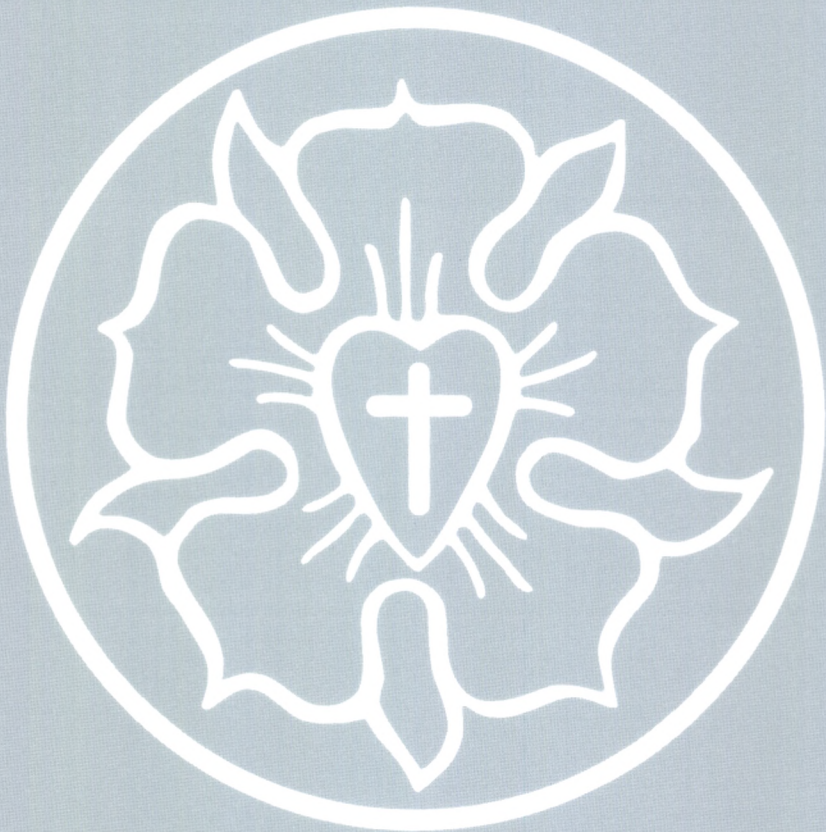


LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2013



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: -2 78. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	1
	Luther – für heute neu entdeckt	
Reinhard Brandt	„Nun freut euch, lieben Christen g'mein!“ Liedpredigt zu EG 341 am Sonntag Kantate, 6. Mai 2012	2
	Aufsätze	
Jochen Birkenmeier	„Wo Luther fror“. Die „kalte Stelle“ und der Tod des Reformators . .	8
Sigurjón Árni Eyjólfsson	Lutherdeutungen in Island um 1900	15
Armin Buchholz	Luther-Tischreden auf Chinesisch. Im theologischen Gespräch mit chinesischen Akademikern über Luthers Relevanz im heutigen China	28
	Seminarbericht	
Michael Lapp	„Das Kreuz Christi und das Heil der Menschen“, Seminar der Luther-Gesellschaft vom 21. bis 23. September 2012 in Wittenberg .	48
	Bücherschau	52

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 35,90 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
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

Der neue Jahrgang unserer Zeitschrift setzt mit einem Luthertext ein, der vielen gut bekannt ist: *Reinhard Brandt* erschließt in seiner Kantate-Predigt vom Lübecker Luther-Seminar 2012 das Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ und stimmt damit auch für 2013 in den Grundvollzug des Glaubens ein, wie ihn Luther hier zum Nacherleben verdichtet hat.

Die folgenden Aufsätze lassen sich als Einladung zu einer Reise ins Nahe und immer Fernere lesen: Zunächst führt *Jochen Birkenmeier* an die „kalte Stelle“ bei Eisleben und erhellt ein Detail von Luthers letzter Reise. Die isländische Lutherdeutung im 19. und 20. Jahrhundert stellt dann der Beitrag von *Sigurjón Árni Eyrjólfsson* vor und zeigt, wie darin die Positionen der mitteleuropäischen evangelischen Theologie aufgenommen und neu geformt werden. Schließlich nimmt *Armin Buchholz* die Leserinnen und Leser der Zeitschrift mit hinein in das Gespräch mit zwei chinesischen Gelehrten, die Luther in ihrem Kontext und ihrer Kultur vergegenwärtigen wollen – als einen wichtigen Lehrer für die Gegenwart und die Zukunft Chinas.

Dass Luther nach fünfhundert Jahren immer noch und neu „hinausgeht in alle Welt“, ist sicher nur zu verstehen im Zusammenhang mit der Botschaft, die ihm am Herzen lag, dem Christus-Evangelium. Um dessen inhaltlichen Kern ging es bei dem von der Luther-Gesellschaft veranstalteten Wittenberger Seminar „Das Kreuz Christi und das Heil der Menschen“, über das *Michael Lapp* berichtet und dessen Beiträge dann zum Teil in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift zu lesen sein werden.

Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Theoretisches und Praktisches, Abstraktes und Persönliches gibt es in der *Bücherschau* zu entdecken – und immer wieder: Luther!

Hellmut Zschoch

„Nun freut euch, lieben Christen g'mein!“

Liedpredigt zu EG 341 am Sonntag Kantate, 6. Mai 2012

Von Reinhard Brandt

1. Nun freut euch, lieben Christen g'mein,
Und lasst uns fröhlich springen,
Dass wir getrost und all in ein
Mit Lust und Liebe singen,
Was Gott an uns gewendet hat
Und seine süße Wundertat;
Gar teu'r hat er's erworben.

Liebe Schwestern und Brüder,

zwischen Glaubensbekenntnis und Predigt soll man dieses Lied singen, wird im Wittenberger Gesangbuch von 1524 angeregt. Es ist sozusagen ein Deutelielied: Was im Glaubensbekenntnis bekannt wird als die großen Heilstaten Gottes, das mögen wir singend deuten und es uns aneignen als Wahrheit über und für unser Leben. Singend meditieren wir, was das bedeutet: was Gott mit, an und für uns getan hat und tut.

Das Lied fängt mit einem Auftakt an: Der Auftakt zum Nachdenken über den Glauben! Der Auftakt zur Freude! In jeder Strophe neu der Auftakt, damit wir recht und mit Schwung hineinkommen in die Freude über Gottes Tun! Ein Wunder sind die Heilstaten Gottes! Und noch mehr ist es ein Wunder, dass all das ausgerechnet *für uns* geschehen soll: „Was Gott an uns gewendet hat!“

Darüber „freut euch, lieben Christen g'mein“, ihr lieben Christen allgemein! Angesprochen ist in diesem Fall nicht die Gemeinde als solche – an die man nach schlechter Übung die Freude und das Singen delegieren könnte (nach dem Motto: Ich kann ja nicht singen, sollen die anderen!). Nein, das würde mit der Grammatik in der ersten Zeile gar nicht aufgehen. Angesprochen sind vielmehr Sie als jeder einzelne, die „gemeinen Christen“, also alle Christen allgemein: *Jeder* darf sich freuen, dass das Herz hüpf und springt vor Freude. Und *jede* und *jeder* darf und soll singen.

Das ganze Lied ist auf einen Ton der Freude gestimmt. Anders jedoch die nächsten beiden Strophen. Die handeln vom Menschsein, von „mir“, wie ich für mich selbst und von mir selbst aus bin. Was und wie wird gesungen, wenn ich von mir singe? Der Text klingt in diesen Strophen nicht freudig, sondern eher: düster? wie eine dunkle Folie? abgründig? gar realistisch?

Doch auch dem müssen wir uns stellen, wenn die Freude dann wirklich freudig werden soll. Strophen 2 und 3:

2. Dem Teufel ich gefangen lag,
Im Tod war ich verloren,
Mein Sünd mich quälte Nacht und Tag,
Darin ich war geboren.
Ich fiel auch immer tiefer drein,
Es war kein Guts am Leben mein,
Die Sünd hatt' mich besessen.

3. Mein gutn' Werk, die galten nicht,
Es war mit ihn' verdorben;
Der frei Will hasste Gotts Gericht,
er war zum Gutn erstorben.
Die Angst mich zu verzweifeln trieb,
Dass nichts denn Sterben bei mir blieb,
Zur Höllen musst ich sinken.

Luthers eigene Erfahrung meldet sich hier zu Wort: Wie er sich in der Gefangenschaft der Sünde erlebte. „Sünde“ ist das, was man tut – das auch, aber mehr noch ist die Sünde das, was Macht über einen Menschen hat: Der Mensch als ein Spielball all der Einflüsse, die Macht über ihn ausüben. Das ist, in einem einzelnen Bild zusammengezogen, der Teufel: „Dem Teufel ich gefangen lag!“

Hat das noch Erschließungskraft für heute?

Ich wähle ein extremes Beispiel: jenen Achtzehnjährigen, der Mitte März 2012 in Emden die elfjährige Lena umgebracht hat. Sie werden sich an die Nachrichten im Fernsehen und in der Zeitung erinnern. Das ist ein junger Mann, der sich offensichtlich seiner Lage und seiner pädophilen Neigung bewusst ist. Eine Siebenjährige hatte er zuvor schon nackt fotografiert, dabei ertappt von seiner Mutter und dem Stiefvater samt entsprechender Meldung. Der junge Mann ist in der Psychiatrie in Behandlung. Und er stellt sich seiner Situation, er zeigt sich selbst bei der Polizei an, in Begleitung seines Therapeuten. Was mehr hätte er tun können? Und doch, obwohl er offensichtlich um sein gefährliches Potential weiß, gerät er „immer tiefer“ wie in einen Strudel hinein. Er kann sich nicht daraus lösen, er ist „so geprägt“, frühkindlich vielleicht (im Lied: „darin ich war geboren“). Nichts mehr ist gut. Er ist wie „besessen“! Er versucht, eine Joggerin zu vergewaltigen. Und dann misshandelt und tötet er das elfjährige Mädchen.

Wie eine Analyse dieser Geschichte wirkt Luthers Lied. „Es war kein Guts am Leben mein, die Sünd hatt' mich besessen.“ Und das wird im Lied gar nicht als Vorwurf vorgebracht, schon gar nicht als Vorwurf an andere, an jenen Achtzehnjährigen. Nicht *der* ist der Teufel, auch wenn er manchem so scheinen mag (wie zuerst jener Siebzehnjährige, gegen den es Lynchaufrufe im Internet gab). Nein, kein Vorwurf, sondern eine allgemeine Bestandsaufnahme bietet das Lied. So ist der Mensch: einer teuflischen Neigung und Macht er „gefangen lag“! Ohne Vorwurf eine nüchterne Bestandsaufnahme, wie es ist: in jenem einen Fall überdeutlich, aber grundsätzlich immer in dieser Ambivalenz.

Ich nenne zwei, drei andere Beispiele: Ich gehe davon aus, dass *Sie* nach bestem Wissen und Willen versuchen, anständig und ökologisch bewusst zu leben.

- Doch mit wie viel Energieaufwand sind Sie zum Beispiel in den Osterurlaub gereist? Ökologisch wirklich sauber?
- Und wie war Ihr Eierkonsum über Ostern? Eier aus Bodenhaltung von gequälten Kannibalismus-Hühnern?
- Und benutzen Sie ein Handy? Aus welchem blutigen Bürgerkrieg in Afrika stammen die Seltenen Erden, die darin verwendet wurden?

Ich zähle das auf ohne konkreten Vorwurf – und weiß, dass *ich* es nicht anders mache. Doch – nicht wahr? – da nützt uns der beste Wille nichts! Wenn wir all diese üblen Verstrickungen nicht verdrängen (wie wir es meist tun), dann bleibt eigentlich nur, mit den besten Vorsätzen zu verzweifeln: „Die Angst mich zu verzweifeln trieb“. Welcher Realismus in den Lutherstrophen!

Gut, dass das Lied damit nicht endet, sondern dass es weiter geht. Strophe 4:

4. Da jammert Gott in Ewigkeit
 Mein Elend übermaßen;
 Er dacht an sein Barmherzigkeit,
 Er wollt mir helfen lassen;
 Er wandt zu mir das Vaterherz,
 Es war bei ihm fürwahr kein Scherz,
 Er ließ's sein Bestes kosten.

Gelobt sei die Quarte! Das ist das Feuerwehrintervall („ta-tü-ta-ta“), das Signal für gesteigerte Aufmerksamkeit. Auf den Auftakt mit Aufforderung folgen in dem Lied gleich drei Quartensprünge: Anders als bei der Feuerwehr zuerst abwärts, auf den Boden der Realität: „da jammert“! Und dann gleich wieder aufwärts und noch einmal aufwärts, c auf f und f auf b, doppelt aufwärts für eine noch mehr gesteigerte Aufmerksamkeit: Die richtet sich auf das, was dann folgt: „Er dacht an sein – Barmherzigkeit“! Darauf zielt die Melodie! Das ist das Ziel von Gottes Handeln und der Grund für unser Vertrauen und Singen: „Er dacht an sein Barmherzigkeit, Er wollt mir helfen lassen.“

Die nächsten Strophen erzählen von dieser Barmherzigkeit Gottes, und zwar zuerst in der Form eines Gespräches in Gott selbst, zwischen „Vater“ und „Sohn“, als innertrinitarisches Geschehen sozusagen die Strophe 5. Und dann mit der Strophe 6 die Geschichte von der Menschwerdung Gottes als des Sohnes: „Der Sohn dem Vater g'horsam ward, er kam zu mir auf Erden“.

5. Er sprach zu seinem lieben Sohn:
 „Die Zeit ist hie zu erbarmen;
 Fahr hin, meins Herzens werte Kron,
 Und sei das Heil dem Armen
 Und hilf ihm aus der Sünden Not,
 Erwürg für ihn den bitteren Tod
 Und lass ihn mit dir leben.“

6. Der Sohn dem Vater g'horsam ward,
 Er kam zu mir auf Erden
 Von einer Jungfrau rein und zart;
 Er sollt mein Bruder werden.
 Gar heimlich führt er sein Gewalt,
 Er ging in meiner armen G'stalt,
 Den Teufel wollt er fangen.

Luthers Wendung bei der Auslegung des Glaubens ist, dass er nicht von fernen Heilsereignissen spricht, sondern davon, was sie für *mich* bedeuten.

Zum Beispiel im Kleinen Katechismus bei der Auslegung des Glaubensbekenntnisses:

- Wir bekennen im ersten Artikel Gott den Schöpfer – und Luther wendet das: „Ich glaube, dass Gott *mich* geschaffen hat samt aller Kreatur“.
- Oder beim zweiten Artikel: „Ich glaube, dass Jesus Christus ... sei *mein* Herr, der mich verlornen und verdammten Menschen erlöst hat“.

Eben das geschieht auch in dem Lied: dass „*ich*“, dass *wir* als Christusgläubige in das Heilsgeschehen mit einbezogen werden.

Das war schon in der gerade gesungenen Strophe so: „Er sollt *mein* Bruder werden“. Und in den folgenden Strophen ist es wieder so: Was geschieht, geschieht für uns, für „*mich*“ – „Da will ich für dich ringen“! Diese Strophen 7 bis 10 stellen eine einzige große Rede dar, die Worte Christi an „*mich*“, die Anrede an die, die zu ihm gehören.

In Strophe 7 ist alles enthalten, was Luther zum Thema Glaubensgewissheit zu sagen hat. Mit den Worten der Christusanrede: „Halt dich an mich!“ Halte dich an Christus! Blicke nicht auf dich selbst und auf das, was du schaffst oder nicht schaffst. Und halte dich nicht an andere Autoritäten, nicht einmal an die Kirche. Vielmehr: halte dich „an mich“, an Christus, nur an ihn, das genügt: dann wird dir das Leben im Glauben gelingen, wie fragmentarisch und im „Ringens“ auch immer.

7. Er sprach zu mir: „Halt dich an mich,
 Es soll dir jetzt gelingen;
 Ich geb mich selber ganz für dich,
 Da will ich für dich ringen;
 Denn ich bin dein und du bist mein,
 Und wo ich bleib, da sollst du sein,
 Uns soll der Feind nicht scheiden.

Ist sie Ihnen aufgefallen? Die Liebeserklärung? So sprechen Verlobte miteinander: „Ich bin dein und du bist mein!“ Braut und Bräutigam sagen sich das und singen dabei: Liebeslieder natürlich. So ist auch Luthers Lied von Herkunft und Melodie ein Liebeslied: die Melodie ein Ohrwurm, von den Mägden bei der Arbeit gesummt, von den Handwerksburschen auf der Kirchweih gesungen. Auf *diese* Melodie dichtet Luther den neuen Text, das Lied von der

Liebe Gottes. Auf diese Weise singen wir die Liebeserklärung, nun mit den Worten Christi: „Denn ich bin dein und du bist mein“.

Was dem Menschen hier in der Kürzestform des Liedes gesagt wird, das hat Luther an anderer Stelle ausführlicher beschrieben: den fröhlichen Wechsel: Der Glaube „vereinigt auch die Seele mit Christus als eine Braut mit ihrem Bräutigam. [Daraus] ... folgt ..., daß Christus und die Seele ein Leib werden ... So werden auch beider Güter, Glück, Unglück und alle Dinge gemeinsam; das, was Christus hat, das ist der gläubigen Seele zu eigen; was die Seele hat, wird Christus zu eigen. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind auch der Seele zu eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich; die werden Christus zu eigen.“¹ Oder dies in der Kurzform des Liebesliedes: „Denn ich bin dein und du bist mein“!

Bevor wir die nächste Strophe singen, muss ich noch einmal auf den Schluss der vorigen zurückkommen. Um den Feind geht es da, den „altbösen“, den Widersacher, von dem es am Ende jedoch heißt: „Uns soll der Feind nicht scheiden“. Dieser Feind ist es, von dem Christus in der nächsten Strophe spricht: „Vergießen wird er mir mein Blut“. Nicht Gott steht auf Blut, sondern der Feind, der Widersacher in Menschengestalt, Menschen stehen auf Blut.

Und das wird dann umgekehrt. Man singt es so schnell, dass man leicht darüber hinweg liest. In Christi Worten: „Den Tod verschlingt das Leben mein“. Also: „den Tod“ steht im Akkusativ; Subjekt und Objekt sind vertauscht, anders, als man es erwarten möchte: Der Tod ist derjenige, der verschlungen wird, das Christusleben verschlingt den Tod.

So singen Strophen 8 und 9 von Kreuz und Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten:

8. Vergießen wird er mir mein Blut,
Dazu mein Leben rauben;
Das leid ich alles dir zu gut,
Das halt mit festem Glauben.
Den Tod verschlingt das Leben mein,
Mein Unschuld trägt die Sünde dein,
Da bist du selig worden.

9. Gen Himmel zu dem Vater mein
Fahr ich von diesem Leben;
Da will ich sein der Meister dein,
Den Geist will ich dir geben,
Der dich in Trübnis trösten soll
Und lehren mich erkennen wohl
Und in der Wahrheit leiten.

„Dich in Trübnis trösten soll“ der Heilige Geist, von dem wir gerade in der Strophe gesungen haben. Trübsal und Trost in der Trübsal: das ist eine Grunderfahrung im Christenleben. Und im Jahr 1523, in dem Luther dieses Lied ge-

¹ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: WA 7, (12) 20–38, hier 25,27–34, zitiert nach: Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling [Insel-Luther], Bd. 1, Frankfurt a. M. 1982, 245 f.

ichtet hat, war dies eine spezielle Erfahrung. In diesem Jahr sind die ersten beiden Märtyrer für den reformatorischen Glauben verbrannt worden, zwei Augustinermönche, die sich zur Lehre ihres Ordensbruders Luther hielten und sich standhaft weigerten, ihre reformatorische Überzeugung aufzugeben. Dafür wurden sie in Brüssel auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

Das erste deutsche Lied, das Luther überhaupt dichtete, war ein Trutz- und Trostlied über diese beiden aufrechten Glaubenszeugen: „Ein neues Lied wir heben an“, Gott zur Ehre, den beiden Mönchen als aufrichtigen Bericht und allen Angefochtenen zum Trutz. „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ ist das zweite Lied, das Luther gedichtet hat, ohne den konkreten Anlass, aber eben auch gesättigt mit den Erfahrungen jenes Jahres und der Verheißung des Geistes, „der dich in Trübnis trösten soll“. Eine Anleitung zur Freude, die dem Trost entspringt!

Die Wirkung, die diese Lieder gehabt haben, war nach zeitgenössischen Berichten unglaublich: Jeder hat sie gesungen, die Menschen haben darin den „neuen Glauben“ gefunden und gelernt und sich angeeignet und bezeugt, „damit dadurch Gottes Wort und die christliche Lehre auf allerlei Weise getrieben und geübt werden“, schreibt Luther im ersten evangelischen Gesangbuch, dem Achtliederbuch von 1523/24.²

Der Auftrag, Gottes Wort weiterzugeben, und das sowohl trostreich als auch streitbar in der Unterscheidung, was Gottes Wort ist und was nur menschliche Satzung und Ordnung – dieser Auftrag ist am Ende selbst Teil des Liedes: „Was ich getan hab und gelehrt, das sollst du tun und lehren.“

Das wollen wir tun, jede und jeder an seinem Ort – und hier gemeinsam in der Kirche, indem wir zusammen meditieren und singen, noch einmal die erste und dann die letzte Strophe. In Jesu Namen. Amen.

1. Nun freut euch, lieben Christen g'mein,
Und lasst uns fröhlich springen,
Dass wir getrost und all in ein
Mit Lust und Liebe singen,
Was Gott an uns gewendet hat
Und seine süße Wundertat;
Gar teu'r hat er's erworben.

10. Was ich getan hab und gelehrt,
Das sollst du tun und lehren,
Damit das Reich Gotts werd gemehrt
Zu Lob und seinen Ehren;
Und hüt dich vor der Menschen Satz,
Davon verdirbt der edle Schatz:
Das lass ich dir zur Letzte.“

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

² Martin Luther, Vorrede zum Wittenberger Chorgesangbuch (1524), in: WA 35, 474f., hier 474,8–10, zitiert nach: Insel-Luther (s. Anm. 1), Bd. 5, Frankfurt a. M. 1982, 226.

„Wo Luther fror“

Die „kalte Stelle“ und der Tod des Reformators

Von Jochen Birkenmeier

Wer in Sachsen-Anhalt auf dem „Lutherweg“ zwischen den Lutherstädten Wittenberg und Eisleben unterwegs ist,¹ stößt zwischen Wormsleben und Eisleben auf die wahrscheinlich kurioseste Station dieses Pilgerwegs – die sogenannte „kalte Stelle“ bei Unterrißdorf. Seinen Namen verdankt dieser Ort dem Umstand, dass dort ein „kalter Korridor“ seinen Anfang nimmt, „der sich von hier südlich am Dorf entlang bis nach Eisleben erstreckt“ und den unvorbereiteten Besucher mit „auffällige[r] Kälte“ und „winterliche[m] Ostwind“ überrascht.² Historische Bedeutung erlangte er durch den Herzanfall, den Luther am 28. Januar 1546 während seiner letzten Reiseetappe von Halle (Saale) nach Eisleben hier erlitten haben soll. Seit 1996 erinnert eine Informationstafel an diesen Ort,³ von dem Luther berichtet, dass der dort wehende Wind ihm „das Hirn zu Eis“ gefroren und seinen Anfall ausgelöst habe.⁴

Die klimatische Besonderheit des „kalten Korridors“ ergibt sich durch den Umstand, dass ein Reisender, der wie Luther von Halle kommend am nördlichen Ufer des Süßen Sees nach Eisleben fährt, im Bereich der heutigen „kalten Stelle“ den besonders geschützten Bereich der Eislebener Niederung (Eisleber Mulde) verlässt, eine 17 Kilometer lange Tieflandsmulde zwischen der Mansfelder Platte im Norden und dem Hornburger Sattel im Süden. Durch die abgeschirmte Lage herrscht insbesondere am Süßen See ein mildes, niederschlagsarmes Mikroklima, das den Wein- und Obstanbau begünstigt. Hinter dem Brachbornsberg jedoch, an der heutigen Lutherwegsstation, endet dieser

¹ Zum Lutherweg s. *Britta Schulze-Thulin*, *Der Lutherweg. Eisleben – Halle – Wittenberg*, Halle 2009; *Reiner Schulz* (Red.), *Wandern und Pilgern auf dem Lutherweg in Sachsen-Anhalt*, Nordhausen 2011.

² So die 1996 zum 450. Todestag an der „kalten Stelle“ aufgestellte Informationstafel, deren Text auch im Internet abrufbar ist: <http://luther-in-unterrißdorf.de/index.php/luthriges/wo-luther-fror> [März 2012].

³ Die Einrichtung dieses kleinen Gedenkorts geht auf Initiative von Frithjof Grohmann zurück, der erstmals 1968, kurz nach Amtsantritt als Pfarrer in Unterrißdorf, auf den „kalten Korridor“ stieß und wenig später auf die Erwähnung des eisigen Windes in Luthers letzten Briefen hingewiesen wurde. Eine örtliche Erinnerungs- oder Gedenktradition bestand vor 1995/96 allerdings nicht. Ersten schriftlichen Niederschlag fand „Luthers kalte Stelle“ in: *Wo Luther fror auf letzter Fahrt. Unterrißdorf/Mansfelder Land am Rande der Lutherstadt Eisleben*, hg. von der Evangelischen Kirchengemeinde Unterrißdorf, Unterrißdorf 1995. Für Hinweise zur Entstehung des Erinnerungsortes „Kalte Stelle“ danke ich Herrn Pfarrer i. R. *Frithjof Grohmann* (Unterrißdorf).

⁴ Luther an seine Frau, 1. Februar 1546, in: *WA.B 11*, Nr. 4195, 275–277, hier 276,11 f.



Blick nach Westen auf die Lutherweg-Station „Kalte Stelle“ und Unterrißdorf, im Hintergrund Eisleben, Foto: Jochen Birkenmeier

besonders windgeschützte Bereich, so dass ein Temperaturunterschied spürbar und anhand von Frostschäden auch sichtbar werden kann.

Angesichts der kilometerlangen Ausdehnung der „Stelle“ (bzw. des „Korridors“) und der widersprüchlichen Beschreibungen des Ereignisses in den Quellen stellen sich allerdings gleich mehrere Fragen, die in der Fachliteratur bislang noch nie beantwortet wurden: Wo genau erlitt Luther seinen Anfall? Wurde Luther tatsächlich Opfer einer klimatischen Besonderheit? Oder handelt es sich bei der „kalten Stelle“ um eine Legende – und zwar um eine Legende, die Luther selbst ins Leben rief?

1. Luthers Herzanfall

Es ist unbestritten, dass Luther kurz vor Eisleben einen schweren Anfall erlitt, der seine Begleiter um sein Leben fürchten ließ. Dieses Ereignis wurde von Luther in zwei Briefen beschrieben, in einem weiteren Brief erwähnt und von seinen Reise- und Sterbebegleitern Justus Jonas und Michael Cölius in den Berichten über Luthers Tod bestätigt.⁵ Ein weiterer Hinweis findet sich in der

⁵ Ebd.; Luther an Philipp Melanchthon, 1. Februar 1546, in: a. a. O., Nr. 4196, 277–279, hier 278,18–24; Luther an seine Frau, 7. Februar 1546, in: a. a. O., Nr. 4201, 286–288, hier 287,17f.; Justus Jonas an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, 18. Februar 1546, in: *Christof Schubarth*, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen, Weimar 1917,

Schilderung des Apothekers Johann Landau über den Tod des Reformators, die jedoch kürzlich als katholische Polemik entlarvt werden konnte und daher von zweifelhaftem Quellenwert ist.⁶ Den Verlauf dieser „Krankheit“ schilderte Luther selbst in einem Brief an Philipp Melanchthon: Demnach ereilte ihn im Reisewagen ein Anfall mit Herzbeklemmung, Atemnot, Schmerzen im linken Arm und anschließender Ohnmacht, nachdem er zuvor ein Stück zu Fuß gegangen und dabei ins Schwitzen gekommen sei.⁷ Seine Reisebegleiter brachten den bewusstlosen Luther daraufhin – wie Jonas und Cölius berichten – umgehend in die Herberge (d. h. sein Quartier in Eisleben⁸), wo er mit warmen Tüchern abgerieben wurde und sich so weit erholte, dass er am Abendessen teilnehmen konnte und nicht mehr über Unwohlsein klagte.⁹

Trotz der Vielzahl an Quellen geht aus ihnen nicht hervor, wo genau der Anfall sich ereignet hat. In den Sterbeberichten wird auf einen Ort „vor Eisleben“ oder „hart vor Eisleben“ verwiesen.¹⁰ Luther selbst nannte im Zusammenhang mit seinem Anfall zunächst „ein Dorf hart vor Eisleben“, später auch den Namen dieses Dorfes: „Rißdorf, hart vor Eisleben gelegen, wo ich schwach wurde beim Einfahren.“¹¹ Die exakte Lokalisierung dieses Anfalls bereitet insofern Schwierigkeiten, als Luther zwar das Dorf Rißdorf (heute: Unterrißdorf) erwähnt, andererseits aber beschreibt, dass er durch das Dorf hindurchmusste und der kalte Wind dabei „hinten zum Wagen hinein auf meinen Kopf, durchs Baret“¹² geblasen habe – ein Umstand, den er auf die feindselige Haltung der im Dorf lebenden Juden zurückführte: „Vielleicht haben sie mich so hart angeblasen.“¹³ Dieses – aus heutiger Sicht wegen seiner Judenfeind-

Nr. 1, 1–6, hier 2,6–7; *Justus Jonas/Michael Cölius*: Bericht vom christlichen Abschied aus diesem tödlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri, 1546, in: WA 54, 487–496, hier 487,33–488,2.

⁶ Vgl. Johann Landau (?) an Georg Witzel, vor dem 9. Juni 1546 (?), in: *Schubart*, Berichte (s. Anm. 5), Nr. 78, 76,4–9; zum Bericht des Apothekers s. *Jochen Birkenmeier*, Ein letztes Klis-tier? Der angebliche Augenzeugenbericht des Apothekers Johann Landau über den Tod Martin Luthers, in: *Luther* 83 (2012), 22–36.

⁷ Luther an Melanchthon, 1. Februar 1546 (s. Anm. 5), 278,18–22.

⁸ Die „Herberge“ wird später von Jonas und Cölius im Text konkretisiert als „Doktor Drachstedts Haus“ in Eisleben, dem Ort, an dem Luther auch starb, *Jonas/Cölius*, Bericht (s. Anm. 5), 493,19 f.

⁹ *Jonas/Cölius*, Bericht (s. Anm. 5), 487,36–37.

¹⁰ Jonas an Kurfürst Johann Friedrich, 18. Februar 1546 (s. Anm. 5), 2,6; *Jonas/Cölius*, Bericht (s. Anm. 5), 487,34.

¹¹ Luther an seine Frau, 1. Februar 1546 (s. Anm. 4); Luther an seine Frau, 7. Februar 1546 (s. Anm. 5), 287,17 f.: „Risdorff, hart vor Eisleben gelegen, daselbs ich kranck war ym einfaren“. Luther verwendet den Begriff „Krankheit“ hier im Sinne einer körperlichen Schwäche bzw. eines Schwächeanfalls.

¹² Luther an seine Frau, 1. Februar 1546 (s. Anm. 4), 275,10–276,11 (Hervorhebung durch den Verfasser).

¹³ A. a. O., 275,7 f. In Eisleben und Rißdorf lebten einige Juden, die aus dem Erzstift Magdeburg vertrieben worden waren und nun unter dem Schutz der Gräfin Dorothea, der Witwe Ernsts II. von Mansfeld-Vorderort, standen (*Karl Krumhaar*, Die Grafschaft Mansfeld im Reformationszeitalter, Eisleben 1855, 288). Für Luther war dieser Zustand unhaltbar: „Wenn

lichkeit so problematische – Bild des heimtückischen Hinterherblasens ergibt allerdings nur dann einen Sinn, wenn sich der Anfall *nach* Durchquerung des Dorfes ereignet hat. Diese Annahme wird durch den Bericht von Jonas und Cölius indirekt bestätigt – denn die überlieferte Notversorgung des Ohnmächtigen in Eisleben wäre wenig sinnvoll gewesen, wenn der Anfall bereits vor der Einfahrt ins Dorf oder im Ort selbst stattgefunden hätte, wo man sich sofort um Luther hätte kümmern können. Insofern ist es wahrscheinlich, dass die Krankheitssymptome in der Nähe von Reißdorf einsetzten, der eigentliche Anfall aber auf dem Wege zwischen Reißdorf und Eisleben stattfand, also „beim Einfahren“ nach Eisleben.¹⁴ In diesem Sinne dürften auch die Ortsbezeichnungen der Quellen gemeint sein, die die unmittelbare Nähe zu Eisleben betonen („hart vor Eisleben“¹⁵, „in Islebii suburbanum“¹⁶). Die heutige Lutherweg-Station befindet sich also – da von Halle aus gesehen *vor* Unterreißdorf gelegen – streng genommen am falschen Ort; da sie aber durch die bewusste Verknüpfung mit der Weinbautradition der Gegend nur „eine bescheidene Erinnerung an damalige Weinhänge und an die letzte Reise Dr. Martin Luthers“ sein soll,¹⁷ erscheint es durchaus legitim, den idyllisch gelegenen Beginn des „kalten Korridors“ als Erinnerung an Luthers plötzliche Kälteerfahrung zu kennzeichnen. Aber haben Luthers Schilderungen überhaupt etwas mit der „kalten Stelle“ oder dem „kalten Korridor“ zu tun?

2. Luthers Legende

Dass der Anfall bei Unterreißdorf mit der Empfindung von Kälte zu tun hatte, schildert Luther in zwei widersprüchlichen Briefen vom 1. Februar 1546: In seinem Schreiben an Melanchthon führte Luther die Brustbeklemmung auf seinen Fußmarsch neben dem Wagen zurück, bei dem er sein Hemd durchgeschwitzt hatte. Die Abkühlung im Reisewagen habe dann zu einer Muskelverkrampfung des Armes geführt, die Auslöser für die übrigen Symptome gewesen sei.¹⁸ Im Brief an seine Frau Katharina vom selben Tag ist von diesen Beschwerden nicht die Rede, sondern nur von einem „Schwindel“, der vom

die Hauptsachen geschlichtet sind, so muss ich mich an die Arbeit machen, die Juden zu vertreiben“, schrieb er an seine Frau am 1. Februar 1546 (s. Anm. 4, hier 276,16f.). Neben der allgemeinen Judenfeindschaft scheint hier eine tieferliegende Angst durch: „Luther hatte sich sein Leben lang dauerhaft nur an Orten aufgehalten, in denen es keine Juden mehr gab“ (Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, 9) und empfand Juden in dieser späten Lebensphase offenbar auch als persönliche Bedrohung (a. a. O., Anhang 2, 157f.).

¹⁴ Auch Luthers Beschreibung des sich steigernden Krankheitsprozesses im Brief an Melanchthon lässt darauf schließen, dass der Anfall bei Reißdorf begann und sich auf dem weiteren Wege fortsetzte, sich die Formulierung „beim Einfahren“ also auf Eisleben, nicht auf Reißdorf bezieht.

¹⁵ Jonas an Kurfürst Johann Friedrich, 18. Februar 1546 (s. Anm. 5), 2,6.

¹⁶ Johann Landau (?) an Georg Witzel, vor dem 9. Juni 1546 (?) (s. Anm. 6), 76,5.

¹⁷ S. Anm. 2.

¹⁸ Luther an Melanchthon, 1. Februar 1546 (s. Anm. 5), 278,18–22.

eisigen Wind bei Reißdorf herrühre und lediglich den Kopf betroffen habe.¹⁹ Es ist offenkundig, dass diese beiden Darstellungen nicht in Übereinstimmung zu bringen sind. Bedenkt man, dass Katharina beim Aufbruch Luthers in Wittenberg sehr um die Gesundheit ihres Mannes besorgt war, muss Luthers Brief an sie als Versuch gelesen werden, eine beiläufige und harmlos klingende Deutung des Ereignisses zu liefern, die nicht beunruhigend wirkte.

Als Luther Wittenberg verließ, fühlte er sich bereits krank.²⁰ Die Sorgen Katharinas um seine Gesundheit beschäftigten Luther offenbar so sehr, dass er beträchtliche Anstrengungen unternahm, um sie von seinem Wohlergehen zu überzeugen. Es ist auffallend, wie heiter Luthers Eisleber Briefe an seine Frau formuliert sind, auch wenn er angesichts der tatsächlichen körperlichen und seelischen Belastungen die Fassade der Unbeschwertheit nicht immer aufrechterhalten konnte oder wollte.²¹ Bei dem Anfall von Unterreißdorf handelte es sich nun ganz offensichtlich nicht nur um einen „Schwindel“, sondern im Gegenteil um ein lebensgefährliches Ereignis, das „die klassischen Anzeichen eines Angina-pectoris-Anfalls“ trug.²² Justus Jonas und Michael Cölius betonten deshalb in ihrem Bericht zu Luthers Tod, dass man hier bereits um das Leben des Reformators gefürchtet hatte.²³ Es ist deshalb ganz verfehlt, den Anfall bei Unterreißdorf als bloße „Kreislaufschwäche“ abzutun,²⁴ zumal Luther selbst den Anfall als schwerwiegenden Angriff des Teufels interpretierte, der ihn daran habe hindern wollen, die Mission seiner Reise – die Versöhnung der Mansfelder Grafen – zu erfüllen.²⁵ Luther war also offensichtlich bestrebt, die Schwere des Ereignisses vor seiner Frau zu verheimlichen. Die Geschichte vom eisigen Wind bei Unterreißdorf war daher wohl nichts anderes als ein Ablenkungsmanöver, mit dem Luther die Aufmerksamkeit von seinem Anfall auf die angeblich feindliche Gesinnung der Juden lenken wollte – ein Thema, das nicht nur Luther selbst, sondern offenbar auch seine Frau Katharina zu dieser Zeit stark beschäftigte.²⁶ Es bleibt deshalb zu fragen, ob Luther das Dorf überhaupt mit dem

¹⁹ Luther an seine Frau, 1. Februar 1546 (s. Anm. 4), 275,9–276,12.

²⁰ Jonas an Kurfürst Johann Friedrich, 18. Februar 1546 (s. Anm. 5), 2, 4–7; Jonas/Cölius, Bericht (s. Anm. 5), 487,17–19.

²¹ Luther an seine Frau, 7. Februar 1546 (s. Anm. 5), 286,8–11: „Lass mich zufrieden mit Deiner Sorge, ich habe einen besseren Sorger als Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippe und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden“.

²² Hans-Joachim Neumann, Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators, Berlin 1995, 142.

²³ Jonas/Cölius, Bericht (s. Anm. 5), 487,33–37.

²⁴ So Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 364.

²⁵ Jonas/Cölius, Bericht (s. Anm. 5), 487,37–488,2: „Aber zuvor auf dem Wagen, als ihn die Krankheit [= Schwäche] angriff, sagte er [= Luther]: ‚Das tut mir der Teufel immer, wenn ich etwas Großes vorhabe und ausrichten soll, dass er mich zuvor also versucht und mit einer solchen Tentation [= Anfechtung/Krankheit] angreift‘“.

²⁶ In Luthers Brief vom 1. Februar heißt es deshalb: „Aber wenn *du* da gewesen wärest, so hättest *du* gesagt, es wäre der Juden oder ihres Gottes Schuld gewesen.“ (Luther an seine Frau,

Geschehen in Verbindung gebracht hätte, wenn dort *keine* Juden gelebt hätten, zumal er Reißdorf zum Zeitpunkt des Anfalls offenbar schon hinter sich gelassen hatte. Aber auch wenn sich dies nicht mehr feststellen lässt: Von einem eisigen Wind ist in dem deutlich nüchterneren, den Vorfall sachlich analysierenden Schreiben an Melanchthon jedenfalls keine Rede. Auch besondere Kälte scheint Luther beim Spaziergang neben dem Wagen nicht empfunden zu haben – im Gegenteil: Offenbar war Luther so warm gekleidet, dass ihn der Fußmarsch ins Schwitzen brachte. Welche Rolle also spielte Kälte an der „kalten Stelle“?

3. Kälte und „Todesschweiß“

Luther sah seinen Anfall als Folge einer Verkühlung: Schweiß und Kälte seien die Auslöser der dann folgenden Atemnot, Brustbeklemmung und Bewusstlosigkeit gewesen. Doch so naheliegend diese Diagnose für Luther selbst gewesen sein mag, so wenig mag sie angesichts der modernen medizinischen Diagnose (Angina pectoris)²⁷ und der Angaben in den Quellen überzeugen. Vergleicht man die Schilderungen über den Anfall bei Unterreißdorf mit dem ersten Bericht über Luthers Tod von Justus Jonas, so zeichnet sich eine sehr viel einleuchtendere Deutung ab: Als Luther in der Nacht des 18. Februar 1546 mit Brustschmerzen erwachte, war ihm offenbar so kalt, dass er seinen Diener bat, die Stube zu heizen.²⁸ Da man die Stube aber schon die ganze Nacht über beheizt hatte, wird offensichtlich, dass die von Luther empfundene Kälte keine äußere Erscheinung war, sondern bereits ein Symptom seines Herzanfalls. Auf seinen ausdrücklichen Wunsch wurde Luther daraufhin mit warmen Tüchern abgerieben – wie schon nach dem Anfall in Unterreißdorf. Zusätzlich wärmte man Bett und Kissen, da er sich wohler fühlte, wenn „man ihn warm hielt“.²⁹ Zum Kälteempfinden kam ein heftiger Schweißausbruch hinzu. Als seine Begleiter dies als Zeichen der Besserung deuteten, antwortete Luther: „Ja, es ist ein kalter Todesschweiß, ich werde meinen Geist aufgeben! Denn die Krankheit mehrt sich.“³⁰ Wenn also Schüttelfrost und kalter Schweiß Luthers Herzanfall am 18. Februar begleiteten, so wird man nicht gänzlich fehlgehen, wenn man annimmt, dass diese Erscheinungen auch schon am 28. Januar aufgetreten waren. Darauf deutet auch die in beiden Fällen identi-

1. Februar 1546 [s. Anm. 4], 275,5–7; Hervorhebung durch den Verfasser); für einen Überblick zum Thema „Luther und die Juden“ s. u. a. *Peter von der Osten-Sacken*, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002; *Hans-Martin Kirn*, Luther und die Juden, in: *Albrecht Beutel* (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 217–224; *Kaufmann*, Judenschriften (s. Anm. 13).

²⁷ *Neumann*, Leiden (s. Anm. 22), 142; zur Ursache seines Todes am 18. Februar 1546 s. a. a. O., 146 f.

²⁸ Jonas an Kurfürst Johann Friedrich, 18. Februar 1546 (s. Anm. 5), 4,16–21; *Jonas/Cölius*, Bericht (s. Anm. 5), 490,24–27.

²⁹ A. a. O., 491,1–3.

³⁰ A. a. O., 491,15–20.

sche Behandlung mit warmen Tüchern hin. Der „kalte Wind“, der „das Hirn zu Eis“ machte, könnte also – sofern er nicht nur eine verharmlosende Erfindung Luthers für seine Frau war – vor diesem Hintergrund als Symptom seines Angina-pectoris-Anfalls interpretiert werden. Da sich der Anfall bei Unterrißdorf nicht in einem beheizten Raum, sondern in einem Reisewagen bei winterlichen Temperaturen ereignete, ist Luthers unzutreffende Selbstdiagnose dennoch verständlich – zumal man berücksichtigen muss, dass die Deutung des Anfalls als eine durch Kälte verursachte Muskelverkrampfung für Luther weit beruhigender gewesen sein muss als die Annahme einer gravierenden Herzerkrankung.

Ob die körperliche Betätigung oder der „kalte Korridor“ zu Luthers Anfall beigetragen haben, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Man kann angesichts des späteren Anfalls in Eisleben aber mit gutem Grund vermuten, dass Luther die mit den Anfällen einhergehende intensiv empfundene Kälte wohl nur fälschlicherweise auf die Umgebungstemperatur zurückführte. Und genau hier dürfte der eigentliche Ursprung der „kalten Stelle“ liegen: Die Verbindung von Luthers Bemerkung über den eisigen Wind mit dem bei Unterrißdorf zu erlebenden Klimaphänomen des „kalten Korridors“ ist so naheliegend, dass die späte Entstehung dieses Erinnerungsortes geradezu verwunderlich ist. Wenn man die „kalte Stelle“ als moderne Legende bezeichnen wollte, so könnte sie doch für sich beanspruchen, eine von Luther selbst ins Leben gerufene Legende zu sein, die dazu diente, seiner Frau keine zusätzlichen Sorgen zu bereiten. Entwertet wird die Lutherwegsstation bei Unterrißdorf durch die hier vorgestellte Neuinterpretation deshalb nicht: Denn der „kalte Korridor“ ist real; die „kalte Stelle“ erinnert weiterhin zu Recht an die letzte Reise Martin Luthers und Unterrißdorf bleibt mit dem Herzanfall vom 28. Januar 1546 verbunden – durch die gleichen Symptome jetzt sogar noch enger verknüpft mit dem Tod des Reformators in Eisleben.

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

Lutherdeutungen in Island um 1900

Von Sigurjón Árni Eyjólfsson

1. Einleitung

Die Isländer sind ein kleines Volk, ein sehr kleines sogar. Dies offenbaren ihre Geschichte und ihr Kulturerbe. In der Geistesgeschichte sind die Isländer in erster Linie Empfänger gewesen; in den letzten Jahrhunderten haben sie sich der Ideen aus dem Ausland bedient und sie zu ihren eigenen gemacht. Kopenhagen ist vierhundert Jahre lang Ort der geistesgeschichtlichen Einflüsse auf Island gewesen. In Island haben sich geisteswissenschaftliche Richtungen selten zu Schulen entwickelt, sondern nur in einzelnen Personen ihre Vertreter gefunden. Bestenfalls konnten diese den Kontakt zu einigen wenigen Gleichgesinnten pflegen. Von einem ideologischen Pluralismus kann jedoch nicht die Rede sein.¹

Die Anhänger von Strömungen lassen sich in zwei bis drei Gruppen unterteilen. Zunächst stehen sich zwei Gruppen gegenüber, in denen jeweils Verwandtschaft und gleiche Interessen eine große Rolle spielen. Eine dritte Gruppe besteht aus den Personen, die nicht zu den beiden erstgenannten Gruppen gerechnet werden können. So könnte man Island mit einem Dorf vergleichen. In einer Dorfgemeinschaft vermeiden Leute Meinungsverschiedenheiten, und sollten diese doch auftreten, werden sie oft als persönliche Angriffe aufgefasst. Deshalb werden alle größeren Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten gemieden. Niemand will als Nestbeschmutzer dastehen.² In solch einem Kontext können auch alle theologischen Strömungen und Einflüsse und kann auch die Geschichte der Lutherinterpretation gesehen werden.

Allem voran muss erwähnt werden, dass nicht nur der Pfarrerstand, sondern die gesamte Kirchenleitung in den Händen einiger weniger Familien gehalten wurde. Diese Familien haben so Kirchenleitung, theologische Diskussion und Glaubensleben von Generationen von Isländern geprägt. Dieser Einfluss wird besonders in der Lutherforschung und noch kräftiger in den Lutherdarstellungen deutlich.

Verständlicherweise sind beide Bereiche nicht sehr umfangreich. Aus Anlass des vierhundertjährigen Geburtstags Martin Luthers im Jahre 1883 bzw. der Reformation im Jahr 1917 war die Diskussion jedoch lebhaft. In diesen Jahren wurden drei Schriften über Luthers Leben und Werk veröffentlicht. 1883 gab Helgi Hálfðánarson (1826–1894) die Schrift „Erinnerungen an Lu-

¹ Vgl. *Ingi Sigurðsson*, *Erlendirstraumar og íslenzk viðhorf*, Reykjavík 2006.

