Zusageworten Christi.

2. Daher ist die Einführung der *Intinctio* als alleinige oder partielle Regelform des Abendmahlsempfangs mit dem für die Kirchenleitung in der evangelischen Kirche geltenden Maßstab der Orientierung am neutestamentlichen Ursprungsgeschehen nicht vereinbar. Auch von ihrer Empfehlung als gleichrangiger Parallelform ist abzuraten.¹³

3. Demgegenüber ist die von einzelnen Gemeindegliedern geübte *Intinctio* mit Respekt hinzunehmen. In Einzelfällen kann auch ein seelsorglicher, nicht öffentlicher Rat zu dieser Form sinnvoll sein, solange keine bessere Lösung gefunden wird.

4. Eine Veränderung unserer Abendmahlspraxis ist nötig. Weil in der christlichen Gemeinde auch Distanz und Angst gegenüber den Formen der Austeilung und des Empfangs ernst genommen werden müssen, bleibt den evangelischen Kirchen die Suche nach einer zugleich ursprungs- wie situationsorientierten Abendmahlspraxis dringlich aufgegeben. Die Vollständigkeit der an das letzte Mahl anknüpfenden Wort-Zeichen-Handlung ist dabei

¹¹ LDStA 3 (s. Anm. 3), 199,39.

¹² A. a. O., 201,35 f.

¹³ Ausnahmen in besonderen Gemeindesituationen, z. B. im Krankenhaus, sind denkbar, können als Ausnahmen aber nicht die Regel begründen. Übrigens ist bei Verwendung eines *Intinctio*kelches parallel zu einem Gemeinschaftstrunkkelch die Differenz zur Kommunion mit Einzelkelchen nur graduell.

als Maßstab anzulegen – und die Freiheit aller Christenmenschen, in der in diesem Mahl, im Essen und Trinken, im Hören und Glauben, nicht Druck und Zwang, sondern die Zuwendung Gottes und die Gemeinschaft untereinander erfahrbar werden.

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

In memoriam

Am 27. Januar 2012 ist Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen im Alter von 76 Jahren in Bonn gestorben. Dem Vorstand der Luther-Gesellschaft gehörte er von 1987 bis 2002 an; für die Gesellschaft gewirkt hat er als Autor unserer Zeitschrift und des Jahrbuchs, als Rezensent und als Leiter der Bezirks Bonn über viele Jahrzehnte.

Karl-Heinz zur Mühlen wurde am 16. März 1935 in Bielefeld geboren. Er studierte Evangelische Theologie in Bethel, Heidelberg und Zürich. Nach dem Ersten Theologischen Examen bei der Evangelischen Kirche von Westfalen wurde er 1969 in Zürich mit einer von Gerhard Ebeling betreuten Arbeit promoviert: „Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik“ (Tübingen 1972) erfasste ein Kernthema reformatorischer Theologie. Seine gründliche Lutherkenntnis führte ihn nach dem Zweiten Theologischen Examen und der Ordination zum Pfarrer der württembergischen Landeskirche an das Institut für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen, wo er die Leitung des Registers zur Weimarer Lutherausgabe übernahm. 1978 habilitierte er sich in Tübingen mit einer Studie „Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken“ (Tübingen 1980). 1981 wurde er auf eine Professur für Kirchengeschichte an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn berufen; 1992 übernahm er ebenda den Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte, den er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 innehatte. Schwerpunkt seiner späteren Arbeit wurde die Herausgabe der Akten der Religionsgespräche der 1540er Jahre. Eine Geschichte der Reformation und Gegenreformation (Göttingen 1999) im Rahmen der Zugänge zur Kirchengeschichte ist, wie seine gesamte Arbeit, stark theologiegeschichtlich orientiert. Eine umfassende Darstellung von Luthers Theologie lieferte er mit seinem Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie (Bd. 21, 1991, 530–567).

Karl-Heinz zur Mühlen war der Luther-Gesellschaft ein anregendes Mitglied des Vorstandes und ein beständiger Mitarbeiter in der Bezirksarbeit. Wir gedenken seiner in Dankbarkeit und werden sein Andenken in Ehren halten.

Luther, Lübeck und die Musik

Seminar der Luther-Gesellschaft in Lübeck, 4.–6. Mai 2012

Von Reinhard Brandt

„Reformation und Musik“ ist das Thema des Jahres 2012 innerhalb der Reformationsdekade. In zahlreichen Veranstaltungen, Tagungen und Konzerten wird die Bedeutung der Musik für die evangelische Kirche und die protestantische Kultur thematisiert. In diesem Kontext veranstaltete die Luther-Gesellschaft ihre Frühjahrstagung in Lübeck mit dem Titel: „Luther, Lübeck und die Musik“.

Luther hat die Musik über alles geliebt und ihr nach der Theologie den höchsten Platz in Kunst und Wissenschaft eingeräumt. Seit den Anfängen der Reformation spielt die Musik in der sich herausbildenden evangelischen Konfessionskultur eine herausragende Rolle. Die Reichs- und Hansestadt Lübeck war, vor allem im 17. Jahrhundert, ein Vorort dieser protestantischen Musikkultur. Insbesondere Dietrich Buxtehude (um 1637–1707) hat ihr als Komponist von Instrumental- und Vokalmusik ihren Rang verliehen. Mit den „Abendmusiken“ kam es in Lübeck zu den Anfängen eines bürgerlichen Konzertwesens; Buxtehude führte das Lübecker Musikleben zu einer bis dahin unbekannten Blüte.

Die Tagung der Luther-Gesellschaft behandelte zunächst die Geschichte Lübecks in der Reformation: *Uwe Rieske* zeichnete nach, wie die reformatorischen Ideen im 16. Jahrhundert die Hansestadt erreichten, an Wirksamkeit gewannen und durch Johannes Bugenhagen 1531 die erste evangelische Lübecker Kirchenordnung etabliert wurde. Auch die Musik und besonders das evangelische Liedgut brachten die Neuordnung des kirchlichen Lebens voran. Im „Singekrieg“ vom Advent 1529 wurden nach den Predigten vielfach evangelische Psalmgesänge angestimmt – ein deutliches Zeichen, dass die Gemeinde die Öffnung für die Reformation forderte. Bugenhagens Kirchenordnung sah vor, dass das „Kirchenregiment“ in der Hansestadt bei der Gemeinde selbst bzw. bei den „Superintendenten“ liegen sollte. Diese gegenüber mittelalterlichen Strukturen revolutionäre Umgestaltung ließ sich jedoch in der Hansestadt nicht bewahren. Im Lübecker Rezess von 1535 erhielt der Rat das hoheitliche Mandat über die kirchlichen Angelegenheiten. Immerhin: Lübeck blieb lutherisch – und entwickelte mit dem 1534 von Hermann Bonnus erstellten Gesangbuch auch eine eigene evangelische Musikkultur.

In chronologischer Abfolge richtete sich anschließend der Blick auf das 17. Jahrhundert in Lübeck: *Wolfgang Sandberger*, Musikwissenschaftler und Direktor des Brahms-Instituts an der Lübecker Musikhochschule, gab mit seinem Vortrag über „Dieterich Buxtehude und die protestantische Musikkultur

in Lübeck“ einen vorzüglichen, mit zahlreichen Musikbeispielen bereicherten Einblick in das Wirken des großen dänisch-deutschen Meisters.

Ein anderer Vertreter der protestantischen Musikkultur, der von 1931 bis 1937 in Lübeck als Organist und Komponist wirkte und hier vielleicht seine glücklichste Zeit verbrachte, war Hugo Distler (1908–1942). Wie sein Werk schon in seiner Zeit wirkte und wie es im Rückblick zu bewerten ist, war das Thema des Musikwissenschaftlers *Stephan A. Reinke*: „Bloß ‚zeitgemäß‘ oder ‚endgültig‘?“ Arnold Schönberg hatte das kompositorische Material für das 20. Jahrhundert bereitgestellt. Nun aber sei es – so Distlers Selbstverständnis – ein nächster Schritt der Avantgarde, sich in der Tonsprache bewusst und gezielt asketisch zu beschränken. Daher komponierte Distler in einer vorbarocken Tonsprache, was die Herbheit und zugleich Klanglichkeit seiner Musik ausmacht, zugleich aber der Kritik (z. B. Adornos) einer an Schönberg geschulten Ästhetik verfiel. Das weist auf eine Frage, die sich in der Diskussion grundsätzlich an verschiedene ästhetische Programme stellt: Sind die asketischen oder historistischen Versuche, künstlerisch hinter der eigenen Gegenwart zurückzubleiben, nicht alle zum Scheitern verurteilt? Oder ist, so die Gegenfrage, gerade in Distlers Orgelmusik kompositorisch doch noch mehr zu entdecken?

Keine Tagung über Musik ohne Musik! So war ein Orgelkonzert Teil der Tagung. Es fand in St. Marien statt, einer der gotischen und nach der Zerstörung Lübecks im Zweiten Weltkrieg wieder hergestellten Kirchen Lübecks. *Christiane Godt* aus Kiel und *Martin Scherer* aus Lübeck spielten Musik zu vier Händen und Füßen an der Kemper-Orgel. Leberecht Baumert und Gustav Merkel sind zwei Komponisten des 19. Jahrhunderts, dazu kam eine Bearbeitung von zwei Stücken aus der Kunst der Fuge von Johann Sebastian Bach zur Aufführung. Ein Glücksfall war ein weiteres Angebot aus dem reichen (Kirchen-) Musikleben der Stadt Lübeck: eine Orgel- und Chorvesper in der Seefahrerkirche St. Jacobi. Neben Orgelmusik von Johannes Brahms und eingebunden in Lesung, Auslegung und Gebet sangen und spielten Studierende der Musikhochschule Lübeck die Messe Nr. 2 G-Dur von Franz Schubert: keine genuin protestantische Musikkultur, aber trotzdem ein Highlight der Tagung.

Lübeck ist die Stadt der Familie Mann, der Thomas Mann in dem Roman „Buddenbrooks“ ein Denkmal gesetzt hat. *Hans Wißkirchen*, Leiter des Buddenbrook-Hauses in Lübeck, sprach über Musik im Werk Thomas Manns: „Vom ‚parfümierten Qualm‘ zur Zwölftonmusik“! Wißkirchen unternahm einen Gang durch vier Werke Thomas Manns und berichtete, was und wie dort über Musik geschrieben wird: so gesehen stellt das Werk von Thomas Mann auch eine Wirkungsgeschichte des musikalischen Protestantismus dar.

- In der Familiengeschichte der „Buddenbrooks“, erschienen 1901, geht es immer wieder um die Musik von Richard Wagner. So bezeichnet ein Besucher im Hause Buddenbrook dessen Musik als „parfümierten Qualm“ und bleibt damit der Konvention um 1860 verhaftet. Thomas Mann selbst hingegen liebte Richard Wagner als Vertreter der Moderne in der Musik – und dies

bis in seine letzten Jahre, auch nach dem „Doktor Faustus“ noch; bis zu seinem Tod 1955 spielte er Musik von ihm am Klavier.