² Vgl. *Frank R. Tillapaugh*, *Unleashing the Church*, Ventura/California 1985; *Pétur Pétursson*, *Church and Social Change*, Reykjavík ²1990, 95–97.

ther“ heraus.³ 1917 veröffentlichte der Professor und gerade neu gewählte Bischof Jón Helgason (1866–1942) den dritten Band seiner Kirchengeschichte „Das Ende des Mittelalters und die Reformation“, der sich ausführlich mit der Vorgeschichte der Reformation und dem Leben und Werk Luthers beschäftigt.⁴ Im selben Jahr erschien auch das Werk des Pfarrers Magnús Jónsson (1887–1958) mit dem Titel „Martin Luther“.⁵

2. Die Autoren und ihre Schriften

Helgi Hálfðánarson, Jón Helgason und Magnús Jónsson galten nicht nur in der Kirche als einflussreich, das gesamte öffentliche Leben Islands wurde von ihnen geprägt. In der theologischen Diskussion und bei der Gestaltung der Kirche gaben sie den Ton an. Auch persönlich standen sie sich nahe: Jón Helgason war der Sohn von Helgi Hálfðánarson, Magnús Jónsson Schüler und Nachfolger von Jón Helgason.⁶ Drei Generationen von Theologen treten hier auf. Große theologische Unterschiede bestanden hauptsächlich zwischen dem Ältesten von ihnen, Helgi Hálfðánarson, der sich selbst als Lutheraner und Vertreter der damaligen lutherischen Orthodoxie bezeichnete, und den beiden Jüngeren, die eher als liberale Theologen zu verstehen sind. Helgi Hálfðánarson ließ sich bei seinen Schriften und Gedichten eindeutig vom Pietismus und dem deutschen Idealismus beeinflussen.⁷ Er verfolgte so gut er konnte die theologische Diskussion in Dänemark (z. B. bei Martensen und Grundtvig) und Deutschland. In seiner christlichen Ethik aus dem Jahre 1859 bezieht er sich unter anderem auf Richard Rothe (1799–1867) und Hans Martensen und setzt sich auch mit Friedrich Schelling und Arthur Schopenhauer auseinander.⁸

Jón Helgason bricht mit dem theologischen Erbe seines Vaters und wird der Wortführer der liberalen Theologie in Island. In seiner Theologie bezieht er sich auf Albrecht Ritschl (1822–1899), Ernst Troeltsch (1865–1926) und Adolf von Harnack (1851–1930). In Island kommt es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der alten lutherischen und der neuen liberalen Theologie. Diese Auseinandersetzung fand nicht nur zwischen den Generationen statt, sondern spaltete ganze Familien. Hier kommen die persönlichen Verbindungen in Theologie und Kirche Islands klar zum Vorschein. Jón Helgason ist sich dieses Bruches mit seinem Vater sehr bewusst, und es scheint, als ob er diesen auf gewisse Weise wiedergutmachen wollte. Er tritt als guter Sohn auf

³ *Helgi Hálfðánarson*, Lúthers Minning – Fjórum öldum eftir fæðingu hans, Reykjavík 1883.

⁴ *Jón Helgason*, Almenn kristnisaga III – Lok miðalda og siðbótinn, Reykjavík 1917.

⁵ *Magnús Jónsson*, Marteinn Lúther, Reykjavík 1917.

⁶ Vgl. *Benjamín Kristjánsson*, Saga prestaskólans og guðfræðideildar Háskólans 1847–1947. Minningarit á aldaafmæli prestaskólans I, Reykjavík 1947, 307–310.

⁷ *Helgi Hálfðánarson*, Kristin siðfræði eftir lúterskri kenningu, hg. von Jón Helgason, Reykjavík 1895.

⁸ *Jón Helgason*, Formáli, in: a. a. O., V.

und gibt als solcher auch die Bücher seines Vaters heraus.⁹ Es ist interessant zu wissen, dass es einen ähnlichen theologischen Bruch zwischen dem Vater Theodosius (1816–1889) und dem Sohn Adolf Harnack gegeben hat. In beiden Fällen trat dieser Bruch zwischen Vater und Sohn klar in der unterschiedlichen Bewertung der Person und Theologie Martin Luthers zutage.

Die Unterschiede zwischen Jón Helgason und seinem Schüler Magnús Jónsson sind dagegen nicht ebenso gravierend. Beide sind Vertreter der liberalen Theologie der ersten beiden Generationen, was in ihren Lutherdarstellungen klar zum Ausdruck kommt. Magnús Jónsson war Pfarrer in Isafjörður, tritt aber später in die Fußstapfen seines Mentors und wird dessen Nachfolger an der Theologischen Fakultät. Er war zudem als Parlamentsabgeordneter und Minister politisch engagiert. In Luther sieht er den Propheten und Patrioten, während der Bischof Jón Helgason Luther vorrangig als Kirchenführer und Bischof betrachtet. Magnús Jónsson bezieht sich auf Ritschl, Harnack und Troeltsch, aber auch auf Johannes Weiß (1863–1914) und Albert Schweitzer (1875–1965). Magnús Jónsson lehrte später an der Universität Kirchengeschichte und Theologie des Neuen Testaments. Er schrieb dort eine Einleitung in das Neue Testament, einen Kommentar zum Galaterbrief und ein Buch über Leben und Werk des Apostels Paulus.¹⁰ In seiner Darstellung von Paulus' Rechtfertigungslehre bezieht er sich auf die Paulusinterpretation Albert Schweitzers. Auch in seinem Lutherbuch gibt es schon Ansätze zu dieser Interpretation.¹¹

Alle drei Autoren sind Beamte. Helgi Hálfðánarson ist Lehrer an der Pfarrerschule, und Jón Helgasson schreibt sein eigenes Werk im Bewusstsein, Kandidat für das Bischofsamt zu sein. Beide sind sich also dessen bewusst, dass sie mit ihren Schriften Maßstäbe setzen und Richtungen bestimmen. Sie stellen in ihnen die öffentliche und die autorisierte Lehre der Kirche von Leben und Werk des Reformators dar. Magnús Jónsson wird beim Schreiben nicht nur von persönlicher Leidenschaft, sondern auch von politischem Interesse getrieben. Da er jedoch zu der Zeit junger Pfarrer war, musste er auf seine Stellung in der Kirche Rücksicht nehmen und sie absichern. Im Nachwort zu seinem Lutherbuch schreibt Magnús Jónsson deshalb: „Herr Bischof Jón Helgason las das Manuskript und gab mir viele gute Ratschläge.“¹² Damit hatte sein Buch eine Art Autorisierung durch den Bischof selbst bekommen.

⁹ Neben dem in Anm. 7 genannten Werk: *Helgi Hálfðánarson*, *Prjedikunarfræði*, Reykjavík 1896; *ders.*, *Sannleikur kristindómsins*, Reykjavík 1895; *ders.*, *Saga fornirkirkjunnaru*, Reykjavík 1896; *ders.*, *Prédikanir á öllum sunnu- og helgidögum kirkjuársins*, Reykjavík 1901. Vgl. Jón Helgason, „Helgi lektor Helgason, 19 ágúst 1826–19. ágúst 1926. Æviminning í tilefni af aldarafmæli hans“, *Prestafélagsritið*, 8. árg., Reykjavík 1926, 1–77.

¹⁰ *Magnús Jónsson*, *Inngagnsfræði Nýja testamentisins*, Reykjavík 1921; *ders.*, *Páll postuli og frumkristnin um daga hans*, Reykjavík 1928; *ders.*, *Saga Nýja testamentisins*, Reykjavík 1932; *ders.*, *Bréf Páls postula til Galatamanna*, Reykjavík 1937.

¹¹ Jónsson, *Lúther* (s. Anm. 5), 151–154. Vgl. *ders.*, *Inngagnsfræði* (s. Anm. 10), 44 f., 137, 146; *ders.*, *Páll postuli* (s. Anm. 10), 92–95, 146–147, 286–287.

¹² *Ders.*, *Lúther* (s. Anm. 5), 164.

In den Büchern dieser drei Männer kommt klar zum Ausdruck, welche Bedeutung die isländische Kirche dem Reformator Martin Luther öffentlich beimaß.

Der Schwerpunkt liegt auf Luthers Leben, seine Theologie wird nur sporadisch in Zusammenhang mit seinen Hauptschriften dargestellt. Das größte Gewicht auf Luthers Lehre legt Helgi Hálfðánarson. Sowohl bei Jón Helgason als auch bei Magnús Jónsson liegt die Betonung dagegen eher auf Luthers Lebenslauf. Magnús Jónsson bemerkt diesen Schwachpunkt seiner Darstellung und fügt daher im Schlusskapitel eine knappe Zusammenfassung der Theologie Luthers an.¹³ Ein weiteres gemeinsames Merkmal ihrer Schriften ist, dass die Autoren keine Quellen und auch fast keine Sekundärliteratur angeben.¹⁴ Direkte Zitate von Luther werden ohne Quellenangabe verwendet. Das ist bemerkenswert, da beide, Magnús Jónsson und Jón Helgason, die Erlanger Ausgabe von Luthers Werken zur Hand hatten. Magnús Jónsson gibt keine Sekundärliteratur an, obwohl er in seinem Text andere Autoren erwähnt.¹⁵ Jón Helgason verweist in seinem Vorwort auf den künftigen vierten Band seiner Kirchengeschichte, der 1930 erschien und eine Literaturliste von 26 Titeln enthält, von den sich freilich nur acht wirklich mit der Reformation befassen. Bei Helgi Hálfðánarson lassen sich weder Quellenangaben noch Sekundärliteratur finden.¹⁶ Den Grund für eine solche Arbeitsweise kann man in dem von seinem Sohn verfassten Vorwort zu Helgi Hálfðánarsons christlicher Ethik finden: „Ich erwähne keine Literatur, weil ich es unnötig fand, da die hier benutzten Schriften für die meisten Leser unerreichbar sind.“¹⁷ Diese Ansicht zur Verwendung von Quellen und Sekundärliteratur und diese Art der Bevormundung des Lesers waren bis in die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts in Island sehr verbreitet.

3. Luther als Kirchenvater

Helgi Hálfðánarsons Buch „Erinnerungen an Luther“ ist systematisch aufgebaut. Es besteht aus Einleitung und drei Kapiteln. In der Einleitung erklärt Helgi Hálfðánarson, warum er das Buch schreibt,¹⁸ danach kommt ein Kapitel über die Stellung von Kirche und Glauben am Vorabend der Reformation.¹⁹ Er zählt hier zehn Probleme auf, die seiner Meinung nach das Leben und den Glauben der Menschen im 15. Jahrhundert belasteten. Diesem folgt ein Kapitel über Luthers Werk und ein anderes über seine Person. Hier schildert Helgi

¹³ A. a. O., 150–163.

¹⁴ Jón Helgason zitiert die Erlanger Ausgabe; vgl. *Jón Helgason*, *Prestarnir og jätningarritin*, Skírnir 1909, 203, Anm. 1.

¹⁵ *Ders.*, *Lúther* (s. Anm. 5), 118–119. *Ders.*, *Almenn kristnisaga III* (s. Anm. 4), III.

¹⁶ *Ders.*, *Prestarnir* (s. Anm. 14), 203, Fußnote 1.

¹⁷ *Ders.*, *Formáli* (s. Anm. 8), V.

¹⁸ *Hálfðánarson*, *Lúthers Minning* (s. Anm. 3), 3 f.

¹⁹ A. a. O., 4–22.

Hálfðánarson das öffentliche und das private Leben Luthers.²⁰ Am Schluss finden wir die zehn Lösungen, die Luther Helgi Hálfðánarsons Meinung nach auf die schon im ersten Kapitel erwähnten Probleme gefunden hat.²¹ Im Anhang ist eine Zeittafel zu Luthers Leben zu finden. Die Schrift ist inhaltlich klar und leserfreundlich aufgebaut.

In der Einleitung erklärt Helgi Hálfðánarson: Luther war ein „großer Gottesmann, Glaubens-, Gewissens- und Freiheitsheld.“²² Er ist der Kirchenvater der Reformation, und an seiner Person und Theologie werden andere gemessen. Einen ähnlich großen Glaubensheld kann man nur unter den Aposteln oder den Propheten des Alten Testaments finden. Helgi Hálfðánarson weist darauf hin, dass Island trotz seiner sehr bescheidenen Stellung als Nation in den Genuss von Luthers Reformation gekommen sei.²³ Für Helgi Hálfðánarson spielt die Person Luthers dabei nicht die entscheidende Rolle, sondern seine Lehre, die den Glauben, die Sitten und den Gottesdienst grundlegend reformierte. Luther stellte die Kirche wieder auf die Grundlagen des Evangeliums und der Schrift.²⁴ In Helgi Hálfðánarsons Darstellung werden Glaube und Lehre gleich gesetzt: „Der wahre und richtige Glaube, den uns Jesus Christus, Gottes Sohn, lehrt, besteht darin, dass wir Jesus Christus von ganzem Herzen unsern Glauben schenken und nach seiner Lehre und seinem Vorbild leben.“²⁵ Der Glaube besteht für Helgi Hálfðánarson in Gehorsam und Zustimmung zur christlichen Lehre. Es verwundert deshalb nicht, dass bei ihm Luthers Lehre in den Vordergrund gestellt wird.

Wie erwähnt stellt Helgi Hálfðánarson im ersten Kapitel die Situation der Kirche am Vorabend der Reformation dar und fasst in zehn Punkten die Probleme zusammen, die seiner Meinung nach Glauben und Kirche bevorstanden.

1. Das Wort Gottes wurde nicht mehr beachtet, sondern war verborgen unter der Last von kirchlichen Traditionen und anderen menschlichen Lehren. 2. Die Schrift war nicht mehr das Fundament von Lehre und Leben, sondern war im Exil.²⁶ 3. Dies hatte zur Folge, dass des Menschen Werk und seine Belange im Mittelpunkt standen und Gottes Wort als zweitrangig betrachtet wurde. 4. Die Gottesdienste und das kirchliche Leben drehten sich nur noch um die Anbetung und Verehrung der Heiligen. Diese Entwicklung kam in der Verehrung Marias im Gottesdienst besonders klar zum Ausdruck. 5. Verständlicherweise verloren dort auch die Sakramente ihre biblische Funktion. So waren aus zwei inzwischen sieben Sakramente geworden, die, wie es hieß, beinahe automatisch und gänzlich unabhängig vom Glauben

²⁰ A. a. O., 22–53, 53–61.

²¹ A. a. O., 61 f., 63 f.

²² A. a. O., 3.

²³ A. a. O., 3 f.

²⁴ A. a. O., 18, 28, 61.

²⁵ Ders., Helgakver, 1877, Reykjavík 2000, 89. Vgl. ders., Kristin siðfræði eftir lúterskri kenningu, 6.

²⁶ Ders., Lúthers Minning (s. Anm. 3), 6.

funktionierten.²⁷ 6. Es wurde gelehrt, dass Jesus im Altarsakrament auf unblutige Weise geopfert würde, was zur Folge hatte, dass die guten Werke sich von der Not des Nächsten abwandten und sich auf Rituale wie Fasten, Beten, Pilgerfahrten und Selbstkasteien beschränkten.²⁸ 7. Der Ablass, bei dem der Sinn der Buße völlig aus dem Zusammenhang gerissen wurde, war ein wichtiger Teil dieses Systems. 8. Das Fegefeuer bildete den Rahmen um dieses ganze System und hatte direkten Einfluss auf alles tägliche Leben der Menschen.²⁹ 9. Klosterleben wurde über weltliches Leben gestellt, und Keuschheit über die Ehe. Die Kirche und ihre Diener stellten sich zwischen Gott und die Menschen. 10. Sie verstanden sich als Mittler des Heils, was insbesondere im Papsttum und seinem Anspruch auf geistliche und weltliche Oberhoheit zum Ausdruck kam.³⁰

Im zweiten Kapitel seines Buches zeigt Helgi Hálfðánarson auf, wie Luther seiner Meinung nach allen diesen Problemen entgegentrat. Er erzählt kurz vom Leben Luthers, der eine schwere Jugend gehabt hatte.

„Obwohl seine Eltern ihn heiß liebten, waren sie streng zu ihm. Aber das war damals Mode“,³¹ die auch in den Schulen, die Luther besuchte, herrschte. Erst die Bekanntschaft mit Ursula Cotta, einer Frau, die Luther während seiner Studienzeit beköstigte, machte Luther mit einer anderen Art des bürgerlichen Lebens bekannt.³² Diesen Einfluss Ursula Cottas auf Luther thematisieren auch Jón Helgason und Magnús Jónsson. „Bei ihr lernte Luther frommes Verhalten und Gedankengänge, die wenig mit bäuerlicher Grobheit zu tun hatten.“³³ Im Studium lernt Luther erstmals die Bibel kennen, beginnt jedoch erst im Kloster seine Bibelstudien. Eine Kernstelle für Luther wurde nach Helgi Hálfðánarson Röm 3,22–24, wo er bei seinen exegetischen Arbeiten zum ersten Mal begriff, dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird.

Für Luther befreite Christus den Menschen aus der Knechtschaft des Gesetzes, die nach Helgi Hálfðánarson in den von ihm aufgelisteten zehn Punkten bestand. Seine neuen Erkenntnisse veröffentlichte Luther in den 95 Thesen, gefolgt von weiteren Schriften und Thesen. Er stellte die Kirche wieder auf ihre biblische Grundlage – das bedeutete den Anfang der kirchlichen Reformation. Der bedeutendste Schritt Luthers auf dem Weg zur Reformation sei seine Hochzeit gewesen, mit der er sich eindeutig dazu bekannte, dass das weltliche Leben der Ort für Gottes Segnungen ist.³⁴ Helgi Hálfðánarson macht keinen Unterschied zwischen dem jungen und dem alten Luther; für ihn widmete Luther sein ganzes Leben der Reformation von Glaubenslehre, Gottes-

²⁷ A. a. O., 9.

²⁸ A. a. O., 11.

²⁹ A. a. O., 15.

³⁰ A. a. O., 17.

³¹ A. a. O., 22.

³² A. a. O., 23.

³³ Jónsson, Lúther (s. Anm. 5), 20.

³⁴ Hálfðánarson, Lúthers Minning (s. Anm. 5), 36.

dienst und Sittenlehre. Auch seine Auseinandersetzungen mit Erasmus, der Bauernaufstand und der Streit mit Zwingli veränderten nichts an seiner Theologie. Sie führten nur zu Variationen des gleichen Sachverhaltes. Für die Zeit nach Augsburg 1530 stellt Helgi Hálfðánarson den alten Luther als eine Art Kirchenfürst dar, der Stabilität innerhalb der Reformation garantierte und Streitigkeiten zwischen verschiedenen Parteien innerhalb der reformatorischen Bewegung löste.

Im dritten Kapitel seines Buches beschäftigt sich Helgi Hálfðánarson mit der Person Martin Luthers. Nach seiner Meinung war Luther ein Mensch des Gebetes, ein arbeitsamer, ideenreicher Mann, guter Pfarrer und liebevoller Vater, nicht nur seiner eigenen Kinder. Helgi Hálfðánarson sagt aber auch: „Er war ein wahrer Freund der Bildung, des Vaterlandes und der Freiheit.“³⁵ Zugleich stellt er Luther als Kirchenvater des Protestantismus dar. Sein eigenes Lutherbild ist zusammengesetzt aus dem Bild der Orthodoxie, die Luther als den Lehrer darstellte, dem der Aufklärung, die Luther als Freiheitsheld darstellte, und dem Bild des Pietismus, der Luther als Glaubensheld sah. Er wird für Helgi Hálfðánarson somit zu einem Vorbild, dem jeder gerne nacheifern würde. Luther trägt hier sogar gewisse Züge eines Königs, dessen Hauptanliegen der rechte Glaube und die rechte Lehre waren.

Am Ende seiner Ausführungen fasst Helgi Hálfðánarson noch einmal die Ergebnisse der Reformation als Luthers Antwort auf die schon mehrmals erwähnten Problempunkte der Kirche der Vorreformation zusammen: Der Glaube hat allein Gottes Wort zur Grundlage und ist von der Anbetung der Heiligen befreit. Die Vergebung ist an die Gnade Gottes und an Christus gebunden. Der Glaube wird so als Buße aufgefasst. Es gibt nur zwei Sakramente, und das Messopfer wird abgelehnt. Für die Gläubigen existiert das Fegefeuer nicht mehr, und es gibt vor Gott keinen Unterschied zwischen Klerikern und Laien. Das Verhältnis zwischen weltlichem und geistlichem Bereich wird klar definiert: Der weltliche Stand bekommt sein Recht, Ehe und Familie gewinnen an Achtung. Das Volk ist von der Tyrannei des Papstes befreit.

4. Luther als Oberhaupt der Kirche

Jón Helgason, der Sohn Helgi Hálfðánarsons, hatte zuerst von 1886 bis 1893 in Kopenhagen und 1894 in Deutschland studiert. Dabei hatte er die liberale Theologie kennengelernt und Methoden und Gesichtspunkte übernommen, die er in seinen exegetischen und kirchengeschichtlichen Arbeiten anwendete. Jón Helgason betrachtet sich selbst als Schüler Adolf Harnacks. Er bezieht sich häufig auf dessen Schriften und macht dessen theologischen Ansatz zu seinem eigenen. Nach seiner Rückkehr übernimmt Jón Helgason die Lehrerstelle seines Vaters am Priesterseminar und eine Pfarrstelle an der Domkirche in Reykjavík. In seinen

³⁵ A. a. O., 60.

Reden und Schriften macht er die liberale Theologie in Island bekannt und sorgt dafür, dass Harnacks Schrift „Das Wesen des Christentums“ übersetzt wird. Ein Teil der Schrift wird schon 1916 veröffentlicht, erst 1926 wird sie dann im Ganzen herausgegeben. Jón Helgason schreibt ein berühmtes Vorwort, die Übersetzung besorgte Ásmundur Guðmundsson (1888–1969), seit 1928 Professor an der Theologischen Fakultät, von 1954 bis 1958 Bischof. Niemals vorher oder nachher ist die isländische Übersetzung einer theologischen Schrift von zwei solchen theologischen Autoritäten herausgegeben worden.

Schon bei seiner Rückkehr hatte Jón Helgason eigentlich mit dem theologischen Erbe seines Vaters gebrochen, was ihn schwer belastete. Dieser war 1894 verstorben, und Jón Helgason übernahm es nun, dessen Schriften herauszugeben. Eine Aufgabe bestand darin, die Manuskripte der Vorlesungen seines Vaters für den Druck vorzubereiten, wobei er sogar die fehlenden Teile selbst verfasste und ergänzte. In einem Buch über die alte Kirche hatte Jón Helgason zum Beispiel den Abschnitt über Augustinus verfasst, der immer noch als der ausführlichste isländische Text zu Augustinus gilt.³⁶ Trotz dieser Treue und Verpflichtung gegenüber dem väterlichen Erbe wurde Jón Helgason der Wortführer des Liberalismus in Island. 1909 schrieb er einen umfangreichen Aufsatz „Die Pfarrer und die Bekenntnisschriften“, in dem er die Bindung der Pfarrer an die Bekenntnisschriften ablehnt.³⁷ Hier haben wir die isländische Variante des Berliner Apostolikumsstreits³⁸, in dem Adolf Harnack eine wichtige Rolle spielte. Jón Helgason baut seine eigene Kirchengeschichte auf dem dritten Band von Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ auf,³⁹ und es wundert deshalb nicht, dass seine Darstellung von Luthers Leben und Werk von Harnack geprägt sind. Die Gliederung des Stoffes übernimmt er aus Karl Heussis „Kompendium der Kirchengeschichte“, d. h. er kopiert sie.⁴⁰ In seiner Darstellung konzentriert sich Jón Helgason auf Luthers Leben und nicht so sehr auf seine Theologie. Wahrscheinlich hat er selbst diesen Mangel bemerkt, denn er gibt im selben Jahr noch eine kleine Schrift mit dem Titel „Gnade allein, Glaube allein“ heraus,⁴¹ in der er die Rechtfertigungslehre des Reformators darstellt. Es ist wichtig, diese Schriften als eine Einheit zu betrachten.

Jón Helgason bezieht sich in seinen Schriften auf Harnacks These vom dogmatischen Christentum, das „in seiner Konzeption und seinen Aufgaben ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“ sei.⁴² Zum Dog-

³⁶ *Ders.*, Kristin siðfræði (s. Anm. 7), V, 361–469; 413–469.

³⁷ *Helgason*, Prestarnir (s. Anm. 14), 193–225; vgl. *ders.*, Grundvöllurinn er Kristur, Reykjavík 1915.

³⁸ Vgl. *Hans-Martin Barth*, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis II, in: TRE 3, Berlin/New York 1978, 554–566, 560–562.

³⁹ *Adolf von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Leipzig 1910.

⁴⁰ *Karl Heussi*, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1909.

⁴¹ *Jón Helgason*, Af náð – fyrir trú, Reykjavík 1917. Vgl. auch *ders.*, Samvizkuhetjan – útvarpse-rindi í tilefni hálftrar fimtu aldar afmæli Marteins Lúthers, Reykjavík 1934.

⁴² *Ders.*, Formáli, in: *Adolf von Harnack*, Kristindómurinn, 4. Vgl. *ders.*, Prestarnir (s. Anm. 14), 207 f., 216.

ma gehöre es, die begriffliche Formulierung, den Anspruch und den objektiven Inhalt der Religion darzustellen und die strikte Forderung seiner Anerkennung als Vorbedingung der Seligkeit zu erheben. Nach dieser Definition unterteilt Jón Helgason so wie Harnack die Dogmengeschichte in drei Stufen. Auf der ersten Stufe stellt sich die Glaubenslehre als Theologie und Christologie dar. Die morgenländische Kirche ist seiner Meinung nach auf ihr stehen geblieben. Die zweite Stufe ist durch Augustinus begründet. Hier geht es um die Entwicklung der Sünden- und Gnadenlehre. Die dritte Stufe beginnt mit der Reformation.⁴³ Sie zeigt den dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte im römischen Katholizismus, im Antitrinitarismus und im Protestantismus.⁴⁴ Harnack will in seiner Darstellung zeigen, dass der Neuprotestantismus eine logische Folge der Reformation ist, und dies will Jón Helgason ebenfalls beweisen. Vergleicht man die Darstellungen von Harnacks und Jón Helgasons, fallen die Ähnlichkeiten sofort ins Auge. Beide gehen davon aus, dass die Reformation, wie sie in Luthers Schriften dargestellt wird, die Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste einer neuen Zeit sei.⁴⁵ Jón Helgason behauptet, dass der Kern der lutherischen Theologie der gleiche sei wie bei Paulus, denn beide predigten das Evangelium von der Vaterliebe Gottes.⁴⁶ „Die Gnadenlehre bei Paulus ist, wenn sie genau betrachtet wird, nicht anders als die Gnadenlehre Jesu, wie er sie in seinen Gleichnissen darstellt.“⁴⁷ Die Botschaft ist die gleiche, die Form ist verschieden. Alles steht und fällt mit dem Evangelium von der Gnade Gottes und seiner Vaterliebe. Die Linie ist klar: von Jesus zu Paulus, von Paulus zu Luther.

Wie Harnack nimmt Jón Helgason an, dass Luther seine Lehre in den Jahren 1517 bis 1523 entwickelt habe. Beim jungen Luther sei die Lehre noch rein zu finden, nach 1523 geraten das Neue und Progressive immer mehr in den Schatten seines scholastischen Erbes, was sich daran zeigt, dass der alternde Luther zunehmend konservativer wird und Glauben und Lehre verwechselt.⁴⁸ Den Grund dafür liefern seine Auseinandersetzungen mit Erasmus, den Schwärmern und Zwingli, die sein ursprüngliches Anliegen verändert hätten: „Er verneint nicht seinen evangelischen Ansatz; aber es scheint, dass die alten mittelalterlichen Lehren seinen Geist in Beschlag nehmen.“⁴⁹ Der junge Luther ist für Jón Helgason der Reformator, und er konzentriert sich daher auf sein Leben und Werk bis zum Jahr 1523. „Um Veränderungen hervorzurufen, brauchte die Kirche einen großen Geist, der ihre Probleme kannte. Sie brauchte einen Menschen, der von Gottes Geist getragen war und der einen scharfen Sinn für die Anforderungen der Zeit besaß, einen Menschen mit Heldenmut,

⁴³ *Ders.*, *Almenn kristnisaga III* (s. Anm. 4), 290–293, 318 f.

⁴⁴ *Adolf von Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Leipzig 1909, 8. Vgl. *ders.*, *Das Wesen des Christentum*, Hamburg 1964, 132–178.

⁴⁵ *Harnack*, *Dogmengeschichte 3* (s. Anm. 39), 809.

⁴⁶ *Helgason*, *Af náð* (s. Anm. 41), 4.

⁴⁷ *A. a. O.*, 6.

⁴⁸ *Harnack*, *Dogmengeschichte 3* (s. Anm. 39), 811.

⁴⁹ *Helgason*, *Almenn kristnisaga III* (s. Anm. 4), 256.

der sich nicht beirren ließ.⁵⁰ Dieser Mensch war Jón Helgasons Meinung nach der junge Luther. Die Probleme der damaligen Kirche waren für Jón die gleichen, die auch sein Vater schon beschrieben hatte.

Jón Helgason schildert Luthers geistige Entwicklung, indem er von dessen Bildung, Studium und Klosteraufenthalt spricht. Wissenschaftliche Arbeit und Glaubensleben bildeten laut Jón Helgason bei Luther ein spannungsvolles Ganzes. Bedeutend für Luthers Entwicklung seien die spätmittelalterliche Mystik, die Theologie Augustins, vor allem aber die Auslegung der Schrift gewesen. Luthers exegetische Arbeit, besonders seine Auslegung des Römerbriefs (Röm 1, 17) hätte zu seinem reformatorischen Durchbruch geführt. Jón Helgason folgt den Ereignissen in Luthers Leben von 1517 bis 1523 genau. Für ihn ist Luthers Kampf für die Freiheit des Glaubens und Gewissens der Kern seiner Theologie gewesen.⁵¹ Kraft und Argumente für seine reformatorische Arbeit hätte Luther in der exegetischen Arbeit an der Schrift gefunden, wofür sein Aufenthalt auf der Wartburg besonders wichtig war: „In der Einsamkeit fand Luther Zeit zur ruhigen und genauen Selbstprüfung. Er kann jetzt in aller Ruhe über die Themen der Reformation nachdenken, ... er studiert die Schrift genau und kann seinen Glauben reinigen und vervollkommen.“⁵²

Jón Helgasons Meinung nach tritt Luther mit seiner Bibelübersetzung und mit der Kirchenpostille auf die Bühne der Geschichte. Er beschreibt ihn von nun an als Bischof der Kirche der Reformation, der großen Einfluss auf Glauben, Sitten und Gottesdienst hatte. Nach seiner Rückkehr nach Wittenberg habe Luther daran gearbeitet, die Reformation in Wort und Tat zu festigen. Die Auseinandersetzungen nach 1523 hätten ihn dann verändert.⁵³ Der Streit mit Erasmus habe offenbart, wie Luther im dogmatischen Teil seiner Arbeit befangen gewesen sei und wie wenig Sinn er für dessen ethische Seite gehabt habe. In seiner Auseinandersetzung mit Zwingli komme zum Vorschein, wie groß der Einfluss der Scholastik auf Luthers Glaubenswelt gewesen sei. Für Jón Helgason war Luther in vielen Hinsichten noch immer ein Mönch.⁵⁴ Er kommt zu dem Ergebnis, dass es „sehr schlecht für Luthers theologische Gesundheit war, dass er von nun an alles an den Buchstaben der Schrift und der rechten Lehre festmachte. Das Christsein war nicht mehr vom Glauben an Christus geprägt, sondern an zweifelhafte kirchliche Lehren gebunden.“⁵⁵ In seiner Bewertung des alten Luthers übertrifft Jón Helgason Harnack sogar noch.⁵⁶ Klar ist für beide, dass beim alten Luther Lehre und Glaube gleichgestellt werden. Es sei deshalb wichtig, sich an den jungen Luther und seine exegetischen Arbeiten zu halten. In der liberalen Theologie werde Luthers theologischer Ansatz

⁵⁰ A. a. O., 186.

⁵¹ A. a. O., 201–206. Vgl. *ders.*, Samviksuhtjan (s. Anm. 41), 10–12.

⁵² *Ders.*, Almenn kristnisaga III (s. Anm. 4), 211.

⁵³ A. a. O., 235.

⁵⁴ A. a. O., 254.

⁵⁵ A. a. O., 256.

⁵⁶ *Harnack*, Dogmengeschichte 3 (s. Anm. 39), 863.

weiterentwickelt.⁵⁷ Jón Helgason wirft konservativen Theologen vor, den alten Luther dazu zu nutzen, die Schrift und den Buchstaben zum Maßstab aller Dinge zu machen. Beim alten Luther werde die Schrift als Richterin, Maßstab und Prüfstein für Lehre und Tradition aufgefasst, was später zu der falschen Lehre von der Verbalinspiration geführt habe, nach der Lehre und Schrift als Einheit betrachtet wurden. Dies veranlasste Jón Helgason, die Theologie des jungen Luther von der des alten zu trennen. Nur beim jungen Luther finden wir die Freiheit von der Tradition. Er hat uns beigebracht, die Schrift nicht nach ihrer übernatürlichen Herkunft zu befragen, sondern nach ihrem Inhalt. Die Botschaft des jungen Luther „von Gottes Gnade und seiner väterlichen Liebe, die uns in Christus offenbart wird und die wir im Glauben empfangen, ist das Fundament, auf das die Kirche bauen muss“, schreibt er.⁵⁸

Jón Helgason folgt in seiner Lutherdarstellung genau der liberalen Theologie und wird ihr wichtigster Vertreter in Island. Ihr Kern ist die Vaterliebe Gottes, die Freiheit des Gewissens und der persönliche Glaube des Individuums. Luther hat für diese Grundsätze gekämpft und damit den Protestantismus begründet. Der Neuprotestantismus führt nach Jón Helgasons Meinung dieses Erbe weiter und steht für eine Volkskirche, die es pflegt und in der Gesellschaft vertritt. Jón Helgasons Schüler, Magnús Jónsson, führt in seinem Lutherbuch diesen Ansatz weiter und verbindet ihn mit der isländischen Nationalbewegung.

5. Martin Luther als Held des Volkes

Magnús Jónsson konzentriert sich in seiner Theologie auf den jungen Luther und folgt Jón Helgasons Gliederung. Wie Jón Helgason vertritt er die Ansicht, dass Luthers Auseinandersetzungen mit den Schwärmern und Erasmus, seine Stellungnahme im Bauernkrieg und der Abendmahlsstreit mit Zwingli ihn wieder in die Gedankenwelt des Mittelalters zurückgeführt hätten. Für Magnús Jónsson steht Luther nicht als Kirchenfürst oder als Pfarrer im Vordergrund, sondern er tritt eher als Prophet und Befreier seines Volkes ins Rampenlicht.⁵⁹ Er sei von Vaterlandsliebe durchdrungen gewesen, ohne die die Reformation undenkbar gewesen sei. Magnús Jónsson nennt Luther einen Glaubenshelden, der das Christentum aus dem Gefängnis der uralten Lehren befreit habe. Er ist für ihn „Prophet seines Volkes und kein trockener Wissenschaftler. Er spricht und schreibt für das Leben, nicht als Wissenschaftler, der im Dienste der Wissenschaft alles korrekt machen will, sondern durchdrungen von Leidenschaft und Pathos.“⁶⁰ Magnús Jónssons Meinung nach hätten Patrioten in Deutschland gleich gehört, dass hier jemand gesprochen habe, der ihre Anliegen in die

⁵⁷ A. a. O., 868–875; *Helgason*, Af náð (s. Anm. 41), 12; *ders.*, Prestarnir (s. Anm. 14), 195, 215.

⁵⁸ *Ders.*, Af náð (s. Anm. 41), 12–13.

⁵⁹ *Jónsson*, Lúther (s. Anm. 5), 33.

⁶⁰ A. a. O., 150.

richtigen Worte fassen konnte. Luthers Schriften, besonders die aus dem Jahre 1520, bezeugten, „wie heiß die Liebe zu seinem Vaterland in seinem Herzen brannte, und wie feinfühlig er mit patriotischen Gefühlen seines Volkes umgehen konnte.“⁶¹ Magnús Jónsson betont, dass Luthers Patriotismus nicht mit Gefühlsduselei verwechselt werden dürfe, sondern mit der Freiheit des Gewissens in Verbindung gebracht werden müsse. Als Luther die Bulle des Papstes verbrannte, habe dies bedeutet, „dass ein neues Zeitalter, das Zeitalter der Freiheit des Gewissens und des Individuums angebrochen war.“⁶²

In Worms trafen sich die alte und die neue Zeit. Hier „wurde die Grundregel der Reformation klar und mutig vorgetragen: Das Recht des Individuums auf Gewissensfreiheit. ... Selten war die Bedeutung des Individuums und der Sieg einer guten Sache stärker vorgetragen worden.“⁶³ Die Forderung nach der Freiheit des Gewissens für jeden Menschen wurde gehört. Diese Freiheit fand nach Magnús Jónssons Ansicht später ihren Ausdruck in Luthers Lehre von den zwei Regimenten, und es war der junge Luther, der für diese Freiheit eintrat. Luther habe nämlich nach 1523 seine Meinung geändert und sich wieder auf die Traditionen der alten Kirche zurückgezogen. Die Folgen waren laut Magnús Jónsson verheerend: „Die Idee von einer mächtigen und freien deutschen Volkskirche, einer demokratischen Kirche des Volkes verschwand wieder.“⁶⁴ Für Magnús Jónsson trat nun wieder ein Kirchenfürst auf, der krampfhaft auf dem Buchstaben der Schrift beharrte.⁶⁵

Erst im Schlusskapitel seines Buches stellt Magnús Jónsson Luthers Theologie kurz dar. Das Kapitel ist zweigeteilt, im ersten Teil werden die Lehren behandelt, denen Magnús Jónsson zustimmt, und im zweiten diejenigen, die er ablehnt. Seiner Meinung nach ist Luther ein treuer Schüler von Paulus und übernimmt von ihm die Glaubens-, Gnaden- und Erlösungslehre. Auch seine Rechtfertigungslehre baute auf der Theologie des Paulus auf, wobei er versuchte, sie seiner eigenen Zeit anzupassen.⁶⁶ Im zweiten Teil des Kapitels behandelt Magnús Jónsson die Lehren, die Luther angeblich aus der mittelalterlichen Theologie „mitgeschleppt“ habe, wie er es ausdrückt.⁶⁷ Diese seien zum Beispiel die Lehre von der Erbsünde, vom Zorn Gottes, vom gebundenen Willen, die *communicatio idiomatum* und die Trinitätslehre. Luthers Gefangensein in den alten Lehren kämen in seinem Glauben an die Bibel und seiner Gebundenheit an die Schrift klar zum Ausdruck. Magnús Jónsson übernimmt hier eindeutig die Ansichten seines Vorgängers und Mentors Jón Helgason und spitzt diese noch zu. Sein Buch erschien 1917, ein Jahr bevor die Isländer das Selbstbestimmungsrecht über die inneren Angelegenheiten ihres Landes be-

⁶¹ A. a. O., 54 f.

⁶² A. a. O., 67.

⁶³ A. a. O., 79.

⁶⁴ A. a. O., 104.

⁶⁵ A. a. O., 144.

⁶⁶ A. a. O., 152–160.

⁶⁷ A. a. O., 160–163.

kamen. Deshalb ist es vielleicht verständlich, dass er das Lebenswerk Luthers mit seinem Freiheitskampf verknüpft und hervorhebt, dass der junge Luther Patriot und Prophet war und den Weg aufzeigte, der gegangen werden musste. Für Magnús Jónsson sind das Zentrum von Luthers Theologie die Gewissensfreiheit und sein Kampf für Gerechtigkeit und die Freiheit seines Volkes.

6. Zusammenfassung

Island ist ein dünn besiedeltes Land, in dem immer noch eine Art dörflicher Strukturen erkennbar wird. Die kleine Zahl isländischer Theologen ist trotz ihrer Studien im Ausland nicht in der Lage, über alle theologischen Diskussionen informiert zu sein oder als gleichberechtigter Partner an ihnen teilzunehmen.

Theologen in Island müssen viel Zeit und Arbeit aufbringen, wenn sie eine eigene theologische Position finden wollen, sollte es diese überhaupt geben. Zuerst muss die theologische Landschaft im Ausland dargestellt, müssen Hauptströmungen aufgezeigt und die Verhältnisse zwischen ihnen ausgemacht werden, bevor die eigenen theologischen Akzente gefunden und herausgearbeitet werden können. Die hier beschriebenen drei Theologen sind ein gutes Beispiel hierfür. Jón Helgason kopiert in seinem Werk Heussis Gliederung und Harnacks theologischen Ansatz. So ist es vielleicht verständlich, dass er keinen Grund sieht, seine Quellen zu nennen. Trotz der Bemühungen, sich als eigenständig darzustellen, und trotz der Versuche, ihre Eigenständigkeit mit einem Verzicht auf Quellenangaben zu untermauern, offenbaren sie doch ihre Abhängigkeit. Es ist möglich, ihre Darstellungen Luthers mit der Lehre von den drei Ämtern Christi als König, Priester und Prophet in Verbindung zu bringen. Auf diese Weise kann die Lehre entmythologisiert und anschließend als solche mit Luther in Verbindung gebracht werden.

Helgi Hálfðánarson betrachtet Luther als den wahren Freund von Bildung, Vaterland und Freiheit. Bei ihm hat Luther eine fast königliche Würde. Jón Helgason, der selber Bischof wurde, stellt Luther als Prediger, Pfarrer und Bischof dar, der Oberhaupt seiner Kirche war. Magnús Jónsson wiederum sieht Luther als den Propheten des Volkes.

Diese drei Bilder von Luther haben bis zum heutigen Tag nachhaltigen Einfluss auf Theologie und Kirche Islands.⁶⁸ Erst seit ungefähr zwanzig Jahren befassen sich isländische Theologen in ihren Forschungen und Veröffentlichungen wieder direkt mit Luthers Texten, seiner Theologie und seinem Leben. Aber auch in der Gegenwart muss ein isländischer Theologe ein guter Nach- und Weitererzähler sein. Diese Aufgabe ist nicht einfach, gerade wenn der Zeitgeist nach Originalität und immer wieder Neuem verlangt.

Dr. Dr. Sigurjón Árni Eyjólfsson, Flókagata 65, IS-105 Reykjavík

⁶⁸ Vgl. *Sigurjón Árni Eyjólfsson*, Luther als Gefangener der Interpretationsgeschichte, in: *Luther* 75 (2004), 42–53.

Luther-Tischreden auf Chinesisch

Im theologischen Gespräch mit chinesischen Akademikern über Luthers Relevanz im heutigen China

Von Armin Buchholz

Im September 2011 hatte ich anlässlich einer Forschungsreise zur heutigen Lutherrezeption in China die Gelegenheit, mit chinesischen Gelehrten akademische Gespräche der besonderen Art zu führen: Es waren chinesische „Tischreden“ über Martin Luther, nicht mit Biergläsern, sondern mit Teetassen auf dem Tisch. Von zweien dieser Gespräche möchte ich hier berichten, um den Kreis dieses deutsch-chinesischen Gedankenaustausches zu erweitern.

1. Vorbemerkungen

1.1. Die Rahmenbedingungen der Gespräche

Für mich haben sich Motivation und Möglichkeit zu diesen Gesprächen aus meiner Tätigkeit als Dozent für Systematische Theologie am China Lutheran Seminary (CLS) auf Taiwan ergeben, wo ich von 1993 bis 2006 gelebt und gelehrt habe. Seit 2003 bin ich Leiter des dortigen Instituts für Lutherstudien (M.Th. in Luther Studies). Daraus sind nicht nur gute Sprachkenntnisse in Chinesisch Mandarin erwachsen, sondern natürlich auch viele praktische Einblicke, wie Luthers Theologie in einem chinesischen Kontext aufgenommen wird. Meine Chinareise im September 2011 stand im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt zur akademischen Lutherrezeption in Taiwan, Hong Kong und China.

Die Gespräche zwischen mir und den beiden chinesischen Gelehrten fanden auf Chinesisch Mandarin statt, der Hauptsprache in der Volksrepublik China. Meine beiden Gesprächspartner kannte ich aufgrund ihrer respektablen akademischen Positionen in China sowie durch ihre Veröffentlichungen zu Luther. Unter Hinweis auf mein Forschungsprojekt hatte ich sie um ein Gespräch über Luther gebeten. Ich selbst wiederum war ihnen als Rektor des Luther-Instituts in Taiwan bzw. auch durch chinesische Aufsätze bekannt, so dass sie in mir wohl nicht nur einen deutschen Akademiker sahen, sondern auch einen mit ihrer eigenen Sprache und Kultur vertrauten Lutherforscher. Deshalb vermutlich kamen wir, obgleich dies die erste persönliche Begegnung zwischen uns war, auch sehr schnell in ein vertrauensvolles, angeregtes Gespräch. Die Tatsache, dass beide Gesprächspartner zu Vorträgen in Taiwan gewesen waren, zeigt, dass die politische Spannung zwischen Taiwan und China auf der Ebene des akademischen und/oder persönlichen Austausches keine Rolle spielt.

Das hauptsächliche Ziel der beiden Gespräche lag für mich darin, mein durch ihre Bücher gewonnenes Vorverständnis über die positive Grundsicht der Gesprächspartner zu Luther aus ihrem eigenen Mund auf authentische Weise konkretisieren, begründen und differenzieren bzw. gegebenenfalls auch relativieren zu lassen. Da die Benutzung eines Aufnahmegerätes nicht nur die entspannte Atmosphäre eines Tischgespräches erheblich gestört hätte, zog ich es vor, die wesentlichen Inhalte während der Unterhaltung handschriftlich zu notieren. Direkt nach den Gesprächen habe ich sie im Computer festgehalten und einige Tage später zum vorliegenden Aufsatz verarbeitet. Der Aufsatz versucht, die Hauptinhalte der jeweils ungefähr dreistündigen Gespräche für deutsche Leser darzustellen.

1.2. Luther in China

Martin Luther wurde erstmals am Ende des 18. Jahrhunderts indirekt durch Lutherpolemik römisch-katholischer Missionare, vermehrt dann ab Mitte des 19. Jahrhunderts durch Schriften protestantischer Missionare des Westens¹ und chinesischer Gelehrter² in China bekannt gemacht. Zwischen 1890 und 1907 kam dann auch eine größere Anzahl lutherischer Missionsgesellschaften aus Nordeuropa und Nordamerika nach China, wo sie vorwiegend in den Provinzen Henan, Hubei und Hunan bis zum Jahr 1949 lutherische Gemeinden mit ungefähr 103 000 Gemeindegliedern gründeten. Bemühungen um engere Zusammenarbeit zwischen den lutherischen Missionen führte 1913 zur Gründung des Lutherischen Theologischen Seminars in Shekou/Hubei und 1920 zur Etablierung einer vereinigten Lutherischen Kirche Chinas.³ Nach der kommunistischen Revolution von 1949 mussten alle Missionare das Land verlassen, und die Vereinigung der verschiedenen protestantischen Denominationen zu einer einzigen Kirche unter Führung der patriotischen Drei-Selbst-Bewegung wurde erzwungen. So kam es zur weltweit gesehen erstmaligen Bildung einer postdenominationellen Kirche. Im heutigen China gibt es seither keine Konfessionskirchen, also auch keine lutherische Kirche mehr.

1957 erschien in China eine erste Auswahl wichtiger Lutherschriften auf Chinesisch in zwei Bänden.⁴ Die derzeit größte auf Chinesisch verfügbare

¹ Besonders zu erwähnen ist hier die Ankunft des ersten lutherischen Missionars in China, Karl Friedrich August Gützlaff (1803–1851), der gemeinsam mit anderen lutherischen Missionaren im Jahr 1843 erstmals Luthers Kleinen Katechismus und die Confessio Augustana ins Chinesische übersetzte, um damit einheimische Gläubige im christlichen Glauben zu unterweisen. Der Kleine Katechismus spielte auch später in lutherischen Gemeinden Chinas immer eine zentrale Rolle.

² Eines der ersten Bücher, durch das Luthers Name einer größeren chinesischen Öffentlichkeit bekannt gemacht wurde, war der 1848 von Xu Jishe publizierte Abriss zur Weltgeschichte, worin Luther als Gegner des Papstes und als Gründer einer neuen Kirche geschildert ist.

³ S. *Miikka Ruokanen*, *Luther and China*, in: *Dialog* 47 (2008), 167.

⁴ Martin Luther, *Lude xuanji shangxia* [Selected Works], 2 Bde., übers. von *Xu Qingyu*, Hong Kong 2001/2004. Die Ausgabe dieser beiden Bände enthält folgende vierzehn Lutherschrif-

Ausgabe von Lutherschriften liegt seit 2005 in den ersten beiden Bänden einer auf insgesamt 15 Bände konzipierten Publikation vor:⁵ Hier sind bisher auf ca. 1300 Seiten 22 „Reformatorsche Schriften“ veröffentlicht, von denen die meisten erstmals auf Chinesisch zugänglich gemacht wurden.⁶ Auch sind chinesische Übersetzungen von Sekundärliteratur zu Luther publiziert worden. Nach meinem Eindruck gehören zu den in China am meisten gelesenen Büchern über Luther Roland Baintons „Here I Stand“ und „Die Theologie Martin Luthers“ von Paul Althaus.⁷ Die Mehrzahl chinesischer Übersetzungen von Lutherschriften und Sekundärliteratur wurde unter Zugrundelegung englischer Textausgaben erstellt. Die Lutherkenntnisse meiner beiden Gesprächspartner beruhen primär auf solchen chinesischen Übersetzungen sowie auf englischsprachigen und/oder französischsprachigen Publikationen von Lutherschriften und Sekundärliteratur, teilweise aber auch auf persönlichen Begegnungen mit europäischen Lutherforschern. Die generelle Grundhaltung beider Personen zu Luther kann als positiv und sehr interessiert bezeichnet werden. Damit sind sie Teil eines augenfälligen Phänomens unter den Akademikern und Intellektuellen im China der letzten 30 Jahre, das man gelegentlich auch als „Luther-Renaissance“ bezeichnet hat: Das (Forschungs-) Interesse an westlicher Geistes- und Kulturgeschichte ist immens und richtet sich dabei auch auf herausragende Persönlichkeiten der Reformationszeit wie Martin Luther.

ten: Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, Sermon von den guten Werken, Von dem Papsttum zu Rom, An den christlichen Adel deutscher Nation, De captivitate Babylonica, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Eine treue Vermahnung an alle Christen, Invokavit-Predigten, Von weltlicher Obrigkeit, An die Ratsherren aller Städte, Von Kaufhandlung und Wucher, Sendbrief vom Dolmetschen, Schmalkaldische Artikel, Von den Konziliis und Kirchen. Dazu kommen noch vier Vorreden Luthers zur Bibel (zum AT, Psalter, NT und Römerbrief), ein paar kurze Abschnitte der Römerbrief- und späten Galaterbrief-Vorlesung, Tischreden, Briefe und Melanchthons Loci Communes von 1521.