- In den „Betrachtungen eines Unpolitischen“, Thomas Manns Reflex auf die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs (entstanden seit 1915, erschienen 1918), nimmt Thomas Mann erneut Bezug auf die Musik Richard Wagners, die er jetzt als Beleg für die kulturelle Überlegenheit Deutschlands anführt.
- Auch im Leben Hans Castors auf dem „Zauberberg“ (1924) spielt die Musik eine wesentliche Rolle: Er ist der Wächter des Grammophons, das neueste Modell, ein deutsches Fabrikat (!). Und Castor wählt die Musik, die auf dem Grammophon gespielt wird: Schuberts Kunstlieder besonders. So stellt der Zauberberg die Rezeptionsgeschichte der Innerlichkeit des 19. in der Moderne des 20. Jahrhunderts dar. Am Ende verlieren die Leser Hans Castor auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs aus den Augen, während er Schuberts Lindenbaumlied singt.
- Hingegen ist im „Doktor Faustus“ (1947) Adrian Leverkühn ein „deutscher Tonsetzer“, der – im Roman – die Zwölftonmusik in einer durch die Syphilis entzündeten Genialität begründet hat: Diese Musik in Reihentechnik stelle die Perspektive dar, wie Hoffnung nach dem Missbrauch der Innerlichkeit, des Guten und der Moderne durch den Nationalsozialismus noch möglich ist – lautet das Resümee dieses Romans.

Johannes Schilling hielt den letzten Vortrag der Tagung:¹ In Luthers Bekenntnis „Die Musik habe ich immer geliebt“ spiegelt sich die Erfahrung dessen, der zeit seines Lebens selbst gesungen und musiziert hat: von der Kindheit über das Studium in Erfurt (die Musik als eine der sieben freien Künste) und über den Chorgesang der Mönche bis zur Neugestaltung von Liturgie und gottesdienstlichem Gesang und zum Musizieren in der eigenen Familie. Luthers reformatorische Musikauffassung stellte Schilling an drei Texten dar.

- In einem Brief von 1523 bittet Luther Spalatin um Unterstützung bei einem Gemeinschaftsunternehmen: die Übertragung von Psalmen in deutsche Lieder mit einfachen und gebräuchlichen Worten. Zwar hat keiner der damals Angefragten Beiträge zu diesem Unternehmen geliefert, trotzdem ist dieser Brief die Initialzündung für die evangelische Lieddichtung, die 1524 mit dem Achtliederbuch in Wittenberg begann.
- Von Coburg aus richtete Luther 1530 einen Brief an den in München tätigen Komponisten und Sänger Ludwig Senfl, dem er über den tröstlichen Charakter der Musik schreibt, die ein ruhiges und freudiges Herz schenkt und hilft, der Anfechtung zu widerstehen.
- 1538 in der „Vorrede auf alle guten Gesangbücher“ lässt Luther Frau Musica sprechen, die die Musik als Geschenk Gottes an die Schöpfung preist und als Herrin und Lenkerin der menschlichen Affekte. Kein anderes Medium kann die Menschen so aufrichten wie die Musik.

¹ S. o. S. 133–144.

Durch Luther und seinen kongenialen musikalischen Partner Johann Walter ist in der Verbindung von Kirche, Familie und Schule eine Musik- und insbesondere Choralkultur entstanden, die über die Reformationszeit hinaus bis heute Gotteslob und Lebensfreude verbindet.

Eine Liedpredigt am Sonntag im Dom zu Lübeck thematisierte den Zusammenhang von Luthers Theologie und Musik an einem konkreten Beispiel. Das zweite deutsche Lied, das Luther gedichtet hat, war im Jahr 1523 das Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“. Dieses Lied wurde im Gottesdienst Strophe für Strophe gesungen und von *Reinhard Brandt* in seinem Kontext damals, in seinen theologischen Aussagen und in seiner Erschließungskraft für die Gegenwart ausgelegt.²

Die Tagung wurde veranstaltet von der Luther-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Kulturwissenschaftliche Forschung der Universität zu Lübeck und der Hansestadt Lübeck sowie den Lübecker Museen.

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

² Die Predigt wird in Heft 1 des folgenden Jahrgangs nachzulesen sein.

Bücherschau

Jürgen Krüger / Martin Wallraff: **Luthers Rom**. Die Ewige Stadt in der Renaissance, Darmstadt: Primus 2010, 176 S. – ISBN 978-3-89678-841-2.

1510/11 war Luther als junger Mönch mehrere Wochen im Auftrag seines Ordens in Rom. Sein Aufenthalt wird in unterschiedlichen Dokumenten seitens der Kurie und des Ordens erwähnt, so dass sich der äußere Rahmen dieser Reise rekonstruieren lässt. Luther selber äußert sich allerdings erst im zeitlichen Abstand von über 20 Jahren in den sogenannten Tischreden zu seinen Romerlebnissen. Trotz einiger neuer Quellenfunde, die Anlass zu Diskussionen über Grund und Datierung der Reise gegeben haben, bleibt die inhaltlich interessante Frage nach wie vor offen, wie das, was Luther in Rom gesehen und erlebt hat, ihn unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Erfurt, bzw. Wittenberg in seinem Denken und in seiner Theologie beeinflusst hat.

Dass angesichts dieser Quellensituation gleichwohl neue und anregende Perspektiven zu dem Thema Luther und Rom möglich sind, das wird an dem hier anzuzeigenden, sehr empfehlenswerten Buch „Luthers Rom“ von Jürgen Krüger und Martin Wallraff deutlich. Einleitend – gleichsam die Reise vorbereitend – weisen die Autoren darauf hin, dass man „mit sehr verschiedenen ‚Brillen‘ durch Rom gehen [kann] – und natürlich wird man ganz Verschiedenes sehen und erleben, je nach der Brille, die man aufsetzt.“ (9) Um Einseitigkeiten zu vermeiden, entscheiden sich die Autoren nicht für eine Sichtweise, sondern verbinden verschiedene Perspektiven miteinander. Auf diese Weise gelingt ihnen eine vielschichtige und differenzierte Darstellung der Ewigen Stadt in der Renaissance, zu

deren Geschichte eben auch eine Reihe von Bezügen zu Martin Luther gehört.

Für die Annäherung an das Thema wählen die Autoren einen interessanten Zugang. Im ersten von drei Hauptkapiteln folgen sie einem Stück von Luthers Weg nach Rom auf der Via Cassia, einer alten römischen Konsularstraße. So wird die Anreise „entschleunigt“. Statt der eigenen „Rombilder“ kommen Orte wie Acquapendente, Bolsena, Montefiascone, Viterbo und Sutri in den Blick und die mit ihnen verbundenen Bezüge zur Geschichte des Christentums.

Das zweite Hauptkapitel „Unterwegs in Rom“ widmet sich der Frage, wie die Ewige Stadt zur Zeit von Luthers Aufenthalt ausgesehen hat. Die Autoren folgen dafür in einem imaginären Gang dem Weg der sogenannten Via Papalis, die Lateran und Vatikan miteinander verbindet. Die auf diesem Weg liegenden Kirchen, Palästen, Brunnen und Brücken geben Anlass zu einer Reihe von alltagsgeschichtlichen, kunsthistorischen und theologischen Ausführungen und lassen so Konturen der Ewigen Stadt in der Renaissance erkennbar werden.

Im dritten und umfangreichsten Hauptkapitel werden einige der wichtigsten Orte in Rom beschrieben, an denen Luther gewesen ist oder die einen Bezug zu ihm und der Reformation haben. So zum Beispiel die Kirchen S. Maria del Popolo und S. Maria sopra Minerva, die Lateranbasilika und die Heilige Treppe, der Palazzo della Cancelleria, S. Pietro in Montorio und schließlich die Peterskirche. Dieses Kapitel trägt den Titel „Luthers Rom. Orte zum Verweilen“ und dazu lädt das Buch gerade mit diesem Abschnitt besonders ein, weil mit der Einführung in die Bauten auch immer Ausführungen über einzelne thema-

tische Aspekte aus der Geschichte des Christentums verbunden sind, wie zum Beispiel „S. Croce in Jerusalem und Katakomben: Aktualität der Reliquien“ oder „St. Peter und der Vatikan: Die Baustelle des Jahrhunderts“.

Dieses Buch eröffnet einen neuen Blick auf Rom und Luther. Durch ihre differenzierte Wahrnehmung und die kunsthistorische wie theologische Betrachtung der Ewigen Stadt in der Renaissance gelingt es den Autoren, „Luthers Rom“ als verborgenen, aber entdeckbaren und wichtigen Aspekt der Stadtgeschichte sichtbar zu machen. Die Empfehlung der Lektüre dieses sehr lesenswerten Buches verbindet sich mit dem Ratschlag, es am besten in der Ewigen Stadt zu lesen und selber an den Orten von Luthers Rom zu verweilen und so viele weitere Entdeckungen zu machen.

Jens-Martin Kruse

Martin Luther: Den Menschen nahe. Briefe an Freunde und an die Familie, hg. von Albrecht Beutel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 171 S. – ISBN 978-3-374-02885-6.

Die von Albrecht Beutel besorgte Auswahl an Lutherbriefen ist in erster Auflage bereits 1987 erschienen und war schnell vergriffen. Das nun vorgelegte Buch ist mit dem Vorgänger identisch, wobei einzelne Tippfehler verbessert und die weiterführenden Lektüreempfehlungen gestrichen wurden.

Der Band vereint 92 Briefe von Martin Luther an befreundete Theologen, Juristen, Kanzler sowie Fürsten. Den Schwerpunkt bildet jedoch seine Korrespondenz mit der Familie. Diese Briefe an die engsten Angehörigen sind – sofern erhalten – komplett aufgeführt, wobei die meisten an seine Frau Katharina adressiert sind.

Darüber hinaus gibt die weitere Briefauswahl Auskunft über zentrale familiäre Ereignisse und Lebensverhältnisse sowie über den persönlichen Charakter Luthers.

Man kann die Briefe – wie angeordnet – chronologisch lesen und so die Lebenszeit Luthers von 1523 bis zu seinem Tod verfolgen. Wer den personenbezogenen Zugang wünscht, kann sich jedoch die Briefe auch über das angefügte Verzeichnis der Empfänger erschließen. Zeitlich gesehen gibt es in der gebotenen Korrespondenz drei Schwerpunkte: die Jahre 1525, 1530 und 1546. Diese Daten sind nicht nur reformationsgeschichtlich relevant, sondern sie werden durch diese Briefe aus dem ganz privaten Blickwinkel beleuchtet. Inmitten der Wirren des Bauernkriegs beschäftigt Luther nicht nur die Reaktionen auf seine Bauernschrift, sondern auch sein persönlicher Schritt in die Ehe. Fünf Jahre später liegt sein Vater Hans im Sterben, als Martin Luther Richtung Veste Coburg aufbricht, um dort die Ereignisse des Augsburger Reichstages mit zu verfolgen. Bekannt sind die Briefe an Philipp Melanchthon (Nr. 38 f.), aber auch seine Familie unterrichtet Luther über die Entwicklungen des Reichstages (Nr. 37, 40–44). Schließlich sind aus den letzten Lebenswochen Luthers alleine sechs Briefe an seine Frau erhalten geblieben (Nr. 87–92).

Grundsätzlich sind die Briefe im vollständigen Wortlaut abgedruckt. Als Grundlage dient die Weimarer Ausgabe, wobei die lateinischen Briefe vom Herausgeber neu übersetzt wurden; bei den auf Deutsch geschriebenen Briefen wurde hingegen nur dort sprachlich eingegriffen, wo es der Verständlichkeit halber notwendig war. Ein ausführlicher und unentbehrlicher Fußnotenapparat im Anschluss an jeden Brief erläutert erwähnte Personen, Orte und Ereignisse sowie Bibelstellenzitate und bietet zum leichteren Verständnis Worterklärungen. Ergänzt wird die Brief-

auswahl durch eine Zeittafel, eine Kurzbeschreibung der Briefempfänger, sowie ein Quellenverzeichnis.

Im Nachwort zieht der Hg. schließlich ein Resümee: Der Charakter Luthers, so B., „tritt nirgendwo deutlicher vor Augen als in seinen Briefen“ (145). Gerade weil man hier ganz den „privaten“ Luther höre, zeige dieser Blick, dass das theologische Denken bei Luther immer und überall da ist. Theologie ist bei ihm nicht Beruf, sondern durchdringt und erfüllt sein ganzes Leben. In seinen Briefen erlebt man Luthers „Leben als Bewährungsfeld der Lehre“ (146). Dazu wird in den oftmals sehr offenherzig geschriebenen Briefen eine „ungewöhnliche Vielfalt an Stimmungen“ (149) sichtbar.

Dieses Buch kann wunderbar für sich allein genommen gelesen werden. Genauso gut ließe es sich aber ergänzend zu einer Biographie oder Theologie Luthers heranziehen. In beiden Fällen wird der Leser durch diese Quellenauswahl einen Einblick in das Leben Martin Luthers erhalten – eines Lebens, in dem Theologie nicht abstrakte Wissenschaft, sondern alltägliche konkrete Lebenswirklichkeit war.

Nicole Kuropka

Elke Strauchenbruch: **Luthers Kinder**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 207 S. – ISBN 978-3-374-02182-2.

Es gibt nicht viel Literatur über Luthers Kinder, deshalb ist das Erscheinen dieses Bandes gut, denn es widmet sich den Kindern Luthers. Mit „Luthers Kinder“ sind hierbei aber nicht nur die leiblichen Kinder Martin Luthers und seiner Frau Katharina (Hans, Elisabeth, Magdalena, Martin, Paul und Margarete) gemeint, die im ersten und auch ausführlichsten Kapitel des Buches (13–141) im Mittelpunkt stehen. Kapitel 2 widmet sich den

in das Lutherhaus aufgenommenen Kindern (142–162), im wesentlichen aus dem weiteren Familien- oder Freundeskreis. In den Kapiteln 3 und Kapitel 4 wendet sich die Vfn. dann den Stipendiaten (172–182) und Patenkindern (183–200) der Luthers zu und weitet dabei dankenswerterweise den Blick auch auf andere Reformatorenfamilien aus.

Das Buch ist als Lesebuch gedacht und als solches auch mit Gewinn zu lesen. Vieles erfährt man, und es ist gut, hier eine auf die Kinder fokussierte Darstellung vorliegen zu haben. Der Text ist reichlich mit Zitaten versetzt. Nur die allerwenigsten sind aber mit einem Nachweis versehen, so dass der auskunftshungrige Leser hier leider ebenso im Stich gelassen wird wie bei den vielen konkret aufgeführten Begebenheiten, die selbst dem Lutherkundigen nicht alle geläufig sind, dessen Interesse bisher nicht unbedingt auf dem inneren Familienleben der Luthers gelegen hat. Der Hinweis, bei Bedarf die Autorin zu kontaktieren (9), behebt den Mangel leider nicht. Der Band changiert zwischen romanhafter Darbietung und quellenbasierter Darstellung, wobei die zitierten Quellen aber eben nicht angegeben sind.

Deutlich wird eine enge Verbundenheit Luthers mit den Kindern und ihrem Schicksal. Ein Verdienst dieses Buches ist es, auf die Selbstverständlichkeit, mit der Kinder in seinen Alltag und sein Wirken eingebunden waren, hinzuweisen und dies hervorzuheben. Allerdings wird dem Leser einiges an Konzentration abverlangt, wenn z.B. ausführlich die sicheren (und unsicheren) Heiraten der Kinder beschrieben werden. Hier, wie an anderen Stellen, wäre zusätzlich zu der informativen Chronik (201 f.) die Beigabe eines genealogischen Schemas sehr schön gewesen.

Neben den familiären Beziehungen wird zum Teil (z. B. bei Johannes Luther, 13–78) ausführlich auf die Lebensum-

stände, auch die politischen, eingegangen (vgl. 75: die Grumbachschen Händel; 76f.: das Ende des Osiandrismus in Ostpreußen u. a.). So bieten die Mädchen in der Familie Luther auch die Möglichkeit, auf Folgen der Reformation einzugehen, wenn das Problem der Mädchenbildung thematisiert wird – nach Schließung der Klöster, die über Jahrhunderte den Frauen die Möglichkeit geboten hatten, Bildung zu genießen und anzuwenden (86). Manchmal scheinen allerdings auch zu viele Informationen untergebracht worden zu sein. Teilweise gibt es Wiederholungen, da die Kinder in jeweils eigenständigen Kapiteln abgehandelt werden, die nicht allzu stark ineinandergreifen.

Neben den oben erwähnten Quellen nachweisen vermisst der Leser auch weitere Informationen zu den schönen Abbildungen. Dafür gibt es ein Personenverzeichnis, das aus nicht nachvollziehbaren Gründen zwar nach Familiennamen alphabetisch geordnet ist, die Vornamen aber voranstellt – ein wenig verwirrend.

Insgesamt ist ein Buch gelungen, das – ohne einen wissenschaftlichen Anspruch zu erheben – in konzentrierter, aber ausführlicher Form über die Kinder Luthers informiert und auch die in sein Umfeld gehörenden Kinder nicht auslässt. Dadurch wird quasi nebenbei ein ganz eigener Einblick in die Reformationsgeschichte geboten. Luthers enges inniges Verhältnis zu seiner Frau zieht sich durch; dass sie ihm mehr als nur eine Mutter seiner Kinder war, wird u. a. deutlich, wenn er ihr nach einer Fehlgeburt ohne Rücksicht auf auswärtige Termine beisteht (140). Überhaupt hat die Vfn. ein besonderes Augenmerk auf die Mädchen und Frauen der Reformationszeit gerichtet, von denen hier einige der Unbekanntheit entrissen werden.

Noch einmal sei auf die enge Verbindung Luthers zu den (nicht nur eigenen) Kindern hingewiesen, die immer wieder

durchscheint und – wie das Buch zeigt – keine Nebensache war.

Markus Hein

Eric W. Gritsch: **Martin Luther's Anti-Semitism**. Against His Better Judgment, Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans 2012, XIV, 158 S. – ISBN 978-0-8028-6676-9.

„Das Thema ‚Luther und die Juden‘ gleicht einem Meer, auf dem viele Schiffe unterschiedlicher Größe fahren, von kleinen Booten bis zu Ozeanriesen – gelegentlich ein Kriegsschiff“, beobachtet Eric Gritsch, ein Nestor der amerikanischen Lutherforschung. Was für einem Gefährt ist sein Buch zu vergleichen?

Er präsentiert das Thema in drei Kapiteln. Im ersten geht er dem „Rätsel des Antisemitismus“ nach. Er geht davon aus, dass die Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antijudaismus, zu der viele Lutherforscher ihre Zuflucht nehmen (auch der Rezensent), sinnlos sei: Die enorme Vielfalt feindseliger Haltungen gegenüber dem Judentum verbiete jeden Versuch, das Wort Antisemitismus durch andere Begriffe zu ersetzen (28). Antisemitismus sei „irrational“ (Gavin Langmuir). „Luther war ebenso irrational in seinem Antisemitismus wie andere vor ihm und nach ihm“ (30).

Das zweite Kapitel diskutiert den Tatbestand anhand von Direkt-Zitaten, die ja leider in reichlicher Fülle vorhanden sind. Schon von Beginn an sei Gottes Strafe für die Juden „ein Leitmotiv in seiner Theologie“ (39). G. geht mit erstaunlicher Sachkenntnis und Geduld die einzelnen hier zu unterscheidenden Perioden in Luthers Entwicklung durch, bis hin zu dessen letzten, wenige Tage vor seinem Tod gemachten Äußerungen – sie

„waren antisemitisch – wider sein besseres Wissen“ (96).

Den theologischen Ausgangspunkt habe die christozentrische Auslegung des Alten Testaments gebildet. Auf diese Weise habe der Reformator die Unterscheidung zwischen dem „frommen Volk Israel“ und einem „antichristlichen Judentum“ vollziehen können; sie sei die Begründung für seinen Antisemitismus (36). Die Distinktion zwischen „verborgenem“ und „offenbarem Gott“, sonst für sein Denken essentiell, habe er auf das Schicksal der Juden nicht anzuwenden vermocht (42). Ganz anders als in „*De servo arbitrio*“ vorgetragen, habe er im Blick auf das historische Geschick der Juden den verborgenen Willen Gottes zu kennen gemeint. Keine Spur von „*theologia crucis*“! Hier mache sich mächtig die „*theologia gloriae*“ bemerkbar. Während Paulus eine eschatologische Einheit von Juden und Christen ins Auge fasse, könne Luther einen solchen „eschatologischen Vorbehalt“ nicht teilen (53, 140). Von Paulus lerne der Reformator zwar, was es um die Rechtfertigung sei, die Aussagen des Apostels über die Juden in Römer 9–11 aber würden übergangen bzw. uminterpretiert.

Das dritte Kapitel geht der Wirkungsgeschichte von Luthers „Antisemitismus“ nach. Dabei zeigt sich, dass sie zwischen dem Ende des 16. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts relativ dürftig ausfällt. G. wirft einen Blick auf den Beginn der Judenmission, den Pietismus und die Aufklärung und kommt dann ausführlich auf die Vorgeschichte und Geschichte des Nationalsozialismus zu sprechen. Die Auseinandersetzung um das Judenproblem nach dem Zweiten Weltkrieg wird u. a. an den im Ansatz einander widersprechenden Publikationen von Walter Bienert und Heiko A. Oberman vorgeführt, der die Haltung Luthers gegenüber den Juden aus dessen apokalyptischen Erwartungen erklärt.

Resultat: „Luthers Antisemitismus zeigt die dunkle Unterseite seines Lebens und seines Werks, weil er das Licht des Evangeliums dämpft, das er als festen Bestandteil des alten Bundes zwischen Gott und Abraham wiederentdeckt hat.“ (140). Er habe sich „gegen sein besseres Urteil“ durchgesetzt.

Ist Luthers Haltung dem Antijudaismus oder doch eher dem Antisemitismus im Sinne der Nazis zuzurechnen? G. bringt eine vereinzelte Stelle bei, die auch den rassistischen Gesichtspunkt für den Reformator zu belegen scheint (WA 53, 552 [richtig: 522], 9–12; XI). Geht man manchen der inkriminierten Passagen im Zusammenhang nach, ergibt sich aber möglicherweise doch ein differenzierteres Bild. Der Hinweis auf „Irrationalismus“ ist zudem als solcher nur begrenzt leistungsfähig, da er seinerseits wieder zu weiterer Klärung herausfordert.