⁵ Zu diesem umfassenden Publikationsprojekt von Lutherschriften auf Chinesisch, inklusive der Vorstellung aller geplanten Übersetzungen, siehe *Lei Yutian*, China's Luther Research and the Project of Chinese Edition of Luther's Works, in: *Shenxue yu shenghuo* [Theology & Life] 25 (2002), 104–112.

⁶ Zu den erstmals übersetzten Schriften Luthers gehören u. a. folgende Werke: Disputatio Heidelbergae habita, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, Sermo de duplici iustitia, Grund und Ursache aller Artikel D. Martin Luthers, Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe, Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe alle Lehre zu urteilen, Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament, De servo arbitrio.

⁷ *Roland Bainton*, *Zhe shi wode lichang* [Here I Stand], übers. von *Lu Zhongshi/Gu Leren*, Nanjing 1993; *Paul Althaus*, *Mading Ludede shenxue* [Die Theologie Martin Luthers], übers. von *Duanqi/Sun Shanling*, Nanjing 1998.

2. Im Gespräch mit dem Religionswissenschaftler He Guanghu, Beijing

2.1. Zur Person

Das erste Gespräch fand am 12. September 2011 mit Professor Dr. He Guanghu in Beijing statt. He ist ein renommierter, auch in akademischen Kreisen des Westens längst bekannter Professor für Religionswissenschaft im Fachbereich Philosophie der Renmin Universität in Beijing. Hes vorrangiges akademisches Interesse gilt dem Christentum ganz allgemein, sowohl in seinen historischen und gegenwärtigen Gestaltungen des Westens als auch im Blick auf das heutige China. Dies spiegelt sich in vielen seiner Veröffentlichungen wider. So auch in einer seiner Aufsatzsammlungen, die mir in Beijing in die Hände kam.⁸ Sie habe ich zum Ausgangspunkt unseres Gespräches gemacht, da sich in diesem Band unter anderem zwei Texte befinden, die direkt mit Martin Luther zu tun haben. Es handelt sich um ein Nachwort⁹ zur chinesischen Übersetzung der „Theologie Martin Luthers“ von Paul Althaus sowie um einen einleitenden Aufsatz¹⁰ zu einer einbändigen Ausgabe von „Schriften Martin Luthers in Auswahl“.¹¹ Dass He als ein Religionswissenschaftler von den Verlegern darum gebeten wurde, zu diesen Publikationen Begleittexte zu verfassen, deutet bereits auf die Tatsache hin, dass es in China bislang kaum Lutherforscher gibt. Zugleich sagt dies aber auch etwas über das breit gestreute Interesse und die fachliche Kompetenz von He Guanghu aus sowie über das hohe Ansehen, das er in China genießt. Im Folgenden werde ich die wesentlichen Inhalte unseres Gespräches, bei dem die beiden genannten Texte den Ausgangspunkt bildeten, wiedergeben.

Beginnen möchte ich dabei mit der Frage, die unser Gespräch abschloss:

2.2. Über Luthers Einfluss auf die Gegenwart

Zunächst ist interessant zu sehen, wie He die chinesische Leserschaft der „Theologie Martin Luthers“ und der „Schriften Martin Luthers in Auswahl“ anspricht und ihnen die Lektüre dieser Bücher nachdrücklich empfiehlt. In beiden genannten Texten würdigt He den deutschen Reformator als außerordentlich einflussreiche Persönlichkeit nicht allein der Geistesgeschichte des Westens, sondern vielmehr als letztlich entscheidenden Ausgangspunkt al-

⁸ He Guanghu, Tianren zhiji [The Heaven and the Human], Beijing 2003.

⁹ Ders., Jingshen ruhe ingxiang lishi? – Duyidu „Mading Ludede shenxue“ [Wie beeinflusst der Geist die Geschichte? – Die Lektüre der „Theologie Martin Luthers“], in: a. a. O., 169–173.

¹⁰ Ders., Xin yu ai – „Mading Ludede wenxuan“ daixu [Glaube und Liebe — anstelle eines Vorworts zu „Schriften Martin Luthers in Auswahl“], in: a. a. O., 197–204.

¹¹ Mading Ludede wenxuan [Schriften Martin Luthers in Auswahl], Beijing 2003. Der 503 Seiten umfassende Band enthält nicht nur Lutherschriften wie die Freiheitsschrift, den Kleinen Katechismus, die Invokavitpredigten, das Weihnachtsbüchlein und Tischreden, sondern auch die Confessio Augustana, die drei altkirchlichen Symbole sowie eine Zusammenstellung von kurzen Luthertexten als „Geistliche Quelle für jeden Tag“.

les neuzeitlichen Lebens und Denkens des heutigen Menschen überhaupt.¹² Es gebe in der mehrtausendjährigen Zivilisationsgeschichte der Menschheit historische Gestalten, die in ihrer eigenen Generation immensen Einfluss auf unzählige Menschen ausgeübt hätten. Aber die Personen, von denen das auch noch nach ihrem Tod behauptet werden könne, seien schon erheblich weniger. Martin Luther sei zweifellos einer dieser Wenigen. Denn die auf ihn zurückgehende Reformation habe auf allen Ebenen gesellschaftlichen Lebens (Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur) umfassende Prozesse anhaltender Veränderungen in Gang gesetzt, die auch den Menschen der Gegenwart immer noch nachhaltig beeinflussen.¹³ Wer die Gegenwart und seine eigene Existenz darin tiefgehend verstehen wolle, der komme letztlich nicht darum herum, sich auch mit Martin Luther zu befassen und diesen richtig zu verstehen.¹⁴

Ich nahm diese Einschätzung der Bedeutung Luthers in Hes Schriften zum Anlass nachzufragen, inwiefern Luther für den Menschen der Gegenwart von so großem Einfluss sei und worin He den letztlich entscheidenden reformatorischen Impuls sehe, der sich von Luther her bis in die Gegenwart hinein auswirkt. Daraufhin konkretisierte He, dass Luthers Einfluss sich natürlich nicht unmittelbar auf die Gegenwart ausgewirkt hat, sondern vermittelt durch die auf das 16. Jahrhundert folgenden komplexen Veränderungsprozesse der Anfänge moderner Wissenschaft und der industriellen Revolution im 17. und 18. Jahrhundert sowie auch der Aufklärung und der politischen Revolutionen des 18. bis 20. Jahrhunderts. Hes Anliegen besteht darin, auf die Ursprünge dieser Entwicklungen in der Reformation hinzuweisen, da die meisten Historiker in China die Anfänge der Moderne allein in der Aufklärung sehen und nicht dahinter zurückgehen. He sieht die Reformation deshalb als Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung bis hin zur Moderne, weil Luther eine Bewegung der Freiheit in Gang gesetzt hat. Die Befreiung des einzelnen Menschen vor Gott führt zur Befreiung im Leben. Nach Hes Auffassung ist „Freiheit“ *das* zentrale Thema der Modernität und der entscheidende reformatorische Impuls, der bis heute wirkt. Diese Thematik ist erstmals bei Luther kraftvoll zur Sprache gekommen und in den Vordergrund gerückt worden. Die christliche Botschaft persönlicher Freiheit in der Glaubensbindung des Gewissens vor Gott und die darin begründete Eigenverantwortung des Individuums hat gewaltige Wellenbewegungen in alle Bereiche menschlicher Gesellschaft hinein ausgelöst. Dies hat wiederum langfristig z. B. zur Förderung persönlicher Menschenrechte und Glaubensfreiheit wesentlich beigetragen sowie auch zur Herausbildung und endlichen Separation diverser Nationalstaaten von kirchlicher Autorität. Über die Aufklärung ist es dann zu unaufhaltsamer technischer und wirtschaftlicher Entwicklung gekommen, aber auch zur Desintegration

¹² *He Guanghu*, Wie beeinflusst der Geist die Geschichte? (s. Anm. 9), 169.

¹³ *Ders.*, Glaube und Liebe (s. Anm. 10), 197.

¹⁴ *Ders.*, Wie beeinflusst der Geist die Geschichte? (s. Anm. 9), 169–171.

des menschlichen Lebens. Laut He führt die übermäßige Betonung der Freiheit des Individuums unter gleichzeitiger Aufgabe allgemein verbindlicher Normen in unserer Generation, und zwar besonders deutlich im Westen, vielfach zu einem moralischen Relativismus und somit zur Schwächung von Gesellschaft und Kirche. In unserer Zeit fortgeschrittener Säkularisierung sieht er die Kirche vor der Herausforderung, ihre Identität einer Freiheit in der Bindung an Gott nicht zu verlieren, um gerade so mitten in der Welt eine wohl-tuende, wirksame Spannung zur weltlichen Lebensweise aufrechtzuerhalten.

2.3. Die gegenwärtige Wahrnehmung Luthers in China

Auch in seinen beiden Texten¹⁵ kommt He jeweils zum Ende hin auf die Differenz zwischen Luthers ursprünglicher Lehre und dem zu sprechen, wie sie heute erscheint. Er fordert dazu auf, hellwach darüber nachzudenken, wo und warum wir von Luthers ursprünglichen Anliegen abgewichen sind. Das setzt aber eine Vertrautheit mit den Ursprüngen voraus, welche nach He unter Chinesen weithin nicht gegeben ist. He zufolge ist der Name Luthers in der chinesischen Öffentlichkeit zwar allgemein bekannt, auch schon bei chinesischen Schulkindern der 7. bis 9. Jahrgangsstufen, doch sind die Lutherkenntnisse oft nur oberflächlich oder stellen sogar eher schwerwiegende Entstellungen dar.¹⁶ Nach Hes Überzeugung liegt der Anfang der Reformation mit all ihren Folgen vor allem in den inneren, geistigen Kämpfen eines zunächst ganz namenlosen, unbedeutenden Mönches.¹⁷ Wer Luther und seine Wirkungen verstehen will, der muss also auch zu diesem geistigen Kerngeschehen im Inneren Luthers zurückgehen, d. h. zu seinem Ringen und Glauben. Das aber ist nur möglich, indem man Luthers Schriften und die darin zum Ausdruck kommende Theologie kennenlernt. Aber gerade hier sieht He ein Problem: „Wie viele haben seine Schriften gelesen? Wie viele können seine Theologie studieren? Genau das ist der Grund für die zuvor genannten gravierenden Missdeutungen, Plattitüden und Wissensmängel im Blick auf Luther. Denn Martin Luthers Theologie nicht zu verstehen, heißt sein Inneres und seinen Glauben nicht verstehen zu können, ... heißt unmöglich verstehen zu können, wie die Glaubensgesinnung dieses Christen die Geschichte beeinflusst hat und wie sie daran beteiligt war, die Welt mitzugestalten, in der wir leben.“¹⁸ Nach He erschließen sich also der geistige Einfluss Luthers auf die Geschichte sowie das heutige Verständnis dieser Einflussgeschichte einzig durch die Kenntnis von Luthers eigenen Schriften.¹⁹

In unserem Gespräch fragte ich nach, welche Missdeutungen Luthers He Guanghu vor Augen habe und worin er diese begründet sehe. He wies zu-

¹⁵ A. a. O., 172 f.; *ders.*, Glaube und Liebe (s. Anm. 10), 204.

¹⁶ *Ders.*, Wie beeinflusst der Geist die Geschichte? (s. Anm. 9), 169.

¹⁷ A. a. O., 170.

¹⁸ A. a. O., 171.

¹⁹ *Ders.*, Glaube und Liebe (s. Anm. 10), 197 f.

nächst auf die schlichte Tatsache hin, dass die meisten Chinesen kaum je Luthers Schriften direkt gelesen haben, da es nur sehr wenige Bücher zu Luther auf Chinesisch gibt und diese zudem kaum jemandem bekannt oder zugänglich sind. Deshalb sieht er in den beiden von ihm besprochenen Veröffentlichungen eine dringend benötigte Hilfe, Luther besser bekannt zu machen. Das Lutherbild in der chinesischen Gesellschaft ist nach He weithin immer noch durch die traditionellen Deutungsmuster von Marx und Engels bestimmt. Luther wird demnach sowohl als großer Befreier der Laien von kirchlicher Bevormundung gewürdigt als auch als Fürstenknecht und Verräter der Bauern im Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit geschmäht. Diese Sichtweise gehört somit keineswegs der Vergangenheit an. Einflussreiche chinesische Religionswissenschaftler und Historiker zeichnen oft immer noch ein entsprechendes Bild von Luther und der Reformationsgeschichte. Dies wird auch weiterhin über ihre Lehrbücher kolportiert. Luther wird deshalb bei vielen Chinesen vorwiegend etwas stereotyp als religiöser Reformator im Widerstand gegen die römische Kirche angesehen sowie als große Problemfigur im Bauernkrieg. Hinzu kommt bei akademisch Gebildeten oftmals noch, dass diese auch schon von Luthers Äußerungen gegen die Juden gehört haben und dass das dann mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung verbunden werde. Laut He spielt selbst Karl Barths Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre hier zuweilen eine gewisse Rolle und wird gegen Luther und die Lutheraner verwendet, so dass die Schuld und Tragik nicht nur des Bauernkrieges, sondern auch der Judenverfolgung sowie die theologische Legitimierung der Deutschen Christen bei manchen mit dem Namen Martin Luthers assoziiert werden. Es gibt hier also durchaus zuerst einige Vorurteile abzubauen, meint He, um einen positiven Zugang zu Luther zu erleichtern.

An dieser Stelle ergab sich im Gespräch ein kurzer Exkurs darüber, welche Theologen im Vergleich zu dieser eher negativen Sicht Luthers heute in China positiver wahrgenommen werden. Prof. He nannte hier beispielsweise Johannes Calvin und Jürgen Moltmann, aber auch Dietrich Bonhoeffer, die gegenwärtig stärker beachtet werden als Luther. Dass unter den chinesischen Christen oftmals das Interesse an Calvin größer ist als an Luther, sieht He darin begründet, dass zum einen die christlichen Kirchen in China überwiegend vom amerikanischen Christentum bzw. eben vom Calvinismus beeinflusst sind. Zum anderen ist Calvins Theologie bzw. die calvinistische Lehre auch besonders wegen ihrer Systematik und Logik für akademisch interessierte Christen in China attraktiv. Daneben hält He auch das Thema der christlichen Einflussnahme in einer modernen nichtchristlichen Gesellschaft für einen wichtigen Aspekt, der die Sympathiewerte für Calvin und Calvinisten oder auch für Moltmann und Bonhoeffer höher ausfallen lässt als für Luther, den man im Blick auf gesellschaftliche Themen aus den schon genannten Gründen (Bauernkrieg und Drittes Reich) oft als weniger attraktiv oder weniger relevant einschätzt.

2.4. Rechtfertigungslehre als Problem

In seinen beiden Texten geht He besonders auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre Luthers ein, die für ihn das Zentrum der Theologie Luthers bildet. Doch zugleich führt er aus, dass es für Chinesen schwer nachzuvollziehen sei, was Luther damit meint, dass der Mensch allein durch Glauben gerechtfertigt wird. Die Rede von der Rechtfertigung aus Glauben – auf Chinesisch „Yin xin cheng yi“ (wörtlich „Gerecht-Sprechen bzw. Gerecht-Nennen aufgrund von Glauben“) – ist daher Anlass zu vielfältigen Missverständnissen.²⁰

He kommt auf einige dieser Missverständnisse hinsichtlich der Rechtfertigungslehre Luthers zu sprechen: Besonders weit verbreitet ist die Vorstellung, wenn es zur Gerechtsprechung eines Menschen bei Gott überhaupt nicht auf gute Werke und ein moralisch vorbildliches Leben ankomme, sondern nur auf den Glauben, dann könne man doch geradezu leben wie man wolle, ja ungehindert drauflos sündigen.²¹ He weist darauf hin, dass diese von vielen atheistischen Religionswissenschaftlern vorgetragene Kritik schon zu Luthers Zeit gegen diesen von der katholischen Kirche vorgebracht wurde. Auch in der gegenwärtigen innerchristlichen theologischen Diskussion in China ist eine zentrale Anfrage gerade die, „ob die bloße Betonung des Glaubens zu einer Herabsetzung von Liebe und Moral führt“²² und welches von beiden größer sei, der Glaube oder die Liebe.²³

In seiner eigenen, recht ausführlichen Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers knüpft He an die in den Gemeinden Chinas geläufige Rede von den drei sogenannten christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe an, und führt sie auf die Frage nach der rechten Beziehung zwischen Glaube und Liebe zurück: „Glauben und Lieben, welches ist die Wurzel, welches ist die Folge? Diese Frage ist die tiefste und zentralste Frage aller Gedanken Luthers.“²⁴ Mit dieser Frage als Ausgangspunkt stellt He zunächst dar, was mit Glaube und Gerechtsprechen vor Gott gemeint ist: Glaube ist Vertrauen zu Gott, Vertrauen auf den von Gott gesandten Retter Jesus Christus. Bei der Gerechtsprechung geht es um „Rettung“ und „Befreiung“ von Sünde. „Rettung“ aber wird He zufolge von vielen Chinesen nur als eine Befreiung von äußerlichem Leiden und als das Erlangen äußerlichen Glücks missverstanden. Dieses Missverständnis führt dann zu der Schlussfolgerung: „Weil es Leiden gibt, darum ist Glaube absurd“.²⁵ Dagegen erklärt He die Bedeutung von Sünde im Singular als Abwendung und Entfremdung von Gott, als eine Wesenssünde im Sinne der Ursünde, die nach christlichem Verständnis der Ursprung sowohl aller Einzelsünden als auch allen Leidens ist. Eben diese Sünde im nicht-mo-

²⁰ A. a. O., 198–202; *ders.*, Wie beeinflusst der Geist die Geschichte? (s. Anm. 9), 172.

²¹ *Ders.*, Glaube und Liebe (s. Anm. 10), 200.

²² Ebd.

²³ *Ders.*, Wie beeinflusst der Geist die Geschichte? (s. Anm. 9), 172.

²⁴ *Ders.*, Glaube und Liebe (s. Anm. 10), 198.

²⁵ A. a. O., 198 f.

ralischen Sinne bewirkt, dass kein Mensch vor Gott gerecht ist und nicht so zu lieben vermag, wie er nach Gottes Willen lieben soll. Deshalb kann hier nur der für Sünder sterbende Christus helfen und seine Sünden vergebende Gnade, d. h. die Sünder gerecht sprechende Gnade, welche nicht durch gute Werke des Menschen, sondern ausschließlich durch Glauben empfangen werden kann.²⁶ Dieser Glaube führt keineswegs zu einem ungehemmten Sündigen, denn so He unter Berufung auf Luther: „Der Glaube bringt uns nicht von Werken ab, sondern nur von einer falschen Lehre über die Werke.“²⁷ Anders gesagt: „Gute Werke sind nicht Grund dafür, gerettet zu werden, sondern Frucht der Rettung durch Glauben.“²⁸ Zusammenfassend führt He dann die Leser zu der Schlussfolgerung, welche die Ausgangsfrage zum rechten Verhältnis von Glaube und Liebe direkt beantwortet: „Wie die guten Werke die Frucht des Glaubens sind, so ist die Liebe der Erweis des Glaubens; zwischen Mensch und Gott ist der Glaube das Hauptsächliche, ja sogar das Einzige; zwischen Mensch und Mensch ist die Liebe das Hauptsächliche oder zumindest das Primäre.“²⁹

Mit diesem Verständnis meint He ein weiteres Missverständnis vieler Chinesen gegenüber dem christlichen Glauben klären zu können, welches das genaue Gegenteil obiger Deutungen und Befürchtungen darstellt, nämlich: „Das Christentum will, dass der Mensch Gutes tut und die von ihm geforderte Moral ist extrem streng. Darum ruft es in den Menschen entweder Abneigung oder Furcht hervor.“³⁰ Dem stellt He die Sicht Luthers gegenüber, dass „in Wirklichkeit nur Glaube gefordert wird, während moralisches Verhalten und gute Werke nur ein auf den Glauben folgendes natürliches Ergebnis sind, genauso wie ein guter Baum natürlicherweise gute Früchte bringt.“³¹

In unserem Gespräch bat ich He, näher auf die von ihm beobachteten Missverständnisse der Rechtfertigungslehre einzugehen und auch sein Vorgehen bei seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers in dem Text „Glaube und Liebe“ zu erläutern. Er unterstrich zunächst, dass die von ihm beschriebenen Missverständnisse der Rechtfertigungslehre Luthers durchaus weit verbreitet sind und teilweise auch von einflussreichen Gelehrten vorgetragen werden, z. B. von dem angesehenen atheistischen Religionswissenschaftler, Lv Daji. Auch sei die Rechtfertigungslehre Luthers und der Reformatoren allgemein für Chinesen deshalb schwer zu verstehen, weil diese laut He „letztlich alle Moralisten sind“. Chinesische Konfuzianer, Buddhisten und Taoisten, ja auch Kommunisten gleichen sich darin, dass Moral ihr zentrales Anliegen ist. Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben scheint in ihren Augen moralische Anstrengungen und gute Werke überflüssig zu machen. He

²⁶ A. a. O., 199–201.

²⁷ A. a. O., 201.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O., 202.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

sieht hier jedoch ein moralisches Missverständnis des Christentums vorliegen, wodurch notwendigerweise auch gerade Luther falsch interpretiert wird. Infolge He besteht ein grundlegendes Problem für „Chinas Moralisten“ darin, die eigene innere Verdorbenheit und Sünde zu erkennen und sie als solche zu benennen.

Aus diesem Grunde hält He die Darstellung von Luthers Verständnis von Sünde und Gnade für eine unerlässliche Voraussetzung für jede weitere Erläuterung seiner Rechtfertigungslehre. Denn dem Missverständnis der Rechtfertigungslehre Luthers liegt He zufolge meist ein rein moralisches Sündenverständnis zugrunde. Infolge dieses Sündenverständnisses brauchen die von He so genannten „Moralisten“ weder Gnade noch Glauben. Ein zusätzliches Verständigungsproblem sieht He in dem prinzipiellen Stolz der Chinesen, der sich darin äußert, sich für einen guten Menschen zu halten und nur sehr schwer eigene Fehler, Mängel, Versagen usw. zugeben zu können. Stattdessen rechnen „Moralisten“ oftmals ihre guten Werke gegen böse auf.

He hält es für gut vorstellbar, dass auch das von ihm in „Glaube und Liebe“ angesprochene Missverständnis der Rechtfertigung durch Glauben als strengen moralischen Anspruch des Glaubenden an sich selbst seinen Ursprung in einer Moralisierung des christlichen Glaubens durch die Christen selbst hat. Die moralistische Prägung des gesamten Lebenskontextes der christlichen Kirche in China wirkt sich natürlich auch auf die Christen aus. Dem steht laut He Luthers Sicht gegenüber, wonach Gott letztlich nichts anderes als Glauben an Christus fordert und ein echter Glaube gute Werke wie die Früchte eines guten Baumes hervorbringen wird. Natürlich ist der Christ genauso wenig wie jeder andere Mensch zum Sündigen berechtigt, und wo Sünde ist, da ist sie keinesfalls ein Ergebnis wahren Glaubens, sondern des Fleisches, d. h. der alten Sündennatur des Menschen. He sieht bei Luther in der Gottesbeziehung den Glauben an Christus entscheidend, und in der Beziehung zum Nächsten die Liebe, welche wiederum erst aus einem wahren Christusglauben möglich ist. In diesem Sinne hält He die richtig verstandene Rechtfertigungslehre Luthers für sehr hilfreich, um dem moralistischen Missverständnis des christlichen Glaubens und dem damit verbundenen Abschreckungseffekt entgegenzuwirken.

Die thematische Verbindung der reformatorischen Rechtfertigungslehre mit dem Verhältnis von Glaube und Liebe, die sich bei He findet, legte natürlich nahe nachzufragen, wie er zu der Position von Bischof Ding Guangxun stehe. Dieser hat im Zuge der von ihm für die Kirche Chinas geforderten theologischen Rekonstruktion die traditionelle reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrer Betonung des Glaubens kritisiert, um nun den Schwerpunkt auf die Betonung der Liebe zu lenken, bis dahin dass den Werken der Liebe soteriologische Bedeutung zugesprochen wird.³² He Guanghu sieht das Anliegen

³² Vgl. z. B. *Ding Guangxun*, Faith without works doesn't demonstrate God's love, in: *God is Love. Collected Writings of Bishop K. H. Ting*, Colorado Springs 2004, 324–328. Bezüglich

von Bischof Ding darin, die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft zu intensivieren und zu vertiefen. Dies soll durch gemeinsamen Einsatz für die chinesische Gesellschaft geschehen. Da die reformatorische starke Betonung des Glaubens aber einen tiefen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen impliziert, führt sie somit zur Betonung des Getrenntseins. Durch die Betonung der Liebe und der guten Werke bzw. des sozialen Engagements soll nun dieses Trennende überwunden werden. He sieht hier die Bedeutung der Rechtfertigungslehre Luthers beiseite gesetzt durch die Behauptung, dass die starke Betonung des Glaubens bei Luther die Bedeutung von Liebe und guten Werken schmälere. Dagegen führt He an, dass Luther sich nicht gegen das Tun guter Werke gewendet habe, sondern gegen das Tun scheinbar guter Werke, die jedoch nicht wirklich gut im Sinne Gottes sind. Tatsächlich ging es Luther um das Tun wahrer gute Werke, die ihm zufolge nur aus einem wahren Glauben möglich sind.

2.5. Persönliches

Das tiefe theologische Engagement von He Guanghu ließ mich unser Tischgespräch mit der persönlichen Frage beschließen, wie er selbst Zugang zu Luther bekommen habe. He verwies auf Luthers lebendige Erfahrungen von äußeren und inneren Bedrängnissen, die ihn persönlich sehr beeindruckt und angesprochen haben. Ähnliches wisse er auch von anderen Chinesen, die sich mit diesen Erfahrungen identifizieren konnten, gerade auch wenn die eigene Lebenssituation als schwierig, düster und aussichtslos erscheint. Dadurch erwachte sein Interesse an dem Menschen Martin Luther, der seine Erfahrungen vielfältiger Anfechtungen so tiefgehend reflektiert und im Glauben überwunden hatte. Dabei hat He nach eigener Aussage Luthers Rechtfertigungslehre als das für ihn persönlich Kostbarste entdeckt und als das, was China heute dringend brauche.

3. Im Gespräch mit dem systematischen Theologen Wang Aiming, Nanjing

3.1. Zur Person

Das zweite Gespräch fand am 17. September 2011 mit Dr. Wang Aiming in Nanjing statt. Wang ist seit 2002 stellvertretender Rektor und Dozent für Systematische Theologie am größten Theologischen Seminar Chinas, dem Union Theological Seminary in Nanjing. Im Laufe seines Theologiestudiums in Neu-

des letzten Gerichts in Mt 25 sagt er (a. a. O., 327): „In the last judgment described here, God does not ask whether we were believers or non-believers. He asks what we did for the impoverished. This is to say that God cares about ethics. The heart of our God is so broad, so filled with love that he could not send some people to hell simply because they did not believe in him.“

châtel (1993–1999), das er als Magister der Theologie abschloss, wurde Wang zuerst durch Professor Dr. Pierre Bühler die tiefgehende Bekanntschaft mit Martin Luthers Schriften vermittelt. 1999 wurde er vom damaligen Rektor des Theologischen Seminars in Nanjing, Bischof Ding Guangxun, zum Lehrer für Systematische Theologie nach Nanjing berufen und dort auch zum Pastor ordiniert. Nach gut dreijähriger Lehrtätigkeit ging er zum Weiterstudium nach Basel (2003–2008), wo er sich intensiv mit Johannes Calvin beschäftigte. Dort promovierte er 2008³³ mit einer Arbeit „Kirche in China: Glaube, Ethik, Ordnung“.³⁴ In seiner Dissertation unternimmt es Wang, von Luther, Calvin, Bonhoeffer und Barth ausgehend das Erbe der Reformation in seiner Bedeutung für Gegenwart und Zukunft der Kirche in China zu reflektieren. Inzwischen sind von ihm drei weitere Bücher zu gleichartigen Themen auf Chinesisch veröffentlicht worden, „Theologie: Das Denken der Kirche“³⁵, „Martin Luther und die protestantische Ethik“³⁶, „Die Theologie Calvins und die Kirche in China“³⁷ – die beiden ersten erschienen in China, das letztere in Hong Kong. Als zukünftiges Projekt erwähnte Wang im Gespräch die Arbeit an einem Buch über das Verhältnis der Reformatoren zu den Freikirchen der Reformationszeit, besonders zu den frühen Täufern und zu den Mennoniten. Dieses Thema liegt ihm besonders am Herzen, da er die Theologie der Reformatoren bislang hauptsächlich auf die Drei-Selbst-Kirche hin reflektiert hat, obwohl das Interesse an den Reformatoren nach Wangs Einschätzung heute gerade in den Hauskirchen wächst, die Wang als Chinas „Freikirchen“ bezeichnet. In ihnen sammeln sich zunehmend Intellektuelle und Akademiker, welche verstärkt an reformatorischer Theologie interessiert sind, so dass dieses Interesse oft stärker ist als in der Drei-Selbst-Kirche.

Sicher ist Wang Aiming mit seinem immensen akademischen Interesse an reformatorischer Theologie im Kontext der Drei-Selbst-Kirche und in der akademischen Welt Chinas überhaupt bislang eher eine Ausnahmeerscheinung. Zwar gibt es im Zuge der Öffnung Chinas unter Deng Xiaoping seit den letzten dreißig Jahren immer mehr von Festlandchinesen verfasste Bücher sowie auch Doktor- bzw. Masterarbeiten und Aufsätze, die sich in unterschiedlichen akademischen Fachbereichen und aus verschiedenartigsten Perspektiven heraus mit Martin Luther befassen, doch sind darunter bislang nur wenige Autoren zu finden, die mehrfach und in diesem Sinne nachhaltig zu Luther publiziert haben. Insofern ist es sehr erfreulich, dass Wang Aiming für sich

³³ Im selben Jahr wurde Wang auch die Ehrendoktorwürde der Universität Neuchâtel verliehen.

³⁴ *Aiming Wang, Church in China: Faith, Ethics, Structure. The Heritage of the Reformation for the Future of the Church in China*, Bern 2009; s. auch meine Rezension in: *Interkulturelle Theologie* 38 (2012), 349–351.

³⁵ *Wang Aiming, Shenxue: Jiaohui zai sikao [Theology: The Church Thinking]*, Beijing 2010.

³⁶ *Ders., Mading Lude ji xinjiao lunli yanjiu [Martin Luther and Protestant Ethics]*, Nanjing 2011.

³⁷ *Ders., Jiaerwen shenxue yu zhongguo jiaohui [The Theology of Calvin and the Church in China]*, Hong Kong 2011.

selbst eine wichtige Aufgabe darin sieht, Chinesen gründlicher mit den Reformatoren Luther und Calvin bekannt zu machen. Dieses Anliegen und Wangs umfassende Erfahrung in der Vermittlung reformatorischer Theologie im Kontext der chinesischen Kirche war der Ausgangspunkt für unser Gespräch.

3.2. Eine postdenominationelle Perspektive auf Luther

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass Wang Aiming Luther und Calvin nicht als theologische Konkurrenten oder Kontrahenten betrachtet, sondern als Verbündete. Luther ist für ihn der Vater und theologische Pionier des Protestantismus, der die grundlegenden theologischen Prinzipien der Reformation entdeckt und formuliert hat, während er Calvins Rolle darin sieht, Luthers Prinzipien aufgenommen, weitergeführt und zur praktischen Durchführung gebracht zu haben. Obwohl diese Interpretation des Verhältnisses der beiden Reformatoren zueinander sicher nicht von jedermann geteilt werden wird, so spiegelt sie doch im Kontext des nicht- bzw. nach-denominationellen China eine durchaus interessante Perspektive wider: Die tatsächlich bestehenden und auch als solche wahrgenommenen Unterschiede und Gegensätze zwischen Luther und Calvin (bzw. zwischen Lutheranern und Calvinisten) werden somit – vielleicht auch angesichts der in China konkret erlebten atheistischen bzw. fremdreligiösen Alternativen – als weniger schwerwiegend wahrgenommen und letztlich der weit überwiegenden Schnittmenge an theologischen Gemeinsamkeiten untergeordnet.

3.3. Anfänge der Lutherstudien

Wang erzählte, dass er erstmals auf Martin Luther aufmerksam wurde, als er 1982 im Rahmen eines Englisch-Sprachkurses „The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism“ von Max Weber las, das damals noch nicht in chinesischer Übersetzung vorlag. Nach Erscheinen der Übersetzung im Jahr 1987 wurde Max Weber in China weithin bekannt und übt seither einen immensen Einfluss aus. Laut Wang führte das dazu, dass die zuvor in der chinesischen Gesellschaft durch die im akademischen Bereich vorherrschenden Sichtweisen von Karl Marx und Friedrich Engels fast ausschließlich negative Sicht Luthers bei vielen Chinesen durch eine positive Perspektive zumindest ergänzt, wenn nicht korrigiert wurde. Wang verwies auf die mittlerweile „unendlich vielen“ Abhandlungen über Max Weber in China, die den Einfluss der Religion auf die Wirtschafts- und Arbeitsethik diskutierten. Auch machte er auf die Hochschätzung von Webers Darstellung der protestantischen Ethik besonders bei den Calvinisten in China aufmerksam, wo diese oft dazu benutzt wird, den positiven Einfluss des Christentums auf die Arbeits- und Wirtschaftsethik und somit auf die Gesellschaft in China hervorzuheben.

Nach seiner Rückkehr an das Theologische Seminar in Nanjing hielt Wang erstmals eine Vorlesung über „Luthers Theologie“. Wang berichtet, dass die-

se von den Studenten mit Überraschung aufgenommen wurde, da die meisten bis dahin nur mit der in China allgemein bekannten kommunistischen Lutherversion vertraut waren. Wang jedoch stellte seinen Studenten Luther primär als einen Theologen vor, und zwar nach dem Vorbild und unter Verwendung von Gerhard Ebelings „Luther – Einführung in sein Denken“. Diesen theologischen Luther fanden die meisten Studenten sehr interessant und anregend. Inzwischen hält Wang gelegentlich auch an anderen theologischen Seminaren in China Lehrveranstaltungen über Luthers Theologie.

3.4. Die Freiheit des Christen

Auf meine Frage, welche Lutherschrift er am meisten schätze, nannte Wang ohne Zögern die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, was nach meiner Erfahrung als typische Antwort aus chinesischem Munde gelten kann. Wang sieht in dieser Schrift für Chinesen gut verständlich das Thema christlicher Freiheit dargestellt: Der Christ ist sowohl niemandes als auch jedermanns Knecht zugleich. Als eine zweite Schrift fügte Wang Luthers „Vom unfreien Willen“ (De servo arbitrio) hinzu, die seiner Meinung nach die ontologische Basis christlicher Freiheit beschreibt. Denn – so führte er weiter aus – wenn der menschliche Wille nicht durch Gottes souveräne Willensmacht befreit wird zum Glauben, bleibt der Mensch ein Knecht der Sünde. Insofern sind beide Lutherschriften sehr hilfreich, um zu verstehen, was christliche Freiheit wirklich ist, und um verschiedene, weit verbreitete Missverständnisse zu vermeiden.

Als Beispiel für ein solches Missverständnis führte Wang die – von ihm so genannte – provokative Behauptung einiger Nichtchristen an, der Christ sei frei von Moral und von guten Werken in dem Sinne, dass sein Lebenswandel sozusagen gleichgültig sei. Wang hält dagegen, dass christliche Freiheit nicht eine Freiheit zur Willkür oder gar zum Sündigen ist, sondern zum Dienen, zum Tun guter Werke. Als ein weiteres Missverständnis nannte Wang die Ansicht, dass der Mensch das handelnde – oder zumindest das mithandelnde – Subjekt bei seiner Erlösung sei. Diese Sicht ist nach seiner Erfahrung auch unter Christen weit verbreitet. Demgegenüber unterstreicht Wang, dass allein Gott selbst der am Menschen zum Heil Handelnde ist. Gott wirkt zur Befreiung des Menschen von Sünde und Tod, damit der so befreite Mensch zum Segen der Mitmenschen handeln kann. Diese reformatorische Freiheitslehre, welche wir besonders in Luthers Schriften „Vom unfreien Willen“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ kennen lernen können, hält Wang bis heute für sehr wertvoll, gerade auch in China.

3.5. Katechismen und particula exclusiva

Es war Wang wichtig, auch die Bedeutung von Luthers Katechismen für die Situation in China hervorzuheben. Denn gerade angesichts des gegenwärtig starken Gemeindegewachstums können sie eine wichtige Hilfe sein, damit Christen

die elementaren Lehren und Inhalte des christlichen Glaubens lernen. Wang schätzt besonders, dass Luther durch seine Erklärungen im Katechismus den Bezug der christlichen Lehren zu unserem Leben aufzeigt und so den christlichen Glauben in den Alltag bringt. Hier wies Wang beispielsweise auf Luthers konkrete und reichhaltige Interpretation der Vaterunser-Bitte „Unser tägliches Brot gib uns heute“ hin, wo es eben nicht nur um die tägliche Nahrung geht, wie das vermutlich die meisten Christen verstehen würden, sondern um alles, was zu unserem täglichen Leben in dieser Welt dazu gehört. Eine weitere Stärke des Katechismus sieht Wang darin, dass er sowohl für gebildete als auch für ungebildete Menschen grundlegend und verständlich ist. Zugleich machen die traditionellen Texte des Katechismus bewusst, dass die heutige Kirche, ob in China oder woanders, das wertvolle Erbe und die gute alte Tradition der christlichen Kirche früherer Jahrhunderte weiterträgt. Dieses Selbstverständnis fehlt nach Wangs Ansicht weithin in der Kirche Chinas. Ihm zufolge finden wir in der chinesischen Christenheit kaum ein Bewusstsein davon, dass es zwischen der Bibel und uns heute eine lange Kirchengeschichte sowie kirchliche Tradition gibt, die heutige Christen mit den Christen früherer Jahrhunderte verbindet und darum große Relevanz für ihr Selbstverständnis hat.

In diesem Zusammenhang führte Wang auch aus, dass die sogenannten *particula exclusiva* bei chinesischen Christen zwar weithin bekannt sind, aber oft nur sehr oberflächlich oder sogar falsch verstanden werden. Deshalb hält er es in China für überaus wichtig, sie in einem genuin reformatorischen Sinne zu erklären. So wird zum Beispiel das „*sola scriptura*“ in chinesischen Kirchen durchaus oftmals als Prinzip angeführt, dann aber meist dahingehend missverstanden, dass es zwischen der Bibel und uns heute nichts weiter geben dürfe, was den Glauben beeinflusse. Praktisch wird so die gesamte Kirchen- und Theologiegeschichte ausgeblendet und die Bibel nur ganz unmittelbar gelesen. Aufgrund einer solchen, wie Wang sagt, geschichtslosen, fundamentalistischen Einstellung sind bei vielen chinesischen Christen auch die Reformation und die reformatorische Theologie allzu wenig bekannt. Man kümmert sich schlicht nicht darum, unter Berufung auf das „*sola scriptura*“. Die Reformatoren selbst aber haben, so Wang, keineswegs einen Biblizismus vertreten, der sich von den kirchlichen Traditionen isolierte, sondern sie sahen sich mit der Tradition verbunden und als treue Fortsetzer derselben, sofern diese in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift war. Wang meint, dass die Kirchengeschichte, ganz besonders die Alte Kirche und die protestantische Reformation, für die heutige Kirche in China ein großes Erbe und wertvolle Traditionen bereithält, die es nur wieder neu zu entdecken gilt, z. B. die Bekenntnisse. Solange dies aber nicht der Fall ist, bekommen gegenwärtige Gemeindeleiter, welche in Unkenntnis und/oder Verachtung der kirchlichen Tradition die „Bibel allein“ in der Gemeinde auslegen, unter dem Anschein ausschließlicher Bibeltreue eine nahezu absolute Autorität über die Gläubigen.

Wang vertritt die Meinung, dass alle denkbaren theologischen Themen im Rückbezug auf sechs große Theologen reflektiert werden sollten, und zwar in

der hier genannten Reihenfolge: Martin Luther, Johannes Calvin, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Augustin und Paulus. Diese Reihenfolge erklärte er wie folgt: Luther bildet als Vater des Protestantismus und somit aller Protestanten den Ausgangspunkt. Gemeinsam mit ihm hat Calvin die Grundlagen des Protestantismus gelegt. Bonhoeffer brachte dann in einer krisenhaften Situation der Neuzeit erneut Luthers Erbe zur Anwendung, ebenso Barth das Erbe Calvins. Diese alle kommen von Augustin her, der praktisch die Tradition der Alten Kirche repräsentiert. Und schließlich führt die theologische Reflexion zu Paulus als dem für alle Heidenchristen entscheidenden Vertreter apostolischer Tradition, von dem auch alle zuvor genannten Theologen abhängig sind.

Bezüglich des „sola fide“ verwies Wang darauf, dass die in der gegenwärtigen Kirche Chinas herrschende Verwirrung schon dadurch deutlich wird, dass zur Lehre Luthers von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben sechs verschiedene chinesische Übersetzungen im Umlauf sind. Doch selbst wenn man sich auf die unter protestantischen Christen gebräuchlichste Übersetzung „Yin xin cheng yi“ (wörtlich „Gerecht-Sprechen aufgrund von Glauben“) konzentriert, lassen sich die folgenden Verstehens-Probleme konstatieren: Diese Übersetzung verleitet manche Nichtchristen zu der Annahme, dass der Christ sich aufgrund seines Glaubens (allein) – d. h. aufgrund seiner bloßen Meinung von sich selbst – für tatsächlich gerecht halte und dass darum Moral und gute Werke im Leben des Christen letztlich unnötig und nutzlos seien. Bei den Christen selbst aber begünstigt die genannte Übersetzung einerseits das Missverständnis, dass der Christ in dem Sinne aufgrund seines eigenen Glaubens gerecht bzw. gerettet werde, dass der Glaubende die entscheidende Rolle bei seiner Erlösung spielt, indem er willig sei zu glauben. Andererseits ist zu beobachten, dass Christen sich aufgrund ihres Glaubens als gerecht ansehen, sich also gewissermaßen selbst „gerecht sprechen“. Dies ist letztlich eine Form der Selbstgerechtigkeit, die Gott als den Urteilenden und Begnadenden in den Hintergrund stellt. Auf diese Weise spielt der Christ die Hauptrolle in einer so verstandenen Rechtfertigungslehre, ganz entgegen Luthers ursprünglicher Absicht. Dem hält Wang entgegen, dass nach Luther der Mensch im Heilsprozess ganz und gar passiv ist, ganz und gar ein Empfangender, weil Gott als der Retter und Richter von Anfang bis Ende die Hauptrolle spielt, indem der Glaube selbst ein gnädiges Geschenk Gottes an den Sünder und die Gerechtsprechung das Gnadenurteil Gottes, des Richters, ist. Hieran wird für Wang erneut sichtbar, wie wichtig die Vermittlung eines adäquaten Verständnisses der reformatorischen Lehre ist, damit bloße Schlagworte mit hilfreichen Inhalten gefüllt und schädliche Missverständnisse vermieden werden.

3.6. Aspekte der Ethik Luthers

Auf die Frage nach Themen in Luthers Schriften, die er für besonders relevant für das heutige China halte, nannte Wang als erstes Luthers Sichtweisen zu Beruf und Arbeit, weil in der heutigen chinesischen Gesellschaft von

vielen Seiten eine mangelnde Arbeitsethik sowie Unehrllichkeit und Unzuverlässigkeit in Wirtschaft und Handel beklagt werden. Dass der Mensch immer und überall vor Gott lebt und zum Nutzen seines Nächsten gewissenhaft arbeiten soll, kann daher nicht stark genug betont werden. In einer solchen christlichen Einstellung zur Arbeit wie überhaupt in christlicher Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit sieht Wang Positionen, die den christlichen Glauben in der Gesellschaft attraktiv machen und der überkommenen Ansicht entgegenwirken, er stehe als ein bloßer Aberglaube einer zivilisierten und gebildeten Lebensform entgegen. Angesichts der rasanten Modernisierung, des allgemeinen Werteverfalls und eines wilden Kapitalismus in China wird ganz neu nach dem Sinn von Wirtschaft, Arbeit, Beruf usw. in der Moderne des Westens gefragt und dabei der Einfluss des christlichen Glaubens sowie der Reformation entdeckt.

Als weitere wichtige Lehre Luthers für das heutige China nannte Wang die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und unterstrich, dass diese unter Chinesen weithin unbekannt geblieben ist, obwohl sie für Luther von fundamentaler Bedeutung war. Diese Unterscheidung ist für Wang entscheidend zur Bewahrung des Evangeliums der Gnade gegen Moralismus und Pharisäismus, ob in christlicher oder nichtchristlicher Form. Er sieht diese Unterscheidung in enger Beziehung zu Luthers Freiheitslehre und der Lehre von den Schöpfungsordnungen, die laut Wang insgesamt von großer Bedeutung für die chinesische Christenheit sein sollten, gerade auch in ethischer Hinsicht. Er gab zu bedenken, dass der Konfuzianismus faktisch bis in unsere Tage der ganzen chinesischen Gesellschaft prägend zugrunde liegt, was bedeutet, dass das gesamte Denken und Leben in China ethisch strukturiert und qualifiziert ist. Hieran könnten, so Wang, die theologischen Kategorien des Gesetzes und der Schöpfungsordnungen positiv anknüpfen, welche nach Luther für alle Menschen gleichermaßen gültig sind. Wang führte aus, dass Christen gemeinsam mit allen Nichtchristen in derselben ethisch strukturierten Wirklichkeit leben, die wir Gesellschaft oder Staat nennen, und dazu berufen sind, ihre christliche Freiheit gemäß dem göttlichen Gesetz (im Sinne der *lex naturalis*) sowie innerhalb der göttlichen Schöpfungsordnungen auf eine konstruktive Weise zum Wohl des Ganzen auszuleben. Er beklagt, dass man in der Kirche Chinas leider oftmals eine dualistische Grundhaltung antrifft, die das Engagement des Christen in der säkularen Gesellschaft scheut oder gar verteufelt, sowie die christliche Freiheit im Sinne eines prinzipiellen Widerspruchs zum kommunistischen Staat in China versteht. Daraus folgt dann oft ein weltflüchtiges, sehr emotionales und individualistisches Christentum, das tragischerweise gerade in einer ethisch strukturierten Gesellschaft wie der chinesischen ethisch gesehen bedeutungs- und wirkungslos bleiben muss. Die Lehre von der bleibenden Bedeutung und Gültigkeit des Gesetzes für alle Menschen sowie die Lehre von den Schöpfungsordnungen bzw. Luthers recht verstandene Zwei-Regimenter-Lehre hält Wang deshalb gegenwärtig in China für sehr relevant.

3.7. Gründe für ein geringes Interesse an Luther in China

Befragt nach dem augenscheinlich geringen Interesse an Luther im heutigen China, verwies Wang einerseits auf die herkömmlich dominierende negative Luthersicht bei Marx und Engels und andererseits auf den Mangel an chinesischen Lutherschriften und Sekundärliteratur zu Luther. Als einen weiteren wichtigen Grund nannte er aber auch, dass es in der Gegenwart kaum lutherische Theologen gibt, die bei Chinesen ein Interesse an Luther wecken. Faktisch ist der Calvinismus in China einflussreicher als das Luthertum, was Wang zum einen auf die starke christliche Beeinflussung durch Amerika zurückführt, zum anderen auf die momentane Popularität von Theologen wie Karl Barth, Jürgen Moltmann und Michael Welker, die eben alle reformiert sind.³⁸ Außerdem meint Wang, dass in China der Eindruck vorherrscht, Calvinisten seien stärker gesellschaftlich engagiert als Lutheraner. Dieser Eindruck ergibt sich sowohl durch die auch in China bekannte Kritik an Lutheranern der Nazizeit als auch durch die konkrete Wahrnehmung der Chinesen in der Gegenwart. Denn, so fragt Wang, wo sind heute Lutheraner in China präsent, um Luthers Theologie bzw. das lutherische Erbe den Chinesen durch Lehre und Leben auf eine gewinnende, überzeugende Weise bekannt zu machen? Er bedauert zutiefst den Mangel an wahrnehmbarer lutherischer Präsenz im heutigen China. Dabei findet er, dass heute eine gute Arbeit unter den Eliten Chinas besonders nötig ist, also unter den Intellektuellen und Akademikern. Denn gemäß konfuzianischer Tradition, die in China immer noch prägend ist, sind sie diejenigen, welche letztlich das ganze Volk leiten und beeinflussen. Daher fordert Wang lutherische Theologen heraus, sich ernsthaft Gedanken zu machen, wie sie ihr eigenes wertvolles Erbe in das gegenwärtige und zukünftige China einbringen können. Denn schließlich – so Wang – ist Martin Luther doch unzweifelhaft der Vater aller Protestanten, inklusive Johannes Calvin, Max Weber, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer.