Von all dem Schrecklichen, das von Luther zu berichten ist, soll nicht das Geringsste entschuldigt werden. Trotzdem wirkt G.s Buch auf mich wie eine einseitige Auflistung. Es ist unbedingt im Kontext seines reformationshistorischen Gesamtwerks zu würdigen. Tatsächlich muss man m. E., statt von der den Reformator desavouierenden Nachtseite seiner Theologie auszugehen, die Fragestellung umkehren: Wie war es möglich, dass ein Mensch, der so tief in vielfältigen Vorurteilen über Juden, Hexen und Dämonen befangen war, gleichwohl das Strahlende, Befreiende, Überwältigende am Evangelium zu entdecken und so wortmächtig und zu Herzen gehend zum Ausdruck zu bringen vermochte?

Zurück zur Eingangsfrage: Was für ein Fahrzeug auf dem Meer der Lutherdeutungen haben wir in G.s Buch vor uns? Es ist dem jüdischen Psychiater und Holocaust-Überlebenden Viktor Frankl gewidmet. Die SchlussThese beginnt mit dem Satz: „Mit Paulus und trotz Luther, müssen Christen und Juden immer wie-

der versuchen, versöhnt zu werden auf dem Weg zur vollen Verwirklichung des einen und einzigen göttlichen Bundes.“ (141). Damit wird klar: Das Buch will eine Fährde sein, die über den Sund zwischen Christentum und Judentum hinweg zu vermitteln sucht. In diesem Sinn wünsche ich der Fährde gute Fahrt!

Hans-Martin Barth

Steven Paulson: **Luther für zwischendurch**, illustriert von Ron Hill, übersetzt von Tina Bruns, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2007, 232 S., 82 Abb. – ISBN 978-3-525-63382-3.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Englischen, genauer: aus dem Amerikanischen. Der Band von Steven Paulson heißt im Originaltitel „Luther for Armchair Theologians“ und wurde in Louisville (Kentucky) 2004 gedruckt, vielleicht, um die Leser aus ihren Sesseln aufzuscheuchen.

Aber ganz gleich, wo dieses Büchlein gelesen wird, man sollte es jedenfalls nicht „zwischendurch“ tun – wenn man nicht Gefahr laufen möchte, irritiert und verärgert in die nächste Tätigkeit starten zu müssen. Dies ist ein überflüssiges Buch, und man muss sich wundern, dass es in einem angesehenen deutschen Verlag in dieser Form erscheinen konnte.

P., seine deutsche Übersetzerin und der Illustrator Ron Hill wollen offenbar Luther elementarisieren – „offenbar“, denn über Anliegen und Zielgruppe des Buches erfährt man aus einem Vorwort oder aus dem Klappentext nichts. Zwölf Kapiteln sind 49 Anmerkungen sowie drei Angaben „Zitierte Primärliteratur“ und 18 Titel „Weiterführende Literatur“ nebst einem Sachregister beigegeben. Im Text werden Vita und Theologie Luthers in einer schnörkellosen saloppen Sprache

dem anfangs geneigten Publikum dargeboten: „Am Anfang war ein Prediger ...: Was heißt Verkündigung?“ beginnt das erste Kapitel.

Hier beginnt schnell das Erstaunen, wenn man liest: „Die Tatsache, dass Johannes Tetzel 1517 in Wittenberg den ‚Ablass‘ predigte, war nur einer der Gründe für Luthers öffentlichen Feldzug.“ (16) – Der Leser wundert sich: War nicht Tetzel im April 1517 in Zerbst und im 35 km von Wittenberg entfernten Jüterbog im Rahmen des Ablasshandels aufgetreten, kam aber gerade nicht nach Kursachsen, so dass die Wittenberger Bürger dorthin wanderten? Derlei elementare historische Fehlinformationen, syntaktische Ungenauigkeiten, Zitationsfehler und sprachliche Ungereimtheiten finden sich mannigfach. Man erfährt etwa über Luthers Ketzerprozess: „Mit Veröffentlichung der päpstlichen Bulle Exsurge Domine 1520 wurde Luther exkommuniziert. In dem darauf folgenden Frühling eröffnete der Kaiser den Prozess. Luthers Verteidigungsrede begann mit den legendären Worten: ‚Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott hilf mir. Amen.‘“ (18) – Das Buch eignet sich hervorragend für Proseminare, um die zahlreichen Fehler zu markieren und durch leicht zugängliche zutreffende Informationen zu ersetzen; ansonsten fällt es dem Rezensenten schwer, irgendeine Empfehlung auszusprechen.

Was, so fragt man sich, ist das positive Anliegen dieses Buches? Offenbar wollte P. für den amerikanischen Markt elementare Zugänge zum Werk des Reformators schaffen, mit einer zupackenden und dogmatischen Sprache, neuen Ideen und kreativen Wortschöpfungen, die schonungslos mit Irrwegen und Missverständnissen der Kirchengeschichte ins Gericht gehen. Aber der Ertrag dieses Versuches kann in der deutschen Fassung nur als rundum misslungen bezeichnet werden. Es scheint undenkbar,

dass durch dieses Büchlein ein neuer unorthodoxer Zugang zum Reformator gebahnt werden könnte und sei es auch nur „zwischen-durch“.

Das Unterfangen, Luthers reformatorischen Impuls und Grundaspekte seiner Theologie elementar darzustellen, scheitert durchaus nicht allein an der saloppen, undifferenzierten und ungenauen Sprache sowie an den zahlreichen Halb- und Fehlinformationen. Es wird vielmehr ein breites Hintergrundwissen bei den „Armchair Theologians“ vorausgesetzt, etwa, wenn im Kapitel 8 „Der Sünden vergebende Gott“ (137 ff.) der nestorianische Streit des 5. Jahrhunderts unter dem Titel „Nestorius, ein durchgeknallter ‚Heiliger‘“ (148 ff.) breit entfaltet wird. Kirchengeschichte zeigt, so wird es in diesem Buch deutlich, den Erfolg des Gedankens, der immer schon richtig war – für alle, die es immer schon wussten. Was immer man sonst noch in diesem Buche finden mag: Martin Luther ist es bestenfalls wirklich nur „zwischen-durch“.

Uwe Rieske

Irmfried Garbe / Heinrich Kröger (Hg.): **Johannes Bugenhagen (1485–1558)**. Der Bischof der Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 485 S. – ISBN 978-3-374-02809-2.

Der Reformator Johannes Bugenhagen hat wohl weniger in der Wahrnehmung seiner Zeitgenossen als vielmehr in der Wertung der nachgeborenen Theologen und Historiker einen Martin Luther und Philipp Melanchthon deutlich nachgeordneten Platz in der Kirchengeschichte zuerkannt bekommen. Ein Mann in der zweiten Reihe also? Womöglich ein Reformator zweiter Ordnung? Als Pfarrer und Prediger an der Stadtkirche zu

Wittenberg, als Freund und Beichtvater Luthers und darüber hinaus als Ordner, Visitator und Verfasser zahlreicher Kirchenordnungen ist Bugenhagen in die Geschichtsschreibung eingegangen. Seine Lebensleistung anerkennend betitelt ihn das vorliegende Werk als „Bischof der Reformation“.

Dass Johannes Bugenhagen in den genannten Arbeitsfeldern und darüber hinaus wesentliche theologische Erkenntnisse der Reformation in seinen Werken und durch sein praktisch kirchenordnendes Handeln in der sich entwickelnden evangelischen Kirche grundgelegt hat, ist in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg entdeckt und in einzelnen Veröffentlichungen der interessierten Leserschaft zugänglich gemacht worden. Wer sich für Bugenhagens facettenreiches Profil interessiert und sich eine kurze und dennoch aussagekräftige Übersicht über die zentralen Topoi des gegenwärtigen Stands der Bugenhagenforschung verschaffen möchte, der findet in dem vorliegenden Werk einen reichen Schatz. Es ist eine Dokumentation mit den gesammelten Beiträgen zweier Tagungen, die 2008 anlässlich des 450. Todestages Bugenhagens stattfanden. Dabei kommen in den drei großen Teilen des Buches die wichtigsten gegenwärtigen Bugenhagenforscher und -forscherinnen zu Wort.

Im ersten Teil finden sich Beiträge der Greifswalder Konferenz „Durch's Wort allein: Johannes Bugenhagen und die reformatorische Kraft des Wortes“, die dem Bibeltheologen Johannes Bugenhagen in seinen vielfältigen pastoraltheologischen und kybernetischen Aufgaben gewidmet war. In vier Abteilungen, deren gemeinsamer Bezug worttheologisch formuliert ist, sind die Vorträge thematisch erfasst. Im Abschnitt „Am Wort – Bugenhagens Bibelauslegung“ betrachtet *Volker Gummelt* den Reformator als Exegeten des Neuen Testaments und thematisiert sein zentrales Interesse am apostolischen

Amt. *Thomas Willi* stellt Bugenhagen anhand seiner Psalmenauslegung als Exegeten und Hebraisten heraus, und *Heinrich Krüger* gibt einen Einblick in Bugenhagens plattdeutsche Bibelübersetzung und ihre Wirkungsgeschichte. Mit den seelsorglichen Akzenten in Bugenhagens pastoraler und schriftstellerischer Tätigkeit beschäftigt sich *Inge Mager* im Abschnitt „Unter dem Wort – Bugenhagens Wirkungsräume“, *Jens E. Olesen* referiert über die Rolle der Landesväter und Behörden in Bugenhagens Denken und Handeln. *Matthias Schneider* und *Beate Bugenhagen* stellen im Abschnitt „Mit dem Wort – Bugenhagen und der Gottesdienst“ sein Verhältnis zur Musik im pommerschen Messgottesdienst dar. *Anneliese Bieber-Wallmann* schreibt über die Autorität des Stadtpfarrers zu Wittenberg anhand der Schrift „Von der Evangelischen Mesz (1524)“. Im Abschnitt „Durch das Wort – Bugenhagens Ordnungswerk“ beschäftigt sich *Ute Gause* mit Bugenhagens Seelsorge und Fürsorge für schwangere und gebärende Frauen. *Heiner Lück* thematisiert die Regelungssystematik und -technik in Bugenhagens Kirchenordnungen und belegt „Bugenhagens herausragende Qualifikation zur normierend-systematischen Neuordnung des Kirchenwesens in seinen Wirkungsstätten“ (188). *Tim Lorenzen* erörtert die Bedeutung der Reformation der öffentlichen Fürsorge im Spiegel pommerscher Quellen, und *Irmfried Garbe* nimmt Bugenhagens Visitationen und Ordinationen in den Blick.

Der zweite Teil bietet einen Überblick über das Barther Symposion „... dat yck de Sassische Biblia wedder reyn Luthers makede“ zur Leistung Bugenhagens als Autorität für die Vermittlung der Reformation in den niederdeutschen Sprachraum. Hier findet sich neben zahlreichen Einzeluntersuchungen auch das Skript eines 1985 im DDR-Hörfunk anlässlich des 500. Geburtstages des Reformators

ausgestrahlten Hörspiels, das *Manfred Krüger* beibringt. Der dritte Teil bietet eine Übersicht über die Veranstaltungen des Bugenhagen-Gedenkjahres sowie eine Fotogalerie.

Auch wenn die einzelnen Beiträge mit unterschiedlichem Gewinn zu lesen sind, ermöglicht das vorliegende Werk in seiner Gänze einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Bugenhagenforschung. Zudem ist es dank der Fußnoten ein reicher Schatz für all diejenigen, die sich weiter mit den Facetten des Wirkens und Werkes Bugenhagens beschäftigen möchten.

Yvonne Brunk

Christoph Volkmar: **Reform statt Reformation.** Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, XIV, 705 S. – ISBN 978-3-16-149409-3 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 41).

Unter den Landesherren des 16. Jahrhunderts zählt Herzog Georg (der Bärtige, reg. 1500–1539) zu den bekanntesten und zu den wenigen, deren Kirchenpolitik durch eine qualitätvolle, wenngleich vorerst unvollendete Aktenedition erschlossen ist (Felician Geß, 2 Bde., von 1517 bis 1527 reichend, Bd. 3 bis 1534 ist 2010 erschienen, Bd. 4 bis 1539 erscheint 2013). Den Albertiner in einer umfangreichen Studie neu zu würdigen, stellt also ein gewisses Wagnis dar, das aber dadurch gerechtfertigt ist, dass die Editionsfrage für die vorreformatorische Regierungszeit Georgs günstiger ist als für die Zeit nach 1517. Die am Leipziger Historischen Seminar entstandene, ebenso material- wie kenntnisreiche Dissertation Christoph Volkmar erschließt für diese frühe Phase überwiegend Neuland. Zum vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment

im Reich gibt es nur wenige vergleichbar gründliche Untersuchungen.

Die Arbeit ist in zwei Großkapitel gegliedert, von denen schon umfangmäßig dem ersten, mit „Kirchenregiment und Kirchenreform vor der Reformation (1488 bis um 1521)“ überschriebenen Teil (48–443) das höhere Gewicht zukommt. Georg war in jungen Jahren ein außergewöhnlich aktiver und durchsetzungsfähiger Landesherr, dessen Reformbemühungen sich auf nahezu alle Bereiche spätmittelalterlicher Politik erstreckten. „Kirchenpolitik“ und „Kirchenreform“ werden von Volkmar sicher zu Recht in einem umfassenden Sinne verstanden, so dass sich nahezu alle Handlungsfelder der herzoglichen Politik mit dem Reformthema irgendwie berühren. Das Verhältnis zu Papsttum und Konzil, zu Kaiser und Reich, zu Bischöfen und Domkapiteln, zu Regular- und Niederklerus wird ebenso behandelt wie das Problem der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Laienfrömmigkeit und sogar die Einflussnahme des Herzogs auf den Buchdruck. Viele der Themen werden für das albertinische Sachsen der Zeit um 1500 in V.s Pionierstudie erstmals auf breiter Quellengrundlage untersucht.

Für das vieldiskutierte Problem des vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments ergeben sich dabei zahlreiche neue Einsichten, nicht zuletzt in die alltägliche Praxis und das Funktionieren einer „Politik der kleinen Schritte“ (441), die auf Kirchenreform abzielte und dafür die „Landesherrschaft als Legitimationsquelle“ (426) benutzte. Was der Fürst in der Praxis wollte und wie er es zu erreichen versuchte, wird an zahlreichen Beispielen verständlich und gelegentlich sogar unterhaltsam dargestellt. Von welchem Reformideal der Herzog sich leiten ließ, bleibt allerdings etwas schemenhaft. An einer Stelle heißt es zwar, Georgs Kirchenpolitik habe Reform „also zuerst als Rückbezug auf ein

vergangenes (bzw. überzeitliches) Ideal von Kirche, das nicht zuletzt im Kirchenrecht seine Grundlage fand“ (442), begriffen. Doch wie dieses Kirchenideal aussah und welcher vergangene Zustand vom Herzog als Idealzustand betrachtet wurde, wird nicht deutlich. Die Reformation gab mit ihrer an der Bibel orientierten Reformidee eine klare Antwort. Aber welche Vorstellungen leiteten Georg? Dass er für die Geltung des Kirchenrechts eintrat und es zu diesem Zweck ständig unterließ, weil der Papst ihn in seinen Reformbemühungen nicht unterstützte, stellt der Vf. selbst fest (443): „Georgs Reformprogramm blieb beschränkt auf die Durchsetzung der gültigen Normen bei Klerus und Laien mit Hilfe des Kirchenregiments und auf die Werbung für ein Reformbewusstsein im Lande und darüber hinaus“ (603). Doch war die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung eines bestehenden Rechtszustandes tatsächlich ein Reformziel, das sich auf der Höhe der Zeit bewegte?

Die Grundproblematik der Kirchenpolitik Herzog Georgs ist damit angedeutet. Weil der Papst ihm die kalte Schulter zeigte, betrieb er eine Reformpolitik ohne den Papst, die nach seinem Verständnis aber nicht nur im eigenen, sondern auch im Interesse des Papsttums lag. Die engen, durch das Kirchenrecht gesetzten Grenzen zu überschreiten, lag nicht in seinem Sinn. Die fehlende Unterstützung durch das Papsttum als „tragisch“ (166) zu bezeichnen, trifft vor diesem Hintergrund aber nicht den Punkt. Am reformunwilligen Renaissancepapsttum musste sich Georg vielmehr zwangsläufig die Zähne ausbeißen. Für die Zeit vor 1517 war diese Situation problematisch genug, sie wurde es erst recht, als die Reformation eine umfassende Alternative zur traditionellen Kirchenreform eröffnete.

Der Untermotivation der These, Herzog Georg habe „die Reform der alten Kirche als eine Alternative zu Luther“ (3) voran-

treiben wollen, dient der zweite Hauptteil der Arbeit (445–624). Dies geschieht wiederum auf der Basis einer stupenden Quellenkenntnis und zahlreicher scharfsinniger Beobachtungen im Detail, etwa zum persönlichen Verhältnis des Herzogs zu Martin Luther oder zu seinen vielfältigen gegenreformatorischen Aktionen im albertinischen Sachsen. Insgesamt wird jedoch der Neuigkeitswert des ersten, vorreformatorischen Teils der Untersuchung nicht mehr erreicht. Die durch die Edition von Geß auch bisher schon gut bekannte antireformatorische Politik des Herzogs, die bald nach der Leipziger Disputation einsetzte, wird in all ihren Facetten von der Reichstagebene über die landesherrlichen Mandate bis zur Kontrolle des Buchdrucks aber noch einmal eindrücklich vor Augen geführt. Die um einige steile Thesen nicht verlegene und die Singularität Georgs gelegentlich etwas zu stark hervorhebende Studie schärft das Profil des Herzogs als Strategie der Gegenreformation zweifellos erheblich. Hier wie an anderen Stellen der Arbeit wäre ein intensiverer Vergleich mit ähnlich agierenden Fürsten wie den bayerischen Wittelsbachern (auf die Parallelen wird 606 f. verwiesen) oder den Habsburgern für eine Einordnung der Politik des Wettiners aufschlussreich gewesen.

Das Gesamturteil über die Reformbemühungen Herzog Georgs und insbesondere über seine gegen die Reformation gerichtete Politik wird auch nach V.s Buch kontrovers bleiben. Ob der Albertiner als Beispiel taugt, um die These zu erhärten, dass es nach 1517 eine Reformalternative zur Reformation tatsächlich gegeben hat, wie es der Buchtitel „Reform statt Reformation“ suggeriert, darf weiterhin bezweifelt werden. V. hält zwar einerseits daran fest, dass die Strategie des Herzogs, der Reformation mit einer Kombination aus Reformpolitik und Repression zu begegnen, Erfolge aufzuweisen hatte, so dass 1525 eine altgläubige

Zukunft des albertinischen Sachsen nach seiner Meinung möglich war. Andererseits muss aber auch V. zugeben, dass die Bilanz des Jahres 1539 „viel eindeutiger“ (610) ausfällt, nämlich im Sinne eines Scheiterns der herzoglichen Politik.

Für die Untersuchung wirkt sich nachteilig aus, dass sie mit dem Jahr 1525 abbricht. Immerhin bleiben damit einhalb entscheidende Jahrzehnte der Reformationsgeschichte und der Regierung Georgs außerhalb des Blickfeldes. Hätte Volkmar den Untersuchungszeitraum bis zum Tod des Herzogs 1539 ausgedehnt, hätte er von positiven Reformansätzen immer weniger, von Repression immer mehr berichten können. Die in Leipzig als Fortsetzung des Geßschen Aktenedition erarbeiteten Bände 3 und 4 dokumentieren dieses Scheitern der herzoglichen Politik nachdrücklich. Die durch Geß nicht abgedeckte vorreformatorische Kirchenpolitik Georgs analysiert und seine vielfältigen Reformbemühungen auf breiter Quellenbasis erstmals kompetent präsentiert zu haben, bleibt trotz dieser Einwände ein bleibendes Verdienst der Untersuchung, die eine gründlichere Endredaktion verdient gehabt hätte.

Armin Kohnle

Björn Küllmer: Die Inszenierung der Protestantischen Volksgemeinschaft – Lutherbilder im Lutherjahr 1933, Berlin: Logos 2012, 126 S. – ISBN 978-3-8325-3085-3.

Die von dem Göttinger Historiker Bernd Weisbrod betreute Magisterarbeit von 2010 vertritt die These, dass der in besonderer Weise für den Nationalsozialismus anfällige Protestantismus in Deutschland sich mittels des zunächst noch nicht klar definierten Begriffs der

„Volksgemeinschaft“ einer freiwilligen Selbsttransformation unterzog, „um eine aktive Rolle im erhofften Neuaufbau der Nation einzunehmen“ (7), in der Hoffnung „auf eine Umkehr des Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesses der modernen Gesellschaft“ (10). Anhand der Feierpraxis des Lutherjahres 1933 versucht K. seine These zu exemplifizieren, wobei er zwischen konservativen Nationalprotestanten, die noch für eine gewisse Unabhängigkeit von Kirche und Bekenntnis eingetreten seien, und radikalen „Deutschen Christen“ unterscheidet.