4. Fazit

Meine Luther-Tischreden in China mit He Guanghu und Wang Aiming lassen bei mir einige Eindrücke zurück, die durch Gespräche mit anderen theologisch interessierten chinesischen Christen bestätigt und verstärkt wurden und daher das Fazit dieses Aufsatzes bilden sollen:

1. Alle an Luther Interessierten in China sind sich darin einig, dass noch weit mehr Anstrengungen unternommen werden müssen, um Chinesen mit Luther bekannt zu machen. Dabei wird oft die Publikation von Lutherschriften und von hilfreicher Sekundärliteratur auf Chinesisch als vorrangiges

³⁸ Jürgen Moltmann und Michael Welker sind wiederholte Male in China, Hong Kong und Taiwan zu Tagungen und Vorträgen eingeladen worden. Bücher und/oder Aufsätze von ihnen sowie von Barth sind auf Chinesisch erschienen.

Desiderat angesehen. Darüber hinaus werden aber auch die Einrichtung von Fördermaßnahmen zum Studium Luthers im Westen sowie ein verstärktes Engagement westlicher Lutherforscher in China als wünschenswert erachtet. Dies alles wird als Herausforderung an die lutherischen Kirchen des Westens herangetragen, die bisher im Unterschied zu den Calvinisten zu wenig für die Weitergabe ihres Erbes in China getan hätten.

2. Im heutigen China gibt es eine zunehmende Anzahl an Intellektuellen, sowohl Christen als auch Nichtchristen, die sich für die Wurzeln westlicher Kultur als einer global gesehen treibenden Kraft modernen Denkens und Lebens interessieren und die dabei immer wieder auch über die Aufklärung hinaus bis zur protestantischen Reformation Luthers und Calvins zurückfragen. Es handelt sich hier um ein faszinierendes Phänomen des sich öffnenden Chinas der letzten dreißig Jahre, das gerade auch für Reformations- und Lutherforscher des Westens von Interesse sein sollte, insofern hier ein ursprünglich im Westen beheimatetes Forschungsgebiet im Begriff ist, in einem völlig anderen kulturellen Kontext Fuß zu fassen.

3. Sofern sich Chinas Christen heute für Luther interessieren, geschieht das unter dezidiert postkonfessionellen Rahmenbedingungen, da es im heutigen China keine Konfessionskirchen mehr gibt.³⁹ Nur ein nicht länger konfessionell vereinnahmter, d. h. nur ein „nicht-lutherischer“, ökumenischer Luther kann hier Relevanz haben und praktisch rezipiert werden.⁴⁰ Dieser Luther allerdings wird tatsächlich vielfach als hilfreich für die geistliche Orientierung und Identitätsfindung der Kirche Chinas empfunden.

4. Luthers erfahrungsgesättigte, in Anfechtungen aller Art gewachsene und bewährte Theologie des Glaubens vermag Chinesen vor allem da anzusprechen, wo diese selbst von Erfahrungen des Leids, des Zweifels oder der Einsamkeit angefochten sind. Daher ist das Bekanntmachen von Luthers Kreuzestheologie und ihren Implikationen m. E. in China eine sehr geeignete Weise, in seine Theologie einzuführen.

5. Die Zugänge zu Luther in China sind oft ethisch bestimmt, was unumgänglich ist in einer Gesellschaft und Kultur, die durch Konfuzianismus und Kommunismus nachhaltig moralisch geprägt ist. Die entscheidende Frage ist, ob die ethische Perspektive den Zugang zu Luther verstellt oder eröffnet. Insofern Luthers Rechtfertigungslehre des „sola fide“ als eine das moralische Handeln unterlaufende Sichtweise verstanden wird, ist sie oftmals mit einer negativen Lutherwahrnehmung verbunden, bestärkt durch die problematische Haltung Luthers zum Bauernkrieg und zu den Juden. Eine eher positive Lutherwahrnehmung wird über das Interesse an Luthers Arbeitsethik (im

³⁹ Der Katholizismus – im Chinesischen die „Herr-des-Himmels-Lehre“ genannt – wird in China schon begrifflich als eine eigene Religion vom Protestantismus als der „Christuslehre“ unterschieden. Insofern gilt die Unterscheidung zwischen Katholizismus und Protestantismus gemäß chinesischer Religionspolitik nicht als Konfessionsunterschied im westlichen Sinne.

⁴⁰ Vgl. dazu auch *Pilgrim W. K. Lo, Luther and the Post-denominational Era of China*, in: *Shen-xue yu shenghuo [Theology & Life]* 25 (2002), 25–42.

Gefolge Max Webers) und das Thema der individuellen Gewissensfreiheit vermittelt. Hier sehe ich die Herausforderung, an die ethisch motivierten Fragestellungen positiv anzuknüpfen, um davon ausgehend die genuine Begegnung zwischen der heutigen chinesischen Kirche und Luthers Theologie zu ermöglichen. Auf den ersten Blick mag es so scheinen, dass diese ethisch bestimmte Zugangsweise als Moralismus dem Verständnis des Eigentlichen der Theologie Luthers nur im Wege stehen kann. Doch ist zum einen zu bedenken, dass die ethischen Perspektiven und Fragestellungen in China zunächst einmal schlicht das Interesse am praktischen, konkret gelebten Leben repräsentieren, und somit als Frage nach der Relevanz einer Lehre für das Leben verstanden werden können. Zum anderen hat schon Luther selbst seine Theologie durchaus auch in einem moralisch-ethisch dominierten gesellschaftlichen Kontext entwickelt, und war also mit den entsprechenden Herausforderungen bestens vertraut. Wie sollten daher ethische Perspektiven den Zugang zum Zentrum der Theologie Luthers prinzipiell verstellen müssen und diesen nicht genauso gut auf neue Weise eröffnen können?! Richtungsweisend ist hierzu m. E. Luthers schöpfungstheologisch konzipierte Anthropologie: Da ethische Fragestellungen nach Luthers Auffassung allesamt grundlegend schöpfungstheologische Fragen sind, in denen der Mensch als Geschöpf Gottes thematisiert und dabei immer auch in seiner Beziehung zum Schöpfer gesehen wird, gehören sie zum vorgegebenen weltlichen Lebenskontext der Rechtfertigungslehre Luthers und stehen zu dieser in permanenter Wechselbeziehung. Die ethischen und soteriologischen Belange des Menschseins sind also über Luthers Schöpfungslehre trotz klarer Unterscheidungen aufs Engste miteinander verzahnt, so dass reziproke Zugänge vom einen zum anderen gegeben sind, auch in China.

Dr. Armin Buchholz, Ludwig-Schunk-Straße 5, 35452 Heuchelheim;
E-Mail: buchholz@fthgiessen.de

„Das Kreuz Christi und das Heil der Menschen“

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 21. bis 23. September 2012
in Wittenberg

Von Michael Lapp

In der Mitte der Reformationsdekade widmete sich die Luther-Gesellschaft mit ihrer Herbsttagung 2012 einer Zentralaussage lutherischer und damit christlicher Theologie. Unter der Überschrift „Das Kreuz Jesu Christi und das Heil der Menschen“ kamen 70 Interessentinnen und Interessenten am historischen Ort der Leucorea in der Lutherstadt zusammen. Neben der Beschäftigung mit dem inhaltlichen Thema fand als besonderer Höhepunkt die Verleihung des Martin-Luther-Preises statt.

Luther hat das Kreuz Christi in radikaler Weise als das Zentrum des christlichen Glaubens herausgestellt und konsequent hinsichtlich der Bewältigung menschlicher Schuld ausgelegt. Diese Deutung des Kreuzes bei Luther ist dabei vielgestaltig und lässt sich nicht über einen einheitlichen dogmatischen Leisten schlagen. Darauf wies der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft *Johannes Schilling* eingangs hin, indem er den jüdischen Schriftsteller Aharon Appelfeld (*1932) zitierte, der in einem seiner Werke seinen Protagonisten darüber nachdenken lässt, dass die Aussage, „Christus ist für alle Sünden gestorben“, verwirrend sei. Daran anschließend verwies *Dietrich Korsch* in seiner thematischen Einführung darauf, dass es einen eigentümlichen Gegensatz gebe: Zwar sei der Heilstod Christi unverrückbare Grundlage des christlichen Glaubens, doch erhebe sich dagegen schon immer harte und scharfe Kritik. Wie kann es sein, dass der Tod zum Heil gereicht? Gerade in neuester Zeit werde gefragt, ob hinter dieser Aussage nicht überholte mythologische Vorstellungen stehen – Grund genug, sich dem Thema exegetisch, historisch und systematisch zu nähern.¹

Den Einstieg besorgte der Berliner Neutestamentler *Jens Schröter*. Er wies darauf hin, dass nach 1Kor 1,23 das Kreuz schon von Anfang an als Ärgernis oder Torheit angesehen wurde. Ein auf dem Palatin gefundenes christenfeindliches Graffiti beispielsweise verhöhnt Christus als gekreuzigten Esel. Die Aufklärung sieht mit Kant eine stellvertretende Schuldübernahme als nicht möglich an. Dabei geht der Sühnebegriff auf germanische Rechtsvorstellungen zurück, wobei Sühne die Wiedergutmachung einer Unrechthandlung meint. Im religiösen Sinne ist eine Entstörungs- oder Korrekturhandlung

¹ Es ist vorgesehen, Beiträge des Seminars in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift zu publizieren; für Einzelheiten sei also auf die künftige Veröffentlichung verwiesen.

zwischen Gottheit und Mensch gemeint, die durch eine Ersatzleistung wie ein kultisches Opfer zu vollziehen ist.

Auch die Vorstellungen des Neuen Testamentes sind diesbezüglich keinesfalls einheitlich. So greift das NT auf verschiedene Metaphernbereiche zurück. Im Johannesevangelium werden keine kultischen Metaphern verwendet. Hier ist vom Weggehen, von Erhöhung, Verherrlichung, Rückkehr zum Vater und vom bewahrenden Lebenseinsatz für die Seinen die Rede. Der Hebräerbrief wiederum verwendet kultische Vorstellungen, interpretiert sie aber neu. Nicht die Menschen bitten Gott, dass er gnädig sein möge, sondern Gott selbst schafft die Möglichkeit dazu. Der Tod Jesu führt die Opfer Israels zur Vollendung und macht sie damit überflüssig. Bei Paulus finden sich differente Vorstellungen. So verwendet er zum einen im Galaterbrief die Vorstellung des Loskaufs aus der Sklaverei, zum anderen im 1. Korintherbrief die Vorstellung, die Gläubigen seien für einen teuren Preis erkaufte worden. In der Septuaginta, dem griechischen Alten Testament, meint der Begriff „hilasterion“ das Sühnende bzw. die Sühnegabe, wobei konkret der Deckel der Bundeslade, an dem am Versöhnungstag das Blut des Opfertieres gespritzt wurde, gemeint war. Paulus seinerseits versteht den gekreuzigten Christus als hilasterion (Röm 3,25) und verwendet damit eine kultische Metapher. Schröter machte deutlich, dass die Gefahr besteht, dass wir unsere eigene Vorstellung von Sühne auf die biblischen Texte projizieren. Eine engagierte Diskussion schloss sich an den Vortrag Schröters an.

Der Abend war der festlichen Verleihung des Martin-Luther-Preises gewidmet. Die Leipziger Kunsthistorikerin *Doreen Zerbe* erhielt den Preis für ihre Dissertation über die Grab- und Gedenkmalen in der Wittenberger Stadtkirche als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert.² Nach Grußworten des Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt *Reiner Haseloff*, der Bischöfin der Mitteldeutschen Kirche *Ilse Junkermann*, dem Oberbürgermeister Wittenbergs *Eckhard Naumann* und der Direktorin des Predigerseminars *Hanna Kasparick* sowie der Laudatio durch *Johannes Schilling* gab die Preisträgerin einen Einblick in ihre Arbeit. Sie verdeutlichte an ausgewählten Beispielen anschaulich die Epitaphien und Bildtafeln in der Wittenberger Stadtkirche. Damit rückte sie bisher weniger beachtete Details der Kirche in den Mittelpunkt und beleuchtete zugleich einen wichtigen Aspekt der Memorialkultur des 16. und frühen 17. Jahrhunderts. Der inzwischen traditionelle Empfang bei der Sparkasse Wittenberg, der Stifterin des Martin-Luther-Preises, schloss sich an.

Nach der neutestamentlichen Grundlegung des Themas folgte am zweiten Tag des Seminars die theologiegeschichtliche Fokussierung. Unter der Überschrift „Luthers theologia crucis – eine Erinnerung in systematischer Absicht“ widmete sich die Bonner Systematische Theologin *Cornelia Richter* Luthers

² *Doreen Zerbe*, *Reformation der Memoria. Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert*, Leipzig 2012.

Thesen in der Heidelberger Disputation vom April 1518. Mit dieser Disputation traten nach dem Ablassstreit erstmals genuin theologische Themen in den Vordergrund. Dabei ist die Kreuzestheologie eingebaut in die allgemeine Lebenserfahrung. In der Heidelberger Disputation bricht Luther mit der traditionellen Sündenlehre. Sünde ist nicht mehr moralisch zu verstehen, sondern erhält eine absolute Qualität; dem Menschen kommt Sünde grundsätzlich zu. Indem Luther die hoffnungslose Verfallenheit des freien Willens konstatiert, grenzt er sich radikal von der Philosophie ab. Glaube hingegen sei in der Lage das menschliche Leben zu präfigurieren. Die Nähe zu Gott kann sich durch das Kreuz hindurch zeigen. Der Gedanke, dass sich das Unendliche im Endlichen realisiert, findet sich dann im 19. Jahrhundert bei Friedrich Wilhelm Hegel und Sören Kierkegaard. Kierkegaard sieht dabei gerade die Leidens-thematik im persönlichen Bezug konkretisiert. Gerade der letzte Punkt wurde in der anschließenden Diskussion lebhaft erörtert. Dabei wurde deutlich, dass sich von Luther her kein bewusstes Suchen nach Leiden rechtfertigen lässt: Leiden ist nicht erstrebenswert, eine Leidensmystik daher ausgeschlossen. Aus der Perspektive der Auferstehung kann Leiden jedoch positiv gedeutet werden. Daher gilt Luthers Grunddiktation nach wie vor, wonach dogmatische Aussagen immer erfahrungsbezogen sind.

Auf die beiden grundlegenden Referate folgte eine *Textarbeit* in Gruppen zu Abschnitten aus „Cur deus homo“ von Anselm von Canterbury (†1109), aus Luthers Galaterkommentar von 1535 und aus Klaus-Peter Jörns' Buch „Notwendige Abschiede“ (2005). Die intensiven Gespräche über die Texte boten Raum für engagierte Beteiligung und waren für viele Teilnehmende besonders eindrucklich, so dass sich diese Arbeitsform auch für künftige Seminare der Luther-Gesellschaft empfohlen hat. Nach den Berichten aus den Arbeitsgruppen folgte am Nachmittag die Aktualisierung des Themas. Unter der Überschrift „Ist der Tod Jesu als Sühne zu verstehen?“ trugen der Marburger Systematische Theologe *Dietrich Korsch* und sein Berliner Kollege *Notger Slenczka* in ausführlicher Wechselrede eine Fülle von Aspekten zur Deutung des Kreuzes aus der Theologiegeschichte zusammen. Dabei gilt: „Alle Kategorien zur Deutung des Sinnes des Todes Christi sind unzureichend“ (Korsch), schon deshalb, weil dieser Tod im Licht der Auferstehung als ein ganz singuläres Ereignis erscheint. Der Sinn des Kreuzestodes erschließt sich nur im Zusammenhang mit dem gesamten Leben Jesu und mit seiner Auferweckung. Die Theologiegeschichte liefert, wie Slenczka betonte, kein Einheitsmodell zur Deutung des Todes Jesu; grundsätzlich besteht die Alternative einer objektiven oder subjektiven Deutung, je nachdem, ob dem Tod Jesu eine Wirkung auf Gott oder auf den Menschen und sein Selbstverständnis zugeschrieben wird. Der Sühneganke zur Deutung des Kreuzestodes Jesu formuliert nach Slenczka die Ermöglichung des Lebens mit unentrinnbarer und unerträglicher Schuld als getragener Schuld: Nicht der Mensch, sondern Gott „bewältigt“ die menschliche Schuld. Die allgemeine *Schlussdiskussion* am Abend nahm zahlreiche Aspekte der Vorträge und der Textarbeit auf. Dass mit dem

Kreuz die Sündenvergebung als zentrale christliche Erfahrung angesichts von Schuld und Leid konzentriert thematisiert wird, macht den christlichen Glauben, das war eines der abschließenden Voten, zu einem auch gegenwärtig überzeugenden Selbstdeutungsangebot.

Ihren Abschluss fand die Tagung am Sonntag mit einem von Professor Slenczka gestalteten *Gottesdienst* in der Schlosskirche. Diese hat als Kirche des Predigerseminars inzwischen eine ähnliche Funktion wie zu Luthers Zeiten, als sie als Universitätskirche fungierte.

Die Tagung war dem Kern evangelischer und christlicher Theologie gewidmet. In der Postmoderne wird es immer schwieriger, Begriffe wie Schuld, Sühne, Erlösung und Heil zu kommunizieren; das Kreuz Christi als Symbol des Glaubens verschwindet mehr und mehr aus der Öffentlichkeit. Die Luther-Gesellschaft hat mit dieser Tagung, die den Teilnehmenden als konzentrierter und ergiebiger Gedankenaustausch in Erinnerung bleiben wird, einen wichtigen Akzent im Vorfeld des Reformationsjubiläums gesetzt.

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

Bücherschau

Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, VIII, 326 S. – ISBN 978-3-16-149370-6 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39).

„Luther und das Mönchtum“ ist nach einer langen, durch die jeweiligen konfessionellen Positionen bestimmten Kontroverse zu einem Themenbereich geworden, in dem es um Zwischentöne geht, um Fragen nach Kontinuität oder Diskontinuität oder eben darum, ob man mit einem Wende-Konstrukt oder einer lang anhaltenden reformatorischen Entwicklung besser verstehen kann, was sich in Luther ereignete. „Die reformatorische Theologie, wie Luther sie entwickelte, bricht nicht mit dem Mittelalter, sondern sie wächst aus ihm heraus“ (7) ist jedenfalls die einleitende Position *Volker Leppins*, die man anhand der folgenden Beiträge überprüfen kann.

Das ausgesprochen reichhaltige Buch geht auf eine Tagung aus Anlass des 500. Jubiläums von Luthers Klostereintritt im Juni 2005 in Erfurt zurück. In vierzehn Beiträgen werden Luthers Klosterleben und seine monastische Existenz sowie das Ereignis von Stotternheim im theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext dargestellt und damit Grundlagen und Grundlagen der reformatorischen Theologie erschlossen; ein Personen- und ein Sachregister, das auch die Ortsnamen umfasst, erschließen den Band.

Markus Wriedt gibt einen Überblick über die Vielfalt der Augustin-Rezeption im Spätmittelalter und ist entschieden der Meinung, dass Staupitz als Wegbereiter Luthers anzusehen ist, auch wenn

er selbst ihm später nicht mehr folgen mochte. *Josef Pilvousek* beschreibt das Erfurter Augustinereremitenkloster als ein „attraktives“ Kloster, in das Luther weniger der strengen Askese als der philosophisch-theologischen Denkrichtung wegen eintrat. *Michael Weidenhan* gibt eine gründliche Darstellung von Luthers und Trutvetters Verhältnis zur Astrologie und legt Luthers Disposition für ein Zeichen des Himmels dar, das diesem in Stotternheim widerfuhr, während *Andreas Lindner* die kargen Quellen mustert, in denen der nachreformatorische Luther sein Widerfahrnis heilsgeschichtlich interpretierte.

Berndt Hamm deutet in seinem großen Beitrag „Naher Zorn und nahe Gnade“ Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, stellt das Konstrukt der „reformatorischen Wende“ Luthers in Frage, versteht seinen Weg vielmehr als „ein langsames psychisches und theologisches Voranschreiten“ (135), dessen Ertrag er später etwa mit dem Begriff der „getrosten Verzweiflung“ benennen konnte. *Volker Leppin* verfolgt die verschiedenen Wege, die Karlstadt und Luther aus den Anregungen von Staupitz genommen haben, und *Christoph Burger* stellt Luthers Konflikt „Zwischen Heiligungstreben und dem Alltag eines Ordensmannes“ dar.

Eine besondere Stellung kommt *Thomas Kaufmanns* Beitrag „Der ‚alte‘ und der ‚junge‘ Luther als theologisches Problem“ zu. Er rekurriert auf die „Selbsthistorisierung“ Luthers und geht dem Verhältnis von „jungem“ und „altem“ Luther exemplarisch anhand der Abendmahlsthematik und der „Juden-schriften“ nach.

Robert Kolb findet schon in „De votis monasticis Iudicium“ das Verständnis von duplex iustitia, das zu den Grundsignaturen der Wittenberger Theologie gehört, während Else Marie Wiberg Pedersen noch einmal dem Verhältnis von Luther und Bernhard von Clairvaux und seinen Folgen nachgeht. Timothy J. Wengert versteht Luthers monastisches Erbe als sein „größtes Geschenk an die heutige ökumenische Bewegung“ (268), und Risto Saarinen möchte durch die Behandlung von Wille und Konkupiszenz das Potential von Luthers Klostertheologie für das gegenwärtige ökumenische Gespräch fruchtbar machen.

Notger Slenczkas abschließende Ausführungen gelten zunächst der Subjektivierung des Bußsakraments, die schon vor Luther einsetzt, die er radikalisiert und die ihn zum Widerspruch gegen den Ablass führte. Vor allem aber geht es um die neue Identität, das neue Selbsturteil und Selbstverhältnis des Menschen und über Luther hinaus um die „Fragilität menschlichen Identitätsbewußtseins“ (315). Da ist der Leser ganz bei der Sache – und bei sich selbst.

Johannes Schilling

Thomas Kaufmann: **Luthers „Juden-schriften“**. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, XI, 231 S. – ISBN 978-3-16-150772-4.

In seinem jüngsten Buch führt der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann mehrere frühere Studien zusammen, aktualisiert und ergänzt sie. Entstanden ist ein lesenswertes und hilfreiches Buch zu Luthers Judenschriften – eine Hilfestellung für alle, die zu einem Thema mehr erfahren wollen, dessen Brisanz nicht zuletzt die Erwähnung von Luthers Antijudaismus in Umberto

Ecos weltweit in hoher Auflage verlegtem jüngsten Buch zeigt.

Während über das Mittelalter plakative Urteile erhalten bleiben (s. die gezwungene Metapher einer „Wolkendecke des mittelalterlichen Antijudaismus“ [154]), bietet K. für Luther wichtige Differenzierungen. K.s Thema ist dabei nicht so sehr der theologische Inhalt. Dieser wird zwar immer wieder einmal, besonders in dem Kapitel „Kontinuitäts- und Diskontinuitätsmomente“, behandelt. Wichtiger ist K., wie der Untertitel präzise anzeigt, die Kontextualisierung der einzelnen Schriften. Zu Recht vermerkt er, dass die Frage hiernach bislang „kaum über die in der Weimarer Ausgabe ... enthaltenen Einleitungen hinaus“ verfolgt worden sei (1). Er arbeitet nun, vor allem an seine Akademieabhandlung zum selben Thema von 2005 anknüpfend, eben diese Problemkreise ausführlich und mit dem Mut zur These auf.

Vor dem Hintergrund seines pauschalen Mittelalterbildes kann K. die Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ von 1523 als Neuansatz profilieren, kommt freilich nicht umhin festzustellen, dass die Zeitgenossen hierin vor allem die Nähe zu Reuchlin sahen (22). Gründlich schildert K. den möglichen, evtl. an missverständliche Bemerkungen in der Magnifikat-Auslegung anknüpfenden Entstehungskontext der Schrift. Die stupende Fülle von Details lässt zwischenzeitlich fast vergessen, was K. selbst in Erinnerung ruft: dass man auch so über hypothetische Vermutungen nicht hinauskommt (37). Deutlich wird jedenfalls, und das ist das eigentliche Verdienst dieser Darlegungen, dass eine theologisch orientierte Dekontextualisierung den Charakter der Schrift verfehlen müsste. Im selben Sinne arbeitet K. dann auch die literarischen Reaktionen auf diese frühe Schrift auf.

Dass diese zu den späteren Judenschriften nicht einfach im Widerspruch steht, hebt K. mit dem überwiegenden

Teil der Forschung zu Recht hervor, wobei eine gründlichere theologische Analyse wohl noch intensiver auf die Bezüge zur Rechtfertigungslehre und zur Lehre von Gesetz und Evangelium einzugehen hätte. Die späteren Schriften ordnet K. in eine doppelte Perspektive ein: Zum einen wollte Luther, so K., auf die der Reformation zuneigenden Territorien einwirken, um jede Neigung zur Duldung der Juden abzuwehren. Sie seien damit „Initial einer einheitlichen Judenpolitik“ gewesen (118). Zugleich wertet K. sie aber auch als Schriften mit einem „testimonialen Charakter“ (119). Beides leuchtet im Grundsatz ein und gibt den Schriften Kontur. Gerade die Doppelheit der Ausrichtung vermeidet auch die sonst oft naheliegende Gefahr einer situativen Exkulpation Luthers – in der Wertung der Schriften ist K., auch unter kursorischer Einbeziehung ihrer Wirkungsgeschichte, wünschenswert eindeutig.

Dem Büchlein sind einige Anhänge zu Fragen von unterschiedlichem Gewicht beigegeben. Im Blick auf den heutigen Diskurs über Luthers Haltung zu den Juden findet man hier nützliches Material etwa auch zur Frage der persönlichen Bekanntschaft Luthers mit Juden.

So ist ein bemerkenswertes Handbüchlein entstanden, dem – trotz seiner vielfach manierierten Sprache – reiche Verbreitung zu wünschen ist.

Volker Leppin

Elke Strauchenbruch: **Luthers Weihnachten**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 149 S., 25 Abb. – ISBN 978-3-374-02905-1.

„Dieses Buch möchte an die Geschichte des Festes in unserer Heimat erinnern.“ (9) – mit diesem Vorsatz widmet sich die Vf. dem Weihnachtsfest und anderen

winterlichen Feiertagen und setzt sie in Beziehung zu Leben, Wirken und Nachleben Martin Luthers. Wer das Bändchen liest, entdeckt Vertrautes aus eigenen Kindertagen wieder. Zugleich begegnet ihm aber auch viel weihnachtlich Fremdes, das den „garstigen Graben“ der Geschichte bis in unsere Zeit nicht überwunden hat.

So erfährt der Leser im ersten Kapitel „Weihnachten vor Beginn der Reformation“, wie eng im spätmittelalterlichen Volksglauben Heiligenverehrung und der Glaube an das Wirken von Geistern und Dämonen beieinander wohnten. Gerade die dunklen Mittwintertage waren nicht nur die Zeit des christlichen Hochfestes, sondern auch die der „Rauen Nächte“, in denen die wilde Schar ihr Unwesen trieb. Auch die Praxis des Adventsfastens und die Herkunft besonderer weihnachtlicher Speisen (z. B. Stollen) werden beschrieben, ebenso wie die Verehrung des Christuskindes im monastischen Leben; dies geschieht stets mit einem regionalen Bezug zum mitteldeutschen „Lutherland“. Der abschließende Passus rekonstruiert die Advents- und Weihnachtsbräuche im Wittenberger Augustinereremitenkloster, die Luther 1511 (nicht 1510 wie auf S. 50 angegeben) bei seiner endgültigen Versetzung in den dortigen Konvent vorfand. Die daran anknüpfende Darstellung der Entwicklung von Luthers Sicht auf Weihnachten fällt allerdings dürftig aus. Anstatt etwa anhand eines Weihnachtsliedes Luthers oder des abgebildeten Cranach-Epitaphs „Anbetung der Hirten“ den Kern des reformatorischen Verständnisses des Festes herauszuarbeiten, gibt St. einen eher unzusammenhängenden Überblick über Luthers Leben, der sich theologisch in der Feststellung erschöpft, Luther habe die Heiligenfeste durch das Christusfest ersetzt.

Auch der Querschnitt aus Luthers Weihnachtspredigten, der das zweite Kapitel („Weihnachten im Lutherhaus“) ein-

leitet, bleibt an der Oberfläche, wenn St. resümiert, Luther hielte „die Weihnachtsgeschichte für einen Beweis, dass Gott es gut mit den Menschen meint“ (63). Leider fehlen hier wie im gesamten Buch Quellenangaben für die Lutherzitate.

Interessanter ist da die Darstellung, in welcher Weise im Hause Luther das weihnachtliche Brauchtum in der Praxis (neu) gestaltet wurde. Hier stellt St. die vom Reformator initiierte Verlagerung des Schenkens weg von den Heiligenfesten und hin zum „heiligen Christ“ ins Zentrum. Beleg hierfür ist freilich nur eine kurze Notiz aus den Tischreden; Luthers Hausrechnungen führen demgegenüber weiterhin Einkäufe für Geschenke auch an Nikolaus und Neujahr auf.

Angesichts dieser spärlichen Quellenlage bemüht sich die Vf. das Zeitkolorit der Wittenberger Advents- und Weihnachtszeit einzufangen: von den Speisen über das Aufstellen von „Weihnachtsmaien“ bis hin zu Neujahrs- und Dreikönigsbräuchen, gegen die sich auch Luthers Kritik richtete (etwa gegen die Sitte, das neue Jahr mit Scherzen von der Kanzel herab „auszuteilen“). Bestimmte alt hergebrachte Bräuche lassen sich bis ins 17. Jahrhundert nachweisen und belegen somit, dass Luthers Ablehnung nicht unmittelbar zu einer Veränderung der Gewohnheiten führte.

In ihrem dritten Kapitel spannt St. den Bogen der „rechten christlichen Celebration der heiligen Zeit“ von der Reformation bis in die Biedermeierzeit und führt im anekdotischen Stil unterschiedliche Weihnachtstraditionen auf: von den Spielsachen für die Kinder, über Krippen- und Weihnachtsspiele, das Kurrende-Singen, den Weihnachtsunfug und die weihnachtlichen Lichter bis hin zu Pyramiden und Weihnachtsbäumen. Die abgedruckten kolorierten Biedermeierkupferstiche (leider undatiert) machen die Entwicklung des Brauchtums bis ins 19. Jahrhundert anschaulich.

Aus dessen erster Hälfte stammt auch die Überlieferung, die Luther zum „Erfinder“ des Weihnachtsbaumes macht und der sich St. im Schlusskapitel widmet. Der von Johannes Daniel Falk gegründete Weimarer „Lutherhof“ und das Erfurter „Martinsstift“ seines Freundes Karl Christian Wilhelm Reinthaler bildeten den historischen Kontext für die wirkungsgeschichtlich folgenreiche Darstellung von Luthers Familie unter dem Christbaum im Stahlstich des Weimarer Kupferstechers Schwerdtgeburth. Leider bleibt die Vf. auch hier im Anekdotenhaften der historischen Oberfläche; eine Verknüpfung mit dem historischen Kontext fehlt.

Die Lektüre des Bändchens lässt die Leserinnen und Leser daher insgesamt zurück mit einer Fülle von interessanten Einzelinformationen, die mit bildlichen Darstellungen anschaulich und ansprechend illustriert werden. Zugleich jedoch bleibt das Gefühl, dass die Chance vertan wurde, die Weihnachtstraditionen vor, bei und nach Luther in ihren historischen Kontexten wirklich zu beleuchten.

Arne Dembek

Johann Anselm Steiger: **Christophorus – ein Bild des Christen**. Heiligengedenken bei Martin Luther und im Luthertum der Frühen Neuzeit, Neuendettelsau: Freimund-Verlag 2012, 154 S. – ISBN 978-3-86540-103-8.

Steiger widmet sich in diesem Büchlein der lutherischen Beschäftigung mit der Gestalt des Christophorus. Im Geleitwort plädiert Manfred Seitz dafür, den Text langsam und verweilend zu lesen, dann entfalte er sich und blühe auf. Es soll sich hier also offenbar nicht um einen originären Forschungsbeitrag handeln, sondern eher um ein Lesebuch o. ä.

St. hat dazu einen 2010 erschienen Aufsatz (2011 gekürzt in englischer Fassung) stark erweitert und angereichert (vgl. 131), so dass das Büchlein nun knapp 50 Seiten Text umfasst, 24 Seiten Anmerkungen, 15 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Namens- und ein Bibelstellenregister, zwei Textanhänge (15 Seiten) zur Christophoruslegende sowie 36 Seiten Bildtafeln mit Christophorusdarstellungen.

Der Hauptteil des Buches erstreckt sich auf elf unterschiedlich umfangreiche Kapitel über Christophorus. Wer aufgrund des Untertitels erwartet hatte, hier auch anderen Heiligen zu begegnen, wird enttäuscht. Auch wer eine systematische Abhandlung zur Rolle der Heiligenverehrung „bei Martin Luther und im Luthertum der Frühen Neuzeit“ erwartet, sollte lieber an anderer Stelle nachschlagen. Hier findet sich eine recht disparate Zusammenstellung von Bemerkungen zu Christophorus, wie sie bei Luther, Melanchthon sowie einer Anzahl nicht näher vorgestellter Gelehrter, die offenbar vom Vf. an anderer Stelle ausführlicher behandelt wurden, begegnen. Mit diesen Gegenständen sind sieben der elf Kapitel gefüllt, und statt einer zusammenfassenden Würdigung oder Systematisierung folgen dann unerwartet einige Abschnitte über „Christophorus im Werk des Malers Otto Dix“, ein Trauergedicht Sigmunds von Birken und einige Gedanken über Märtyrergedenken im frühneuzeitlichen Luthertum.

Welche Erkenntnisse zur Behandlung des Christophorusthemas bietet nun dieses Büchlein? Luther kritisierte – wie grundsätzlich an der altgläubigen Heiligenverehrung –, dass die Figur des Christophorus zu einem Heiligen gemacht worden sei, dessen Verehrung und Anrufung die Ausrichtung auf Christus und das Wort Gottes in idololatrischer Verkehrung verhindere. Stattdessen forderte Luther eine Berücksichtigung der Heiligen als Exempel, die für Predigt, Unter-

weisung und Seelsorge nutzbar gemacht werden können, indem sie – nicht zuerst als moralisches Vorbild, sondern – als „Identifikationsfiguren als Sünder“ (14) verwendet werden.

Christophorus, der Christusträger, bietet sich für die christozentrische Theologie Luthers in unübertrefflicher Weise an, und so deutet Luther Legende und Figur denn auch rechtfertigungstheologisch aus. In den drei aufgeführten Quellen stellt Luther Christophorus vor als das „prototypische Sinnbild eines jeden Christenmenschen: ‚Wer ein Christ sein will, der muß ein guter Christoph sein, weil er Christus tragen soll.‘“ (16) Auch wenn dies schwerer ist, als es zuerst scheint. Besonderes Gewicht legt Luther auf den Baum, auf den sich Christophorus stützt: In ihm erkennt er das Wort Gottes, das es als Stütze zu ergreifen gilt. Die Legende begreift Luther als literarische Fiktion – Christophorus habe nie gelebt –, die ein weiser Mann geschaffen habe, um dem Volk ein bildhaftes Exempel eines christlichen Lebens zu bieten.

Die hier begegnenden Elemente finden sich – was aber nicht weiter verwunderlich erscheint – auch in Quellen aus dem 16. und 17. Jahrhundert, in Liedern, Kalendarien, Exempelsammlungen. Dass stets umfangreich die Quellen geboten werden, wäre vielleicht nicht immer nötig gewesen. Bemerkenswert ist jedoch die Breite der Medien, in der die Thematik gleichlautend behandelt wird. Dies gibt eine Ahnung davon, wie vielfältig theologische Prägungen vermittelt wurden.

St. hält, worüber der halbseitige Epilog (57) aufklärt, das Heiligen- und Märtyrergedenken (das er vermengt) für einen wichtigen Baustein zur Profilierung des Protestantismus im Vorfeld des Jubiläums 2017. Diese Einschätzung erscheint zumindest erklärungsbedürftig und als Abschluss dieses Büchleins so aufschlussreich wie verwunderlich.

Christoph T. Nooke

Thomas Pöpper/Susanne Wegmann (Hg.): **Das Bild des neuen Glaubens.** Das Cranach Retabel in der Schneeberger St. Wolfgangskirche, Regensburg: Schnell + Steiner 2011, 229 S., 51 Farbtafeln, zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-7954-2459-6.

Ein interdisziplinär angelegter Sammelband aus Anlass der 2010 erfolgten Neu-präsentation des Schneeberg-Altars von Lucas Cranach d. Ä. (1539) ist eine willkommene Publikation. Schließlich handelt es sich bei dem ersten bekannten Retabel, das für eine protestantische Kirche in Auftrag gegeben wurde, um eines der bildtheologisch bedeutsamsten Kunstwerke der Reformationszeit, das zudem in Forschung und Öffentlichkeit bislang zu wenig beachtet wurde. Der Band vereint Ergebnisse einer im Juni 2010 abgehaltenen Tagung, wobei sich nicht alle Tagungsreferenten entschlossen, ihre Ergebnisse zur Verfügung zu stellen (Daniel Görres und Elke Anna Werner publizierten separat). Ergänzt wird die Aufsatzsammlung durch weitere Beiträge von ausgewiesenen Fachleuten. Mit 51 Farabbildungen und 229 bebilderten Seiten verspricht das Buch eine inhalts-schwere Beschäftigung mit dem Kunstwerk und seiner Entstehung. Immerhin fünf Geleit-, Dank- und Vorworte belegen das breite Interesse der Beteiligten, vor allem auch der Sparkassenstiftungen, welche die neue Beleuchtungsanlage und die Publikation finanzierten.

Erfreulich ist die zu Beginn stehende Offenlegung aller zum Altar bekannten Quellen (tabellarische Synopse von *Thomas Pöpper*, 12–55), die es dem kritischen Leser ermöglicht, sich übersichtlich alle archivalischen Fakten anzueignen. Damit wird eine unter Kirchenhistorikern übliche Methode für die Kunstgeschichte gewinnbringend angewendet. Forschungsergebnisse können kritisch begleitet und „auf Augenhöhe“ bewertet werden. Dagegen erscheint die Abhand-

lung von *Thomas Topfstedt* zur Stadt- und Baugeschichte (57–68) hier fehl am Platze. So wird viel über das barocke Schneeberg oder die Stadtgeschichte im 19. Jahrhundert berichtet, ohne Wesentliches zum gesetzten Thema beizutragen. Der folgende Aufsatz von *Andreas Tacke* (71–84) ist gewohnt inhaltsreich, bezieht sich allerdings auf die parallele Entstehungsgeschichte des vom Kurfürsten Joachim II. für die Dominikanerkirche in Auftrag gegebenen Gemäldezyklus, der 1537/38 von Cranach und dessen Werkstatt ausgeführt und jüngst von Carola Zimmermann im Berliner Jagdschloss Grunewald neu präsentiert wurde. Obwohl das Schneeberg-Retabel im Aufsatz „nur eine Nebenrolle“ spielt, wie der Autor einräumt, sind die darin gewonnenen Erkenntnisse auch für den Schneeberger Auftrag relevant. Man hätte nur gerne mehr zum eigentlichen Werk gelesen.

Der Hauptabschnitt des Sammelbandes widmet sich der Rekonstruktion des in seiner Geschichte immer wieder auseinandergerissenen Flügelaltars. So wurden die Bildtafeln 1633 geraubt und erst 1650 nach Schneeberg zurückgeführt. Ein barocker Altar nahm 1712 Mittel-tafel und Predella des Cranachretabels in sich auf. Alle Bildträger wurden später auseinandergeragt und als „Tafelbilder“ präsentiert. Einzelne Tafeln gingen verloren. Erst nach dem Wiederaufbau der kriegszerstörten Wolfgangskirche wurde der Altar 1996 rekonstruiert – allerdings nach neuesten Erkenntnissen mit einem fehlerhaft gezeigten, fest stehenden äußeren Flügelpaar. *Susanne Wegmann* rekonstruiert unter Bezug auf historische Quellen und Vergleichswerke der Zeit die Zusammenstellung der Tafeln und die Wandlungen des Altars (87–100). *Heike Schlie* unterzieht Gattung und Struktur des Altars einer Analyse, die sie auf das Engste mit der Funktion als Abendmahlsaltar in Verbindung setzt (101–117). Diese überzeugende und inspirierende

Analyse verliert sich gegen Ende allerdings in einem verwirrenden Vergleich von protestantischen und katholischen Traditionen. *Ruth Slenczka* setzt das Retabel in den historischen Kontext seiner Entstehungszeit und belegt überzeugend, dass es sich nicht, wie angenommen, um eine kurfürstliche Stiftung, sondern um einen städtischen Auftrag gehandelt hat, was durchaus weitreichende Auswirkungen auf andere Altäre mit Landesherrendarstellungen haben dürfte (119–136). Ikonografische Untersuchungen zum verloren gegangenen Pfingstbild (*Jenny Lagau*, 137–148) und zur Lot-Ikonographie (*Michael Wiemers*, 149–162) sowie *Thomas Packmeisers* Suche nach „Schneeberg auf dem Schneeberger Retabel“ (163–185) decken weitere Aspekte von Kunst und Theologie der Reformationszeit ab. Nach den erhellenden Exkursen von *Mario Tietze* zur überaus spannenden Verwendung einzelner Cranachtafeln im Barockaltar (189–202) und *Heinrich Magirius* zur Rekonstruktion von Kirche und Retabel nach 1945 (205–219) endet der Band mit einem Gespräch des Herausgebers mit dem Gestalter des neuen Metallrahmens. Ärgerlich ist der Bildteil: Auf 51 Tafeln wird der Altar in einer unsinnigen Fülle von Abbildungen dargestellt. Zwar sind die Fotografien gut gedruckt, doch erscheinen manche Tafeln in unveränderter Form gleich mehrere Male, Ausschnitte zeigen kaum vergrößerte Details in Gegenüberstellung zum Gesamtbild; auch entschied man sich zur Wiedergabe der Tafeln mit und ohne die gar nichts verdeckenden Rahmen. Leider kamen die Herausgeber nicht auf den Gedanken, wichtige Vergleichsabbildungen aus den Aufsätzen (dort in schwarz-weiß) farbig wiederzugeben, was durchaus einen Gewinn dargestellt hätte. Versöhnlich stimmt die Bibliographie.

Martin Steffens

Christoph Münchow: **Region mit Weltgeltung.** Sachsen und sein Reformationsgedenken, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 116 S. – ISBN 978-3-374-02918-1.

Auch wenn die wichtigen Lutherstätten Mitteldeutschlands – Wittenberg, Eisleben und die Wartburg – nicht auf dem Gebiet des heutigen Freistaates Sachsen liegen, gibt es hier eine Vielzahl größerer und kleinerer Orte, deren Geschichte eng mit der lutherischen Reformation verbunden ist. In vielen von ihnen bildet sich im Zusammenhang mit der überregionalen und von Kirche und Staat gemeinsam verantworteten Luther- bzw. Reformationsdekade, die 2008 begonnen wurde und bis 2017 andauert, ein neues Verhältnis zur Reformation in ihren regionalen Bezügen heraus. Insofern kommt das schmale, aber inhaltsreiche Buch des ehemaligen sächsischen Oberlandeskirchenrates zur rechten Zeit. Denn es lädt dazu ein, die Suche nach lokaler Identität in weiteren historischen und geographischen Zusammenhängen vorzunehmen und die auf das Reformationsjubiläums ausgerichteten Aktivitäten zu bündeln. Das geschieht z.B. durch die gemeinsame Gestaltung eines Lutherweges im westsächsischen Landesteil, der Torgau mit Wurzen, Grimma, Leisnig, Rochlitz, Döbeln, Mittweida, Zwickau, Borna und Leipzig verbindet, um nur einige wenige Orte zu nennen.

Wer sich in sächsischer Landes- und Kirchengeschichte etwas auskennt, kann sich bei der Erwähnung dieser Namen vorstellen, wie vielgestaltig und mit welchen zeitlichen Abständen die Reformation in diesen Orten Fuß fasste. So kam es im ehemals ernestinischen Gebiet, etwa in Leisnig, sehr früh zu wegweisenden Gemeindeaktivitäten oder in Zwickau zu einer vom Rat der Stadt getragenen grundlegenden Veränderung im Kirchenwesen. Im albertinischen Leipzig

dagegen wurde die reformatorische Bewegung massiv unterdrückt, um dann mit dem Abstand von fast zwei Jahrzehnten durch landesherrliche Initiative schnell eingeführt zu werden. Zwei Karten auf den Vorsatzblättern helfen angesichts der komplizierten Herrschaftsverhältnisse bei der Orientierung; leider fehlt bei der historischen Karte der nördliche Bereich mit der für das besondere Verhältnis von Reformation und Landesherrschaft wichtigen Stadt Torgau.

Zunächst wird eine kurze Übersicht zur Reformation in den beiden genannten Herrschaftsgebieten sowie den Meißner Stiftsterritorien mit ihrer historischen Abhängigkeit von den sächsischen Landesherrschaften und zur erst im 17. Jahrhundert zu Sachsen gekommenen Oberlausitz geboten. Darauf folgen im Hauptteil des Buches ausführlichere Darstellungen reformatorischer Ereignisse in einigen Orten dieser Gebiete, wobei insbesondere die Aufenthalte von Reformatoren ins Blickfeld rücken. M., der als Gebietsdezernent in Westsachsen, Leipzig und der Oberlausitz tätig war, hat eine Menge historischer Details zusammengetragen, zu denen auch Folgewirkungen der Reformation gehören, so z. B. die seit dem 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart fortgesetzte Musiktradition in Leipzig, aber auch in kleineren Orten wie Colditz, oder die Theatertraditionen in Crimmitschau und Zwickau. Abbildungen vom Dresdener Kreuzkirchenaltar vom Anfang des 20. Jahrhunderts mit der Darstellung der Einführung der Reformation in Dresden oder eines Ausschnitts der zeitgenössischen Gewölbenausmalung der Pirnaer Marienkirche mit Luther als Evangelist Lukas sowie die Hinweise auf Lutherdenkmäler belegen eine lange, lebendig gebliebene Reformationserinnerung in Sachsen. Die gegenwärtigen Bemühungen von Kirchengemeinden und Kommunen am bereits erwähnten „Lutherweg“ knüpfen daran

an und helfen, den Status der einstigen „Region mit Weltgeltung“ im historischen Gedächtnis zu bewahren.

Michael Beyer

Helge bei der Wieden (Hg.): **Die Ausstrahlung der Reformation.** Beiträge zu Kirche und Alltag in Nordwestdeutschland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 277 S. – ISBN 978-3-89971-814-0 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 43).

Die Reformation veränderte nicht nur das gottesdienstliche Leben, sondern auch zahlreiche Alltagsvollzüge, was zum Teil bereits gut erforscht ist. Gleichwohl fehlt es nach wie vor an vergleichenden Studien zwischen einzelnen Territorien. Aus diesem Grund verdient der Aufsatzband einige Aufmerksamkeit, der die Ergebnisse einer Tagung dokumentiert, die im Herbst 2009 in Bückeburg aus Anlass der Einführung der Reformation in der Grafschaft Schaumburg 1559 stattfand. Das Thema der zehn Aufsätze ist zeitlich sehr weit bis ins 20. Jahrhundert gefasst.

Den Rahmen steckt *Helge bei der Wieden* ab, der über „Die Einführung der Reformation in der Grafschaft Schaumburg“ unter Graf Otto IV. zu Holstein-Schaumburg (1517–1576) berichtet. Er zeichnet die Ereignisse detailreich u. a. in den Horizont spätmittelalterlicher Frömmigkeit ein und zeigt, dass es noch bis etwa 1600 dauerte, bis sich die Reformation durchgesetzt hatte.