Die teilweise sicher zutreffende These ist nicht wirklich neu (vgl. etwa die Arbeiten von Gailus, auf die Bezug genommen wird), auch nicht die Analyse der Lutherfeiern, die ungeachtet des Verweises auf einzelne Archivalien vor allem auf der Auswertung von Sekundärliteratur beruht. Was den kirchengeschichtlichen Hintergrund betrifft, so bezieht der Vf. sich vor allem auf das 35 Jahre alte Standardwerk von Scholder. Einschlägige neuere Arbeiten, etwa zu den „Deutschen Christen“, zur „Christlich-Deutschen Bewegung“, zur „Lutherrenaissance“ oder zum Verhältnis von lutherischer Theologie zu Volk und Nation, bleiben leider unberücksichtigt. Manches ist zu undifferenziert. So wird der Eindruck erweckt, als sei die evangelische Theologie in der Weimarer Zeit mehr oder weniger aus einem Guss gewesen, als habe Troeltsch etwa nicht anders gedacht als Althaus (13–24), der im übrigen bereits in der Einleitung fälschlich zum Vertreter einer „offiziell[en]“ Theologie (die es nicht gab) deklariert wird (9). Die wirkungsmächtige Dialektische Theologie wird gerade einmal in einem einzigen Satz erwähnt (20 f.), das einflussreiche Volkskirchenkonzept von Dibelius gar nicht. Dass „eine tiefere Spiritualität ... in den ländlichen Gebieten weniger anzutreffen“ gewesen sei (50), kann man

so pauschal wohl kaum behaupten. Eine Reihe von sachlichen Fehlern zeigt, dass es K. leider an Kenntnis der zweifellos komplizierten kirchlichen Verhältnisse und Entwicklungen mangelt. Dass die Weimarer Republik laizistisch (19, 25) oder gar atheistisch (108) gewesen sei, ist etwa ebenso falsch wie die Behauptungen, Kapler, Marahrens und Hesse seien die „drei Vorsitzenden“ des evangelischen Kirchenbundes gewesen (42) und der – zudem ja nur aus den genannten drei Personen bestehende – „Kapler-Ausschuss“ habe „Bodelschwingh am 26. Mai mit knapper Mehrheit zum Reichsbischof“ gewählt (44), oder die Zuordnung der „intakten“ Landeskirchen zur neutralen Mitte (100) – tatsächlich gehörten sie zum lutherischen Flügel der „Bekennenden Kirche“, der ebenfalls gänzlich unerwähnt bleibt. Das der zentralen These der Arbeit zugrunde gelegte und gar nicht problematisierte Säkularisierungstheorem gilt in der Religionssoziologie längst als überholt.

Thomas Martin Schneider

Christine Reents/Christoph Melchior: **Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel.** Evangelisch – katholisch – jüdisch, Göttingen: V&R unipress 2011, 676 S., 408 Abb., 1 CD-ROM – ISBN 978-3-89971-837-9 (Arbeiten zur Religionspädagogik 48).

Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel seit der Erfindung der Druckkunst führt in die bewegte und facettenreiche Geschichte der Vermittlung christlichen (und jüdischen) Glaubens in der Neuzeit. Sie ist Teil der Grundlage der gegenwärtigen religionspädagogischen Reflexion des didaktischen, elementarisierenden Bibelgebrauchs. Die emeritierte Wuppertaler Praktische Theologin Christi-

ne Reents, unterstützt von Christoph Melchior, legt mit dieser Geschichte die Summe jahrzehntelanger Forschungsarbeit vor. Schon die Zusammenstellung der Quellen (auf der dem Buch beige-fügten CD-ROM) zeigt eindrucksvoll die Breite des erhobenen Materials und bietet zugleich die Grundlage für weitere, vertiefende Forschungen. Die Darstellung konzentriert sich auf „Klassiker und ‚Querdenker‘ der Gegenwart und Vergangenheit für evangelische, katholische und jüdische Kinder in Deutschland“ und entwickelt die „Gesamtschau“ aus „den Mikroanalysen exemplarisch ausgewählter Titel“ (22). Die Einzelbetrachtungen werden immer wieder durch zusammenfassende Abschnitte verbunden und zusammengehalten. Dem Medium entsprechend finden Texte und Bilder gleichermaßen Aufmerksamkeit, und schon das Durchstöbern der zahlreichen Abbildungen verschafft einen Eindruck von den Wandlungen in der Vermittlung biblischen Grundwissens und eines sich auf die Bibel beziehenden Glaubensbewusstseins und macht neugierig auf mehr.

R. und M. strukturieren die Stoffmenge doppelt. Zunächst durch die *Chronologie*, die mit theologiegeschichtlichen Leitmotiven verbunden ist, so dass die Überschriften der Kapitel schon ein inhaltliches Grundgerüst vermitteln: Auf das erste Kapitel „Zum volkssprachlichen Bibelgebrauch im Spätmittelalter“ (31–49), das in noch wenig verbreiteten volkssprachlichen Bibelangeboten, vor allem aber in der Illustrationspraxis, Anknüpfungspunkte für die Entwicklung des Mediums aufweist, folgt das zweite „Die Vielfalt der Bibelangebote für Kinder und Laien. Humanismus – Reformation – katholische Reform“ (51–86), das den Zeitraum bis 1580 behandelt. Das dritte Kapitel „Bibeltreue als Leitmotiv im konfessionellen Zeitalter“ (87–149) reicht bis ins frühe 18. Jahrhundert, das

vierte „Vom heiligen Buch zur biblischen Erzählung für Kinder. Spätorthodoxie – Pietismus – Aufklärung im 18. Jahrhundert“ (151–230) thematisiert Neuansätze im Bibelverständnis und in der Bibeldidaktik, das fünfte „Rückkehr zum heiligen Buch im 19. Jahrhundert. Restauration – Rationalismus und Erweckung – Neuluthertum und Neuscholastik“ (231–345) den neoorthodoxen Rollback. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts geführt wird die Darstellung im sechsten Kapitel „Der Trend zu illustrierten Bibelparaphrasen für Kinder bis zum Ende des klassischen Bibelunterrichts“ (347–467), bis in die Gegenwart im siebten „Die Bibel als Kinder- und Jugendbuch im zeitgenössischen Pluralismus“ (469–571). Aus der Chronologie fällt das achte Kapitel über „Jüdische Kinder- und Schulbibeln in deutscher Sprache von der Haskala bis heute“ (573–645). Den Rahmen der Darstellung bilden einleitende Bemerkungen zur Anlage und zum Forschungsstand (21–30) und eine kurze Zusammenfassung mit Ausblick (647–656); ein Namenregister (659–676) schließt den Band ab.

Innerhalb der Epochenkapitel strukturiert R. die Darstellung durch die Berücksichtigung der zentralen *Gattungen*. Sie unterscheidet – in den verschiedenen Kapiteln mit differenzierterem Gewicht – biblische Spruchbücher, bibelnahe Paraphrasen (Historienbibeln), freie Erzählungen und Bilderbibeln.

Hier sei nur das zweite Kapitel etwas näher betrachtet, in dem auch Luther eine wichtige Rolle für die Entwicklung didaktisierter Bibelausgaben spielt. Mit dem „Passional“ (59–63), das 1529 als Anhang zum „Betbüchlein“ erschien und fünfzig Bilder mit knappen Texten kombinierte, wollte der Reformator biblische Zentralinhalte, konzentriert um Tod und Auferstehung Jesu, den „Kindern und Einfältigen“ nahebringen. Das macht deutlich, dass im 16. Jahrhundert Kinder

noch keine eigene Zielgruppe darstellten, sondern immer zusammen mit den ungebildeten Laien gedacht waren. Daher entstand der Begriff „Kinderbibel“, der zuerst in den 1560er Jahren erscheint (56), bedeutungsgleich mit „Laienbibel“ und in enger Verbindung mit Katechismen, da ja schon Luther seinen Katechismus als „der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug“ bezeichnet hatte (GrKat: BSLK, 552). Dem entsprechen auf der Seite einer gegenreformatorischen Erneuerung die Bibelkatechismen von Georg Witzel (63–69), die 1535 und 1542 erschienen und als „Hilfsbücher für katholische Priester“ (85) konzipiert waren. Eine „Leyen Bibel“ mit 181 Holzschnitten zu ausgewählten biblischen Texten schuf 1540 der Straßburger Drucker Wendel Rihel (69–72). Die Tradition biblischer Spruchbücher beginnt mit den Zusammenstellungen durch den Leipziger Humanisten Christoph Hegendorph (ca. 1526) und durch Melanchthon (1527) (73). 1548 publizierte Veit Dietrich ein Spruchbuch zu den Sonntagsevangelien, das auf die Memorierung des wesentlichen Gehalts der Perikopen zielte (74–76; in der Überschrift zu diesem Abschnitt verwirrt die Nennung des Namens von [Valentin] Trotzendorf, der im Text gar nicht mehr erwähnt wird und so nur auf die Bibliographie verweist). Die erste evangelische Historienbibel schuf der südwestdeutsche Prediger Thomas Widenman mit der 1549 erschienenen „Kleynen Bibel“ für die private Erbauungslektüre (77–80). 1555 folgten die wesentlich ausführlicheren „Biblischen Historien“ aus der Feder von Hartman Beier (80–82), die „die im Humanismus beliebte heidnische Unterhaltungslektüre“ durch die „Erzählung der Heilsgeschichte“ ersetzen wollte (81). R. hebt die „Priorität des Katechismus“ (85) für die evangelische Unterweisung der Kinder und Ungebildeten hervor, wie sie auch den reformatorischen Schulordnungen zu entnehmen ist. Zu korrigieren

ist am Rande die Behauptung, Hieronymus Emser habe 1527 das NT „auf der Basis der Vulgata“ neu übersetzt (85) – seine „Übersetzung“ war über weite Strecken nicht mehr als eine aufgrund der Vulgata katholisch geglättete Lutherübersetzung.

Die „Geschichte der Kinder- und Schulbibel“ bietet viel mehr als eine Spezialgeschichte, denn von konkreten – und meist wenig bekannten – Beispielen aus ermöglicht sie zugleich einen neuen Blick auf die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Neuzeit und regt zu zahlreichen Entdeckungen an. Darüber hinaus ist zu hoffen, dass dieses opus magnum auch dem Bemühen um die gegenwärtige Bibeldidaktik aus dem Gespräch mit den Versuchen der fernen und näheren Vergangenheit sowie der christlichen und jüdischen Tradition Anregung und Leidenschaft vermittelt.

Hellmut Zschoch

Karl-Hermann Kandler: **Das Wesen der Kirche nach evangelisch-lutherischem Verständnis**, Neuendettelsau: Freimund-Verlag 2007, 176 S. – ISBN 978-3-86540-015-4.

Karl-Hermann Kandler ist ein streitbarer und engagierter Theologe mit einer dezidiert und spezifisch lutherischen Prägung. Auch seine Ekklesiologie weiß sich bewusst dem lutherischen Bekenntnis verpflichtet.

Nach einem kurzen Blick auf die „Kirche in der Heiligen Schrift“ folgt ein kursorischer Durchgang durch die Dogmen- und Theologiegeschichte. In zwei ausführlichen Kapiteln beschreibt K. „Das Wesen der Kirche“ und geht näher auf „Die Kirche und ihr Amt“ ein. Zwei kürzere Kapitel gelten dem Verhältnis von „Kirche und Welt“ und der „Zukunft der Kirche“.