Die Herausbildung des „Berufsstandes“ Pfarrer zeichnet *Martin H. Jung* nach, wofür er auf eine breite Forschungslage zurückgreifen kann. *Inge Mager* verfasste eine Erkundung über kirchengeschichtliche Spuren von Frauen bis ins 20. Jahrhundert in der Schaumburger Kirche, in der sie sozialgeschichtlich interessante

Beispiele von Pfarrfrauen anführt, die Einblick z. B. in die Pfarrwitwenversorgung gewähren. Über den Pietismus in Schaumburg berichtet *Manfred Jakobowski-Tiessen*, der vor allem auf die Wirksamkeit von Eberhard David Hauber (1695–1765) in Stadthagen und der Gräfin Johanna Sophie (1673–1743), verweisen kann, die mit August Hermann Francke in Verbindung standen.

Zwei insgesamt sehr umfangreiche Beiträge von *Hildegard Tiggemann* beschäftigen sich mit dem Gemeindegesang in Schaumburg-Lippe bis 1918 sowie einer um 1700 entstandenen liturgischen Handschrift aus Sachsenhagen. Für die Darstellung kann neben Gesangbüchern aus einer breiten Quellenlage geschöpft werden, wie z. B. aus der Konsistorialordnung von 1696. Bedauerlicherweise stellt die Vf. die Entwicklungen der Aufklärung als Verfall dar, statt die Veränderungen am Ende des 18. Jahrhunderts im zeithistorischen Kontext zu würdigen. Die sorgfältige Analyse der liturgischen Handschrift sollte anregend auf weitere Forschungen dieser Art wirken, die Einblicke in die Geschichte der Liturgie geben.

Nicht nur unterhaltsam, sondern auch lehrreich ist der Beitrag von *Hans Otte* über „Kirchenbänke und Kirchgestühl im Gotteshaus“ zu lesen. Er wendet sich damit einem kirchenhistorisch wie volkskundlich interessantem Thema zu, da die Sitzordnung in der Kirche durch das Gestühl oft reglementierend die soziale Ordnung z. B. eines Dorfes widerspiegelte. Die Kirchstuhlrechte wurden erst durch die Deutschen Christen beseitigt.

Stefan Brüdermann setzt sich in seinem Aufsatz zur Geschichte der Landschulen in Schaumburg-Lippe u. a. mit der Rolle der Küster auseinander und bringt somit seltenes Material zu einer kaum untersuchten Berufsgruppe bei. Leider setzt er nicht in vorreformatorischer Zeit an. *Karl-Heinz Ziessows* all-

tagsgeschichtlich angelegter Beitrag über fromme Lektüre wertet Schreibhefte vor allem des 18. Jahrhunderts aus, die alltagspraktisches Wissen der Aufklärung verbreiteten. Ausgehend von einem Re-skript Herzog Carls zu Braunschweig-Lüneburg gegen ausschweifende Feste auf dem Lande aus dem Jahr 1768 verfolgt *Silke Wagoner-Fimpel* auf der Grundlage zahlreichen Archivmaterials aus Pfarrberichten, wie Feierlichkeiten bei Verlobnissen, Hochzeiten, Taufen und Beerdigungen verliefen. Ein umfangreicher tabellarischer Anhang vervollständigt die anregende Studie.

Insgesamt überzeugt der Band durch seine mikrohistorische wie sozial- bzw. frömmigkeitsgeschichtliche Ausrichtung und sollte nicht nur von territorialkirchenhistorisch interessierten Lesern und Leserinnen beachtet werden. Er sollte zu weiteren Studien anregen, die der Umsetzung der Reformation und der Ausbildung von Formen der Volksfrömmigkeit nachgeht.

Stefan Michel

Risto Saarinen: **Weakness of the Will in Renaissance and Reformation Thought**, New York: Oxford University Press 2011, VIII, 248 S. – ISBN 978-0-19-960681-8.

Warum handeln wir zuweilen gegen besseres Wissen und gegen bessere Überzeugung? Dieses Grundproblem menschlicher Existenz – im Griechischen bekannt unter dem Begriff *akrasia*, im Lateinischen als *incontinentia* oder *impotentia* – beschäftigt die europäische Geistesgeschichte von ihren griechischen Wurzeln bis in die Gegenwart. Einen wichtigen Ausschnitt daraus bespricht die vorliegende Arbeit. Das gelehrte Buch setzt die bereits breit rezipierte einschlägige Dissertation des Verfassers fort, die 1994

unter dem Titel „Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan“ erschienen ist. Auch dazwischen hat Risto Saarinen, Professor für ökumenische Theologie in Helsinki, sich immer wieder mit Problemen des Willens, der Willensfreiheit und der Willensschwäche befasst. Zwei Sätze sind geradezu leitmotivisch für die gesamte Arbeit und werden auch von den darin besprochenen Denkern immer einmal wieder aufgegriffen. Zum einen Medea: „Ich sehe das Bessere wohl und erkenne es an, doch folge ich dem Schlechteren.“ (Ovid, *Metamorphosen*, VII 20). Zum anderen Paulus: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (Röm 7,19). In diesen beiden Formulierungen wird das Grundproblem der Willensschwäche auf den Punkt gebracht.

S. geht im Wesentlichen chronologisch vor. Im ersten Kapitel („Ancient and Medieval Background“) fasst er wesentliche Ergebnisse seiner früheren Studie noch einmal konzise zusammen, indem er die Grundlagen des Problems in Antike und Mittelalter anhand von Schlüsseltexten und -figuren Revue passieren lässt. Das Kapitel ist beileibe kein bloßer Neuaufguss, vielmehr werden auch zwischenzeitlich erschienene Arbeiten (z. B. Jörn Müllers gewichtige Habilitationsschrift „Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus“, 2009) mit einbezogen. Wirklich neue Erkenntnisse dürfen aber nicht erwartet werden, ist doch dieses Kapitel im Wesentlichen notwendige Vorgeschichte für das Folgende. Am Ende steht als heuristisches Instrument eine Typologie der Positionen zum *akrasia*-Problem (42), die zum Schluss der Arbeit wieder aufgegriffen wird (217). So versucht S., der sich der Besonderheit jedes einzelnen der von ihm behandelten Denker wohl bewusst ist, Schneisen in das Dickicht dieser komplexen Materie

zu schlagen. Die folgenden drei Kapitel sind im Wesentlichen als Detailstudien zu einzelnen Autoren oder Gruppen von Autoren angelegt. Dabei knüpfen die meisten der im zweiten Kapitel („The Renaissance“) untersuchten acht Denker an thomistische Traditionen an, während das dritte und vierte Kapitel sich aus je unterschiedlicher Perspektive der Reformationszeit zuwenden: zunächst der lutherischen Lesart, einschließlich der Erfurter Wurzeln, die Luthers Einstellung prägten, über Melanchthon, Camerarius, Golius und Heiler, dann der reformierten Lehre (Calvin, Zwinger, van Giffen, Daneau, Case, Keckermann). Im fünften Kapitel schließlich unternimmt S. Zusammenfassung und Ausblick. Er arbeitet darin die zunehmende Bedeutung – und das dafür verwendete Vokabular – heraus, die dem inneren Kampf des Menschen in der anbrechenden Neuzeit beigemessen wurde.

S.s zweite Monographie zum Thema Willensschwäche diskutiert das Problem in einer wichtigen Phase der europäischen Theologie- und Philosophiegeschichte, innerhalb deren sich Moralthologie respektive theologische Ethik deutlich gegenüber der Philosophie verselbständigen. Sehr überzeugend rekonstruiert er die Debatten, die darüber geführt wurden und zeigt deren Einbindung in die Traditionen europäischer Geistesgeschichte. Eher implizit bleibt darüber in weiten Strecken die Einlösung des eingangs gegebenen Versprechens, man werde etwas über das „general understanding of the human condition during this formative period between medieval times and early modernity“ erfahren (3). Andererseits liegt auf der Hand, dass das so Ungreifbare des menschlichen Willens an sich schon im Herzen einer jeden Anthropologie angesiedelt ist. Dieses Buch ist ausgesprochen lesenswert. Wollen wir hoffen, dass der kurze Ausblick, den S. ganz zum Schluss noch

auf Descartes, Spinoza und Leibniz bietet (224–229), Vorbote für einen dritten Band sein möge.

Hiram Kümper

Davon ich singen und sagen will. Die Evangelischen und ihre Lieder, hg. von Peter Bubmann und Konrad Klek, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 232 S. – ISBN 978-3-374-02993-8.

Die evangelische Liedkultur ist ein Geschenk an die ganze Christenheit. „Ein herausragendes Kennzeichen der Evangelischen ist, dass sie Lieder singen.“ (11) Lieder, die den Glauben der Einzelnen und der Glaubensgemeinschaft in die Welt hinaustragen und auch Lieder, die in bestimmten Situationen Trost und Halt geben – aber ebenso in fröhlichen und hochzeitlichen Momenten die Stimmung wiedergeben. Der Gottesdienst ohne Choräle – ohne Lieder und Gemeindegesang – war und ist völlig undenkbar.

„Die Tradition des Singens hat in Deutschland wesentlich mit dem reformatorischen Erbe zu tun.“ (1) Passend zum Themenjahr 2012 „Reformation und Musik“, welches die EKD ausgerufen hat, ist das Buch „Davon ich singen und sagen will“ erschienen. „Die Evangelischen zielen mit ihren Liedern aufs Singen und Sagen ab – wie es auch in Martin Luthers Weihnachtslied ‚Vom Himmel hoch, da komm ich her‘ heißt. Sie singen aus Freude an der guten Botschaft Gottes und am Weitersagen.“ (1) Dieser sehr schön aufgemachte und gestaltete Band widmet sich „den Evangelischen und ihren Liedern“ und zeichnet das reformatorische Erbe des Singens nach und wird so zu einem Gang durch die Jahrhunderte seit der Reformation. Insgesamt elf Autoren

haben sich in diesem Buch der Aufgabe gestellt, in möglichst allgemein verständlicher Darstellung wesentliche Züge der reformatorischen Singbewegung auf den Punkt zu bringen.

So erfahren die Leserin und der Leser u. a. etwas über das Erfolgsrezept von „Lobe den Herren“ (*Martin Rößler*, 103–118) aber auch, wie das katholische Lied „Stille Nacht“ zu einem Welterfolg und zu einem Hit bei den Evangelischen wurde (*Wolfgang Herbst*, 157–167), wie das geistliche Volkslied im 19. und 20. Jahrhundert (z. B. „Großer Gott wir loben dich“) „beliebt und verdammt“ wurde (*Michael Fischer*, 151–156.), wie die „Reformationshymne“ („Ein feste Burg ist unser Gott“) ein „Lied im Wandel der Zeiten“ war (*Michael Fischer*, 27–43) und wie das geistliche Singen im Zeitalter des Barock („Vom Wir zum Ich“) über die Lieder von Paul Gerhardt die Menschen und deren Glauben geprägt hat (*Walter Sparr*, 75–98). Aber auch das „Singen im populären Ton“, das sogenannte „Neue Geistliche Lied“, wird in diesem Buch behandelt (*Hartmut Handt*, 193–209) und auch die Karriere des umstrittenen „Schlagers“ und nun mittlerweile 50 Jahre alten „Danke-Liedes“ wird nachgezeichnet (*Peter Bubmann*, 211–214). Das letzte Kapitel widmet sich schließlich dem „Singen im Protestantismus heute und morgen“ (*Peter Bubmann*, 215–223) und zeigt die Probleme und Chancen des Singens im Alltag, der Veränderung der Singkultur auf, zeichnet die Musik als Kennzeichen verschiedener Milieus und Lebensstile nach und blickt zuversichtlich in die Zukunft.

Dieses Buch ist ein Muss für alle Liebhaberinnen und Liebhaber des Singens, für alle Kantorinnen und Kantoren und gehört in jede kirchenmusikalische Bibliothek.

Jens-Peter Enk

Ralf-Dieter Gregorius/Peter Schwarz (Hg.): **Die Feier der Evangelischen Messe**, hg. im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 608 S. – ISBN 978-3-525-57150-7; dies. (Hg.): **Kantonale zur Feier der Evangelischen Messe**. Deutsche Gregorianik, Gesänge aus Taizé, Byzantinische Gesänge, Gesänge für Kinder, hg. im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 416 S. – ISBN 978-3-525-57151-4.

Der Gott, mit dem wir Christen zu tun haben, erweist sich uns stets als ganz naher *und* ganz ferner Gott. So zeigt der Gottesdienst neben der menschlichen, handwerklichen, immer auch eine unverfügbare Seite, so dass es zuweilen wie ein Glücksfall scheint, sollte sich Gott, der „ganz andere“, unter den Bedingungen menschlichen Gottesdienstes erfahren, sehen, hören, spüren lassen. Gottesdienstordnungen und Agenden stecken als „Rollenbücher“ jene menschlich-handwerkliche Seite dieses eigentlich „unmöglichen Unterfangens“ ab. Mit dem Gottesdienstbuch als Agende von VELKD und UEK steht seit 1999 ein „Werkbuch“ zur Ausgestaltung zahlreicher Gottesdienstformen zur Verfügung. „Die Feier der Evangelischen Messe“ will dieser Agende weder Konkurrenz machen noch sie gar überwinden. Vielmehr soll ein Weg zum Verständnis von Gottesdienst gezeigt werden, der „die Berneuchener Tradition in ihrer ganzen liturgischen Fülle“ vorstellen, zugleich in ökumenischer Weite „Anregungen und Leitlinien zur Feier des Gottesdienstes“ geben möchte (5).

Die „Einführung“ (12–41) bestimmt Grundlinien einer evangelischen Messe, nicht als „hoch-kirchliche“ Form, „zu der man greift, wenn es einmal besonders festlich zugehen soll“ (19). Der Normalfall des Gemeindegottesdien-

tes soll dessen „Ernstfall“ sein (ebd.), in einfacher Sprache das Wort an seinen „rituellen Kontext“ zurückbinden. Mit CA 7 wird auf das einheitsstiftende Moment im Gottesdienst verwiesen: „die Kirche *hat* nicht Gottesdienst, sie *ist* wesentlich Gottesdienst, Versammlung der Heiligen“ (12) – wesentlich in der Form der Messe, die vielen Agenden der abendländischen Kirche, aber auch den „meisten landeskirchlichen Ordnungen ... zugrunde“ (13) liegt. Die Evangelische Messe will nicht nur „Einübung in die gemeinsame gottesdienstliche Tradition der abendländischen Christenheit“ (18) sein, sondern die „Vielfalt geistlicher Erfahrung“ bündeln und stärken (16). Eine kleine „ars celebrandi“ soll die Elemente des entfalteten Gottesdienstes erläutern: Zeichen (Raum, Paramente, Gewänder, die Gemeinde selbst), Handlungen (Singen, Sprechen, Gestik, Musik, Medien) sowie die „Liturgiefähigkeit“ der Mitfeiernden (39–41). Diese „ars celebrandi“ ist gut gelungen, werden hier doch konkrete liturgische Fragen in einer Weise erörtert, wie ich sie mir in evangelischen Publikationen öfter wünschte. Konkrete Hilfe wie die Einführung in Gebetshaltungen (35–38) ist zudem von höchst praktischem Wert.

Im Hauptteil des Messbuches finden sich die festen und wechselnden liturgischen Stücke für das Kirchenjahr. Auch die Gestaltung als „Altarbuch“ ist gut gelungen. Im Zentrum stehen die Ordnungen für den Sonntag, eine „Werktagsmesse“ sowie besondere Eucharistiegebete, z. B. aus der lutherischen Agende von 1955. In den Proprien sind für jeden Sonn- und Feiertag viele liturgische Stücke aufgeführt. Die Gebetstexte, eher einfach gehalten, weisen einen (für mich befremdlich) geringen Bezug zur heutigen Lebenswirklichkeit auf. Kennern des „Berneuchener Betens“ mag dies als möglicher Anreiz für Betende verschiedener spiritueller Herkunft vertraut er-

scheinen. Pfißig finde ich ein Angebot im Internet (www.evangelische-messe.de), wo weitere Materialien zum Download bereit stehen. Insgesamt ist ein gut durchdachtes, praktikables Messbuch entstanden, das eine ernsthafte *und* begeisternde Spiritualität vermitteln will. Es lädt auf unverwechselbare Weise ein, auch im Normalfall des Alltags Gottesdienst festlich und mit Gewinn zu feiern.

Das ein Jahr später erschienene zugehörige Kantonale versteht sich als Arbeitsbzw. „Rollensbuch“ für Kantoren, Schola oder Chor und will ihnen Möglichkeiten an die Hand geben, „die Evangelische Messe als Normalfall des Sonntagsgottesdienstes zu gestalten“ (15). Zugleich soll Hilfestellung gegeben werden zur „Gestaltung all der Gottesdienstformen, die tatsächlich liturgiehistorisch und genetisch auf der Messform basieren“ (ebd.).

Nicht nur in der Zielsetzung, auch im Aufbau orientiert sich das Kantonale am ersten Band. So wird auch hier im Vorwort ein doppeltes Ziel verfolgt: Neben eher praktischen Hinweisen zum liturgischen Singen findet sich eine kleine Liturgik des gottesdienstlichen Singens (15–23). Von Krisen des Kirchenliedes und des liturgischen Singens ist die Rede, aber auch von den Chancen, jene Krisen durch mutige Schritte derer zu überwinden, die singend den Gottesdienst mitgestalten. Die Chancen werden konkret gesehen in stärkerer Gestaltung durch dialogische Gesänge zwischen Kantor als rufendem und Gemeinde als antwortendem Part, auch darin, dass der Gottesdienst selbst seine Position zwischen postmodernem Leben und einem Verhaftetsein in Althergebrachtem findet. Dabei kann die Feier des Gottesdienstes bzw. das gottesdienstliche Singen sich „nicht einfach den Methoden oder der Logik des Medienzeitalters unterwerfen ... [sondern] muss sich als Wachstum und als Prozess der Integration gestalten, sonst verfällt [sie] ... den mit medialer

Professionalität und Effizienz einhergehenden totalitären Tendenzen“ (22 f.).

Wie schon im Messbuch besteht der Hauptteil auch des Kantonale in festen (ordinarium) und wechselnden liturgischen Stücken im Kirchenjahr (*proprium de tempore*). Als Ordinaria sind, neben den musikalischen Stücken zur Evangelischen Messe, drei ursprünglich römische, evangelisch bearbeitete Messen (Ordinarium Gabriel, Ordinarium Raphael, Ordinarium Laurentius) zusammengestellt, ein Messformular mit Gesängen aus Taizé und der byzantinischen Tradition sowie eines, das in Zusammenarbeit mit Matthäus Huth eigens für Kinder entwickelt wurde. Als Proprien werden Wochenspruchantiphon und Psalm zu den Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahres bereitgestellt. Auch im Kantonale liegt eine klug zusammengestellte, reiche Sammlung von Stücken zum liturgischen Gebrauch vor – in guter Tradition der Michaelsbruderschaft. Es bleibt ihr eine häufige Nutzung zu wünschen, so dass sie das ihre dazu beitragen kann, dass der Gesang im Gottesdienst nicht länger in der Krise, sondern nur noch in seinen Chancen wahrgenommen wird. Alles dies zur höheren Ehre Gottes und zum Besten der Gemeinden!

Patrick Fries

Esther P. Wipfler: **Martin Luther in Motion Pictures**. History of a Metamorphosis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 221 S. – ISBN 978-3-525-55019-9.

Mit ihrer Studie zeichnet die Kunsthistorikerin Esther P. Wipfler erstmals die 100-jährige Geschichte des Lutherfilms und seiner Rezeption nach. Denn, so die Autorin, „the feature film has done more than any other medium to shape the image of Martin Luther held by the

common public in the 20th century“ (7). Trotzdem – so W. – haben die Lutherfilme für die Lutherforschung bisher kaum eine Rolle gespielt. Ziel der Veröffentlichung ist es deshalb, einen umfassenden Überblick über die bisher für Kino und Fernsehen produzierten Lutherfilme zu bieten, aber auch nach den Paradigmenwechseln – und deren Ursachen – in der Inszenierung des Filmcharakters Martin Luther zu fragen. Entsprechend liegen die Schwerpunkte der Untersuchung in der Frage nach der Inszenierung der Person Luthers sowie in der Frage nach dem Einfluss der Kirchen auf die Produktion der jeweiligen Lutherfilme. Als Quellen dienen neben den Filmen Schrift- und Bildmaterial aus Filmarchiven und kirchlichen Archiven in Deutschland und den USA sowie die internationale Presse.

Nachdem in der Einleitung Grundsätzliches zum Vorgehen gesagt und die Arbeitsergebnisse in knappen Thesen vorab skizziert werden (1. Kapitel), erörtert W. in einem ersten Schritt die verbindenden Elemente der untersuchten Lutherfilme: Alle Filme sind Biopics (Filmbiographien) und fallen unter die Kategorie „religiöser Film“; gemeinsam ist ihnen auch, dass dem geschriebenen und gedruckten Text im filmischen Medium viel Raum gegeben wird. In der Summe definiert W. den Lutherfilm als ein Genre sui generis.

Die zwischen 1911 und 2003 in Deutschland und den USA produzierten Lutherfilme (Kino- wie Fernsehproduktionen) werden dann auf ihre jeweils spezifische Inszenierung der Person Luthers (3. Kapitel) hin untersucht. Grundsätzlich – so die Autorin – geht es bei der Inszenierung Luthers auf der Leinwand immer darum, einen sympathischen Luther, einen „Vorbildchristen“, zu schaffen. Dabei ist der jeweilige (Film-)Luther natürlich abhängig von Drehbuchau-

toren, theologischen Filmberatern und dem Zeitgeist (8).

So kann W. als Untersuchungsergebnis folgende Paradigmenwechsel in der Lutherinszenierung benennen: Zeichnen die frühen Lutherfilme in der Folge der Lutherrenaissance eher einen romantischen Luther (Wittenberger Nachtigall, 1913), so dominiert wenig später Luther als Held der „deutschen Reformation“ (Martin Luther, 1923; Luther – ein Film der deutschen Reformation, 1927). Während in deutschen Produktionen bis 1927 wachsend nationale Aspekte betont werden, legen die amerikanischen (Ko-)Produktionen (Martin Luther, 1953; Luther, 1973; Luther, 2003) den Akzent auf die Themen Emanzipation, Befreiung von mittelalterlichen Autoritäten und Denkmustern sowie einen geistigen Neubeginn. „This Anglo-American image of Luther“, so die Autorin, „replaced the German one and became the basis of all later filmic representation. Therefore, it is legitimate to speak of an Americanization of Luther film.“ (132)

Dass diese Entwicklungen nicht unabhängig von den Kirchen und den jeweiligen Geldgebern zu sehen sind, führt W. dann im 5. Kapitel aus. Auch wenn den Filmproduktionen missionarische Absichten zu Grunde lagen, war der Erfolg gering. Vielmehr übte der Lutherfilm für all jene, die bereits zur lutherischen Kirche gehörten, eine bestärkende und identitätsstiftende Funktion aus. Das Engagement der Kirchen für den Lutherfilm hat aber dazu beigetragen, dass die Veränderungen des lutherischen Gedankengutes im 20. Jahrhundert auch auf dem Gebiet der Filmkultur abzulesen sind: „In no other medium can the change in the Lutheran mindset during the past century be so clearly read as in film.“ (132) Und so wird ein Stück lutherischer Wandel auch an dem für das Jubiläumsjahr 2017 angekündigten Lutherfilm abzulesen sein.

Ob dieser Wandel auch die von W. eingeforderte Aufwertung der Rolle Katharina von Boras im Lutherfilm betrifft, bleibt indes abzuwarten. Ihre kurze Analyse zum Konzept von Männlichkeit und der (untergeordneten) Rolle von Weiblichkeit im Lutherfilm (4. Kapitel) trägt zwar der Geschlechterforschung Rechnung, sagt aber für die vorliegende Untersuchung wenig aus.

Trotzdem stellt W.s Studie dank ihres klaren Aufbaus und ihrer stringenten Analyse einen wichtigen und lesenswerten Beitrag zur Lutherforschung dar.

Anne Kathrin Quaas

Marita Koerrenz: Der Mensch Martin Luther. Eine Unterrichtseinheit für die Grundschule, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 47 S. – ISBN 978-3-525-77002-3; Michael Wermke/Volker Leppin: **Lutherisch – was ist das?** Eine Unterrichtseinheit für die Sekundarstufe I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 63 S. – ISBN 978-3-525-77001-6; Judith Krasselt-Maier: **Luther: Gottes Wort und Gottes Gnade.** Bausteine für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 64 S. – ISBN 978-3-525-77005-4.

Die vorliegenden Themenbände eröffnen auf dem Stand gegenwärtiger Religionspädagogik und Kirchengeschichtsdidaktik unterschiedliche, den jeweiligen Schulformen und -stufen angemessene Zugänge zum Unterrichtsthema „Martin Luther“. Alle drei Bände sind nach dem Prinzip von themenorientierten Bausteinen aufgebaut, die auch einzeln bearbeitet werden können; die Bände sind zudem im DIN-A4-Format gedruckt und bieten somit Kopiervorlagen.

Der Themenband, den *Martina Koerrenz* für die Grundschule konzipiert hat,

konzentriert sich auf wichtige Lebensstationen des Wittenberger Reformators – seine Kindheit, die schulische Ausbildung, die Zeit im Kloster, sein reformatorisches Wirken, das Auftreten auf dem Reichstag zu Worms, den Aufenthalt auf der Wartburg und seine Rolle als Familienvater –, bevor dann noch eigens die Lutherrose vorgestellt wird. Der letzte Baustein bündelt diese biographischen Zugänge noch einmal, indem verschiedene Materialien angeboten werden, die es den Schülerinnen und Schülern ermöglichen, das erworbene Wissen anschaulich darzustellen und spielerisch zu überprüfen. Das Gesamtkonzept dieser Unterrichtsreihe überzeugt durch die Verknüpfung des Ansatzes der Elementarisierung mit der Ausrichtung auf eine umfassende Sprachkompetenz der Kinder. Dazu werden in einem ausgewogenen Verhältnis Lesetexte präsentiert, die zentrale Sachinformationen altersgemäß vermitteln, sowie vielfältige andere Lernmaterialien, die zum eigenen Entdecken und Verstehen anregen.

Der von *Michael Wermke* und *Volker Leppin* herausgegebene Themenband für die Sekundarstufe I weist, der Schulstufe angemessen, ein größeres Themenspektrum auf – im Zentrum stehen hier Luthers Auseinandersetzung mit dem Ablasswesen einerseits und der päpstlichen Kirche andererseits, die theologische Begründung und politische Bedeutung seiner Zwei-Regimenten-Lehre, die Unterschiede zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Konfessionalität im Brennpunkt des Augsburger Reichstages, Luthers Stellungnahmen zum Bauernkrieg und Thomas Müntzers „Fürstenpredigt“ sowie der Zusammenhang von Glaube und Bildung im Zeitalter von Humanismus und Reformation. Die einzelnen Bausteine bestehen jeweils aus einer kirchengeschichtlichen Einführung, weiterführenden Literaturhinweisen und einem didaktisch-methodischen

Kommentar zu den Unterrichtszielen und den folgenden Materialien. Auch hier überzeugt die didaktische Konzeption ebenso wie die Präsentation vielfältiger und interessanter Unterrichtsmaterialien. Besonders gelungen sind die präzisen Arbeitsaufgaben zu den einzelnen Texten und Bildern. Am Schluss findet sich unter der Überschrift „Luther im Internet“ noch eine Auflistung informativer Internetseiten – nicht nur zu Luther – mit einer kurzen Charakteristik ihres Inhalts und dem Hinweis auf Einsatzmöglichkeiten im schulischen wie auch außerschulischen Unterricht.

Der Themenband, den *Judith Krasselt-Maier* für die Sekundarstufe II konzipiert hat, ist nach dem gleichen Muster strukturiert wie der zuvor besprochene – die einzelnen Bausteine thematisieren hier Luthers Rechtfertigungslehre und ihre aktuelle Bedeutung, den Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli, Luthers Haltung gegenüber den Juden und deren Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert, die Frage des Schriftverständnisses in der Spannung von Aufklärung und Biblizismus, die Lutherrezeption im 19./20. Jahrhundert sowie Perspektiven auf Luther aus katholischer Sicht. Den Zielen des Oberstufenunterrichts entsprechend steht hier die Arbeit mit theologischen Texten im Mittelpunkt. Dazu werden ganz am Ende dieses Bandes methodische Anregungen zur Texterschließung geboten. Die Auswahl der Texte ist gelungen, weil sie zentrale Aspekte reformatorischer Theologie zur Geltung bringen und zugleich deren Relevanz für heutige Fragen in Kirche und Gesellschaft erkennen lassen.

Für alle drei Bände ist zu wünschen, dass sie im Religionsunterricht breite Verwendung finden.

Michael Basse

Armin Kohnle (Hg.): **Helmar Junghans (1931–2010) als Kirchenhistoriker**. 2. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation aus Anlass seines 80. Geburtstages, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 127 S. – ISBN 978-3-374-03072-9 (Herbergen der Christenheit. Sonderband 20).

Persönliches Andenken und wissenschaftliche Aufarbeitung zu verbinden, ist kein einfaches Unterfangen. In dem vorliegenden Band aber ist es auf beeindruckende Weise gelungen. Er versammelt Studien zum wissenschaftlichen Œuvre von Helmar Junghans, Gedenkreiden und Zeitzeugnisse. Eingeleitet wird das Buch von einer durch den damaligen Dekan *Jens Herzer* bei der Trauerfeier in der Nikolaikirche vorgetragene und von Junghans' Nachfolger *Armin Kohnle* verfasste Lebensbeschreibung, die nüchtern und präzise die Biographie eines Menschen ins Gedächtnis ruft, der es als Theologe in der DDR zu hohem internationalen Ansehen gebracht hat und bis kurz vor seinem Tod am 16. Mai 2010 rastlos tätig schien: Noch im April des Jahres war er als Redner auf einer Tagung in Dornburg bei Jena.

Wem es vergönnt war, Junghans als Forscher und Persönlichkeit zu erleben, den wird es nicht wundern, dass die persönlichen Rückblicke voll von kirchenhistorischer Reflexion sind und umgekehrt die Versuche forschungsgeschichtlicher Einordnung immer auch einen liebevollen Blick auf die Eigenart des Geehrten und die besonderen Bedingungen eines theologischen Forscherlebens in der DDR verraten.

So erscheint Junghans mit seinen wichtigen Forschungsfeldern: *Gerhard Müller* und *Johannes Schilling* widmen sich seinen Arbeiten zur Reformation und zu Martin Luther, wobei ersterer stärker die theoretischen Leitlinien in den Vordergrund stellt, letzterer die viel-

fältigen Kärnerarbeiten in Philologie und Herausgeberschaften. Melanchthon (*Irene Dingel*), Territorialkirchengeschichte (*Armin Kohnle*) und Müntzer (*Siegfried Bräuer*) werden als weitere Arbeitsgebiete gewürdigt. Dabei versucht keiner der Interpreten, Junghans mehr Originalität zuzusprechen, als er besaß. Was bleiben wird, sind seine zahlreichen editorischen Projekte, die er mit Geduld und Beharrlichkeit vorangetrieben und zu einem profilgebenden Bestandteil der Forschung an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, der er erst nach der Wende angehören konnte, ausgebaut hat. Als markante These ist die Bedeutung des Humanismus für Martin Luther erkennbar und auf Dauer so tragfähig wie diskussionswürdig.

Beeindruckend sind dann die persönlichen Zeugnisse: *Michael Beyer* errichtet seinem eigenen akademischen Lehrer ein bewegendes Denkmal, *Siegfried Bräuer* lässt ihn als Zeitgenossen erkennen, der eine „unerwartete Universitätskarriere“ gemacht hat (79). In seinen letzten Jahren hat Helmar Junghans immer wieder von seinen Erfahrungen in der Gefangenschaft in SBZ und DDR erzählt: Mit noch nicht 16 Jahren wurde er am 10. Oktober 1947 zu zehn Jahren Strafarbeitslager verurteilt. Im März 1951 wurde er aus der Gefangenschaft entlassen. Fast vier wichtige Jahre seines Lebens hat er unter demütigenden, lebensbedrohlichen Bedingungen verbracht – und auch diese Prüfung in tiefer Frömmigkeit angenommen. In seiner

hier dokumentierten Rede anlässlich seines 75. Geburtstages formulierte er den „Archimedischen Punkt“ für seine Seele so: „Was auch immer mir Menschen antun, sie können nicht verhindern, daß mich Jesus Christus jeder Zeit von jedem Ort der Erde in seine Herrlichkeit aufnehmen kann.“ (84) Ein ausführlicher, erschütternder Bericht über jene Zeit findet sich in der Zusammenfassung eines Interviews, das *Leonore Lobeck* im Zusammenhang einer Studie über Verhaftungen im Osten Deutschlands in der Nachkriegszeit geführt hat (89–99). Knapp, aber eindrücklich findet sich darin Junghans' Aussage: „Das Strafmaß und die Strafbedingungen, die waren unmenschlich.“ (92)

Die Bibliographie am Ende ist originell angelegt: *Michael Beyer* hat es sich angelegen sein lassen, sie nach dem Muster der Bibliographie im Lutherjahrbuch zu gestalten. Der damit verbundene Verfremdungsgewinn verweist darauf, in welchem Maße Helmar Junghans sich in den Dienst gemeinsamer Aufgaben gestellt hat und akribisch dafür gesorgt hat, dass das Lutherjahrbuch zum führenden Organ des Fachs werden konnte.

Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern ist für diese eindrückliche Sammlung von Beiträgen und Bildzeugnissen zu danken. Der vorliegende Band erinnert daran, wie schmerzhaft Junghans nun fehlt – und hat ihm ein ehrendes Gedächtnis geschaffen.

Volker Leppin

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

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

Dr. Michael Beyer, Kirchweg 14, 04680 Colditz

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Kirchplatz 7, 67065 Ludwigshafen

Kantor Jens-Peter Enk, Paracelsusstraße 40a, 42283 Wuppertal

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

Dr. Hiram Kümpfer, Universität Bielefeld, Geschichte des Mittelalters und der Frühen
Neuzeit, Universitätsstraße 25, 33615 Bielefeld

Prof. Dr. Volker Leppin, Hasenbühlsteige 18, 72070 Tübingen

Dr. Stefan Michel, Lutherstraße 18, 07743 Jena

Vikar Dr. Christoph T. Nooke, Kettelerstraße 22, 48147 Münster

Pfarrer Dr. Anne Kathrin Quaas, Friedenstraße 31, 52639 Königswinter

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel

Dr. Martin Steffens, Richardstraße 61, 12055 Berlin

Neu bei Mohr Siebeck

Informationen zum
eBook-Angebot:
www.mohr.de/ebooks

Die Jevernschen Pastoren- bekenntnisse 1548 anlässlich des Augsburger Interim

Herausgegeben von Rolf Schäfer

1548 äußerten sich die 21 Pastoren der Herrschaft Jever (nordwestlich von Bremen) schriftlich zum Augsburger Interim. Die niederdeutschen und lateinischen Texte werden hier erstmals von Rolf Schäfer ediert und durch eine deutsche Übersetzung erschlossen. Sie ergeben ein einzigartiges Bild eines ländlichen Territoriums und seiner Pfarrerschaft in der Reformationszeit.

2012. XIII, 611 Seiten (BHTh 168).
ISBN 978-3-16-151910-9 Ln € 124,-
eBook

Arnulf von Scheliha Protestantische Ethik des Politischen

Arnulf von Scheliha legt eine Gesamtdarstellung der Politischen Ethik im deutschen Protestantismus vor. Anknüpfend an die Geschichte der Politischen Ethik wird in der auf die Gegenwart bezogenen Prinzipienlehre der Begriff der christlichen Freiheit umfassend entfaltet. Seine Bedeutung für das politische Handeln in der Gegenwart wird an den Beispielen Ächtung von Gewalt, Europa und Good Governance konkretisiert.

2013. Ca. 420 Seiten.
ISBN 978-3-16-152361-8
fBr ca. € 40,- (April)

*Bitte fordern Sie unseren
aktuellen Gesamtkatalog an.*

Umstrittene Ökumene

Katholizismus und
Protestantismus 50 Jahre nach
dem 2. Vatikanum
Herausgegeben von Fulvio Ferrario
unter Mitarbeit von Michael Jonas

Der Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation befindet sich, nach Meinung der erheblichen Mehrheit der Beobachter, in einer schwierigen Lage. Im Zentrum der Debatte liegt die Frage nach den unterschiedlichen Modellen der christlichen Einheit. Dieses Problem findet bekanntlich seine Zuspitzung in der Behauptung Roms, die Kirchen der Reformation seien keine Kirchen »im eigentlichen Sinne«. Die in diesem Band versammelten Aufsätze stellen einen Versuch dar, diese Problematik anhand des Erbes des 2. Vatikanums und seiner ökumenischen Rezeption zu hinterfragen, und zwar im Kontext der heutigen religiösen und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft. Acht Theologen beider Konfessionen, aus verschiedenen Ländern Europas stammend, beschäftigen sich mit den unterschiedlichen Aspekten der Fragestellung. Die Reihe *Rom und Protestantismus – Schriften des Melancthon-Zentrums in Rom* wird von den Verlagen Mohr Siebeck (Tübingen) und Claudiana (Turin) gemeinsam verlegt.

2013. Ca. 160 Seiten (RuP).
ISBN 978-3-16-152263-5
fBr ca. € 25,- (März)



Mohr Siebeck

Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Adolf von Harnack

Einleitung in das Neue Testament

Berliner Vorlesung im Wintersemester 1899/1900. Eine Nachschrift von Carl Richard Schenkel. Kritisch hrsg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger unter Mitwirkung von Thomas Illg. *Ca. 310 S., ca. 4 Abb. Leinen. Ca. € 148,-. ISBN 978 3 7728 2611 5.* *Mai 2013*

Im Wintersemester 1899/1900 hielt Adolf (seit 1914: von) Harnack (1851–1930) in Berlin eine Vorlesung mit dem Titel ›Einleitung in das Neue Testament‹. Die vorliegende Edition basiert auf einer detaillierten Nachschrift dieser akademischen Lehrveranstaltung aus der Feder des Theologiestudenten Carl Richard Schenkel (1877–1926). Der Quelle kommt in mehrerlei Hinsicht hohe Bedeutung zu – nicht zuletzt weil die Einleitungsvorlesung im selben Semester stattfand, in dem Harnack auch seine Vorlesung über ›Das Wesen des Christentums‹ vor Hörern aller Fakultäten hielt. Doch auch im Hinblick auf Harnacks später publizierte neutestamentliche Forschungen, allen voran die ›Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament‹ (7 Teile, 1906–1916), ist die ›Einleitung in das Neue Testament‹ von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse. Überdies vermag die Edition exemplarisch einen Einblick zu geben in die Praxis und Kultur des akademischen Studiums an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Melanchthons Briefwechsel

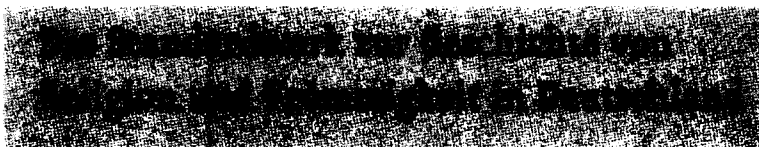
Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Heinz Scheible und Christine Mundhenk. 1977 ff. GLIEDERUNG: T = Textedition (30 Bände); Erschließungsbände: Regesten (9 Bände) mit Registern (1 Band Ortsregister, 4 Bände Personenregister) und Handschriftenkatalog (2-3 Bände). *Ca. 46 Bände. Leinen. Je Durchschnittsband bei Gesamtabnahme ca. € 236,-; einzeln ca. € 284,-. ISBN 978 3 7728 0631 5.* *25 Bände lieferbar*

BAND T 13: Texte 3421-3779 (1544). Bearbeitet von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk. 2012. 631 S. ISBN 978 3 7728 2574 3. *Lfb.*

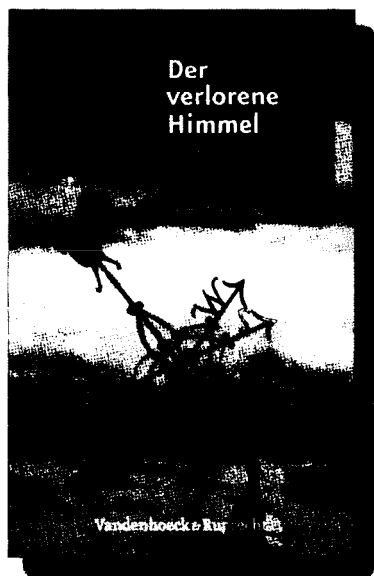
Von Wittenberg aus verfolgt Melanchthon den Speyrer Reichstag. Die Türken in Ungarn und andere Krisenherde verbreiten eine gefährliche Unruhe in Europa und überschatten den Alltag des Wittenberger Professors. 369 Briefe und andere Schriftstücke dokumentieren die vielfältigen Tätigkeitsbereiche Melanchthons, der über die große Last der Aufgaben klagt. Der neu entflammte Abendmahlsstreit und Spannungen mit Luther lassen ihn an den Weggang aus Wittenberg denken. Privat bereitet ihm die unglückliche Ehe seiner Tochter Anna großen Kummer; zutiefst besorgt verfolgt er den Umzug ihrer Familie ins ferne Königsberg.

frommann-holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt



V&R



Thomas Großbölting
Der verlorene Himmel
Glaube in Deutschland seit 1945

2013. 320 Seiten mit 6 Abb., gebunden

€ 29,99 D / € 30,90 A

ISBN 978-3-525-30040-4

E-Book ISBN 978-3-647-30040-5

Das Buch beschreibt die Entwicklung von Religion und kirchlicher Praxis in Deutschland. Diese konfliktreiche Geschichte rückt die Frage nach der zukünftigen Bedeutung von Religion in unserer Gesellschaft in ein neues Licht.

Die Kirchen in Deutschland leeren sich, die Zahl der Getauften nimmt stetig ab. Immer weniger Menschen wollen Pfarrer oder Priester werden. Dennoch ist die Vorstellung vom Verschwinden der Religion und Frömmigkeit nicht haltbar. Ein populärreligiöser Markt boomt, und spirituelle Ratgeber werden als Lebenshelfer konsultiert. Wie lassen sich diese anscheinend widersprüchlichen Entwicklungen erklären? Welche Konsequenzen ergeben sich für unsere religiösen Gemeinschaften? Thomas Großbölting antwortet hierzu umfassend und in erzählerischem Ton. Ein unverzichtbares Buch für jeden an Religion interessierten Leser.

Vandenhoeck & Ruprecht



Gotthard Jasper

Paul Althaus (1888–1966)

Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit

2013. 430 Seiten mit 11 Abb. auf 8-seitigem Tafelteil, gebunden

€ 39,99 D / € 41,20 A

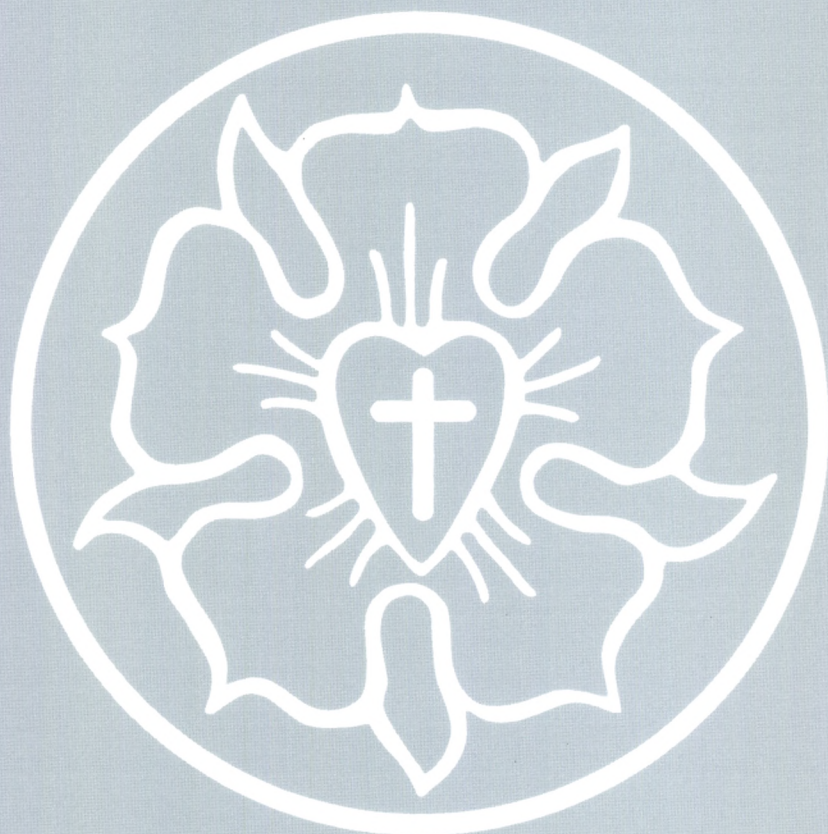
ISBN 978-3-525-55053-3

Gotthard Jasper bietet eine aus vielen, sehr persönlichen Quellen geschöpfte Biografie des lutherischen Theologen Paul Althaus. Er ermöglicht einen unverstellten Blick auf Althaus, auch jenseits der theologischen Denkschulen.

Paul Althaus bezeichnete sich selbst immer wieder als Mann der Kirche. In seiner Biografie kann der Zeithistoriker und Politologe Jasper Althaus in seinen konkreten politischen Einstellungen und seiner individuellen Weltsicht nahezu unverstellt begreifbar machen. So benennt Jasper auch Althaus' Sympathien für die »deutsche Wende« im Jahr 1933. Er deutet sie konsequent im zeitbedingten Kontext und macht sie so einfühlsam verständlich. Ihm gelingt es – auch mit Hilfe eines umfangreichen Nachlasses –, das Lebensbild des Paul Althaus in Deutschlands schwierigster Zeit quellennah und plastisch darzustellen.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2013



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: -2 78.
E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Sparkasse Wittenberg, Konto-Nr. 101009305, BLZ 805 501 01.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	71
	Luther – für heute neu entdeckt	
Johannes von Lüpke (Bearb.)	„... ist alles eitel lauter Gottes Werk und Kunst“. Luthers summarische Auslegung des 139. Psalms	72
	Aufsätze	
Cornelia Richter	Luthers theologia crucis. Eine Erinnerung in systematischer Absicht	81
Doreen Zerbe	„Ein frölich urstend mir verley“. Grab- und Gedächtnismale in der Wittenberger Stadtkirche als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert.	91
Albrecht Beutel	Luther und Schmalkalden	107
	Bücherschau	121

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 35,90 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich
€ 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Ulrike Vockenbergl
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

„Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ So lautet die berühmte erste Frage des Heidelberger Katechismus, an dessen Entstehung vor 450 Jahren in diesem Jahr vielerorts erinnert wird. Der Katechismus selbst kommt im vorliegenden Heft nicht vor, aber die ihn leitende Frage nach dem im Leben und Sterben tragenden Trost lässt sich darin als roter Faden entdecken.

Dass Luthers Theologie eine Theologie des Trostes ist, zeigt nicht zuletzt die Erschließung des Psalters durch den Wittenberger Reformator; *Johannes von Lüpke* zeigt das an dessen unscheinbarer, aber gehaltvoller Auslegung von Ps 139. Im Zentrum der Theologie Luthers steht das Kreuz: *Cornelia Richters* systematisch-theologische Überlegungen, vorgetragen beim Wittenberger Lutherseminar 2012, gehen von der Kreuzestheologie in Luthers Heidelberger Disputation von 1518 aus und stoßen vor zur paradoxen Trostdimension der in der Gottverlassenheit gegebenen Gottesnähe.

Ganz handfest um Leben und Sterben geht es in *Doreen Zerbes* Vergewärtigung der Epitaphe der Wittenberger Schlosskirche, die in eigener Weise den Trost des Evangeliums materialisieren und verkündigen. Und auch *Albrecht Beutel* führt in seiner Erinnerung an die Bedeutung der Stadt Schmalkalden für die Reformation Luthers nicht nur in politische und kirchenpolitische Verwicklungen, sondern auch zu Luthers eigener existentieller Frage, was im Angesicht des Todes bleibt.

Was Christenmenschen im Leben und im Sterben hält und tröstet, ist tatsächlich die zentrale Frage, um die es Martin Luther ging und die ihn nicht losgelassen hat. Er hat sie in seiner Schriftauslegung und seiner Theologie immer wieder von neuem beantwortet. Und der Heidelberger Katechismus nimmt seine Antwort auf und fasst sie in eigene Worte: „dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre“.

Mögen die Beiträge dieses Heftes dazu anregen und ermutigen, dem weiter nachzudenken – und nachzuleben!

Hellmut Zschoch

„... ist alles eitel lauter Gottes Werk und Kunst“

Luthers summarische Auslegung des 139. Psalms

Bearbeitet von Johannes von Lüpke

Dem 139. Psalm hat Luther weder eine Predigt noch eine eingehende Kommentierung gewidmet. Dieser Text, der wie kaum ein anderer die Fragen der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit Gottes aufwirft und unter diesen Aspekten immer wieder religionskritischen Protest hervorruft,¹ gehört – so scheint es – nicht zu den Haupttexten, die Luther als Theologen der Schrift besonders herausgefordert und zu besonderen Einsichten verholfen haben. Dass dieser Psalm in Luthers Schriften relativ wenig behandelt wird, muss jedoch keineswegs auf mangelnde Beachtung oder gar Geringschätzung hindeuten. Im Gegenteil ist ja davon auszugehen, dass Luther mit allen Psalmen aufs Innigste vertraut war. Dem Psalter als ganzem galt seine höchste Wertschätzung. Bekanntlich fand er in ihm eine „kleine Biblia“, in der „alles aufs Schönste und Kürzeste, so in der ganzen Biblia steht, [zusammen]gefasst und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist“.² In einer solchen Zusammenfassung ist nichts entbehrlich, will aber auch alles Einzelne im Zusammenhang des Ganzen verstanden werden. Es ist daher geraten, Luthers Verständnis einzelner Psalmen im Kontext seiner Theologie des Psalters zu erheben. Im Folgenden nehmen wir Luthers kurze Auslegung des 139. Psalms aus seinen „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens“ (1531–1533)³ als ein repräsentatives Beispiel, in dem sich nicht nur Luthers Verständnis des Psalters, sondern auch Grundeinsichten seiner biblischen Theologie spiegeln und verdichten.

Zwischen Dekalog und Vaterunser. Grundlinien einer Theologie der Psalmen

Der Psalter bildet ein „Gesamtkunstwerk“, gleichsam eine Symphonie, in der durchaus verschiedene Melodien und Stimmungen zu unterscheiden und spannungsvoll aufeinander zu beziehen sind. Dass Luther ihn so gebraucht und verstanden hat, zeigt sich insbesondere in der genannten Schrift „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens“. Mit ihr legt er Rechenschaft ab über seine Weise der Über-

¹ Vgl. zur Auseinandersetzung mit dieser Kritik, wie sie besonders scharf von Tilmann Moser vorgebracht worden ist, die ebenso nachdenkliche wie anregende Besinnung von *Gunda Schneider-Flume*, Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott, Göttingen 1998, 137–150. Die Auslegung von Ps 139 wird hier treffend unter die Überschrift „Das Werden des Ich in der Macht der Erkenntnis Gottes“ gestellt. Hingewiesen sei überdies auf die tiefgründige Auslegung von *Walter Klaas*, Anfechtung und Trost. Auslegungen ausgewählter Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1963, 84–92.

² WA.DB 10 I, 98, 22–24 (Psaltervorrede von 1528); hier und im Folgenden werden Luthertexte in Rechtschreibung und Grammatik vorsichtig modernisiert.

³ WA 38, 1–69; Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden im Text mit Seiten- und Zeilenangabe nachgewiesen.

setzung, in der er sich „so frei an vielen Orten von dem Buchstaben“ (9,9 f.) entfernt, gerade so aber dem „Sinn“ aufs Genaueste zu entsprechen gesucht hat, getreu dem Grundsatz, „dass nicht der Sinn den Worten, sondern die Worte dem Sinn dienen und folgen sollen“ (11,16 f.). Zugleich geht es Luther darum zu zeigen, „was ein jeglicher Psalm will und vermag“ (17,22 f.). Ihn interessiert mithin nicht nur, was Wörter und Sätze bedeuten, sondern auch, was mit ihnen intendiert ist und was sie bewirken. Nur wenn man Skopus und Sprachhandlung eines Textes erkennt, klärt sich auch der Sinn und findet man in der Zielsprache die geeigneten Wörter und Satzbildungen. Treffend hat Melanchthon diese Schrift als „*Psalmorum Rhetorica*“ bezeichnet.⁴ Im Sinne der Rhetorik sind „Summarien“ nicht nur Inhaltsangaben, sondern vor allem auch Formbestimmungen. Luther unterscheidet fünf Gattungen anhand der Sprachhandlungen Weissagung, Lehre, Trost, Gebet (im Sinn von Bittgebet und Klage) und Dank. Der Psalter „treibt“ diese „fünf Stücke“ (18,12), indem er sie auf verschiedene Psalmen verteilt, aber auch innerhalb eines Psalms verschiedene Sprachformen miteinander verbindet. Im Zusammenklang der verschiedenen „Stücke“ gibt es freilich auch so etwas wie eine Dominante, die das Gesamtverständnis prägt: Die Dankpsalmen, zu denen Luther auch den 139. Psalm rechnet, sind die „vornehmsten und um derselbigen willen ist der Psalter gemacht“ (18,4 f.).

Zu dieser „formgeschichtlichen“ Betrachtung kommt eine theologische Einsicht hinzu. In der Luther vertrauten wissenschaftstheoretischen Terminologie heißt das: Die Rhetorik der Psalmen dient der Dialektik. In Weissagung, Lehre, Trost, Gebet und Dank geht es um die Verwirklichung des Gottesverhältnisses, wie es sachlich im Dekalog und hier vor allem im ersten Gebot grundgelegt ist. In einer Tischrede hat Luther gelegentlich behauptet, die Psalmen seien nichts anderes als „Syllogismen aus dem ersten Gebot“.⁵ So wie im Syllogismus aus zwei Prämissen ein dritter Satz mit Notwendigkeit gefolgert wird, sieht Luther in der Sprache der Psalmen einen logischen, durch das Wort Gottes begründeten Zusammenhang dreier Sätze: An die Stelle der ersten Prämisse, die als Obersatz („*maior*“) fungiert, tritt das Wort Gottes („*Maior est ipsum verbum Dei*“); für die zweite Prämisse, den Untersatz („*minor*“), setzt Luther den Glauben ein („*minor est fides*“); und als „*conclusio*“ folgt dann die Realisierung, die Ausführung dessen, was Gott zusagt und was im Glauben angenommen wird: „Die Schlussfolgerung ist die Tat selbst und die Ausführung, dass es so sei, wie wir glauben.“ („*conclusio est ipsum factum et executio, quod ita sit, ut credimus*“).⁶ Psalmen folgen der Selbstvorstellung des Gottes, der sich im Evangelium – und zwar auch schon im Alten Testament! – als Gott für uns offenbart und daraufhin das ganze Vertrauen des Menschen, das ganze Herz für sich beansprucht, verbunden mit der Zusage, dass das Wort Gottes sich im Leben derer, die ihm glauben, verwirklicht. Damit es zu dieser Verwirklichung kommt, bedarf es freilich der Einübung des rechten Glaubens.

Genau dazu dienen die Psalmen und als deren Zusammenfassung und äußerste Verdichtung das Vaterunser. Der Psalter steht mithin im Zentrum der Bibel, vermittelnd zwischen dem Dekalog als Inbegriff der alttestamentlichen Weisung einerseits und dem Vaterunser als Inbegriff der Lehre Jesu andererseits. Entsprechend bezieht Luther in den „Summarien“ einzelne Psalmen auf ihren jeweiligen Grundtext im Dekalog, vor allem auf die drei ersten Gebote, und korreliert diese mit den drei ersten Bitten des

⁴ Zitiert WA 38, 2.

⁵ WA.TR 1, 358,22 (Nr. 751) und WA.TR 2, 662,33 f. (Nr. 2792a).

⁶ A. a. O., Z. 22–24 bzw. Z. 35 f.

Vaterunsers. Durchgeführt und ausgewiesen hat er diese Systematik bis zum 30. Psalm. Danach bleibt es den Lesern überlassen, die Verbindungen herzustellen:

„dass wir lernen sollen, die Gebote Gottes und das Vaterunser wohl zu üben und zu verstehen, wenn wir sehen, wie die lieben Heiligen und Propheten so reichlich und mannigfaltig die ersten drei Gebote und Bitten geredet und getrieben haben – und immer aufs Neue davon gehandelt und doch nichts Neues gelehrt haben und aus den Tafeln Moses und dem Vaterunser nicht geschritten sind, dass man begreifen muss, wie alle Schrift und heiliges Leben der Propheten aus den Geboten Gottes geflossen sind und auch darinnen bleiben und gar keine neue, andere Lehre aufbringen“ (28,1–8).

Leben in Gottes Gegenwart. Der 139. Psalm als Dankpsalm

In den damit aufgewiesenen Bahnen bewegt sich auch Luthers Summarium des 139. Psalms:

„Ist ein Dankpsalm, darin er [sc. David] Gott preist, dass er ihn so wunderlich versehen hat und noch regiere in allen seinen Werken, Worten, Gedanken, und wo er stehet, gehet, schläft oder wacht, ja auch im Mutterleib, ehe er geschaffen ward, bei ihm war, wie er gebildet worden und wie lange er leben sollte. Als sollte er sagen: Es stehet ja in keines Menschen Kunst noch Macht, wie er leben, tun, reden, denken, wo und wann, woher und wohin er kommen soll, sondern ist alles eitel lauter Gottes Werk und Kunst.

Was machen denn die leidigen Gottlosen, die solches nicht glauben, sondern wollen mit ihren verdrießlichen Werken selbst fromm sein? Sie wollen's getan haben, was sie tun, und wollen Verdienst, Ruhm und Ehre bei Gott davon haben, so sie doch nicht ein Wort aus sich selbst machen, nicht einen Gedanken aus eigenen Kräften fassen können, wissen dazu nicht, was sie machen, wie sie geschaffen, wie sie leben, reden und gedenken.

So denn alles, was wir sind und tun, Gottes Werk und Kunst ist, was vermessen sich denn Menschen des hohen Werks, dass sie sich fromm machen, freien Willen rühmen und von Sünden und Tod sich wirken wollen etc. Solche können nicht recht von Gott und seinen Werken reden. Behüte du mich HERR davor und prüfe mich und fege mein Herz, auf dass ich auf dem rechten Wege bleibe, der ewiglich bestehet etc.“ (64,3–22).

Indem Luther den 139. Psalm als Dankpsalm bezeichnet, stellt er Vers 14 als Mitte heraus: „Ich danke dir darüber, dass ich wunderbar gemacht bin, wunderbar sind deine Werke, und das erkennt meine Seele wohl“, so lautet Luthers Übersetzung in der Fassung von 1531 (und 1545).⁷ Von dieser Mitte her bestimmt er die Gattung und Tonlage des ganzen Psalms, der mithin nicht Angst machen will, sondern zum Ver-

⁷ Luthers Übersetzungen des Psalms werden zitiert nach WA.DB 10 I, 558–563.

trauen auf Gottes Schöpfungswerk einlädt. Als Dankpsalm hat der 139. Psalm eine besondere Affinität zum dritten Gebot, dessen Intention darin liegt, Gottes Werk geschehen zu lassen und „den rechten Sabbat mit rechtem Opfer und Gottesdienst“ zu heiligen (27,34 f.). Zugleich kann er auch auf die erste und dritte Bitte des Vaterunsers bezogen werden (vgl. 27,33 f.), geht es doch im Gottesdienst darum, den Namen Gottes zu heiligen und seinem Willen stattzugeben. Drittes Gebot und dritte Bitte des Vaterunsers kommen darin überein, dass sie das menschliche Leben ausrichten auf und offen halten für das aktuelle Wirken des Schöpfers, dessen Wille „im Himmel und auf Erden“, im Ganzen der Welt und im Besonderen des individuellen Lebens, hier und heute „geschieht“ und „geschehen“ soll.

In dieser doppelten Zuordnung, zum Dekalog einerseits und zum Vaterunser andererseits, gewinnt Luthers Auslegung von Ps 139 ihr besonderes Profil. Zunächst und grundlegend: In diesem Psalm wird die rechte Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf eingeübt. Der Mensch soll sich nicht anmaßen, was allein Gottes Sache ist. Statt „Verdienst, Ruhm und Ehre“ für sich selbst und durch sich selbst zu beanspruchen, gilt es, Gott die Ehre des Schöpfers zu lassen, in diesem Sinn seinen Namen zu heiligen und sich seinem Wirken geradezu auszusetzen. Von diesem Grundgedanken her ergibt sich eine weitere Akzentsetzung: Das Schöpfungswerk, für das es zu danken gilt, wird von Luther konsequent als gegenwärtiges, alles umfassendes und durchdringendes schöpferisches Wirken ausgelegt. „Dass ich wunderbar gemacht bin“, diese auch von Luther im Perfekt übersetzte Kernaussage des Psalms (V. 14), wird somit nicht nur auf den in der Vergangenheit liegenden Bildungsprozess bezogen: „da ich im Verborgenen gemacht ward“ (V. 15). Vielmehr stellt er das gegenwärtige Leben des Geschöpfes als ganzes – sein „Sitzen oder Stehen“, sein „Gehen oder Liegen“ (V. 2f.) sowie alle seine Lebensäußerungen und Handlungen – hinein in den Schöpfungsprozess. Schöpfung wird als Vorsehung ausgelegt, und umgekehrt: Vorsehung wird als fortwährendes schöpferisches Handeln verstanden; der Psalmbeter dankt, „dass er ihn so wunderbarlich versehen hat und noch regiere in allen seinen Werken, Worten, Gedanken, und wo er stehet, gehet, schläft oder wacht“. Vom Präsens ausgehend, erweitert sich der Wahrnehmungshorizont des Glaubens: Gottes Gegenwart umfasst das ganze Leben, sein vorgeburtliches Werden ebenso wie das zukünftige Leben; Gott war „bei ihm“ schon „im Mutterleib, ehe er geschaffen ward, ... wie er gebildet worden und wie lange er leben sollte“.

Die Auslegung des 139. Psalms unter dem Leitgedanken der Vorsehung dürfte traditionell sein. Auch Luthers erste Kommentierung des Psalms im Rahmen der „*Dic-tata super psalterium*“ ist davon geprägt.⁸ Der Psalm wird hier als vertrauensvolles Zwiegespräch Christi mit seinem Vater aufgefasst; Gott der Vater hat in seiner Vorherbestimmung („in tua predestinatione“) die Geschicke und Gedanken Christi erkannt: „lange bevor sie geschehen sollten“ („*delonge antequam fierent*“), wobei hier in der christologischen Zuspitzung nicht zuletzt auch an die Auferstehung gedacht ist.⁹ Gottes Allgegenwart impliziert seine als Allwissenheit verstandene Vorsehung: „Weil Gott in der Höhe, in der Tiefe und Breite überall (*ubique*) ist, erstreckt sich seine Vorsehung (*providentia*) auf alle Zeiten, das Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige, wie auch auf alle Orte, in der Höhe, Tiefe und Breite.“¹⁰ Auf dem Hintergrund dieses

⁸ WA 55 I, 858–864.

⁹ A. a. O., 858.

¹⁰ A. a. O., 860 (Randglosse 13).

Vorsehungsglaubens, den Luther gewiss nicht preisgibt, lässt sich nun auch der weitere Erkenntnisprozess verdeutlichen, wie er sich in dem zitierten Summarium von 1531/33 dokumentiert. Thetisch formuliert: Im Zuge der Weiterentwicklung seiner Theologie hat Luther die Einsicht gewonnen, Vorsehung pointiert als Schöpfung zu verstehen. Das Sehen Gottes ist „schöpferisches Sehen“:¹¹ Indem Gott Menschen anschaut und sich ihnen zuwendet, lässt er sie werden, was sie in Wahrheit sind.

*Der ganze Mensch, dem schöpferischen Wirken Gottes ausgesetzt:
Luthers Übersetzung als Verdeutlichung*

Zu diesen neuen theologischen Einsichten gelangte Luther im beständigen und immer wieder neuen Umgang mit biblischen Texten, nicht zuletzt auch in der Praxis der Übersetzung. Ein Blick in die Werkstatt der Übersetzung erweist sich in dieser Hinsicht als aufschlussreich. Die „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens“ sind, wie der Titel schon sagt, aus der Revisionsarbeit an der Übersetzung des Psalters hervorgegangen. Hierüber liegen uns Protokolle vor, in denen auch die Mitarbeit von Wittenberger Kollegen festgehalten ist. Das zur Übersetzung von Psalm 139 angefertigte Protokoll¹² nennt insbesondere Philipp Melanchthon als Beiträger. Die angesprochene Zuspitzung auf die schöpfungstheologische Deutung der Vorsehung deutet sich hier in einer Reihung von Verben an, die sich an die Übersetzung von V. 2 anschließen: „Ich sitze oder stehe auf, so siehst du es, kennst du es, weißt du es, merkst du es, du regierst mich, wie mir's gehen soll und gegangen ist, du schaffst, wie es mir vor und hernach gehen soll, will sagen: was ich getan habe, was ich tue oder mache, rede, handle, das richtest du zu, du machst doch, wie du willst.“¹³ Das Sehen Gottes, seine Vorsehung, die sich auf das gesamte Tun des Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt, ist zugleich Ausdruck seiner schöpferischen Macht, die alles „macht“, „regiert“ und „schafft“. Es ist dann nur konsequent, wenn der Skopus des Psalms dahingehend bestimmt wird, er sei „ein Psalm gegen das freie Willensvermögen (contra liberum arbitrium)“.¹⁴ Und zugleich sei er ein „Psalm zum Verständnis der Schöpfung (psalmus intellectus creationis)“.¹⁵ Der Psalm konfrontiert mit den Schöpfungsgedanken Gottes. Zum einen gibt er diese in ihrer Unerforschlichkeit zu bedenken, müssten wir doch eine Himmelsleiter haben, um „unseres Herrgotts Gedanken (cogitationes) zu „erlangen““.¹⁶ Zum anderen sind die Gedanken Gottes mit seinen „wunderlichen Werken“¹⁷ gleichzusetzen, und nicht zuletzt sind es die schöpferischen Gedanken Gottes, die unsere eigenen Gedanken, Worte und Werke allererst möglich machen.

¹¹ Vgl. Edgar Thaidigsmann, Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat, in: ders., Einsichten und Ausblicke. Theologische Studien, hg. von Johannes von Lüpke, Münster 2011, 3–22.

¹² WA.DB 3, 160,11 – 161,11.

¹³ A. a. O., 160,14–18 (teilweise übersetzt und in Orthographie und Grammatik modernisiert).

¹⁴ A. a. O., 160,18 f.

¹⁵ A. a. O., 160,20 f.

¹⁶ A. a. O., 160,21 f.

¹⁷ A. a. O., 160,32.

Werfen wir nun, durch die theologischen Einsichten aus der Übersetzungswerkstatt belehrt, einen Blick auf Luthers Übersetzungen des Psalms, so lassen sich beispielhaft zwei Beobachtungen machen. Auffällig ist zum einen die gegenüber dem hebräischen Text überaus freie Einfügung des Verbs „schaffen“ in V. 5: Heißt es in der revidierten Lutherübersetzung von 1964 „Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir“, hatte sich Luther selbst für die Übersetzung entschieden: „Du schaffst es, was ich vor oder hernach tue, und hältst deine Hand über mir“. So in der Übersetzung von 1531 (und 1545), die gegenüber der Fassung von 1524 den Aspekt der Schöpfung noch stärker betont.¹⁸ Dass überhaupt das Verb „schaffen“ gebraucht wird, hat Anhalt am Text der Vulgata und der Septuaginta, die hier mit der Wendung „du hast mich geformt“ über den hebräischen Text hinausgehen.¹⁹ Luther übersetzt, indem er mit dem Verb „schaffen“ noch stärker Gottes räumliche Gegenwart als sein schöpferisches Handeln auslegt und dieses „Schaffen“ pointiert an den Anfang des Satzes und in die Zeitform der Gegenwart transponiert. Eine weitere Zuspitzung oder auch Entfaltung kommt hinzu: „Von allen Seiten, hinten und vorne, umgibst du mich“, lautet eine dem hebräischen Wortlaut relativ nahe Übersetzung. Luther bringt das Akkusativobjekt „mich“ in die Stellung eines Subjekts, freilich im Nebensatz, der seinerseits die Stellung eines Objekts im Hauptsatz einnimmt: „Du schaffst es, was ich vor oder hernach tue“. Damit wird der Subjektivität des Menschen in der Weise Rechnung getragen, dass sein Tun, seine Perspektiven und seine Welt eingeblendet werden. Zugleich aber wird dieses Subjekt „ich“ mit allem, was es zu tun vermag, in das Schöpfungshandeln Gottes einbezogen.

Wie theologisch reflektiert und zugleich wie kunstvoll Luther hier übersetzt, wird noch deutlicher, wenn man von V. 5 auf die vorangehenden Verse zurückgeht.

<i>Ich</i> sitze oder stehe auf,	so weißt <i>du</i> es. <i>Du</i> verstehst meine Gedanken von ferne.
<i>Ich</i> gehe oder liege,	so bist <i>du</i> um mich und siehst alle meine Wege.

Denn siehe:

Es ist <i>kein</i> Wort auf meiner Zunge,	das <i>du</i> HERR nicht <i>alles</i> wissest.
<i>Du</i> schaffst es,	was <i>ich</i> vor oder hernach tue.

Durchgängig stellt Luther hier Ich-Sätze und Du-Sätze einander gegenüber. Sätze über des Menschen Tun, über seine Bewegungen und Lebensäußerungen, und Sätze über Gottes Wissen, Sehen und Schaffen sind so aufeinander bezogen, dass gerade in ihrer Gegensätzlichkeit ein Sachzusammenhang erkennbar wird: Was auch immer ich tue, rede und denke, nichts von alledem liegt außerhalb dessen, was Gott versteht, kennt und schafft. Und umgekehrt – man beachte die chiasmatische Fügung im Verhältnis der Verse 2 und 3 einerseits und 5 andererseits – schließt Gottes Schöpfungswerk alles ein, was ich in der Zeitlichkeit meines Lebens tue, rede und denke.

Dichter am hebräischen Text der Verse 2 und 3 ist zweifellos die Übersetzung, die Erich Zenger bietet: „Du, ja du erkennst mein Hinsetzen und mein Aufstehen, du ach-

¹⁸ Dort heißt es: „Hinten und vorne machst du mich und hältst deine Hand über mir“; vgl. die verschiedenen Übersetzungen in WA.DB 10 I, 558 f.

¹⁹ Vgl. Luthers Vulgata von 1529 (WA.DB 10 II, 272): „Ecce domine tu cognouisti omnia nouissima et antiqua, tu formasti me et posuisti super me manum tuam.“

test auf meine Gedanken von fern her. Mein Gehen und mein Liegen misst du ab, und in all meinen Wegen bist du bewandert.“²⁰ Von Luthers Übersetzung her ist jedoch zu fragen, ob „meine“ Tätigkeiten und Bewegungen wirklich mir selbst zugerechnet werden können. Nicht nur, was ich tue und wie ich mich bewege, ist dem Blick Gottes ausgesetzt – mit der problematischen Konsequenz, dass ich meine, mich vor Gott für „mein“ Tun und durch „mein“ Tun rechtfertigen zu müssen. Vielmehr richtet sich der Blick Gottes auf das Subjekt selbst: Was ich bin und was dieses „mein“ Tun ermöglicht, liegt ebenso im Blickfeld Gottes. Und wenn Gottes Blick schöpferische Kraft hat, dann ist dieses Selbst, aus dem Gedanken, Worte und Werke entspringen,²¹ auch seine Wirkungsstätte, dann entfällt damit auch der Grund, mein Wirken mir selbst zuzurechnen. „Es stehet ja in keines Menschen Kunst noch Macht, wie er leben, tun, reden, denken, wo und wann, woher und wohin er kommen soll, sondern ist alles eitel lauter Gottes Werk und Kunst.“ Der Fehler der „Gottlosen“ liegt eben darin, dass sie sich ihre Werke und ihr Frommsein selbst zuschreiben wollen. „Sie wollen’s getan haben, was sie tun, und wollen Verdienst, Ruhm und Ehre bei Gott davon haben, so sie doch nicht ein Wort aus sich selbst machen, nicht einen Gedanken aus eigenen Kräften fassen können, wissen dazu nicht, was sie machen, wie sie geschaffen, wie sie leben, reden und gedenken.“

*Gegen die Anmaßung eines freien Willensvermögens –
für die Wahrnehmung der Güte des Schöpfers in Dank und Bitte*

So ausgelegt und verstanden, ist der 139. Psalm beides: „ein Psalm gegen das freie Willensvermögen (contra liberum arbitrium)“ und ein „Psalm zum Verständnis der Schöpfung (psalmus intellectus creationis)“.²² Was Luther als Summarium dieses Psalms formuliert, lässt sich dann auch lesen als kurze Zusammenfassung und Zuspitzung seiner sonstigen Ausführungen zur Theologie der Schöpfung und zur Problematik des freien Willens. Dazu abschließend nur wenige Hinweise:

Im Streit um die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens stand für Luther das Verständnis Gottes überhaupt auf dem Spiel. Wer dem Menschen ein selbständiges Urteils- und Entscheidungsvermögen zuerkennt, beschränkt zugleich die „Rolle“ Gottes auf die eines bloßen „Zuschauers“. ²³ Ein Gott aber, der den Dingen ihren Lauf lässt, ohne einzugreifen, ist für Luther ein „lächerlicher Gott“. ²⁴ „Lächerlich“ wäre es, „wenn er [sc. Gott] nicht alles könnte und täte oder etwas ohne ihn geschähe.“ ²⁵ Ist er aber wirklich „der lebendige und wahre Gott“, ²⁶ dann geschieht

²⁰ *Erich Zenger*, Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden, Bd. 1, Freiburg i.Br. 2011, 460.

²¹ Vgl. dazu WA.DB 10 I, 100,20–24 (Psaltervorrede von 1528).

²² S.o. Anm. 14 f.

²³ Nachdrücklich herausgestellt vor allem von *Thomas Reinhuber*, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000, 164–168; kurzgefasst in: *ders.*, „Deus absconditus“. Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems, in: *Luther 77* (2006), 52–69, bes. 57 f.

²⁴ *Martin Luther*, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, hg. von *Wilfried Härle* (= LDStA 1), Leipzig 2006, 485,33–38; 489,5–7 (*De servo arbitrio*, Übersetzung von *Athina Lexutti*).

²⁵ A. a. O., 485,37 f.

²⁶ A. a. O., 485,32.

nichts ohne ihn. Dann sind Vorsehung und Allmacht streng als Einheit zu fassen, dann gilt „mit unverbrüchlicher Folgerichtigkeit, dass wir nicht durch uns selbst gemacht sind noch leben noch irgendetwas tun, sondern durch seine Allmacht.“²⁷ Es ist dieser Gedanke der Allmacht als einer aktuell, „alles in allem“²⁸ wirkenden Macht, den Luther in Ps 139 ausgesprochen und ausgelegt finden konnte.

Betont Luther gegen die Vorstellung eines „Zuschauergottes“ den Gedanken der Allmacht und Allwirksamkeit, so bedarf doch auch dieser Gedanke der Interpretation. Auch hier erschließt sich das Gemeinte zunächst durch eine Negation: Das allmächtige Wirken Gottes ist mehr und anderes als ein Herstellungsvorgang, der im Schema von bewirkender Ursache und gewirkter Tatsache zu fassen wäre. Der Schöpfer ist vielmehr unablässig tätig und in seine Schöpfung involviert. Schöpfung ist somit ein überaus beziehungsreicher Prozess, in dem alle Lebensverhältnisse, in denen sich die Geschöpfe vorfinden, auch als Beziehungen des Schöpfers zu seinen Geschöpfen wahrgenommen werden wollen. „Von allen Seiten umgibst du mich“ (Ps 139,5); diese Übersetzung, die sich so noch nicht bei Luther findet, ist durchaus im Sinne seiner Schöpfungstheologie, wenn man hier nicht nur an die Außenseiten, sondern auch an Gottes Präsenz im Innersten seiner Geschöpfe denkt.²⁹

Wenn Gott schafft und erhält, „so muss er daselbst sein und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muss er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst dasein, dass nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt. Denn er ist's, der die Haut macht. Er ist's, der auch die Gebeine macht. Er ist's, der die Haare auf der Haut macht. Er ist's auch, der das Mark in den Gebeinen macht. Er ist's, der ein jegliches Stücklein am Haar macht. Er ist's, der ein jegliches Stücklein am Mark macht. Er muss ja alles machen, beide, Stück und Ganzes.“³⁰

Einzusehen, dass „alles, was wir sind und tun, Gottes Werk und Kunst ist“, heißt gewiss nicht, alles verstehen zu können. Weder die Natur noch die Geschichte noch die je eigene Existenz lassen sich durchsichtig auf Gottes Wirken machen. Es handelt sich vielmehr um eine Gegenwart, die den Charakter des Wunderbaren hat. Wer in die Worte des 139. Psalms einstimmt, lernt es auch, der Unzulänglichkeit der eigenen Erkenntnis innewerden. „Solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar [= wunderbar] und zu hoch, ich kann es nicht begreifen“ (Ps 139,6) Der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch ist nicht zuletzt auch in Bezug auf die Erkenntniskräfte geltend zu machen:

²⁷ A. a. O., 485,38–42.

²⁸ A. a. O., 487,9; 465,1–3 und 405,41 f.: „Der in seiner Majestät verborgene Gott ... wirkt Leben, Tod und alles in allem.“

²⁹ Treffend bemerkt *Klaas* (s. Anm. 1), 87: „Es geht nicht um Eigenschaften Gottes an sich, sondern um die Eigenschaft, Gott zu sein für uns und über uns, um uns und an uns. Es geht um die Transzendenz Gottes gerade in dem Geheimnis seiner Immanenz und um die Immanenz Gottes in der Freiheit seiner Transzendenz.“

³⁰ WA 23, 135, 1–10 (Dass diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, 1527).

„Was ist der Mensch im Vergleich zu Gott? Wie viel ist es, was unsere Macht vermag im Vergleich zu seiner Macht? Was ist unsere Stärke im Vergleich zu seinen Kräften? Was unser Wissen im Vergleich zu seiner Weisheit? Was unser Wesen im Vergleich zu seinem Wesen? Kurzum: Was ist all das Unsere im Vergleich zu all dem Seinen?“³¹

Das Wunder der schöpferischen Allmacht Gottes entzieht sich dem Begreifen ebenso wie dem Bemächtigenwollen des Menschen. Es lässt aber Raum und Zeit für jene Kommunikation, die im Psalmgebet geübt wird. So wie der Schöpfer durch sein Wort schafft und in seinem Wort in die Schöpfung eingeht, so lässt er auch mit sich reden. Sein Wort zielt auf die Antwort, wie sie sich in den Sprachformen des Psalters paradigmatisch ausprägt. Dazu gehört der Dank, auf den der ganze Psalter und der 139. Psalm im Besonderen gestimmt ist. Und dazu gehört nicht zuletzt auch das Bittgebet, mit dem Luthers summarische Auslegung des 139. Psalms schließt: „Behüte du mich HERR ... und prüfe mich und fege mein Herz, auf dass ich auf dem rechten Wege bleibe, der ewiglich bestehet etc.“ Das Herz ist ja jener Quellgrund, der allen Taten, Worten und Gedanken des Menschen zugrunde liegt und in dem er seiner selbst nicht mächtig ist,³² und zugleich der Raum, in den Gottes Wort einkehren will. Darum will Gott freilich gebeten werden: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“. Zwar „geschieht“ der Wille des allmächtigen Schöpfers auch ohne uns; aber er will, „dass er auch bei uns geschehe“³³, dass wir ihn „uns gefallen lassen“.³⁴

Professor Dr. Johannes von Lüpke, Missionsstraße 39, 42285 Wuppertal;
E-Mail: vonluepke@thzw.de

³¹ LDStA 1 (s. Anm. 24), 653,14–18.

³² Vgl. dazu Luthers Psaltervorrede von 1528: WA.DB 10 I, 100,18 – 102,22.

³³ BSLK 513,20–22 (Kleiner Katechismus).

³⁴ BSLK 678,23 f. (Großer Katechismus).

Luthers theologia crucis

Eine Erinnerung in systematischer Absicht¹

Von Cornelia Richter

Luthers Kreuzestheologie ist nicht nur ein zentrales Stück reformatorischer Lehrbildung, sondern auch ein frühes Lehrstück, vorgetragen bereits bei der Heidelberger Disputation 1518. Die Szenerie lässt uns eintauchen in die Zeit der frühen explizit theologischen Auseinandersetzungen zwischen katholischer und reformatorischer Theologie, weshalb der Held des Tages gerne als „der junge Luther“ titulierte wird.² Der Streit um den Ablass hat, ausgehend vom Petersablass, seinen Höhepunkt erreicht, die 95 Thesen sind der Öffentlichkeit bekannt, Luthers Kritik ist dem Erzbischof von Mainz zu Ohren gekommen und dieser ist kirchenamtlich tätig geworden: Die Universität Mainz soll ein Gutachten erstellen, doch erst einmal folgt daraus keine öffentliche Verurteilung. Allerdings treten nun Johannes Tetzel und Johannes Eck auf den Plan, ersterer in öffentlicher Widerrede, letzterer kirchenintern. Als Luther vom Ausmaß der Diskussion erfährt, wendet er sich seinerseits an Papst Leo X. mit der Bitte, seine Position in einer ordentlichen akademischen Disputation verteidigen zu dürfen. Eine solche Disputation findet nun also im Frühjahr, genauer am 26. April 1518 statt, und zwar in der Universität Heidelberg.³ Luthers Thesen sorgen für Furore: Der bisherige Streit um den Ablass war ja um recht offensichtliche, skandalöse Usancen der Kirchenleitung geführt worden: Finanzielle Fehlplanung, hypertrophe Selbstdarstellung, menschenverachtende Ausnutzung der Gläubigen, so dass die theologische Argumentation abgesehen von der grundsätzlichen Neujustierung des Bibelverständnisses nicht allzu komplex sein musste, um zu überzeugen. Doch in Heidelberg eröffnet Luther eine neue Ebene der Argumentation. Jetzt geht es ihm um eine sehr viel tiefergehende theologische Fundierung der Differenz zwischen katholischem und reformatorischem Glauben – und er vermag vom Fleck weg zu überzeugen, vor allem die jüngeren Teilnehmer wie z. B. Martin Bucer oder Johannes Brenz. Die Wirkung ist enorm, mitreißend und begeisternd, und etabliert die gesamte reformatorische Bewegung auf neuem Niveau. Die Heidelberger Disputation wird deshalb zu Recht historisch wie theologisch als ein besonderes Ereignis der Reformation angesehen.

¹ Vortrag beim Seminar der Luther-Gesellschaft „Das Kreuz Christi und das Heil der Menschen“ vom 21. bis 23. September 2012 in Wittenberg.

² Titelprägend (aber nicht den Titel erfindend): Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie* (übers. von Johanna Schiche), München 1958, mittlerweile: Frankfurt a.M. 2003. Der Titel stammt ursprünglich von Heinrich Boehmer, *Der junge Luther*, Gotha 1925.

³ Zu den Rahmendaten vgl. Reinhard Schwarz, *Luther*, Göttingen 21998.

Schauen wir aus heutiger Sicht auf Luthers Argumentation, so ist allerdings nicht auf den ersten Blick offensichtlich, wofür der Heidelberger Event steht. Historisch betrachtet, d. h. von der Chronologie der Reformationgeschichte her gesehen, beschäftigt sich der weitaus größere Teil der Thesen mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, und zwar bezogen auf die Frage der guten Werke. Es ist klar, der Ablass steht im Hintergrund und d. h. die Frage, wodurch der Mensch sein Heil erwirken kann – und wodurch sicher nicht. Diese Thematik weist voraus auf den Prozess, in dem sich Luther vor Rom zu verantworten hat. Doch rückblickend betrachtet, von der Endgestalt reformatorischer Theologie her, ist sicherlich das folgende Thema zentral: „Das Kreuz Christi und das Heil des Menschen“. Seine Explikation nimmt in Luthers Thesen sehr viel weniger Raum ein als man denken könnte, genauer gesagt sind es vor allem die Thesen 18 bis 21, in denen sie zu finden ist. Dem Textbefund nach, so könnte man zugespitzt sagen, sind sie eine Randglosse. Der Wirkung nach enthalten sie allerdings genau jene Sprengkraft, die reformatorische Theologie bis heute zu einem kirchentrennenden Thema macht. Was vom Spätwerk Luthers her aus unserer Sicht eindeutig ist, war für die Zeitgenossen so nicht zu erwarten, zumal sie ja gänzlich in den kirchenpolitischen Debatten verfangen waren. Dennoch oder vielleicht sogar gerade wegen dieses Überraschungseffektes war die Wirkung von Luthers Auftritt enorm. Zu erklären ist dies, wie in so vielen Texten Luthers, nicht unbedingt mit der intellektuellen Wirkung, also mit der theoretischen und begrifflich präzisen Stringenz seiner Ausführungen – so anspruchsvoll sie der Sache nach auch sein mögen –, sondern es ist der im eigentlichsten Wortsinne theologischen, und d. h. immer auch affektiven Wirkung seiner Worte zuzuschreiben, mit der er seine Zuhörer unvorbereitet und daher mit ungeahnter Wucht im Innersten trifft. Schaut man sich die Thesen unter dieser Perspektive genauer an, so wird deutlich, dass die Passagen zur Kreuzestheologie (*theologia crucis*) gekonnt eingebettet sind in eine Phänomenologie allgemeiner Lebenserfahrung.

1. „Luthers *theologia crucis*“ in offenbarungstheologischer Affirmation

Mit dem Begriff der Lebenserfahrung betritt man freilich zugleich vermintes Gelände. Denn der Erfahrungsbegriff ist bis heute ein ungeklärter, die Theologie im expliziten Wortsinne verstörender Begriff, ohne dass sie ihn jemals loswerden könnte oder sollte. An besonders prominenter Stelle ist diese Debatte bei Walther von Loewenich geführt, dessen Studie⁴ bis heute prägend ist; und zwar in vorbildlicher Aufnahme des Themas wie in höchst problematischer Konsequenz. Theologie ist bei von Loewenich Offenbarungstheologie, die ausschließlich „auf Grund der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung

⁴ Walther von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, München 1929, 1982 (danach im Folgenden zitiert – Angaben in Klammern im Text).

redet“, und zwar einer *Offenbarung, die sich durch das Kreuz zeigt*: „Gott offenbart sich in der Verhüllung, Gottes Weisheit erscheint vor den Menschen als Torheit, Gottes Kraft vollendet sich in der Schwachheit, Gottes Herrlichkeit läßt sich schauen in der Niedrigkeit, Gottes Leben wird mächtig im Tod seines Sohnes“ (2f.). In all dem zeige sich Gott als ein Verborgener, erwähle dasjenige, was nichts wert ist, und führe uns so eine radikale „Umwertung aller Werte“ vor Augen. Mit dieser berühmten Wendung Nietzsches, 1887 vortragen in der „Genealogie der Moral“, verweist von Loewenich auf Luthers theologia crucis, wie er sie in der Heidelberger Disputation der scholastischen Theologie gegenüber gestellt habe.

Interessant ist jedoch die Konsequenz, die von Loewenich daraus zieht: Erstens nimmt er Nietzsches pathetische Abgrenzungsfigur für Luther so in Anspruch, dass er diese Art der „Umwertung aller Werte“ als „perspektivische Mitte aller theologischen Aussagen“ und damit als jenes „theologische ... Erkenntnisprinzip“ (beide 12) versteht, das für unsere eigene theologische Existenz zu gelten habe. Zweitens meint von Loewenich, dass es Luther durch eben dieses theologische Erkenntnisprinzip gelungen sei, die Theologie von jedem bloßen „Moralismus und Rationalismus“ zu befreien: Denn Luther habe gezeigt, dass Gottes Wirken eben nicht in abstrakter Metaphysik oder menschlichem Werk zu finden sei, sondern einzig im Kreuz. Weil das so ist, so nun allerdings die entscheidende Konsequenz von Loewenichs, deshalb gehören für Luther „das Kreuz Christi und das Kreuz des Christen ... zusammen“ (15).

Mit diesem Gedankengang leitet von Loewenich über zur *Phänomenalität von Erfahrung*, die sich in Gottesfurcht wie im „Schrecken über die Gottesferne“ (98) zeige. Luther selbst sei der Erfahrungsbegriff freilich fremd geblieben, weil er unter Erfahrung das „Schauen“ im Sinne einer „Sinneswahrnehmung“ (beide 98) oder das sinnliche „Fühlen“ (101) verstanden habe, und stattdessen den Glauben mit Hebr 11,1 als das „Vertrauen“ auf das, was nicht sichtbar ist, bestimmt habe. Zwar habe sich dieses ausschließende Verhältnis von Glaube und Erfahrung im Werk Luthers bis zur Genesisvorlesung zu einem „sukzessiven“ gewandelt, allerdings ohne die ursprüngliche Opposition ganz aufzugeben. Denn, so von Loewenich, der in der Genesisvorlesung von Luther stark gemacht, „wartende Glaube ist ja gerade dort am Platz, wo die Erfahrung fehlt“ (111).

Das Interessante an der Studie von Loewenichs ist, dass er diese Position Luthers einerseits teilt, indem er mehrmals konstatiert, dass die Theologie über den Erfahrungsbegriff keinesfalls zu einer „beschreibenden Psychologie“ (112) werden dürfe, denn „dann gelang[e] sie gar nicht zur Konstatierung des leeren Raums, den alle unsere theologischen Aussagen offen lassen müssen.“ (112) Andererseits bemüht er sich um eine positive Deutung des Erfahrungsbegriffs: Ausgehend von der Römerbriefvorlesung lasse sich mit Luther von einem „unmittelbare[n] Innewerden“, sogar von einer „Erfahrung des Nichterfahrbaren“ (beide 119) sprechen; in der Auslegung des Magnificat bezeichne er die Erfahrung schließlich als „Schule des Heiligen Geistes“ (ebd.). Allerdings landet von Loewenich damit in einem argen Dilemma: Einerseits

sucht er den alten, bis in die Neuzeit hinein gültigen, auf die gegenständliche, sinnlich vermittelte Wahrnehmung konzentrierten Erfahrungsbegriff zu überwinden, indem er eine tendenziell unmittelbare, vorsinnliche und affektive Dimension betont. Andererseits basiert seine sich von abstrakter Metaphysik wie von einer modernen psychologischen Interpretation abgrenzende Interpretation der Kreuzestheologie so sehr auf der Prävalenz des sichtbaren Leidens am Kreuz, dass er den Erfahrungsbegriff eben doch auf dessen empirische Ebene reduziert. Begriffsgeschichtlich ist dies freilich wenig verwunderlich. Von Loewenichs Studie stammt aus dem Jahr 1929, also aus der Zeit vor der breiten Rezeption der Freudschen Psychoanalyse und der dadurch angestoßenen Einsicht in die wechselseitige Durchlässigkeit von Vernunft, Wille und Affekt, die in Fortsetzung der philosophischen Tradition von Kant und Hegel bis in die gegenwärtigen Debatten hinein immer deutlicher zeigt, dass das, was wir vernünftig zu konstatieren vermeinen, längst unbewusst, affektiv und neurologisch präformiert ist. Mit der Hervorhebung Freuds ist nicht gesagt, dass die reformatorische Theologie die Komplexität der leib-seelischen Interaktion gar nicht beachtet habe. Aber die Rekonstruktion Luthers, die von Loewenich vorstellt, hat dieses Reflexionsniveau sicherlich nicht erreicht: Weil seine theologische Konsequenz gerade nicht auf einer konstruktiven Umsetzung des Erfahrungsbegriffs beruht, sondern am Ende doch einem positivistischen Offenbarungsverständnis verhaftet bleibt.

Zwar kann von Loewenich im Anschluss an Luther die Erfahrung sogar als „nachdrückliche[n] Hinweis auf das existentielle Moment des Glaubens“ bezeichnen (141), aber der Glaube bleibt ihr in jedem Fall vorangestellt als „das prius aller Erfahrung“ (126), als „Grund und Prinzip aller Erfahrung“ (127), ganz im Sinne der eingangs dargestellten Funktion der Kreuzestheologie als Erkenntnisprinzip der Theologie – und dies führt nun bei von Loewenich zu einer höchst problematischen Konsequenz: Am Ende schlägt er den Bogen zurück zur *Frage des Verhältnisses von Kreuz Christi und der Nachfolge der Christen*, die – wie wir zuvor gesehen hatten – in der existentiell-anspruchsvollen Übernahme von Leid und Kreuz geschieht. Dieser Aspekt wird im dritten Kapitel ausführlich behandelt unter den Stichworten „Das Leben unter dem Kreuz“ (148–196) und zugespitzt auf die Forderung des „Christenstand[es] als Leidensnachfolge“ (156 ff.), für die von Loewenich mehrfach mit den Worten Luthers formuliert: „Die Christen müssen ihrem Meister in allem gleich werden. Sie müssen darum die Schmach Christi auf sich nehmen.“ (157) Das Leiden sei „als ein Heiligtum anzusehen, das den Menschen heiligt, das heißt absondert von seinen natürlichen Werken zum Dienst Gottes“ (159). Zwar dürfe das „Leiden niemals ein ‚gutes Werk‘ werden“ (159), zwar sei all dies strikt von jeglicher Art des Moralismus zu trennen (vgl. 163). Aber das darin enthaltene abverlangte Bemühen, das Kreuz Christi auf uns zu nehmen und nicht zuletzt die Identifikation von Jesu Leiden mit unserem Leid grenzt an ein Zelebrieren des Leidenspathos, über dem der Gedanke der Nachfolge letztlich in höchstmöglichem Maße zu einem hypertrophen und egozentrischen Werk wird.

Das Schwierige an diesem Fazit ist nicht die Einsicht, dass der Glaube unsere Erfahrung und Lebensführung zu präfigurieren in der Lage ist. Im Gegenteil, diese Einsicht werden wir später noch einmal aufnehmen. Schwierig ist die *bleibende Distanz zwischen Glaube und Erfahrung*, die Nietzsches These von der „Umwertung aller Werte“ gerade zuwiderläuft. Denn das Thema der „Genealogie der Moral“ ist gerade nicht eine simple Entgegensetzung herkömmlicher, in unserem Falle scholastischer, Wertvorstellungen mit neuen Wertvorstellungen, in unserem Falle den Konsequenzen reformatorischer Theologie für das Leben der Christen. Sondern das Thema Nietzsches ist die Einsicht, dass es keine rational begründbare absolute Moral gibt, weil jede Begründung bereits aus einer bestimmten moralischen Perspektive heraus geschieht. Auch die Kreuzestheologie mit ihrer Konsequenz für die Nachfolge Christi kann in diesem Sinne kein Erkenntnisprinzip der Theologie sein, sondern ist umgekehrt jener Perspektive verdankt, die aus der Erfahrung menschlichen Lebens eine Begründung in Gott sucht. Luther hat dies, so meine ich, im Ansatz verstanden. Lassen Sie uns deshalb nun zweitens einen genaueren Blick auf die Heidelberger Disputation werfen.

2. Luthers Heidelberger Disputation in subjektiver Existentialität

Versucht man Luthers Thesen zu schematisieren, so lassen sie sich in vier große thematische Abschnitte unterteilen:⁵

a) Gesetz und Werk Gottes und Werk des Menschen (Thesen 1–12)

Diese Thematik wird besonders unter den Stichworten Sünde und Todsünden besprochen. „Todsünden“ sind in der katholischen Fundamentaltheologie jene Sünden, die auf einer bewussten und frei gewählten Grundentscheidung basieren, wie z. B. Gotteslästerung oder Mord, während die sogenannten „lässlichen Sünden“ nicht oder nur teilweise bewusst begangen werden. Luther hat diese Unterscheidung schon damals zurückgewiesen und zwar mit Argumenten der theologischen Anthropologie: Der Mensch sei nicht nur aktiv und mutwillig in der Lage, seine Freiheit zu missbrauchen, sondern er sei – das zeige Gen 3 – grundsätzlich verdorben. Deshalb müsse bei jeder einzelnen Handlung, selbst dann, wenn sie im Guten gemeint und Gutes wirkend erscheine, die mögliche Verdammung mitgedacht werden. Es ist offensichtlich, dass Luther hier zwar einerseits auf der Ebene moralischer Verfehlung argumentiert, andererseits aber bereits eine grundsätzlichere anthropologische wie subjektivitätstheoretische und phänomenologische Fundierung im Blick hat. Diese wird durch den nächsten Abschnitt begründet.