Das Wesen der Kirche bestimmt K. vom Gottesdienst her: „Eine Ekklesio-logie ... muss vor allem Darstellung der angebotenen Wirklichkeit Gottes sein.“ (63) „Im Gottesdienst, in Wort und Sakrament, ist die Kirche erkennbar, ist sie Wirklichkeit, ist sie lebendig.“ (64) Die Kirche hat daher nur vertikale, keine horizontalen Kennzeichen: „Die Kirche ist nur von ihrem Herrn und von den Gaben, die er ihr eingestiftet hat, also von Wort und Sakrament und nicht von ihren Gliedern (oder gar Mitgliedern) her zu begreifen.“ (69) CA VII beschreibt das, was als „*ius divinum*“ in der Kirche gilt, alles andere ist „*ius humanum*“ und kann darum der Zweckmäßigkeit unterworfen werden. Deshalb ist die Mannigfaltigkeit der Kirchenwesen auch kein Widerspruch dazu, dass die Kirche eine ist, solange man sich nicht gegenseitig den Glauben an den einen Herrn abspricht. (67)

Von diesen Einsichten her kritisiert K. viele Entwicklungen in Kirche, Theologie und Ökumene:

- Vorstellungen, die Kirche sei wie ein Verein eine „freiwillige Gemeinschaft“ (8),
- evangelische Kirchenunionen im Gefolge der Theologie Schleiermachers (85),
- die Barmer Theologische Erklärung (52), die Leuenberger Konkordie (90 u. ö.), die Konvergenz-Erklärung von Lima (89), die sog. „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (58, 87),
- die Gefahr einer Politisierung der Kirche (56, 147 u. ö.),
- die Diskussion um eine zentralistisch verstandene Evangelische Kirche in Deutschland (75),
- die Idee, man könne auch als evangelische Kirche einen allgemeinkirchlichen „Petrusdienst“ des Papstes „anerkennen“ (59, 98), obwohl doch die Einheit der Kirche ihr vielmehr „vorgegeben und nicht durch uns herzustellen“ (163) ist,
- die Einführung der Frauenordination in den evangelischen Landeskirchen (133).

Auch wenn man K. nicht in allen Punkten folgen mag, auch nicht darin, dass dem lutherischen Bekenntnis stringent nur seine Position verpflichtet sei, ist es nützlich und notwendig, sich mit ihr zu befassen.

Reinhard Brandt

Christian Johannes Neddens: **Politische Theologie und Theologie des Kreuzes.** Werner Elert und Hans Joachim Iwand; Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 917 S. – ISBN 978-3-525-56354-0 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 128).

N. hat mit seiner Greifswalder Dissertation eine umfangreiche Arbeit von fast 1000 Seiten vorgelegt. In Auseinandersetzung mit den beiden lutherischen Theologen Werner Elert und Hans-Joachim Iwand stellt er die Frage, ob und inwiefern die lutherische Theologie, die für ihre Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Glaube und Werk und insbesondere für ihre Unterscheidung zweier Reiche bekannt sei, „einen zukunftsweisenden Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Theologie, Religion und Politik leisten kann“ (23). Dabei geht es N. speziell um die Frage nach einer „lutherischen Alternative zur politischen Theologie“ (25). Letztere versteht er als „theologische Überbegründung politischen Handelns (und seiner Risiken), in der die Frage nach dem Heil im Bereich des politischen Handelns (mit)entschieden und die endliche politische Freiheit in ihrem Risiko und ihrer Verantwortung eliminiert wird“ (41f). Von daher sucht er nach einer „Theologie, in der das politische Handeln *nicht* überbegründet, in

der die endliche Freiheit bewahrt und in der nach Grenzen der Verantwortbarkeit politischer Risiken gefragt wird“ (47).

Nach einem Teil A (21–72), in dem N. die Fragestellung seiner Untersuchung ausführlich expliziert, wendet er sich in einem Teil B der Theologie Werner Elerts zu (73–439). In den einzelnen Unterkapiteln geht er chronologisch vor. Das Hauptanliegen der Beschäftigung mit Elert besteht in dem Aufweis, dass Elerts politische Auffassungen mit seiner Theologie zusammenhängen und untrennbar mit ihr verwoben sind. Vf. will so die von seinem Lehrer Heinrich Assel vertretene These unterstützen, dass bei Elert eine komplette „Metamorphose ‚Erlanger Theologie‘ zur politischen Theologie“ (93) vorliege. So scheine bei Elert schon früh völkisches Denken auf (vgl. bes. 130), so dass auch Elerts Position in den Jahren 1933/34 nicht als vorübergehende Irritation verstanden werden könne. Vielmehr strebe Elert vor und nach 1933 eine „Verbindung von ‚völkischer Bewegung‘ und lutherischer Rekonfessionalisierung“ (313) an. So stellt Vf. Elerts Theologie als eine politische Theologie vor (vgl. 303 ff.), die dieser nach dem Zweiten Weltkrieg unter anderen Vorzeichen fortsetze (vgl. 375 ff.).

Teil C (441–828), in dessen Zentrum die Theologie Hans Joachim Iwands steht, ist zwar ebenfalls chronologisch aufgebaut, doch herrscht hier ein völlig anderer Ton vor: In Bezug auf Iwand ist es das Anliegen von N. (ebenfalls in Unterstützung einer These seines Lehrers [vgl. 466]), die Kreuzestheologie als Schwerpunkt der Theologie Iwands und damit als Schnittpunkt der verschiedenen Themenstränge in Iwands Denken zu beschreiben. Im Unterschied zu der in der Forschung vertretenen Auffassung, die den theologischen Werdegang des jungen Iwand als Abkehr von der Religionsphilosophie zur Theologie des Kreuzes beschreibt, zeigt Vf., dass bereits am Anfang der Theologie Iwands die Auseinandersetzung

mit Luthers *theologia crucis* steht (vgl. 463 ff.), in der Iwand eine – für sein weiteres Werk entscheidende – Konzentration von Gottes- und Selbsterkenntnis in der Erkenntnis des Gekreuzigten entdeckt. Diese strenge Konzentration sieht N. in den Jahren 1930–1933 irritiert, in denen die Kreuzestheologie in eine politische Theologie umzukippen drohe (vgl. 547), weil die Christuszentriertheit verloren gehe und sich die säkularisierte politische Hoffnung vor die Eschatologie schiebe. Nach 1933 jedoch gewinne Iwand wieder eine klare Orientierung an der Verkündigung des Evangeliums (vgl. 554 ff.). Vf. zeigt, wie für Iwand in der Folgezeit in den unterschiedlichen Situationen und Gesprächskonstellationen die Theologie des Kreuzes zum „Kompass“ (848) wird.

Den beiden Hauptteilen schließt sich eine ausführliche Zusammenfassung (825–858) an, abgeschlossen wird die Arbeit durch ein Literaturverzeichnis, Namens- und Sachregister (859–917).

N.s Arbeit ist selbstbewusst und fleißig, aber sie vermag m. E. nicht zu überzeugen: *Erstens* stellt sich in *systematisch-theologischer Hinsicht* die Frage, ob für die die aktuelle Frage nach „Religion und Politik in Wissenschaft und Öffentlichkeit“ (23) die Suche nach einer „lutherischen Alternative zur politischen Theologie“ (25) anhand der Arbeiten von Elert und Iwand sinnvoll ist. Zum einen firmiert die Frage nach Religion und Politik gegenwärtig nicht als Auseinandersetzung um eine „Politische Theologie“. Zum anderen wird nicht deutlich, inwiefern die Arbeiten von Elert und Iwand einen Beitrag zu dieser Frage in der aktuellen Gesprächssituation leisten können, in der (vor allem im Unterschied zu Iwand, dessen Konzentration auf die Kreuzestheologie Vf. ja für vorbildlich hält) in der Regel nicht assertorischen Sprachformen gefrönt wird. Trotz des erheblichen Umfangs seiner Arbeit versäumt es Vf., im Anschluss an die Darlegung der Konzeptionen von Elert und

Iwand Linien aufzuzeigen, die die differenzierte Gesprächslage der Gegenwart berücksichtigen. *Zweitens* ist in *theologiegeschichtlicher Hinsicht* vor allem das Elert-Kapitel bedenklich. N. möchte zeigen, dass sich eine „überwältigende Präsenz des völkisch-politischen Themas in Elerts gesamter Theologie“ (331) nachweisen lässt. Nun ist m. E. unbestritten, dass Elert an dem damaligen Zeitgeist (zu dem u. a. auch Deutschtümelei und Militarismus gehört haben) partizipiert hat. Aber ist das völkisch-politische Denken das eigentliche Movens der Theologie Elerts, wie N. zeigen will? Um diesen Nachweis zu führen, verpflichtet er sich einer Hermeneutik des Verdachts und versucht – in sehr redundanten Formulierungen und mit fast beschwörendem Ton – darauf hinzuweisen, was in Wahrheit in den jeweiligen Texten bezweckt wird (vgl. z. B. 92), in welchem Dienst Elerts Überlegungen eigentlich stehen (z. B. 361) und was sich hier und dort erahnen lässt (z. B. 143). All dies überzeugt m. E. nicht, weil das Eigentliche immer jenseits des Duktus der Texte vermutet und gesucht wird. Das sehr einseitige – und etwas oberflächliche – Interesse von N. verleitet ihn dazu, andere – sehr differenzierte – Blickweisen systematisch auszugrenzen. Als Beispiel mag der Umgang mit der Dissertation von Joachim Bayer (Werner Elerts apologetisches Frühwerk, Berlin/New York 2007) dienen, der eindrücklich gezeigt hat, dass Elerts Konfessionalismus am Anfang der 20er Jahre sich nicht als einen durch das Phänomen der Verunsicherung durch die Moderne herbeigeführten Refundamentalisierungsversuch deuten lässt, sondern primär als einen Akkommodationsversuch, der in seinem Selbstverständnis konstruktiv auf die plurale Situation eingehen möchte. Eine Auseinandersetzung mit den Argumenten von Bayer führt Vf. (auch in seinen eigenen Analyse von Elerts Wissenschaftstheorie [vgl. 224 ff.]) an keiner Stelle! *Drittens*

ist auch die *Länge der Arbeit* zu hinterfragen; sie ist ein eindrückliches Beispiel für Dissertationen im Computerzeitalter, in denen die Ersparnis des Abschreibens dazu führt, dass zu viele Vorarbeiten (z. B. die Einarbeitung des Vf.s in die Sekundärliteratur [75–93, 443–462]) und Exzerpte abgedruckt werden und man sich Redundanzen erlaubt. Bei stärkerer Systematisierung der Ergebnisse hätte die Arbeit wahrscheinlich um gut die Hälfte gekürzt werden können, was ihr (und dem Leser) zu wünschen gewesen wäre.

Michael Roth

Eisenach, hg. von Martina Berlich und Günter Schuchardt, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 72 S. – ISBN 978-3-374-02911-2 (Orte der Reformation, Journal 2). **Erfurt**, hg. von Steffen Raßloff, Volker Leppin und Thomas A. Seidel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 80 S. – ISBN 978-3-374-03000-2 (Orte der Reformation, Journal 3). **Wittenberg**, hg. von Stephan Dorgerloh, Stefan Rhein und Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 96 S. – ISBN 978-3-374-03001-9 (Orte der Reformation, Journal 4).

In der mit dem in LUTHER 82 (2011), 210, vorgestellten Nürnberg-Heft eröffneten Reihe sind drei weitere Journale anzuzeigen, die zentrale „Orte der Reformation“ vorstellen, die alle eng mit Leben und Werk Luthers verbunden sind. Die Dreiteilung in Stadtführung, von der Reformation ausgehende Kirchengeschichte und Vorstellung von Kirchen der jeweiligen Stadt sorgt auch in diesen Heften für eine bunte, kurzweilige und nachdenkenswürdige Mischung von Information und Unterhaltung. Die vorzügliche Bebilderung trägt das Ihre dazu bei.