⁵ Text: Disputatio Heidelbergae Habita (1518), WA 1, (350) 353–374; StA 1, (186) 200–218; Übersetzung nach: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle (= LDStA 1), Leipzig 2006, 35–69.

b) Der freie Wille (Thesen 13–17)

– und damit der eigentümliche Befund, dass der von Gott so und nicht anders geschaffene Mensch zwar die Möglichkeit zum Guten hat, diese aber faktisch immer seiner Fähigkeit zum Bösen unterliegt. Auch hier bricht Luther mit einer moralisierenden Argumentation, indem er – ohne die Tatsünden zu leugnen – das Aufrechnen von Sündenakten für absurd erklärt: Zwar gebe es einzelne sündhafte Handlungen, aber die Sünde „an sich“, wie man gemeinhin sagt, also das Faktum von Sünde bzw. Sündhaftigkeit, lasse sich nicht quantifizieren, sondern nur qualifizieren. Sünde hat damit nach Luther letztlich eine absolute Qualität: Wem sie zukomme, nämlich uns Menschen, dem/der komme sie grundsätzlich zu. Wer von ihr befreit sei – Jesus –, der sei konsequenterweise nicht nur ein bisschen weniger sündig als wir, sondern der sei absolut sündlos, frei von Sünde. Luther hat damit einen Gedanken formuliert, den wir 270 Jahre später bei Immanuel Kant ausgeführt finden: In seiner Religionsschrift von 1793 hat er die lutherische Tradition transzendentalphilosophisch reformuliert und gesagt: Ja, der Mensch hat eine natürliche Anlage zum Guten, aber er hat zugleich einen unausrottbaren Hang zum Bösen und ist deshalb „radikal böse“.⁶ Luther hat der Philosophie bekanntlich lange Zeit misstraut, weshalb er zwar der Sache nach ganz ähnlich argumentiert, seine Begründung aber immer in die theologische Metapher und den aktuellen Lebensbezug setzt: Wo Kant vom radikal Bösen spricht, spricht Luther von der Sünde. Wo Kant auf die an der Schöpfung orientierte Vernunft rekurriert, weist Luther auf Christus – und leitet damit über zum dritten Abschnitt.

c) Der Wechsel von (der scheinbar) moralischen, am Sündenbegriff orientierten Urteilstebene zu subjektiver Existentialität (Thesen 18–28)

Erst hier, in diesem dritten Abschnitt, stellt Luther nun sein Plädoyer für eine Neuorientierung der Theologie vor, die unter dem Stichwort „Kreuzestheologie“ läuft. Was zuvor als vorwegnehmende Argumentation zu Kant erschienen ist und sich strukturlogisch gesehen darin auch bestätigen lässt, macht nun eine weitere Perspektive explizit, nämlich die subjektiver Existentialität, die immer nur am konkreten Vollzug zu verstehen ist. Deshalb verweist Luther nun so ausdrücklich auf Christus, auf seine Verzweiflung, auf sein Leid und auf seinen Tod. Er stellt uns damit den Menschen Jesus vor Augen, der – ähnlich wie Moses – den Rücken Gottes sieht, der im Schatten des Allmächtigen steht. Gott wirkt an ihm, und wie so oft in der Bibel ist dies kein Anlass zur fröhlichen Party. Vielmehr: Wo Gott wirkt, wird es meist ungemütlich, wird das Leben seiner bisherigen Gestalt beraubt. Gott scheint im wahrsten Sinne des Wortes an uns vorüberzugehen. Was wir bisher als sein vertrautes

⁶ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: *ders., Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Teil 2, Sonderausgabe Darmstadt 1983, 644–879.

Angesicht wählten, wird unvertraut, unsichtbar oder, wie Luther schon in These 4 treffend sagt, umgestalt („deformia“),⁷ und lässt uns in tiefer Verzweiflung zurück.

Diese Existentialität lässt sich am Text zeigen: In These 18, also im Anschluss an die hoffnungslose Verfallenheit des freien Willens und die damit einhergehende prinzipielle, d.h. transzendentallogische Sündhaftigkeit des Menschen, sagt Luther: „Es ist gewiss, dass ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muss“. Auch hier taucht der Begriff der Verzweiflung auf. Aber obgleich die hier gemeinte Verzweiflung eben jene prinzipielle Verzweiflung ist, soll sie – so ist zuvor in These 17 gesagt – gerade nicht „Anlass zur Verzweiflung“ geben, sondern Anlass und Ansporn sein, umso heftiger die Gnade Christi zu suchen. Weshalb? Würde sich Luther hier auf die prinzipielle Ebene beschränken, so wäre seine Analyse der Verzweiflung ähnlich abstrakt wie die scholastische Theologie und ließe sich trefflich in philosophischer Nüchternheit beschreiben. Doch genau damit ist es für Luther ja nicht getan. Denn in den nun folgenden Thesen 18 bis 21 geht es Luther darum, diese prinzipielle, transzendental explizierbare Verzweiflung mit ihrer faktischen Gestalt zu konfrontieren. Die faktische Gestalt, d.h. die Verzweiflung in ihrer härtestmöglichen Realisierung: „Dass ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muss“, dieser Satz aus These 18 bekommt damit eine ganz neue, sehr viel erschütterndere Dimension: Die Einsicht, dass alles menschliche Leben gebrochen ist, lässt sich zwar theoretisch auf den Begriff bringen – Kontingenz, Deformation, Differenz, all das in relativer und absoluter Qualität zugleich. Aber auf den Begriff lässt sich nur bringen, was sich zuvor dem Bewusstsein gezeigt hat, was zur Reflexivität aufgefordert und darüber das eigene Ich bzw. Selbstbewusstsein transformiert hat. Mit diesem Gedanken ist bereits der vierte und letzte Abschnitt der Heidelberger Disputation erreicht.

d) Luthers Abgrenzung von diversen philosophischen Argumentationsfiguren, besonders von der Differenz zwischen Stoff und Form (Thesen 29–40)

Selbst das höchst Formale, Gott, kann sich nach Luther nur in konkreter Gestalt realisieren, selbst das absolut Unstoffliche bedarf der Form, selbst das Unendliche ist nur durch das Endliche zu bestimmen, selbst das Endliche ist mehr als es selbst, weil alle Endlichkeit unendlich ist. Man könnte geneigt sein, diese Abgrenzung Luthers als bloße akademische Spielerei zu betrachten, doch dies würde zu kurz greifen. Spätestens dann, wenn wir nun im dritten und letzten Teil dieses Beitrags fragen, wie sich all dies in unserem Leben vor Gott verstehen lassen könnte.

⁷ So im Leitsatz zu These 4: „Opera Dei, ut semper sint deformia“ und nochmals im ersten Satz der Argumentation: „Opera Dei esse deformia“ (LDStA 1 [s. Anm. 5], 38).

3. Kreuzesgeschehen und Heilserfahrung in performativer Konstitution

Wenn das Unendliche sich im Endlichen realisiert, wenn das Endliche mehr ist als es selbst, weil es vom Unendlichen her seine Gestalt gewinnt, dann ist damit eine wechselseitige Dynamik ausgesagt, ein gegenseitiger Konstitutionsprozess, der für unsere Frage nach Kreuz und Heil von entscheidender Bedeutung ist. Es ist ein Konstitutionsprozess ohne einseitige Vorgabe. Es ist ein Konstitutionsprozess ohne scharfe Trennung in aktiv und passiv, ohne klar erkennbare Differenz von gegebener Gestalt und geformter Unendlichkeit. Es ist ein Konstitutionsprozess, in dem beide Seiten nur in einer einzigen Perspektive zusammenfallen, nämlich in der Realisierung im menschlichen Leben, in menschlicher Geschichte.

Spätestens hier steht der Name des zweiten Philosophen im Raum, der Luthers Theologie später so wirkmächtig weiter befördert hat, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, für den gilt: Das Absolute bzw. Gottes Geist realisiert sich in der Geschichte. Was sich bei Luther in den Worten der religiösen Vorstellung angelegt findet, hat Hegel auf den Begriff gebracht, ohne damit in eine Konkurrenz zur Religion treten zu wollen. Man hat ja lange Zeit gedacht, Hegel hätte die religiöse Vorstellung durch die reflektierte Philosophie zu überbieten gesucht. Doch seit der Edition der ab 1824 gehaltenen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ durch Walter Jaeschke darf man dieses Vorurteil getrost beiseitelassen.⁸ Stattdessen zeigt sich, dass Hegel zwar – und dies zu Recht – die Reflexion der religiösen Vorstellung durch die Philosophie als eine Bereicherung religiöser wie philosophischer Selbstreflexion verstanden hat, dass er in seiner Programmatik aber für Religion wie Philosophie zeitlebens einer Vorgabe folgt, die wir hier in der Heidelberger Disputation bei Luther angelegt finden. Man muss sagen „angelegt“ und nicht „vorformuliert“, weil Luther in diesem frühen Text die für Hegel absolut geltende Instanz des Geistes noch wenig profiliert vorstellt. Aber erstens hat er dies in den späteren Vorlesungen eindrucklich nachgeholt und zweitens reicht uns für den Augenblick der gemeinsame Bezug auf den Gedanken der Realisierung. Sie kommt zum Ausdruck in Luthers Begründung zu These 24, Absatz 2: „Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nun nicht mehr, sondern weiß, dass Gott in ihm wirkt und alles tut.“

Hier ist nun die angekündigte Wiederholung angebracht: Die Einsicht, dass alles menschliche Leben gebrochen ist, lässt sich zwar theoretisch auf den Begriff bringen: Kontingenz, Deformation, Differenz, all das in relativer und absoluter Qualität zugleich. Aber auf den Begriff lässt sich nur bringen, was sich zuvor dem Bewusstsein gezeigt hat, was zur Reflexivität aufgefordert und darüber das eigene Ich bzw. Selbstbewusstsein transformiert hat. Hier ist der Satz beim Wort zu nehmen: Es hat sich gezeigt, es ist uns geschehen, es ist an uns

⁸ Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Bde., hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993–1995.

geschehen, wir haben es erlitten und sehen uns selbst und die Welt deshalb mit anderen Augen. Daraus folgt für Luther wie für Hegel: Das, was Sache ist, *darf* nicht nur beim Namen genannt werden, es *soll und muss* sogar beim Namen genannt werden: Dass Hässliches nicht schön ist, dass Unrecht nicht Recht ist, dass das Kreuz nicht immer schon das Heil ist, dass der Tod nicht immer schon das Leben ist. Genau dies und nichts sonst hat sich zunächst am Tod Jesu gezeigt – in allen Darstellungen der Pietà ist dies verstanden.

„Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nun nicht mehr.“ (These 24) Wie muss sich einer fühlen, der solches von sich sagt? Mit diesem erschütternden Satz gehen wir einen entscheidenden Schritt weiter, über Kant wie über Hegel hinaus. Genauer gesagt, wir sind es bereits: Denn die Kombination der Begriffe Realisierung und Verzweiflung führen uns direkt zu Søren Kierkegaard, der Hegels Philosophie des Geistes konsequent bis in den tiefsten Abgrund hinein gelesen hat.⁹ Und zwar in den Abgrund der konkreten Existenz, die – ganz wie bei Luther – angesichts ihrer geschöpflichen Freiheit zwangsläufig in jene Angst verfällt, die zum Tode führt. Kierkegaards Existenzbegriff meint deshalb noch etwas anderes als Hegels Realisierung, weil bei ihm die Spannung von Leiden und Erleiden nicht von ihrer zuversichtlich affirmativen Seite her thematisiert ist, sondern von ihrer angefochtenen, zweifelnden, suchenden Seite, weil die große Geschichte, in der sich Gott nach Hegel realisiert, bei Kierkegaard als unsere jeweils eigene Geschichte thematisch wird. Das bedeutet nicht, dass sich diese Angst nicht aushalten ließe, aber es bedeutet, dass die Angst alles Suchen nach Trost und damit auch jede tröstende Antwort präfiguriert.

Ein letztes Mal sei die philosophische Reflexion bemüht, denn die Einwände sind schon zu ahnen: Ist das nicht einfach nur Projektion? Ist es nicht eine bloße Reduktion auf das subjektive Empfinden? Kann solches Denken Gott noch als den ganz Anderen sehen? Ja und nein. Es ist Projektion, sicher. Aber die philosophische Tradition wäre gründlich missverstanden, wenn die Projektion mit bloßer Phantasie oder bloßem Wunschdenken gleichgesetzt würde. Das wird vollends dann deutlich, wenn wir nun auch das 19. Jahrhundert mit Kierkegaard und Feuerbach hinter uns lassen und zu den aktuellen Diskursen des 20. und 21. Jahrhunderts übergehen. Denn nun müssen wir sagen: Die Projektion stellt sich zwangsläufig ein, weil jede Suche wie jede Antwort ihren Konvergenzpunkt in der subjektiven, nein, genauer: in der individuellen Realisierung hat und deshalb Ausdruck von Erfahrung ist. Jede Suche wie jede tröstende Antwort, jedes Wort wie jedes Bild ist ein präfiguriertes und performatives Geschehen zugleich.¹⁰ In aller theoretischen Vorläufigkeit ist dieser Gedanke auch Luther bereits vertraut, denn wir finden ihn in These 26: „Die

⁹ Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (1844), Sonderausgabe Hamburg 2005. Zur Interpretation vgl. Arne Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1999.

¹⁰ Die aktuellen Debatten um Konstruktion und Dekonstruktion sind in dieser Perspektive maßgeblich beeinflusst durch die frühe Etablierung des Begriffs der Performanz durch John

Gnade sagt: ‚Glaube an den‘, und schon ist alles getan.“ Das ist eine theologische Figur, für die wir nun das Fazit, das wir oben bei von Loewenich erörtert hatten, zu Recht noch einmal würdigen dürfen: Das Fazit, dass der Glaube unsere Erfahrung und Lebensführung zu präfigurieren in der Lage ist. Der Glaube schafft so in der Tat eine neue Welt.

Aber genau dann gilt eben: Auch die Kreuzestheologie ist jener Perspektive verdankt, die aus der Erfahrung menschlichen Lebens eine Begründung in Gott sucht. Was im Kreuz offenbar wird, steht nicht von vornherein fest. Wie sollte es auch? Sagen, was ist, heißt auszusprechen und zuzugestehen, dass alles bisherige Leben seine Selbstverständlichkeit verloren hat, dass wir die Kontrolle verlieren, schleichend aber dauerhaft, dass alles Geplante, jede Reise, jeder Besuch, jedes unfertige Werk, dass alles mühsam Aufgebaute und Erreichte, dass alles Erhoffte schlagartig verloren geht: „Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nichts mehr.“ Sagen, was ist, heißt, dass das vertraute Leben nichts mehr ist. Richtet ein Mensch, Frau oder Mann, jung oder alt, richtet jemand aus dieser Erfahrung den Blick aufs Kreuz, so sieht er gleiches Leid. Das Leid von einem, von dem andere gesagt haben, dass in ihm Gott Mensch geworden sei. Er sieht gleiches Leid nicht – wie bei von Loewenich – im Sinne pathetisch zu fordernder Identifikation, sondern im Gegenteil im Sinne gegebener Nähe, weil sich dort jenes Leben zeigt, an dem man bereits teilhat, und der Tod daher die einzig mögliche Gottesnähe zu sein verspricht. Es ist das Versprechen dieser Nähe zu Gott, einer zuvor unbekannten, ja ungeahnten Nähe zu Gott, die sich durch das Kreuz hindurch zeigen kann. Einer Nähe, die plötzlich möglich zu sein scheint, so unfassbar sie noch ist. Es ist eine Nähe, die durch diesen, genau diesen, jetzt erfahrenen, jetzt stattfindenden, genau diesen einen Blick auf das Kreuz evoziert wird. Es ist eine Nähe, in der sich der Blick tastend, vorsichtig, ungewiss, aber neu fokussiert auf dieses Versprechen neuer, endgültiger und damit absoluter Nähe zu Gott richtet. Und in genau dieser Hinwendung schon bei Gott ist. Gottesnähe. Gegeben.

Professorin Dr. Cornelia Richter, Evang.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, Systematische Theologie/Hermeneutik, Am Hof 1, 53113 Bonn;
E-Mail: cornelia.richter@uni-bonn.de

L. Austin, *How to do things with words* (1962), in deutscher Bearbeitung: *ders.*, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972.

„Ein frölich urstend mir verley“

Grab- und Gedenkmal in der Wittenberger Stadtkirche als Zeugnisse
lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert¹

Von Doreen Zerbe

Die meisten Besucherinnen und Besucher Wittenbergs machen auf ihrem Weg vom Reformationsmuseum im alten Augustinerkloster zur Thesentür an der Schlosskirche einen Abstecher in die Stadtkirche. Sie bewundern dort vor allem den Reformationsaltar und die Bildtafeln aus der Cranach-Werkstatt. Weniger Beachtung finden meist die steinernen Grabmale und noch weniger die Metalltafeln, die sich hier erhalten haben. An deren lateinischen Inschriften haben höchstens noch Lateinlehrer auf Klassenfahrt ihre Freude, für die meisten Besucher ist deren Text kaum oder gar nicht verständlich.² Aber das Lesen- und Verstehen-Können betrifft längst nicht nur die Inschriften, es betrifft auch die Bilder selbst. Denn die wenigsten Besucher können noch genau benennen, was darauf eigentlich dargestellt ist. Zu den Bildern mit ihren Por-

¹ Mit Anmerkungen versehene Version des Vortrags anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preises 2012 in der Wittenberger Schlosskirche. Vgl. Doreen Zerbe, *Reformation der Memoria. Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert*, Leipzig 2013. – Alle Bilder (außer Abb. 2b) wurden von mir aufgenommen.

² Auch die Forschung blieb bislang auf die Gemäldetafeln fokussiert; vgl. Werner Schade, *Die Altar- und Epitaphbilder Lucas Cranachs des Jüngeren*, Dipl. Arbeit Berlin 1956; Albrecht Steinwachs, *Ich sehe dich mit Freuden an ... Bilder aus der Lucas-Cranach-Werkstatt in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien*, Spröda 2006; Doreen Zerbe, *Bekenntnis und Memoria. Zur Funktion lutherischer Gedenkmalbilder in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien*, in: Andreas Tacke (Hg.), *Lucas Cranach 1553/2003. Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranach des Älteren*, Leipzig 2007, 327–342. Zu einzelnen Bildtafeln vgl. Oskar Thulin, *Die Reformatoren im Weinberg des Herrn. Ein Gemälde Lucas Cranachs d. J.*, in: *Luj* 25 (1958), 141–145; Ingrid Schulze, *Der Weinberg des Herrn. Ein Beitrag zum Schaffen Lucas Cranach des Jüngeren*, in: Philipp Melancthon – als Praeceptor Germaniae und die Herausbildung des höheren Schulwesens in Eisleben. Protokoll des Wissenschaftlichen Kolloquiums am 26. 4. 1997 in Lutherstadt Eisleben, Halle/S. 1998, 43–61; Albrecht Steinwachs, *Der Weinberg des Herrn. Das Epitaph für Paul Eber von Lucas Cranach d. J. von 1569 in der Stadt- und Pfarrkirche St. Marien, Wittenberg/Spröda* 2001; Doreen Zerbe, *Das Epitaph für Paul Eber – Ein Erinnerungsbild der Wittenberger Reformation*, in: Daniel Gehrt/Volker Leppin (Hg.), *Paul Eber (1511–1569). Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation*, Leipzig 2013 (im Druck); Albrecht Steinwachs, „Und Friede auf Erden“ Eine Weihnachtsgeschichte. Das Epitaph für Caspar Niemeck aus der evangelischen Stadtkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg, Spröda 1999. Einzig das steinerne Monument des Matthias von der Schulenburg war Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen, vgl. Inga Brinkmann, *Das Wandgrabmal für Matthias von der Schulenburg (†1569) in der Wittenberger Stadtkirche. Zum Problem lutherischer Grabmaltypen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Susanne Wegmann/Gabriele Wimböck (Hg.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb 2007, 305–324.

träts und den biblischen Szenen, zu den Wappen und Ornamenten, auch dazu fehlt uns heute meist der Zugang.

Denkmale in Kirchen sind keine Kunst um der Kunst willen, sondern haben innerhalb eines bestimmten Kontextes bestimmte Funktionen, besonders eine Mitteilungsfunktion an die Vorübergehenden. Die Monumente wollten und wollen noch heute mit uns kommunizieren. Zuallererst erinnern sie an Verstorbene, eine Funktion, die der Historiker auch mit dem Begriff der *Memoria* beschreibt.³ *Memoria* meint dabei mehr als bloße Erinnerung an einen Verstorbenen in Gedanken; sie umfasst verschiedene Ebenen des Handelns für die Toten, wie auch des Handelns für die Lebenden. *Memoria* schafft damit eine vielschichtige Kultur der Erinnerung, und aus dieser Kultur wiederum erwächst Identität für die Lebenden – die Identität einer Gruppe, einer Gemeinschaft, letztlich die Identität unserer Gesellschaft.

Denkmale als Objekte der *Memoria* spiegeln daher auch unser Herkommen, unser „Gewordensein“ – um einen Ausdruck des Historikers Johann Gustav Droysen zu benutzen.⁴ In diesem „Gewordensein“ liegt unsere heutige Identität begründet, und daraus ergibt sich auch Sinn und Notwendigkeit, sich mit den Überresten längst vergangener Zeiten wie den Denkmalen in der Stadtkirche zu befassen. Allerdings sind diese Objekte – wie schon der Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin feststellte – Urtexte, keine Übersetzungstexte.⁵ Sie agieren im Kontext und im Zeichensystem ihrer Entstehungszeit, sie sprechen die Sprache ihrer Zeit. Die Aufgabe der Kunsthistorikerin muss es daher sein, nicht nur die Inschriften, sondern auch die Sprache der Objekte selbst in unsere heutige Zeit zu übertragen und damit lesbar und verstehbar zu machen. Das ist die Aufgabe, der sich meine Arbeit zu den Denkmalen in der Stadtkirche stellt.

Den Ausgangspunkt dafür bildeten auch für mich die Bildtafeln mit ihren farbigen Szenen und eindrucklichen Bildnissen, wie jene Tafel, die Lucas Cranach d. J. um 1560 für den verstorbenen Pfarrer Johannes Bugenhagen schuf (Abb. 1). Bei deren Betrachtung ist den wenigsten bewusst, dass sie eigentlich nur das Fragment eines Objektes, einen Rest, vor sich haben, dessen Aussage man sich mühevoller als ursprünglich gedacht erschließen muss. Denn jede der einzelnen Tafeln war einst Bestandteil eines komplexen Denkmals, das aus mehreren Komponenten bestand. Jede Tafel war in eine Rahmung mit

³ Dazu s. Otto Gerhard Oexle, Die Gegenwart der Toten, in: Heman Braet/Werner Verbecke (Hg.), *Death in the Middle Ages*, Löwen 1982, 19–77; Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984; Karl Schmid (Hg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, München und Zürich 1985; Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995.

⁴ Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hg. von Rudolf Hübner, München 1977, 416: „Auch die Erinnerungen gehören zum eigenen Wesen und Bedürfnis der Menschheit ... Keine menschliche Gemeinschaft ist ohne sie; jede hat in ihrem Gewordensein, ihrer Geschichte das Bild ihres Seins, – einen Gemeinschaftsbesitz der Beteiligten, der ihre Gemeinschaft nur um so fester und inniger macht“.

⁵ S. Heinrich Wölfflin, *Gedanken zur Kunstgeschichte*, Basel 1940, 13.

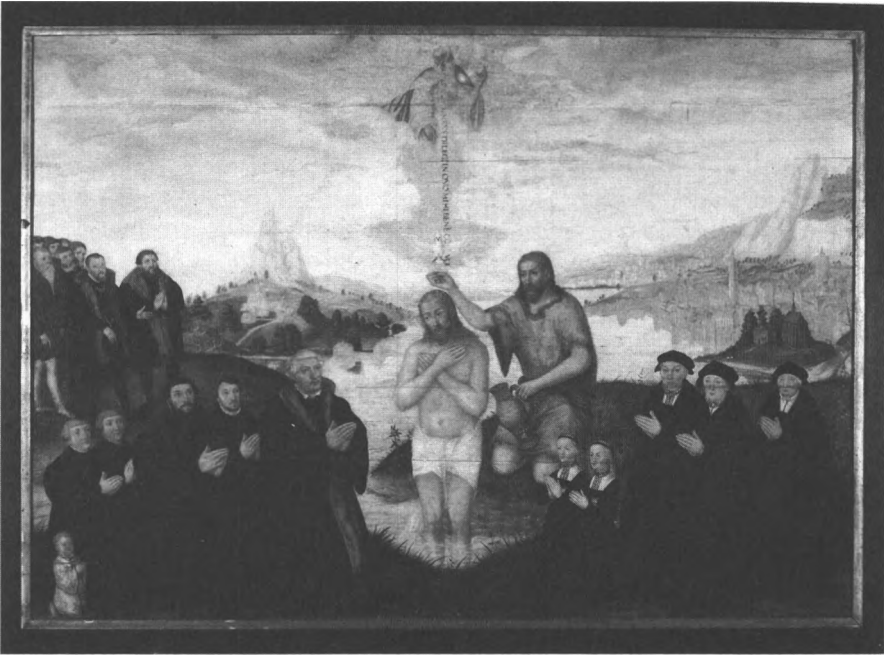


Abb. 1: Gedächtnisbild für Johannes Bugenhagen († 1558): Die Taufe Christi, Lukas Cranach d. J. und Werkstatt 1560, ölhaltige Tempera auf Lindenholz, 111 × 157 cm

einer Inschrift integriert, möglicherweise gab es weitere Bildtafeln, möglicherweise verfügte die Rahmung auch über Skulpturen, Wappenschilde und Ornamente, die die Bildaussage unterstützten. Der Verlust aller dieser zugehörigen Elemente erschwert heute den Zugang zu den Objekten.

Einen Eindruck vom eigentlichen Aussehen dieser Gemälde-Denkmale bietet uns das heute zumindest in seinen Hauptbestandteilen erhaltene Denkmal für die Familie des Wittenberger Buch- und Papierhändlers Samuel Selsch (Abb. 2a). Doch auch dieser Eindruck ist nur ein fragmentarischer, denn gehen wir ca. 100 Jahre zurück, dann stellte sich dieses Denkmal noch umfangreicher dar. Eine Aufnahme vom Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt im oberen Teil noch eine weitere Gemäldetafel und dazu Skulpturen, die heute so nicht mehr zu finden sind (Abb. 2b).⁶

Wesentlich besser erhalten sind meist die Objekte aus Stein, wie das Denkmal für die adligen Universitätsangehörigen Matthias von der Schulenburg († 1569, Abb. 3) und Johann Abraham von Bernstein († 1575, Abb. 4). An diesen lässt sich der authentische Gesamteindruck schon besser nachvollziehen, doch

⁶ Vgl. dazu Alfred Schmidt/Wilhelm Winkler, Die Stadtkirche zu St. Marien in Wittenberg, Wittenberg 1917, zwischen S. 16 und 17.



Abb. 2a: Gedächtnismal für Samuel Selfisch († 1615): Jakobs Traum von der Himmelsleiter, darunter die Familie Selfisch, unbekannter Meister um 1615, Öl auf Holz, ca. 290 × 195 cm



Abb. 2b: Gedächtnismal für Samuel Selfisch (Abb. 2a) in einer Aufnahme um 1917

auch hier ist der Eindruck nicht vollständig. Denn was diesen Monumenten meist fehlt, ist die Farbe. Die Steinmonumente waren ursprünglich farbig gefasst. Das Denkmal für den adligen Matthias von der Schulenburg macht da eine erfreuliche Ausnahme, da hier Reste der farbigen Gestaltung noch vorhanden sind. Am Denkmal für den Studenten Johann Abraham von Bernstein mit seiner umfangreichen Wappengalerie macht sich die fehlende farbige Gestaltung entscheidend bemerkbar. Und so wie das Bernsteinsche Denkmal präsentieren sich die meisten Skulpturenmonumente in unseren Kirchen, von denen Sie heute meist nur die bereinigte, steinsichte Version antreffen können. Hier hat die Ästhetik des 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen.

Neben den Monumenten aus Holz und Stein findet sich in den Kirchen noch eine dritte, weniger beachtete Form des Denkmals, nämlich die meist aus Bronze gegossenen und häufig vergoldeten Inschriftentafeln (Abb. 5). Auf der in Wittenberg erhaltenen Tafel für Salomon Albertus sind noch Reste der ursprünglich vorhandenen Vergoldung zu entdecken. Diese Bronzedenkmale



Abb. 3: Gedächtnismal für Matthias von der Schulenburg († 1569): Reliefs mit Christus am Ölberg und Kreuzigung, Wappengalerie, kniend der Verstorbene, Georg Schröter 1571, Sandstein, Marmor und Alabaster, teilweise vergoldet und farbig gefasst, 460 × 223 cm



Abb. 4: Gedächtnismal für Johann Abraham von Bernstein († 1575): Reliefs mit Christus am Kreuz und der Erschaffung Evas, kniend der Verstorbene und seine Eltern, Wappengalerie, Sandstein, ursprünglich farbig gefasst, unbekannter Steinmetz um 1575, ca. 650 × 200 cm

haben meist unbeschadet die Zeit überdauert – wenn sie dem Einschmelzen zur Materialgewinnung entgehen konnten.

Die drei vorgestellten Formen – hölzernes Gemälde-Epitaph, Steindenkmal und Metalltafel – sind typisch für die Ausstattung einer Kirche im 16. Jahrhundert und auch in der Stadtkirche St. Marien waren die Wände, Pfeiler und Nischen von ihnen bedeckt. Diese kunstvollen Objekte gestalteten jenen Raum, in dem sich mehrmals in der Woche die Stadtgesellschaft als christliche Gemeinde fast vollständig versammelte. Warum aber diese Fülle von memorialen Werken an dieser Stelle, welche Bedeutung hatten diese Objekte für die Menschen an diesem Ort?

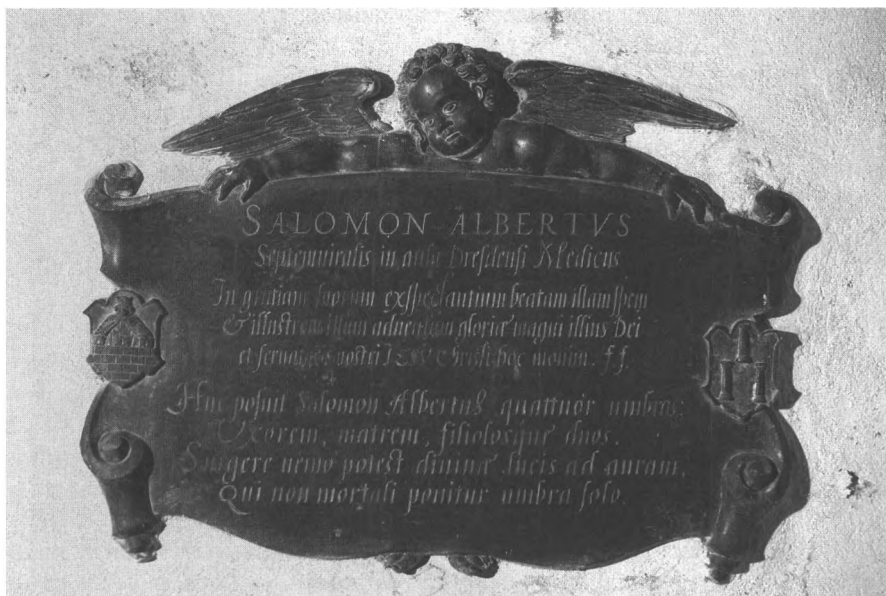


Abb. 5: Gedächtnismal der Familie Salomon Albertus (um 1593):
Inscriptentafel aus vergoldeter Bronze, unbekannter Meister um 1593, 49 × 65 cm

Der Kirchenraum als Begräbnis- und Memorialort

Seit dem Mittelalter war der Kirchenraum auch Begräbnisort für die Toten. Die Verstorbenen fanden erst auf dem Kirchhof in einem durch die Reliquien der Kirche geheiligten Gebiet (*ad sanctos*), dann immer mehr auch im Kirchenraum selber – nahe an den Altären – ihre Grabstätte.⁷ Um die Erinnerung an die Verstorbenen zu bewahren und den Ort ihres Begräbnisses zu kennzeichnen, entstanden ab dem 13. Jahrhundert immer öfter haltbare Denkmale. Zudem stiftete man für den Kirchenraum zusätzliche Gedächtnismale, um die Fürbitte für die Seelen der Verstorbenen abzusichern.⁸ Man rief hier vor allem die Heiligen an, damit diese der Seele des Verstorbenen im Jüngsten Gericht beistünden. Ab dem 13. Jahrhundert etablierte sich in der Frömmigkeit die Idee vom Fegefeuer.⁹ Dieses verstand man als ein Läuterungsfeuer, welches die See-

⁷ Dazu grundlegend: *Bernhard Kötting*, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln 1965; neuer: *Arnold Angenendt*, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 102–182.

⁸ Immer noch grundlegend dazu *Elisabeth B. Gilmore*, *Die Augsburger Andachts-Epitaphien im Zusammenhang mit der monumentalen Plastik*, Diss. München 1934; ebenso *Alfred Weckwerth*, *Der Ursprung des Bildepitaphs*, Diss. Göttingen 1952.

⁹ Vgl. *Jacques Le Goff*, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, München 1990 (frz. Originalausgabe: *La Naissance du Purgatoire*, Paris 1981; erstmals dt.

len der Verstorbenen in ihrem Nachleben erdulden mussten, um für die lässlichen Sünden ihres Lebens bestraft zu werden. Durch Fürbitte und fromme Stiftungen in der Welt der Lebenden hoffte man, die Strafzeit in dieser peinigenden Zwischenwelt verkürzen zu können. Neben der Stiftung von Messen und Almosen nutzte man auch die Stiftung von Altarbildern und Denkmälern um hier Einfluss zu nehmen.¹⁰ So konnten beispielsweise auch die Gebete der Betrachter der Memorialbilder für eine Verkürzung der Strafzeit sorgen.

Die Reformation brachte einige grundsätzliche Änderungen in dieses System der Seelenfürsorge, denn die Reformatoren verwarfen die Idee eines Läuterungsfeuers nach dem Tod. Wegweisend wurde hier Luthers Schrift „Ein Widerruf vom Fegefeuer“ aus dem Jahre 1530.¹¹ Luther stellte hier fest: „Darümb, Wer jm HERRN stirbt, der mus gerecht und selig sein.“¹² Als Beleg führte er neben Röm 1,17 und Jes 57,2 Weish 3,1 an, wo es heißt: „Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren.“¹³ Das Sterben im Glauben an Christus brachte nach reformatorischem Verständnis der Seele Frieden, nicht Strafe – die Seelen der im rechten Glauben Gestorbenen ruhten bis zum Jüngsten Tag in Gottes Hand bzw. in Abrahams Schoß. Ein Eingreifen der Lebenden in die Welt der Verstorbenen war nicht mehr denkbar und auch nicht mehr notwendig. Somit war das Konzept der Seelstiftungen obsolet – durch Messen, Almosen oder Denkmalsstiftungen konnte und brauchte man nicht mehr die Fürsprache der Heiligen erwerben.

Damit war auch das Begräbnis „ad sanctos“, also im geheiligten Umfeld der Reliquien, für das Seelenheil nicht mehr notwendig. Die Toten konnten überall ihre Ruhe finden. In seiner 1527 erschienenen Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ umriss Luther die Idee eines außerstädtischen Friedhofs,¹⁴ der Ruhe und Frieden für die Schlafenden in ihren Ruhebettlein brachte, denn die Idee vom Seelenschlaf ging einher mit der Idee vom Friedhof als einem friedlichen Schlafplatz der Toten. Luther selbst schrieb, er wolle lieber „so mehr ynn der Elbe odder ym walde liegen“, als auf dem lauten und

Stuttgart 1984). Vgl. auch *Ernst Koch*, Art. Fegefeuer, in: TRE 11, Berlin/New York 1983, 69–78; *Peter Dinzelbacher*, Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1999. Eine neuere Untersuchung für den kunstgeschichtlichen Bereich bietet *Susanne Wegmann*, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters, Köln 2003.

¹⁰ Vgl. *Caroline Horch*, Der Memorialgedanke und das Spektrum seiner Funktion in der Bildenden Kunst des Mittelalters, Kleve 2001.

¹¹ WA 30 II, 367–390 (Ein Widerruf vom Fegefeuer, 1530). Die Schrift erschien im Zusammenhang mit den Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg.

¹² A. a. O., 376, 23 f.

¹³ A. a. O., 376, 14–20.

¹⁴ WA 23, 373, 33 – 375, 34 (Ob man vor dem Sterben fliehen möge, 1527). Luther schaltete sich hier in einen allgemeinen Diskurs ein und hat sicher mit seinen Äußerungen die Entwicklung des außerstädtischen Friedhofs entscheidend vorangetrieben. Jedoch greift es zu weit, Luther als den Initiator der Friedhofsverlegungen sehen zu wollen (vgl. *Barbara Happe*, Die Entwicklung der Friedhöfe in Deutschland von der Reformation bis 1870, Tübingen 1991, 183), da diese Entwicklung schon vor der Reformation einsetzte.

verwahrlosten Kirchhof von Wittenberg.¹⁵ Der Begräbnisplatz sollte seiner Ansicht nach ein stiller, würdevoller Ort sein, geschmückt mit Sprüchen und Bildern zur Andacht und zum Trost für die Lebenden.

Die Reformatoren griffen damit eine schon seit dem Spätmittelalter geführte Diskussion über die hygienische Bedenklichkeit des Begräbnisses in den Städten auf und machten sie sich zu eigen.¹⁶ Theologisch legitimiert wurde das Begräbnis vor der Stadt durch das Vorbild der biblischen Begräbnisse, wie sie für Christus, Lazarus oder den Jüngling zu Nain beschrieben sind. Die Abbildung dieser Motive auf den Monumenten war gleichzeitig Werbung für die neuen Begräbnissitten. So zeigt das Gedächtnisbild für den Studenten Franziskus Oldehorst († 1563, Abb. 6) die Erweckung des Jünglings zu Nain als Zug der Wittenberger Trauergemeinde vor die Tore der Stadt hin zum neuen, in der Form eines campo santo angelegten Friedhof.¹⁷

Trotz der von den Reformatoren unterstützten Verlagerung der Begräbnisstätten aus den Kirchen vor die Tore der Stadt, blieben die Kirchengebäude – so auch die Wittenberger Stadtkirche – noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wichtige Begräbnisplätze. Hier wirkten jahrhundertealte Traditionen nach, und ebenso war der repräsentative Aspekt von Denkmalserrichtungen in Kirchen weiterhin von Bedeutung. Die reformatorische Kirche behinderte dieses Festhalten an der Tradition auch nicht, denn die Gebühren für Begräbnisse und die Errichtung von Denkmälern waren eine wichtige Einnahmequelle für die Gemeinden. So wurde auch die Stadtkirche trotz des neuen Gottesackers vor dem Elstertor im 16. Jahrhundert umfangreich mit Gräbern belegt und mit Denkmälern ausgestattet.¹⁸

Die Denkmale als Glaubensbekenntnis und Predigt

Dies war auch möglich, weil die Integration der mittelalterlichen Bildwerke in die lutherische Frömmigkeit gelang. Nachdem Luther das Bild als wirkungsvolle didaktische Methode der Glaubensvermittlung „nicht nur für die Kinder und Einfältigen“ anerkannt hatte, stand einer weiteren Nutzung nichts im Wege.¹⁹ Allerdings wandelten sich die Bildszenen und Symbole. Riefen die

¹⁵ WA 23, 377,13f.

¹⁶ Im Zuge dieser Aneignung, durch die Reformatoren wurde das außerstädtische Begräbnis bald als ein reformatorisches Element gesehen und von den Altgläubigen abgelehnt.

¹⁷ Zur besonderen Form der frühneuzeitlichen Campo-Santo-Anlagen in Deutschland vgl. Anja Tietz, *Der frühneuzeitliche Gottesacker. Entstehung und Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung des Architekturtypus Camposanto in Mitteldeutschland*, Diss Halle 2009.

¹⁸ Ein gutes Bild von der Ausstattung der Wittenberger Stadtkirche zum Ende des 16. Jahrhunderts vermittelt *Balthasar Mentzius*, *Syntagma Epitaphiorum. Quae in inclita septemviratus saxonici metropoli Witeberga, diversis in locis splendide honorificeque erecta conspiciuntur*, In 4. Libros divisum, Magdeburg 1604 (VD17 39:121295).

¹⁹ Martin Luther befürwortete das Bild als sichtbares Wort (*verbum visibile*), als ein didaktisches Hilfsmittel besonders „umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleich-

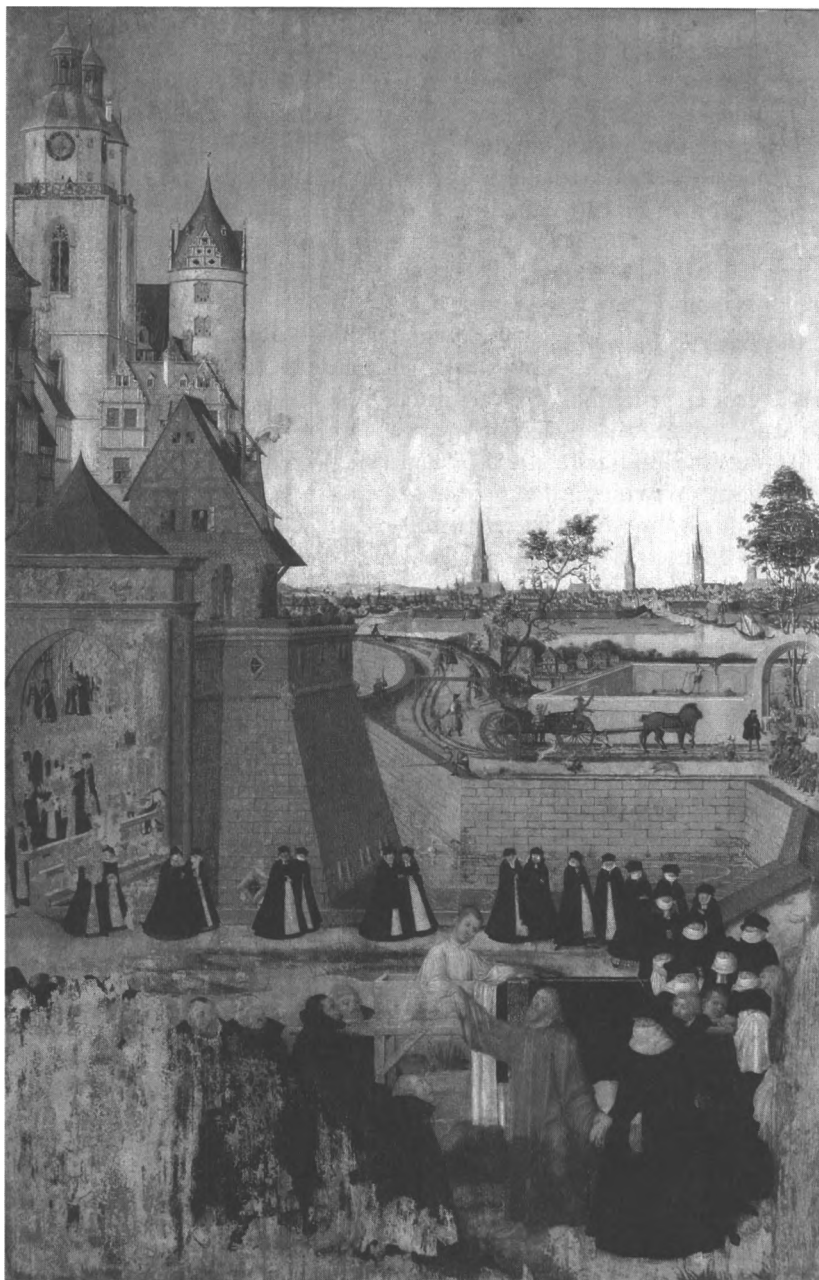


Abb. 6: Gedächtnismal für Franz Oldehorst († 1565): Die Erweckung des Jünglings zu Nain, Lukas Cranach d. J. und Peter Spitzer um 1565, ölhaltige Tempera auf Laub- oder Eichenholz, 148,5 × 97 cm

Bilder im Mittelalter zur Fürbitte an die Heiligen und zur *compassio*, also dem Mitleiden mit Christus, auf, so dienten sie nun der Belehrung und der Glaubensbildung im Sinne eines reformatorischen allgemeinen Priestertums aller Gläubigen.²⁰ Die Gemeindeglieder gestalteten ihre Denkmale als Glaubensbekenntnis und Bilderpredigt.

Oberstes Prinzip war dabei Biblizität. Innerhalb dieser Grenzen war vieles möglich, aber es gab natürlich dominante Bildmotive christlicher Dogmatik, wie die Taufe Christi, die Kreuzigung und Auferstehung. Szenen des Leidens Christi fanden dagegen keine Umsetzung mehr, vielmehr sollte die frohe Botschaft der Heilsgewissheit und der Auferstehung verkündet werden. Daher erfreuten sich nun Themen wie die Erweckung des Jünglings zu Nain (Lk 7,11–17) oder die Vision des Ezechiel von der Auferstehung der Toten (Ez 37,1–14) großer Beliebtheit. Sie vermittelten im biblischen Kontext die lutherische Auferstehungs- und Heilsgewissheit.

Die gewählte Bildszene stand oftmals im Bezug zum Symbolum des Verstorbenen. Beim Symbolum handelte es sich um einen Bibelvers, den sich der Verstorbene als eine Art Lebensmotto gewählt hatte und der in vielen Fällen auf einem kleinen Täfelchen am Denkmal angebracht wurde. An anderen Monumenten findet man auch den Vers, über den der Pfarrer die Leichenpredigt gehalten hatte. Dieser Leichenspruch wurde oftmals schon vom Verstorbenen vorher festgelegt und dann am Denkmal aufgegriffen. Dies ist beispielsweise der Fall am Gedächtnismal für den 1600 verstorbenen Studenten Georg von Miltitz (Abb. 7).²¹ Die Gemäldetafel zeigt die Kreuzigung Christi in einer Variante, die eine für lutherische Bilder untypische Blutsymbolik aufweist. Diese erschließt sich, wenn man den zugehörigen Leichenspruch erfährt, der sich einstmals auf einer Tafel am Denkmal fand. Es handelte sich um den Vers 1 Joh 1,7 „Das Blut Jesu Christi seines Sohns macht uns rein von aller Sünde“.²² Über diesen Vers war auch die Leichenpredigt für Georg von Miltitz gehalten worden, in der die reinigende Funktion des Blutes Christi eine Rolle spielte.²³ Das Motiv des Blutstrahls begleitet vom 1 Joh 1,7 begegnet uns übrigens heute noch auf der Mitteltafel des bekannten Weimarer Altar-

nis besser bewegt werden, die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosser wort odder lere“, WA 10 II, 458,17–19 (Vorwort zur Neuauflage von Luthers Passionsbüchlein, 1529).

²⁰ Vgl. dazu Jan Harasimowicz, *Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit*, Baden-Baden 1996; Doreen Zerbe, *Memorialkunst im Wandel. Die Ausbildung eines lutherischen Typus des Grab- und Gedächtnismals im 16. Jahrhundert*, in: Carola Jäggi/Jörn Staeker (Hg.), *Die Archäologie der Reformation*, Berlin 2007, 117–163, hier 127–136.

²¹ *Mentzius* (s. Anm. 18), II, LXIV.

²² Vgl. a. a. O., 116.

²³ *Agidius Hunnius*, *Christliche Leichpredigt bey der Begrebnis des Georg von Miltitz ... welcher den 17. Martij dieses innstehenden 1600. Jahrs zu Wittemberg seliglich entschlaffen und den 20. hernach in der Pfarrkirchen daselbst christlich zur Erden bestattet worden*, Wittenberg 1600 (VD16 ZV 8436). Es erging die Einladung des Rektors zur Trauerfeier und verschiedene Epicedien wurden gedruckt.