Als Beispiele für das Spektrum der Beiträge sei hier nur auf einige Themen verwiesen: Im Eisenach-Heft geht es natürlich um die Wartburg, aber auch um Luther und Bach, um das Reformationsgedenken des 19. Jahrhunderts und um die nationalsozialistischen Deutschen Christen. Im Erfurt-Heft wird nicht nur an Universität und Augustinerkloster in ihrer Bedeutung für das Werden Martin Luthers erinnert, sondern auch an Luthers Erfurter Predigten und an die vorreformatorische Satire der „Dunkelmännerbriefe“. Das Zentrum des Journals zu Wittenberg, zweifellos *des* Ortes

der Reformation in Deutschland, bildet Johannes Schillings Artikel über „Wittenberg in der Reformationszeit“, um den sich nicht minder lesenswerte Beiträge u. a. über Cranach, Melanchthon, den berühmten Stadtkirchenaltar und andere Sehenswürdigkeiten gruppieren.

Alle Hefte bestechen durch die Verbindung von sachlichem Gehalt und äußerer Gestalt, vor allem aber dadurch, dass sie die Linien vom 16. Jahrhundert bis zu den Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft der Gegenwart ausziehen.

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaurück 31, 35041 Marburg
 Pfarrer Dr. Reinhard Brandt, Hermann-von-Bezzel-Straße 6, 91564 Neuendettelsau
 Pfarrerin Dr. Yvonne Brunk, Schulstraße 28, 50171 Kerpen
 Dr. Markus Hein, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Otto-Schill-Straße 2, 04109 Leipzig
 Prof. Dr. Armin Kohnle, Emiliensstraße 16, 04107 Leipzig
 Pfarrerin Dr. Nicole Kuropka, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal
 Pfarrer Dr. Jens-Martin Kruse, Via Toscana, 7, I-00187 Roma
 Prof. Dr. Martin Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn
 Landespfarrer PD Dr. Uwe Rieske, Liestraße 32, 53225 Bonn
 Prof. Dr. Thomas Martin Schneider, Universität Koblenz-Landau, Institut für Evangelische Theologie, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz
 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)

83. Jahrgang 2012

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2012, 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, Goethestraße 11, 69239 Neckarsteinach

Druck und Bindung: ☿ Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Birkenmeier, Jochen</i> : Ein letztes Klistier? Der angebliche Augenzeugenbericht des Apothekers Johann Landau über den Tod Martin Luthers	22
<i>Brandt, Reinhard</i> : Luther, Lübeck und die Musik. Seminar der Luther-Gesellschaft in Lübeck, 4.–6. Mai 2012	175
<i>Bultmann, Christoph</i> : Trost finden und Recht haben. Eine Erinnerung an Luther aus Anlass der Thüringer Bachwochen 2012	146
<i>Dembek, Arne</i> (Bearb.): Von wahren Glauben und sichtbaren Werken Luthers „Sermon von dem unrechten Mammon“ von 1522	128
<i>Dietz, Alexander</i> : Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium?	37
<i>Fitschen, Klaus</i> : Reformator ohne Hammer? Protestantische Irritationen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 1967	161
<i>Hövelmann, Hartmut</i> (Bearb.): „Mein Zeugnis und Bekenntnis“ – Vor 475 Jahren übersandte Martin Luther Kurfürst Johann Friedrich die „Schmalkaldischen Artikel“	72
<i>Keil, Siegmur</i> : Johann Walter – Kantor im Dienste der lutherischen Reformation	8
<i>Kettunen, Ossi</i> : Der Schlüssel zu Luthers reformatorischer Theologie	80
<i>Lapp, Michael</i> : „Denn es ist geld ein ungewis, wanckelbar ding“ – Die Wirtschaftsethik Martin Luthers anhand seiner Schriften gegen den Wucher	91
<i>Schilling, Johannes</i> : „Musicam semper amavi“ – „Die Musik habe ich allezeit liebgehabt“. Martin Luther, Johann Walter und die Anfänge evangelischer Kirchenmusik	134
<i>Spehr, Christopher</i> (Bearb.): Musik – Herzschlag der Seele. Melancthons Vorrede zu den „Selectae harmoniae“ von 1538	2
<i>Zschoch, Hellmut</i> : Abendmahl ist Essen und Trinken – nicht Tunken. Gegen das Vordringen der Intinctio in die evangelische Abendmahlspraxis	168
Bücherschau	56, 108, 179
In memoriam	174
Zu diesem Heft	1, 71, 127

Herman J. Selderhuis (Hg.)
**Calvinus clarissimus
 theologus**

Papers of the Tenth International Congress
 on Calvin Research

Reformed Historical Theology, Band 18

2012. 374 Seiten, gebunden

€ 98,95 D

ISBN 978-3-525-56946-7

This volume contains the papers of the 10th International Congress on Calvin research that took place in Bloemfontein 2010 and represents the latest in Research on Calvin. The first part of the book consists of the plenary papers presented by leading scholars in Reformation history and theology and focussed on the topic of reconciliation. In the second part a selected number of short papers is presented in which a wide variety of topics is dealt with. Just as with the preceding published papers of Calvincongresses, this volume also will become a source as well as a guideline for future studies.

Frank Ewerszumrode
**Mysterium Christi spiritualis
 praesentiae**

Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators
 Johannes Calvin aus römisch-katholischer
 Perspektive

Reformed Historical Theology, Band 19

2012. 290 Seiten, gebunden

€ 79,95 D

ISBN 978-3-525-56947-4

Frank Ewerszumrode untersucht die Abendmahlslehre von Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive.

Frank Ewerszumrode untersucht die Abendmahlslehre von Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive. Im Zentrum des Interesses steht die Frage nach der wahren Gegenwart Jesu Christi unter Brot und Wein. Zunächst interpretiert der Autor Calvins Position hinsichtlich dieser Frage im Kontext der innerreformatorischen Kontroverse um das Abendmahl. Bei kritischer Betrachtung wird deutlich, dass zwischen der calvinischen Abendmahlstheologie und der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre große Übereinstimmungen bestehen.

Bei Abnahme der Reihe erhalten Sie ca. 10% Rabatt

Vandenhoeck & Ruprecht

John V. Fesko

Beyond Calvin

Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)

Reformed Historical Theology, Band 20

2012. 416 Seiten, 1 Grafik, gebunden

€ 98,95 D

ISBN 978-3-525-57022-7

Fesko explores the doctrines of union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology. He also investigates related issues that cover the rise and development of the *ordo salutis*. He studies these doctrines from 1517–1700.

Historical investigation of union with Christ and justification have been dominated by the figure of John Calvin. Calvin's influence, however, has been exaggerated in our own day when many other theologians within the Early Modern Reformed Tradition contributed to the development of these doctrines. John V. Fesko, therefore, goes beyond Calvin and explores union with Christ and justification in the Reformation, Early Orthodox, and High Orthodox periods of the Reformed Tradition.

Philipp Reisner

Cotton Mather als Aufklärer

Glaube und Gesellschaft im Neuengland der Frühen Neuzeit

Reformed Historical Theology, Band 21

2012. 351 Seiten, gebunden

€ 74,99 D

ISBN 978-3-525-57025-8

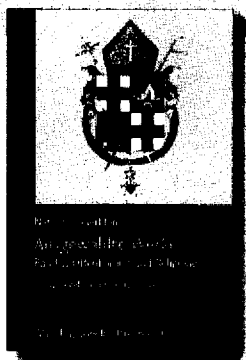
Cotton Mather (1663–1728) ist lange als »letzter Puritaner« und Übergangsfigur zwischen »Puritanismus« und »Aufklärung« gesehen worden. Er ist jedoch rezeptionsgeschichtlich reflektiert in der Frühaufklärung zu verorten. Besonders die erst am Anfang ihrer Erschließung stehenden Teile seines Werkes scheinen geeignet, die ihm eigene theologische Position zu veranschaulichen. Reisner untersucht Mathers an Weltmission, universaler Eschatologie und naturwissenschaftlich-medizinischen Neuerungen orientierten biblizistischen Pietismus zudem auf seine Funktionen innerhalb der frühneuzeitlichen Gesellschaft hin.

Bei Abnahme der Reihe erhalten Sie ca. 10% Rabatt

Vandenhoeck & Ruprecht

Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke

V&R



Nathan Söderblom **Ausgewählte Werke**

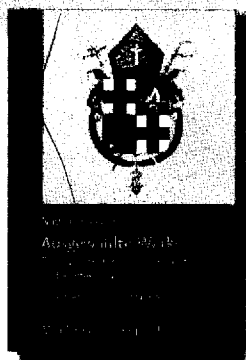
Band 1: Offenbarung und Religionen

Aus dem Schwedischen übersetzt und
herausgegeben von Dietz Lange

2011. 284 Seiten, gebunden

€ 64,99 D / ISBN 978-3-525-57015-9

Nathan Söderblom (1866–1931) war bedeutend als Religionswissenschaftler, Theologe, Erzbischof der schwedischen Kirche und Mitbegründer der Ökumene, so etwa auf der Konferenz von Stockholm 1925. Er hat zu Lebzeiten weit über Schweden hinaus großen Einfluss ausgeübt. In den inzwischen völlig veränderten geistigen und sozialen Verhältnissen können die weit über seine Zeit hinaus blinkenden Gedanken zu Problemen des religiösen Pluralismus und der Ökumene heute erneut auf fruchtbaren Boden fallen. Langes Auswahl der Werke gewährleistet, dass die Hauptgebiete von Söderbloms literarischer Produktion angemessen repräsentiert sind.



Nathan Söderblom **Ausgewählte Werke**

**Band 2: Christliche Frömmigkeit
und Konfessionen**

Aus dem Schwedischen und Französischen
übersetzt und herausgegeben von Dietz Lange

2012. 320 Seiten, gebunden
€ 99,99 D / ISBN 978-3-525-57027-2

Söderblom hat sich die Einheit der Kirche als Einheit im persönlichen Glauben an Christus vorgestellt. Damit könne durchaus eine Vielfalt konfessioneller Lehr- und Organisationsformen bestehen. Gespräche zwischen den Konfessionen dürften nicht unter Einigungszwang stehen. Doch sollten die Kirchen in praktischer Hinsicht zusammenwirken, z. B. um nach dem I. Weltkrieg Not zu lindern. Das war die Idee der Konferenz von Stockholm 1925. Als organisatorische Gestalt der Einheit in Mannigfaltigkeit hat Söderblom früh an einen Weltrat der Kirchen gedacht, der sich freilich erst 1948 in Amsterdam etablierte.

Vandenhoeck & Ruprecht

Kompendium lutherischer Todesvorstellungen bis 1700 in Gesangbuchliedern

V&R

Lukas Lorbeer

Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts

Vandenhoeck & Ruprecht

Lukas Lorbeer

Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 104

2012. 738 Seiten, gebunden

€ 150,00 D

ISBN 978-3-525-56402-8

Singen auch im Angesicht des Todes prägte die lutherische Frömmigkeit von Anfang an. Besonders im 17. Jahrhundert entstand eine große Zahl von Sterbe- und Ewigkeitsliedern. Diese Fülle untersucht Lukas Lorbeer anhand zeitgenössischer Gesangbücher. Neben Autoren wie Nicolai, Gerhardt und Rist kommen auch weniger bekannte Autoren in den Blick. Im Zentrum steht die detaillierte Erschließung der reichen biblischen Bezüge, Bildmotive und geprägten Sprachformen. Bedeutsam für das Verständnis der Texte ist zudem ihr »Sitz im Leben«.