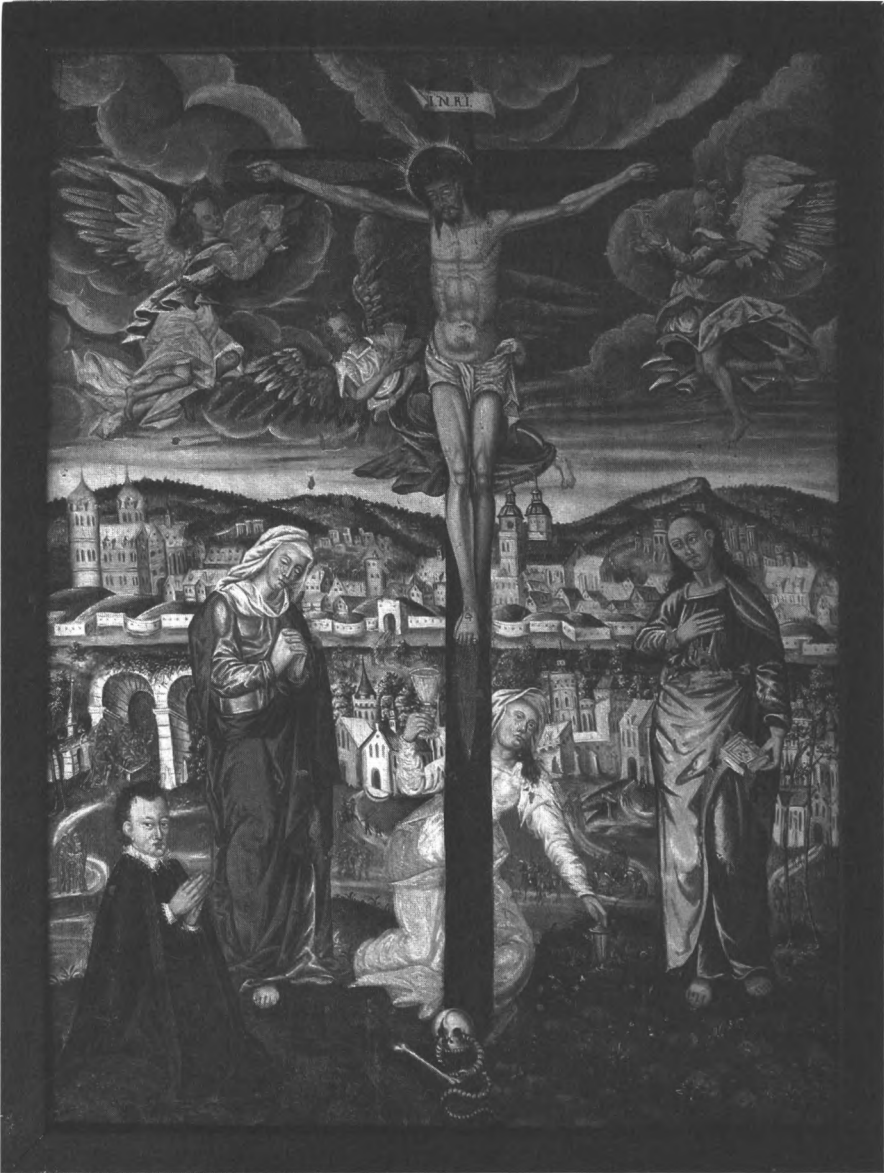


Abb. 7: Gedächtnismal für Georg von Miltitz († 1600): Christus am Kreuz mit Maria, Maria Magdalena und der Evangelist Johannes, unbekannter Meister um 1600, Öl auf Holz, 116 × 93 cm

retabels, auf dem der Maler Lucas Cranach d. Ä. vom Strahl aus der Seitenwunde direkt getroffen wird.²⁴

Das Denkmal als Objekt der weltlichen Repräsentation

Neben den beschriebenen religiösen Aufgaben erhielt zu Beginn der Frühen Neuzeit die Funktion der weltlichen Memoria, also der historiographischen Erinnerung an die Verstorbenen und ihre Leistungen in der Welt, immer mehr Bedeutung. Diese Aufgabe wurde vor allem durch die Porträts, die Wappen und die Inschriften wahrgenommen. Besonders die Inschriften spielten für die weltliche Memoria eine wichtige Rolle. Sie vermittelten biographische Daten und beschrieben die Verdienste des Verstorbenen für die Gemeinschaft. In der Universitätsstadt Wittenberg waren die Inschriften meist in der Form des lateinischen Epitaphiums, einer antiken metrischen Form für Grabgedichte abgefasst.²⁵ Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts wurden solche durch Freunde, Kollegen und Pfarrer geschaffenen Funeralgedichte immer öfter auch im Druck verbreitet und blieben so erhalten. So findet sich das Epitaphium, das einst das Denkmal des Studenten Georg von Miltitz schmückte, noch heute in der Leipziger Universitätsbibliothek als Druck an die Leichenpredigt angebunden.²⁶

Neben diesen Epitaphien bewahrten auch die Porträts die Erinnerung an die weltliche Person. In der streng reglementierten Ständegesellschaft der Frühen Neuzeit, die sogar vorschrieb, welche Art der Kleidung und welchen Schmuck die Leute je nach Stand tragen durften, bildete das Porträt am Denkmal ein offizielles, repräsentatives Element.²⁷ Die Porträts waren nun zwar viel individueller und ähnlicher als noch im Mittelalter, aber dennoch waren sie das offiziöse Abbild einer öffentlichen Person. Kleidung, Accessoires und Habitus dieser Porträts spiegelten Stand und Gruppenzugehörigkeit der Dargestellten wider. An ihnen ließ sich ganz genau der soziale Rang einer Person ablesen, denn nur was die Kleider- und Aufwandsordnungen der Zeit erlaubten, durfte auch im Porträt erscheinen.

²⁴ Zum Altar vgl. Michael Böhlitz, Der Weimarer Cranachaltar im Kontext von Religion und Geschichte. Ein ernestinisches Denkmal der Reformation, in: *Tacke* (s. Anm. 2), 277–298 mit Abb. Die hier von Luther in den Händen gehaltene Bibel ist bei 1 Joh 1,7 aufgeschlagen.

²⁵ Zum Begriff vgl. Elfriede Hagenbichler, Art. Epitaphium, in: HWR 2, Berlin 1994, 1306–1312; Joachim Gruber u. a., Art Epitaphium, in: LMA 3, München 1986, 2072–2074. Schon im Laufe des 16. Jahrhunderts kam es zu einer metonymischen Übertragung des Begriffs auf das gesamte Objekt so dass wir bis heute das Gedächtnismal auch als Epitaph bezeichnen.

²⁶ Hunnius (s. Anm. 23), fol. E–F3 (Ex. UB Leipzig; Fam. 301).

²⁷ Dazu s. Liselotte Constanze Eisenbart, Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums, Göttingen 1962; Anne-Kathrin Reich, Kleidung als Spiegelbild sozialer Differenzierung. Städtische Kleiderordnungen vom 14. bis zum 17. Jahrhundert am Beispiel der Altstadt Hannover, Hannover 2005; Hartmut Bock, Goldene Ketten und Wappenhelme. Zur Unterscheidung zwischen Patriziat und Adel in der Frühen Neuzeit, in: ZHVS 97 (2004), 59–120.

Als ein Beispiel sei hier das Gedächtnisbild für die Familie Oertel von Winsheim angeführt, das als Zeugen der Szene der Bekehrung des Paulus zwei Generationen der Gelehrtenfamilie vereint (Abb. 8). Der Vater, Veit Oertel d. Ä., war als Mediziner an der Wittenberger Universität tätig.²⁸ Er trägt den für einen Gelehrten typischen bodenlangen Mantel mit dem den Doktoren erlaubten Pelzkragen (Abb. 9). Auf der Seite der Frauen findet sich – mit äquivalenter Handhaltung – seine Frau Anna in gleichermaßen bodenlanger, schlichter dunkler Kleidung (Abb. 10). Der jüngere Veit Oertel hatte Rechtswissenschaften studiert und war als kurfürstlicher Rat in Dresden tätig.²⁹ Er trägt den bei Hofe gerade modernen kurzen Rock mit kurzer Schaubе und einem teuren dunklen Marderfellkragen. An Händen und Hals schauen wertvolle Spitzenmanschetten hervor, und die linke Hand hat er an sein Schwert – ein wichtiges Statussymbol – gelegt. Um den Hals trägt der erfolgreiche Jurist eine doppelt gelegte Goldkette mit einem Kleinod und einem Gnadenpfennig daran. Diese Anhänger wurden vom Kurfürsten verliehen; sie sind Vorläufer der heutigen Orden und demonstrieren Veit Oertels Zugang zum sächsischen Hof. Seine beiden Ehefrauen prunken auf der Gegenseite ebenso mit doppelt Goldketten und zeigen demonstrativ ihre Siegelringe.

Gegen diesen neuen Gelehrtenadel, wie ihn die Oertel von Winsheim darstellen, versuchte sich der alte „echte“ Adel auch mit der Präsentation von Wappen zu behaupten. Nachdem sich im 16. Jahrhundert fast jeder Bürgerliche einfach ein Wappen zugelegt hatte, reagierte der Adel mit einer Flut von Wappen an den Monumenten. Die hier nun abgelegten Ahnenproben – wie am Denkmal für Johann Abraham von Bernstein (Abb. 4) zu sehen – führten gern vier oder acht Generationen zurück und dokumentierten damit den echten Adel.³⁰

Porträts und Wappen teilen aber nicht nur den weltlichen Stand einer Person bzw. Familie mit, sie gewährleisteten auch die ständische Distinktion innerhalb der Stadtgesellschaft. Ein solches Abgrenzungsverhalten lässt sich auch in den Inschriften an den Denkmälern beobachten. Von den Personen besessene oder erworbene Titel wurden vollständig angegeben und die dem Namen vorangestellten schmückenden Beiwörter, die Epitheta, ließen immer genau auf den gesellschaftlichen Stand schließen. Der Theologe und Historiker Cyriacus Spangenberg führte in seinem 1591 gedruckten Adelsspiegel seitenweise die dafür gebräuchlichen Worte auf.³¹ Begriffe wie „edel“ und „ehrnvest“

²⁸ Zu Veit Oertel d. Ä. vgl. *Johann Heinrich Zedler*, *Grosses vollständiges Universal Lexicon*, Bd. 57, Leipzig 1748, 860f.; *Karl Hartfelder*, Art. Winsheimer, Veit, in: ADB 43, Leipzig 1898, 462f.

²⁹ Zu Veit Oertel d. J. vgl. *Christian Gottlieb Jöcher*, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4, Leipzig 1751, 1657 f.

³⁰ Vgl. dazu auch *Klaus Schreiner*, Art Ahnenprobe, in: LMA 1, München 1980, 233.

³¹ Vgl. *Cyriacus Spangenberg*, *Adels Spiegel. Historischer ausfuerlicher Bericht: Was Adel sey und heisse, Woher er kome, Wie mancherley er sey, Und Was denselben ziere und erhalte ...*, Schmalkalden 1591 (VD16 S 7472), fol. 410^v–414^r.



Abb. 8: Gedächtnismal der Familie Oertel von Winsheim (um 1586): Die Bekehrung Pauli, Lukas Cranach d. J. und Augustin Cranach zugeschrieben, um 1586, Öl auf Holz, 162 × 129 cm



Abb. 9: Detail: Die Männer
der Familie Oertel von Winsheim



Abb. 10: Detail: Die Frauen
der Familie Oertel von Winsheim

standen nur dem Adel zu, Gelehrte mit Doktorpromotion wie der Pfarrer Johannes Bugenhagen waren „clarissimus“ (hochberühmt) oder „reverendus“ (ehrwürdig). Pfarrer und Diakone, die keinen Dokortitel vorweisen konnten, waren mit „venerandus“ oder „dignissimus“ (Varianten von ehrwürdig) anzusprechen. Die Ehefrauen der Professoren wurden als „carissima“ (teuer) oder „honestissima“ (hochehrbar) betitelt, oftmals waren sie auch einfach nur „optima“ (trefflich).

Das Denkmal als individuelles Zeugnis

Neben aller religiösen und repräsentativen Funktion waren die Denkmale natürlich auch sehr individuelle Vermächtnisse. Das persönliche Schicksal und die Umstände des Lebens und des Sterbens beeinflussten die Gestaltung. So entstand 1560 für das bürgerliche Ehepaar Caspar Niemeck ein Gedächtnismal mit der Bildszene der Geburt Jesu.³² Diese zeigt das Paar in Anbetung des Christuskindes und nimmt damit auf ganz individuelle Lebensumstände der beiden Bezug: Die Eheleute Niemeck konnten keine eigenen Kinder bekom-

³² Vgl. Mentzius (s. Anm. 18), II, XXIII. Vgl. auch Steinwachs, Friede auf Erden (s. Anm. 2).

men. Das, was heute ein eher privates Problem ist, war im 16. Jahrhundert ein mehr oder weniger öffentliches, denn Kinderlosigkeit war mit einem Makel behaftet, bedeutete es doch, dass auf der Verbindung nicht der Segen Gottes lag. Um diesen Makel auszugleichen, wendete das Paar sein Vermögen auf, um Stiftungen an die Kirche zu geben. Sie wählten Christus zu ihrem Erben, und das ist offenbar auch das, was das Gedächtnisbild vermitteln sollte.

Ein anderes Denkmal gibt Einblick in das persönliche Schicksal einer Wittenberger Witwe.³³ Der Ehemann von Anna Hetzer, Georg Niemeck, war in den 1560er Jahren nach Ungarn aufgebrochen um im Pannonischen Becken nach Gold zu suchen. Dort kam er offenbar ums Leben. Anna führte die Geschäfte in Wittenberg recht erfolgreich weiter und erlangte durch soziales Wirken hohes Ansehen. Als sie 1573 starb, erhielt sie in der Stadtkirche ein Gemäldedenkmal mit der Darstellung von Christus am Ölberg. In der Inschrift am Denkmal fanden sich zudem recht deutliche Worte zum Verhalten ihres Mannes: „Hätt’ er doch Ämter bekleidet, solide Geschäfte betrieben, seinem Stande gemäß! Glückliche gewesen er wär! ... Doch jeder irrt eben so, wie er ist. Wir verlassen zuweilen unser sicherstes Gut, falschem Gewinn auf der Spur.“³⁴

Die Grab- und Gedächtnismale in der Wittenberger Stadtkirche erzählen von Glaubensvorstellungen, gesellschaftlichen Verhältnissen und persönlichen Schicksalen. So manche weitere Ebene, wie adliges Distinktionsverhalten, kirchenpolitische und gesellschaftliche Kritik oder auch konfessionelle Polemik, wie sie beispielsweise das bekannte Weinberg-Epitaph für Paul Eber bietet,³⁵ könnten noch zur Sprache kommen. Die vorgestellten Objekte bleiben eine reichhaltige Quelle für die wissenschaftliche Forschung; sie bilden aber auch das ganz persönliche Vermächtnis einer früheren Generation, die in ihren Denkmälern bis heute weiterlebt. Deren Memoria weiterhin zu gewährleisten, bleibt unsere Aufgabe für die Zukunft.

Dr. Doreen Zerbe, Universität Leipzig, Theologische Fakultät,
Institut für Kirchengeschichte, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig;
E-Mail: dzerbe@gmx.de

³³ Vgl. *Mentzius* (s. Anm. 18), Bd. 2, 86–88, Nr. XLIV.

³⁴ Lateinischer Text: a. a. O., 86.

³⁵ S. a. a. O., 67–73, Nr. XXXIV; vgl. auch *Zerbe*, Epitaph (s. Anm. 2).

Luther und Schmalkalden¹

Von Albrecht Beutel

Schmalkalden ist eine idyllische Kleinstadt von etwa 20.000 Einwohnern, reich an kulturhistorischen Schätzen, mit einträglicher Kleinindustrie und dabei malerisch eingebettet in die Südausläufer des Thüringer Waldes. In der Geschichte der Reformation erinnert der Name des Ortes, ganz und gar unidyllisch, an eine zweifache, jeweils höchst dramatische Lebensgefahr. Einerseits wurde dort um den akut bedrohten Fortbestand des Protestantismus gerungen, und andererseits kämpfte Martin Luther einst in Schmalkalden mit dem ihn jäh und, wie man fürchten musste, erfolgsträchtig attackierenden Tod.

Die Geschichtsbücher verzeichnen den Namen jener thüringischen Landstadt zumeist in einer dreifachen Verbindung. Wir folgen jetzt dieser Spur, indem wir uns zunächst die Entstehung und Bedeutung des Schmalkaldischen Bundes vergegenwärtigen. Danach ziehen wir, wenn auch nur im sicheren Abstand des historischen Betrachters, in den Schmalkaldischen Krieg. Schließlich soll insbesondere an Luthers Schmalkaldische Artikel erinnert werden, dieses reife persönliche Glaubensbekenntnis des Reformators, das um Haaresbreite, wie angedeutet, sein letztes Wort auf Erden und gleichsam sein sterbend abgelegtes Vermächtnis geworden wäre. Diese Abfolge widerstreitet zwar der chronologischen Ordnung, bietet uns aber den willkommenen Vorzug, dass sich der Blickwinkel am Ende ganz auf die Person Martin Luthers hin konzentrieren wird.

1. Schmalkaldischer Bund²

Der Reichstag zu Augsburg anno 1530 hatte den Evangelischen die bedeutende Bekenntnisschrift der *Confessio Augustana* erbracht, zugleich freilich auch die ernüchternde Einsicht, dass man nun nicht länger mehr darauf hoffen konnte, der lutherische Glaube werde reichsweite Anerkennung oder auch nur Billigung

¹ Vorgetragen am 19. Oktober 2012 im Erfurter Augustinerkloster vor Abgeordneten des Deutschen Bundestages und des Europäischen Parlaments, die der Bevollmächtigte des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union, Prälat Dr. Bernhard Felmberg, zu dieser Veranstaltung und am Folgetag zu einer Exkursion nach Schmalkalden eingeladen hatte. Vortragsstil und allgemeinverständliche Ausrichtung sind unverändert beibehalten, die für den Druck erstellten Anmerkungen beschränken sich auf den Nachweis direkter Zitate und der allerwichtigsten Literatur.

² Zu erster Orientierung vgl. *Ekkehart Fabian*, Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung, Tübingen 1962; *Gabriele Haug-Moritz/Georg Schmidt*, Art. Schmalkaldischer Bund, in: TRE 30, Berlin/New York 1999, 221–228; *Gabriele Haug-Moritz*, Der Schmalkaldische Bund 1530–1541/42, Leinfelden-Echterdingen 2002.

finden. Dass Kaiser Karl V., in voller Rückendeckung durch Rom, alsbald gewaltsam gegen die evangelischen Städte und Territorien vorgehen werde, schien jetzt nur noch eine Frage der Zeit. Wenn sich die protestantischen Stände auf Dauer behaupten wollten, so blieb ihnen lediglich das Mittel des politischen Zusammenschlusses. Allerdings widersetzte sich Luther solchen Plänen zunächst vehement, weil er im Kaiser nach wie vor die von Gott eingesetzte oberste Gewalt im Reich zu erkennen glaubte. Schließlich aber ließ er sich von den Juristen belehren, dass der Kaiser keineswegs die unbeschränkte Universalgewalt innehatte, da er sein Amt nicht durch Gottesgnadentum, sondern durch die Wahl der Kurfürsten erlangt hatte und deshalb die Macht im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation mit den Fürsten, von denen er abhängig war, teilte. Daraufhin zeigte sich Luther, wenn auch anfangs nur zögernd, bereit, die Notwehrfrage zu einer rein innerweltlichen, also profanen Angelegenheit zu erklären und damit aus der theologischen Zuständigkeit zu entlassen. Nachdem die Bedenken, die das Gewissen Luthers beschwert hatten, erfolgreich ausgeräumt waren, konnte auch der sächsische Kurfürst Johann der Beständige einer aktiven protestantischen Bündnispolitik zustimmen und sie sogar aktiv mitgestalten.

So kam es noch im Dezember 1530 zu ersten Bündnisverhandlungen, die auf der Grenze zwischen den beiden protestantischen Hauptmächten Hessen und Kursachsen, eben in Schmalkalden, stattfanden. Im Frühjahr 1531 war der „Schmalkaldische Bund“ dann perfekt. Der Bundesgründungsvertrag, datiert auf den 27. Februar 1531, wurde von fünf Fürstentümern unterzeichnet – nämlich Hessen, Kursachsen, Braunschweig-Lüneburg, Braunschweig-Grubenhagen und Anhalt-Bernburg –, dazu von etlichen Landgrafen und insgesamt elf freien Reichs- und Hansestädten, darunter die wichtigsten südwestdeutschen Metropolen mit Straßburg an der Spitze. In den folgenden 15 Jahren hat sich die Mehrzahl der zu der Reformation übergehenden Reichsstände diesem Bündnis angeschlossen. Sieben der insgesamt 15 Bundestage traten dabei in Schmalkalden zusammen, wodurch diese Stadt der am häufigsten frequentierte Versammlungsort der Allianz werden sollte.

Der Schmalkaldische Bund war ein defensives politisch-militärisches Beistandsabkommen mit deutlicher Spitze gegen die Macht des Kaisers. Im Gründungsvertrag sicherten sich die Unterzeichner für den Fall, dass die evangelische Verkündigung des Wortes Gottes durch kaiserliche Truppen gewaltsam behindert oder unterbunden würde, gegenseitigen Beistand zu. Diese Abmachung galt „allain gegenwehrs- und rettungsweise“³, war also ausdrücklich rein defensiver Natur.

Nun hatte der Augsburger Reichstag von 1530 – politisch fatal – eine vorerst unvereinbare Pluralität von evangelischen Bekenntnissen und damit die Zerrissenheit des protestantischen Lagers erzeugt. Dieses Problem konnte notdürftig dadurch geheilt werden, dass auch die Oberdeutschen, was namentlich der Vermittlungsstrategie Martin Bucers zu danken war, in das Bündnis

³ Zit. nach *Fabian* (s. Anm. 2), 351.

aufgenommen wurden. Allein Zwingli und den Schweizern, die Philipp von Hessen sehr gern in die Allianz einbezogen hätte, blieb aufgrund von unüberbrückbaren Differenzen in der Abendmahlslehre der Zugang verwehrt. Während sich deshalb die Wege der Schweizer und der deutschen Reformation seit 1530 immer weiter voneinander entfernten, wurden die südwestdeutschen Reichsstädte, die theologisch eine Mittelposition zwischen Wittenberg und Zürich einnahmen, nun zusehends auf die Seite Luthers hinübergezogen.

Die Blütezeit des Schmalkaldischen Bundes fiel in die 1530er Jahre. Begünstigt durch die anhaltende Abwesenheit Karls V. im Reich, erlebte der Protestantismus eine rasante territoriale Ausbreitung. Bedeutende deutsche Länder und Städte traten ihm bei, etwa Württemberg, Anhalt-Dessau, Pommern, das Herzogtum Sachsen und Brandenburg, ferner Hannover und Minden und beinahe auch – eine aparte Vorstellung! – das Erzbistum Köln mitsamt dem mittelhessischen Raum. Fast schien es, als stehe das gesamte Reichsgebiet im Begriff, evangelisch zu werden. Dieser Entwicklung entsprach ein außerdeutscher Siegeszug der Reformation, der etwa auf Dänemark, Norwegen, Schweden und, in eigener Weise, auf England ausgriff, desgleichen in den osteuropäischen Raum, zumal nach Polen, Ungarn und Siebenbürgen.

Während der Siegeszug des Protestantismus in vollem Gange war, konkretisierte Papst Paul III. (1534–1549) die kurialen Pläne, alsbald ein Konzil einzuberufen, auf dem die strittige Religionsfrage abschließend – und selbstverständlich im Sinne Roms – geklärt werden sollte. Der Schmalkaldische Bund war dadurch herausgefordert, sich gegenüber den päpstlichen Konzilsplänen zu positionieren. In politischer Hinsicht überwog dabei die Neigung, ein von Rom organisiertes Konzil als der eigenen Sache nutzlos, ja schädlich einzuschätzen und es deshalb zu boykottieren. Luther hingegen vertrat, aus theologischen Gründen, einen abweichenden Standpunkt.

Im Herbst 1535 machte sich der päpstliche Nuntius Pietro Paolo Vergerio auf eine Rundreise durch das Reich, um die protestantischen Stände über das anstehende Konzil, das in Mantua tagen sollte, zu informieren. Dabei traf er am 7. November in Wittenberg auch mit Luther zusammen. Der Reformator nutzte die Unterredung zu einem sarkastischen Possenspiel.⁴ Am frühen Morgen bestellte er seinen Barbier, Meister Heinrich, und ließ sich von ihm rasieren und schminken, damit er jugendlich aussehe und dadurch dem Nuntius Furcht einflöße. Dann zog er sein bestes Kleid an, legte sich eine Goldkette um den Hals und steckte sich mehrere Ringe an die Finger. Beim Besteigen der Kutsche, die ihn zusammen mit Johannes Bugenhagen zum Konferenzort im kurfürstlichen Schloss bringen sollte, scherzte er: „Siehe, da fahren der deutsche Pabst und Cardinal Pomeranus, das sind Gottes Gezeuge und Werke.“⁵

⁴ Vgl. die feine Darstellung dieser Episode bei *Christopher Spehr*, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen 2010, 446–449.

⁵ Nachricht, wie Vergerius den 6. Nov. 1535 in Wittenberg angekommen und auf churfürstlichen Befehl daselbst wohl gehalten worden ist, wie auch von dem Gespräch, welches er Tags darauf mit Luther angestellt hat, in: *W*² 16 I, 1891.

Das Gespräch mit dem Nuntius blieb ebenfalls nicht frei von satirischen Zügen. Bewusst spielte der Reformator die durch die antilutherische Propaganda verbreitete Rolle des grobianischen, mit einer Nonne verheirateten deutschen Klerikers. In sachlicher Hinsicht erbrachte die Unterredung zwei wichtige Informationen. Einerseits signalisierte Luther dem Nuntius unverhohlen, dass er das bevorstehende Konzil für absolut nutzlos erachte, da es sich nicht mit den zentralen theologischen Themen befassen werde, sondern nur mit „Narren- und Kinderwerk“⁶ wie liturgischen Kleiderfragen, Tonsuren und anderen Äußerlichkeiten. Die Protestanten hätten, da sie in der rechten Lehre stünden, ein Konzil gar nicht nötig. Einzig „ihr“, ließ Luther den Nuntius wissen, „und andere bedauernswerte Menschen“ müssten dringend ein Concilium haben, „weil eure Lehre unchristlich und euer Glaube irrig und unsicher ist“.⁷ Gleichwohl, so die andere Botschaft Luthers, unterstütze er die römischen Pläne und wolle in eigener Person zum Konzil kommen, selbst wenn er dort verurteilt und verbrannt werden sollte. Vergerio war beglückt, weil er die Zusage Luthers als Ausdruck der vom sächsischen Kurfürsten verfolgten politischen Konzilslinie auffasste. Doch der Nuntius sollte sich täuschen: Luther hatte lediglich seine Privatmeinung zum Ausdruck gebracht, wogegen der Kurfürst und die anderen Repräsentanten des Schmalkaldischen Bundes gegenüber den Konzilsplänen in ihrer Skepsis verharren. Mehrfach wurde darüber in den Bundesversammlungen debattiert, und die französischen und englischen Gesandten bestärkten die Schmalkaldener noch in der Ablehnung eines vom Papst dominierten Konzils sowie in der Forderung, statt dessen eine allgemeine christliche Versammlung einzuberufen, in der die protestantischen Stände gleichberechtigt sein sollten und die Bibel als einzige Norm in den strittigen theologischen Fragen anerkannt wäre.

Luther, Philipp Melanchthon und weitere evangelische Theologen wurden immer wieder als theologische Berater und Gutachter des Bundes beansprucht. Gleichwohl gehörten sie allesamt nicht zu den eigentlichen Konstrukteuren der Allianz, die vielmehr von politischen Kräften, zumal von Hessen und Kursachsen, herbeigeführt wurde. Indessen nahm Luther die Gelegenheit, die das Schutzbündnis bot, mit bemerkenswerter Entschlossenheit wahr, um eine eigene, an das Evangelium gebundene kirchliche Identität auszubilden. Dies freilich tat er als Reformator der *einen* Kirche, nicht als Begründer einer neuen christlichen Konfession.⁸

Dergestalt schützte, stabilisierte und stärkte der Schmalkaldische Bund über fünfzehn Jahre hinweg das protestantische Lager. Die anfängliche naive Überzeugung, der evangelische Glaube werde sich allein durch die Predigt des Evangeliums ausbreiten lassen, war längst der pragmatischen Einsicht gewichen, die politische Rahmenstruktur eines landesherrlichen Kirchenregi-

⁶ WA.TR 5, 638,1 (Nr. 6388).

⁷ WA.TR 5, 634,18–21 (Nr. 6384).

⁸ Die vier Sätze dieses Absatzes sind formuliert in enger, teilweise wörtlicher Anlehnung an Werner Führer, Die Schmalkaldischen Artikel, Tübingen 2009, 6.

ments sei für das Gedeihen des Evangeliums nicht zu entbehren. Als dann aber der militärische Verteidigungsfall und wenig später die vernichtende Niederlage der Evangelischen eintraten, war es mit dem Bündnis der protestantischen Fürsten und Reichsstädte vorbei.

2. Schmalkaldischer Krieg⁹

Luther hat diesen Waffengang nicht mehr erlebt: Er starb im Februar 1546. Im Juli desselben Jahres begann die zehn Monate währende Konfrontation zwischen den kaiserlichen Armeen und den Truppen des Schmalkaldischen Bundes. Der Schmalkaldische Krieg war eine gewaltsame Auseinandersetzung um die Wiederherstellung einer einheitlichen christlichen Religion und zugleich, damit verbunden, um die politische Vormacht im Reich nördlich der Alpen.

Spätestens seit Mai 1545 hatte Karl V. in seiner deutschen Politik nicht mehr einer Verständigung durch Religionsgespräche, sondern dem Krieg gegen die Protestanten Priorität eingeräumt. Der Waffenstillstand mit Frankreich und den Türken, die seine Kräfte gebunden hatten, schuf ihm dafür freie Hand. In Bündnisverhandlungen begann er, sich des päpstlichen Beistandes zu versichern. Gleichwohl kam der Waffengang dann erst ein Jahr später. Zunächst blieb der Kaiser im Ungewissen über die Haltung des Papstes, zumal über dessen Konzilspolitik. Dann aber, als endlich, im Dezember 1545, das Konzil in Trient einsetzte, hatte sich die Situation in Deutschland soweit verändert, dass dem Kaiser ein rasches Losschlagen nicht mehr ratsam erschien. Zum einen war Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, der wichtigste kaiserliche Bündnispartner in Norddeutschland, in hessische Kriegsgefangenschaft geraten. Zum anderen ging der pfälzische Kurfürst Anfang 1546 offen zum Protestantismus über, wodurch die katholische Mehrheit im Kurfürstenrat nunmehr verloren war. Angesichts dieser intrikaten Lage ließ der Kaiser in Deutschland einstweilen verhandeln: mit dem nach außen neutral bleibenden Herzog Wilhelm IV. von Bayern, der dem Kaiser militärische Unterstützung zusicherte, sowie mit einigen jungen, ehrgeizigen protestantischen Fürsten, die man durch entsprechende Begünstigungen zu gewinnen hoffte, insbesondere mit Herzog Moritz von Sachsen, der sich aufgrund von Grenzstreitigkeiten mit seinem kursächsischen Vetter Johann Friedrich überworfen hatte und ohnedies auf größere territoriale Zugewinne bedacht war. Freilich blieben diese kriegsvorbereitenden Verhandlungen zunächst geheim; offiziell und nach außen hin suchte Karl V. nach wie vor Frieden und Ausgleich.

Das Regensburger Religionsgespräch, das im Januar 1546 begann, verlief zäh und unbeweglich von Anfang an. Schließlich brach die protestantische

⁹ Zu erster Orientierung vgl. *Georg Schmidt/Siegrid Westphal*, Art. Schmalkaldischer Krieg, in: TRE 30, Berlin/New York 1999, 228–231.

Seite am 10. März die Verhandlungen ab. Nun erschien der Krieg allenthalben als unausweichlich. Inzwischen hatte Paul III. dem Kaiser 12.500 Soldaten und hohe finanzielle Mittel für den Kampf gegen die Protestanten zugesichert. Ausschlaggebend wurde der Reichstag zu Regensburg, den der Kaiser am 5. Juni 1546 eröffnete. Zwar blieben die offiziellen Beratungen der Religionsfrage weiterhin ohne Ergebnis. Doch hinter den Kulissen kamen nun die kaiserlichen Bündnisse in rascher Folge zum Abschluss, nicht zuletzt mit Moritz von Sachsen, der sich gegen etliche undeutliche Versprechungen zur Kriegsteilnahme auf kaiserlicher Seite verpflichten ließ.

Nachdem am 20. Juli über Kursachsen und Hessen die Reichsacht verhängt worden war, stand man faktisch im Krieg. Der Kaiser verfolgte die Absicht, ihn sogleich in die beiden erzlutherischen Länder Kursachsen und Hessen hineinzutragen. Aber die oberdeutschen Verbündeten des Schmalkaldischen Bundes verstellten dem Kaiser entschlossen den Weg. So wurde Oberdeutschland zum ersten wichtigen Kriegsschauplatz. Die anfängliche numerische Überlegenheit des schmalkaldischen Heeres schmolz innerhalb weniger Wochen zusammen, weil päpstliche Truppen und ein Hilfskorps aus den Niederlanden dem Kaiser zu Hilfe eilten. Nachdem Karl V. dem sächsischen Herzog Moritz über die ursprünglichen Versprechungen hinausgehend auch noch die sächsische Kurwürde verbindlich in Aussicht gestellt hatte, fiel dieser, unterstützt durch König Ferdinand, den Bruder des Kaisers, im November 1546 in Kursachsen ein. Sogleich zog der sächsische Kurfürst, um sein Land zu verteidigen, in Eilmärschen von der Donau, wo er in der Nähe von Ingolstadt mit den kaiserlichen Heeren in Scharmützel verstrickt war, nach Norden. Den restlichen schmalkaldischen Truppen, die in Oberdeutschland verblieben waren, wurden bald darauf die Soldgelder knapp; die Reichsstadt Ulm begann sogar schon, mit dem Kaiser die Bedingungen eines Separatfriedens auszuhandeln. Schließlich, Ende des Jahres, lösten sich die schmalkaldischen Truppen in Süddeutschland auf. Karl V. ließ sich von den um Aussöhnung bittenden süddeutschen Bundesstädten enorme Kontributionen zahlen, doch war in den Befriedungsverträgen von den *kirchlichen* Verhältnissen bezeichnenderweise überhaupt keine Rede mehr. Allein Konstanz lehnte den teuren Unterwerfungsvertrag ab, verlor aber durch solchen Widerstand seinen Status als Reichsstadt.

Sodann setzte der Kaiser den Protestanten nach Nordosten nach. Von Meißen aus drang er elbabwärts tief nach Kursachsen ein. Am 24. April standen sich die gegnerischen Heere bei Mühlberg gegenüber, nur durch die Elbe getrennt. Kurfürst Johann Friedrich, der sich auf dem linken Flussufer in guter Stellung befand, gab diese leichtfertig auf und zog mit seinen Truppen, anstatt das eigene Ufer zu verteidigen, in das befestigte Wittenberg ab. Dadurch gelang den kaiserlichen Truppen der unbehelligte Übergang über den Strom. Nahe Mühlberg, auf der Lochauer Heide, kam es am Abend dann zur Entscheidungsschlacht. Der Kaiser, der selbst in prunkvoller Rüstung daran teilnahm, errang einen eindeutigen Sieg. Schließlich geriet sogar der sächsische

Kurfürst in kaiserliche Gefangenschaft. Dadurch wurde es für Karl V. möglich, seinen militärischen Sieg, obschon sich die Schmalkaldener in Nordwestdeutschland einstweilen noch zu behaupten vermochten, auf dem Verhandlungsweg zu vollenden.

Nach dem Sieg auf der Lochauer Heide zogen die kaiserlichen Truppen triumphierend in Wittenberg ein. Karl V. ließ sich in die Schlosskirche führen, in der Luther im Vorjahr bestattet worden war. Einige Augenblicke hielt er dort inne, dann gab er Anweisung, das Grab seines schärfsten theologischen Widersachers zu schonen. Für ihn war Luther, der die Geschichte seiner Zeit in außerordentlicher Weise geprägt hatte, inzwischen selbst Geschichte geworden.

Der sächsische Kurfürst bewahrte aufrechte Haltung: Trotz stärksten Drucks, nicht einmal abgeschreckt durch das – reichsrechtlich höchst anfechtbare – Todesurteil, lehnte er kirchliche Zugeständnisse rundheraus ab. Zwar wurde das Todesurteil dann nicht vollstreckt, doch der kaiserlichen Arretierung entkam er nicht. Die sächsische Kurwürde mitsamt eines beträchtlichen Teils des kurfürstlichen Territoriums übergab der Kaiser an Herzog Moritz – als Belohnung für dessen Teilnahme am Schmalkaldischen Krieg, zugleich aber und vor allem, um damit das politische Haupt des deutschen Protestantismus, den Ernestiner Johann Friedrich, zu demütigen und reichsrechtlich zu degradieren. Am 19. Juni unterwarf sich dem Kaiser zudem noch Landgraf Philipp von Hessen. Auch für ihn begannen damit bittere Jahre der Gefangenschaft, die sich selbst durch nachdrückliche Interventionen des brandenburgischen Kurfürsten sowie von Herzog Moritz, der eine Tochter Philipps von Hessen geheiratet hatte, nicht abwenden ließ. Der erste Konfessionskrieg in Deutschland war mit einer verheerenden Niederlage des Schmalkaldischen Bundes zu Ende gegangen.

3. Schmalkaldische Artikel¹⁰

Martin Luther besuchte das Städtchen Schmalkalden nur ein einziges Mal. Es wurden die dramatischsten Tage, die er bis dahin erlebt hatte.

Anfang Juni 1536 lud Papst Paul III., wie schon erwähnt, auf den 23. Mai des Folgejahres zu einem Konzil nach Mantua ein. Als vordringlichste Aufgabe, hieß es in der Bulle „Ad Dominici gregis curam“, gelte es dort, alle Häresien und Irrtümer in der Christenheit auszurotten. Von einer Bereitschaft, die eigene, römisch-katholische Kirche ihrerseits zu Reform und Umkehr zu rufen, findet sich in der Ausschreibung nicht die mindeste Spur. Die evange-

¹⁰ Zu erster Orientierung vgl. das vorzügliche Kommentarwerk von *Führer* (s. Anm. 8). Vgl. ferner *Hans Volz* (Hg.), *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536–1574)*, Berlin 1957; *Klaus Breuer*, *Art. Schmalkaldische Artikel* (TRE 30, 1999, 214–221); *Spehr* (s. Anm. 4), 468–490.

lischen Reichsfürsten empfanden die Einladungsbulle – kein Wunder! – als reine Brüskierung und Provokation.

Ende Juli 1536 ersuchte der sächsische Kurfürst einige Theologen und Juristen um Stellungnahme. Er selbst war entschlossen, die päpstliche Einladung zum Konzil auszuschlagen, und hoffte, auch seine führenden Gelehrten in die Abwehrfront einbinden zu können. Allerdings votierten die Gutachter, die zwei Wochen später ihr Papier vorlegten, entschieden *für* einen Besuch des Konzils. Dabei hatte Luther seinen Kurfürsten wissen lassen, eine prinzipielle Verweigerung würde Rom nur zusätzlichen Vorwand gegen die Evangelischen liefern, das Konzil aber doch nicht verhindern können. Umgehend forderte der Kurfürst daraufhin ein weiteres Gutachten an, diesmal allein von den Theologen, das aber, weil Melanchthon auf Monate außerhalb Wittenbergs weilte, gar nicht zustande kam. Am 11. Dezember, nach weiterem Notenwechsel, der jetzt außer Betracht bleiben kann, war der Geduldsfaden des Kurfürsten gerissen. Nun beauftragte er Luther persönlich und offiziell, er möge in bündigen Artikeln erklären, welche theologischen Lehrpunkte mit der Gegenseite allenfalls zur Verhandlung stünden und auf welchen unnachgiebig und kompromisslos weiterhin zu bestehen sei. Der von Luther zu erstellende Text sollte dann auf dem nächsten Bundestag als Verhandlungsgrundlage ratifiziert werden, entweder für das vom Papst einberufene Konzil oder, was der Kurfürst weiterhin präferierte, für ein evangelisches Gegenkonzil.

Luther sagte daraufhin alle Vorlesungs- und Predigttermine ab und machte sich an die Arbeit. Auch lud er, wie vom Kurfürsten gewünscht, drei auswärtige Theologen zur Beratung nach Wittenberg ein.¹¹ Dann setzte ihn am 18. Dezember eine Herzattacke außer Gefecht, so dass er die restlichen Artikel nicht mehr eigenhändig entwerfen, sondern nur noch vom Krankenlager aus diktieren konnte. Das war für ihn zweifellos bitter, kam aber der Straffung seiner Gedankenführung zugute. Am 27. Dezember war die Erklärung vollendet, tags darauf begann im Hause Luther mit acht Theologen die Konferenz.¹² Man beriet den erstellten Text, ergänzte ihn um einen Artikel zur Heiligenanrufung und verschärfte, hinter die Wittenberger Konkordie vom Mai desselben Jahres zurückgehend, die Fassung der Abendmahlslehre. Danach unterzeichneten alle Konferenzteilnehmer die Erklärung, Melanchthon allerdings mit dem persönlichen Vorbehalt, dass er sich, anders als die Kollegen, durchaus vorstellen könne, dem Papst eine Oberhoheit über die Bischöfe, wenn auch nur *iure humano*, nach menschlichem Recht, zuzugestehen¹³.

¹¹ Luther an Johann Agricola, 15. Dezember 1536 (WA.B 7, 614f.); Luther an Georg Spalatin, 15. Dezember 1536 (WA.B 7, 615); Luthers Einladungsschreiben an den dritten auswärtigen Konferenzteilnehmer Nikolaus von Amsdorf ist nicht überliefert.

¹² Neben den drei von auswärts angereisten Theologen Johann Agricola, Nikolaus von Amsdorf und Georg Spalatin nahmen Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger, Justus Jonas sowie Luther und Melanchthon an der Konferenz teil.

¹³ Der Zusatz, mit dem Melanchthon seine Unterschrift verband, lautet: „Ich philippus Melanthon halt diese artikel auch fur recht und Christlich, Vom Babst aber halt ich, so ehr das

Die später als „Schmalkaldische Artikel“ firmierende Erklärung wurde am 3. Januar 1537 dem Kurfürsten, der sich in Torgau aufhielt, überstellt.¹⁴ Luther hatte sie in drei Kapitel gegliedert: Zunächst stellte er fest, was mit Rom theologisch unstrittig war – etwa die Trinitätslehre –, sodann, was kompromisslos zu verteidigen sei – etwa die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben oder die strikte Ablehnung des Papsttums –, schließlich die aus seiner Sicht verhandlungsfähigen Lehren – etwa von Sünde, Buße, Gesetz oder Taufe. Am Ende besiegelte er, dem Auftrag des Kurfürsten entsprechend, mit einem persönlichen Bekenntnis den Text: „Das sind“, heißt es da, „die Artikel, darauf ich stehen muß und stehen will bis in meinen Tod, ob Gott will, und weiß darinne nichts zu ändern noch nachzugeben. Will aber imand etwas nachgeben, das tue er auf sein Gewissen“.¹⁵ Dergestalt leisteten die Schmalkaldischen Artikel eine präzise Zusammenfassung lutherischer Theologie, waren aber zugleich – oder vielmehr: eben darum – durchwoben von heftiger kontroverstheologischer und zumal antipäpstlicher Polemik. In einem langen Dankesbrief¹⁶ quittierte der Kurfürst die Übersendung und lobte Luther für die geleistete Arbeit: Die Artikel, die er verfasst hatte, seien allesamt „göttlich, christlich und recht“.¹⁷

Der Beginn des Bundestages zu Schmalkalden wurde für den 7. Februar des Jahres 1537 anberaumt. Da es dort in der Hauptsache um die Konzilsfrage gehen sollte, waren die evangelischen Fürsten und Oberen aufgefordert, neben ihren politischen Führungsriege auch gelehrte Theologen und Prediger mitzubringen. Aus Wittenberg betraf dies Luther, Melanchthon und Bugenhagen. In seiner letzten Predigt vor der Abreise¹⁸ demonstrierte Luther Gelassenheit: In der Sache herrsche kein Mangel, und die Lehre, die man vertrete, sei recht.¹⁹ Am 30. Januar machte sich der Tross auf den Weg. In bester Stimmung schrieb Luther aus Altenburg, das man am zweiten Tag der Reise erreicht hatte, an den Freund Justus Jonas: „Wir sind gesund und fröhlich, und wir werden von dem Kurfürsten herrlich gehalten, da wir bewirtet worden sind auf seinen Schlössern und auf das Beste versorgt“.²⁰

Nach einer Woche, am 7. Februar, wurde Schmalkalden erreicht. Luther nahm Quartier im Haus des hessischen Rentmeisters Balthasar Wilhelm, das dieser sich soeben (1522–1532) hatte erbauen lassen. Das Anwesen am Töpfermarkt,

Euangelium wollte zulassen, das yhm, umb fridens und gemeiner Einikeit willen der Jenigen Christen so auch unter yhm sind und kunfftig sein möchten, sein Superioritet über die Bischoue die ehr hatt Iure humano, auch von uns zu zu lassen sey“ (WA 50, 253,11–15).

¹⁴ Vgl. Hartmut Hövelmann, „Mein Zeugnis und Bekenntnis“. Vor 475 Jahren übersandte Martin Luther Kurfürst Johann Friedrich die „Schmalkaldischen Artikel“, in: Luther 83 (2012), 72–79.

¹⁵ BSLK 462,5–8.

¹⁶ Kurfürst Johann Friedrich an Luther, 7. Januar 1537 (WA.B 8, 4,1 – 6,76).

¹⁷ WA.B 8, 5,42.

¹⁸ Am 28. Januar 1537 predigte Luther in der Wittenberger Stadtkirche über Röm 12,9 (WA 45, 8–10).

¹⁹ WA 45, 10,5–11.

²⁰ Luther an Justus Jonas, 1. Februar 1537 (WA.B 8, 22,18–20).

der seit 1837 Lutherplatz heißt, hat sich erhalten: ein zweistöckiges Lehmfachwerkgebäude mit vorgekragten Geschossen unter einem mächtig abgewalmten Satteldach, unmittelbar am Fuße des Schlossbergs gelegen. Der Reformator bezog einen großzügig bemessenen Raum in der zweiten Etage, der freilich unbeheizt war und darum nicht nur kalt, sondern auch klamm, zugig und feucht. Nach der ersten dort verbrachten Nacht kam es zum Durchbruch eines Nierensteins durch Blase und Harnleiter bei gleichzeitiger, übrigens schmerzloser Entleerung von blutigem, schwarzem Urin. Der Stein, scherzte Luther, „war so zerkleinert, dass er selbst nicht mehr wusste, dass er ein Stein war“.²¹ Und fügte in lateinischem Wortspiel hinzu, es sei ihm lieber, dass er in solcher Weise ein *clanculum* bleibe, ein Verborgener, als ein *calculus*, also ein Stein.

Derweil sich die Eröffnung der Bundesversammlung um etliche Tage verzog, erstellte Luther in kurfürstlichem Auftrag ein Gutachten zur aktuellen Konzilsfrage.²² Nachdrücklich plädierte er darin für eine Teilnahme der Evangelischen. Zwar könne man von dem Konzil nicht das Geringste erwarten, weil es dort allein um die „ausrottung der giftigen Lutherischen ketzerey“²³ gehen werde. Gleichwohl dürfe man den Römern keinen Anlass zu der Behauptung geben, die Lutherischen hätten aus Furcht vor der Wahrheit das Konzil boykottiert. Darüber hinaus fügte er jetzt ein weiteres, gleichsam werbestrategisches Argument noch hinzu: Das Konzil, meinte er, könne doch als ein Forum genutzt werden, um den reformatorischen Glauben in gesamtkirchlicher Öffentlichkeit zu bezeugen. Tags darauf predigte er vor den zum Frühgottesdienst versammelten Fürsten in der Stadtkirche St. Georg. Der weite Raum dieser spätgotischen Hallenkirche erwies sich akustisch als mühsam: Seine Stimme, mutmaßte er, sei wohl als die einer Spitzmaus zu hören gewesen.²⁴

Am 10. Februar wurde die Bundesversammlung im Audienzsaal des Rathauses zu Schmalkalden eröffnet. 20 Territorialfürsten mitsamt ihren Beraterstäben waren anwesend, außerdem die Vertreter von 28 Reichs- und Hansestädten, überdies Gesandte des Kaisers, der Könige von Frankreich und Dänemark sowie des Papstes, dazu mehr als drei Dutzend namhafte Theologen aus dem gesamten evangelischen Raum. Anders als von den Letztgenannten empfohlen, verständigten sich die Politiker gleich zu Beginn auf eine strikt konzilsablehnende Haltung. Dabei fiel auch die „kirchenpolitische Intrige“²⁵, die Melanchthon sogleich inszeniert hatte, ins Gewicht. Gegenüber Philipp von Hessen beklagte er die angeblich ungezügelte Heftigkeit Luthers und Bugenhagens, die sich, zusammen mit den innerprotestantischen Differenzen in der Abendmahlslehre, als eine schwere politische Belastung erweisen würden. Melanchthon riet deshalb hinterhältig, aber erfolgreich, die von Luther erstellten Artikel auf dem Bundestag gar nicht erst zu behandeln, sondern sie sofort

²¹ Luther an Justus Jonas, 9. Februar 1537 (WA.B 8, 40,16–18).

²² WA.B 8, 35–39.

²³ WA.B 8, 36,16.

²⁴ Luther an Justus Jonas, 9. Februar 1537 (WA.B 8, 40,11–13).

²⁵ *Führer* (s. Anm. 8), 55.

in einen kleinen theologischen Gelehrtenausschuss zu überweisen. Ohne das dunkle Spiel seines Mitstreiters zu durchschauen, erkannte Luther alsbald, dass die Hoffnung, seine Artikel könnten zur förmlichen Bekenntnisschrift des Schmalkaldischen Bundes erklärt werden, trügerisch war.

Am 11. Februar predigte Luther, durch Krankheit ans Haus gebunden, in seinem Quartier über das Apostolische Glaubensbekenntnis.²⁶ Seine Auslegung erging elementar, glaubensstärkend und herzerwärmend. Nur am Rande nahm er auf die tagespolitischen Fragen Bezug, etwa mit der Bemerkung, Knecht und Magd und jedermann sollten sagen „Ich bin ein mensch“ und führten damit einen höheren Titel als jeder Fürst, „ursach: den fursten hat Gott nicht gemacht, sonder die menschen. Das ich aber ein mensch bin, hat Gott allein gemacht“.²⁷ Und als ahne er die Bedrängnis, die ihm bevorstand, fügte er im Fortgang der Predigt hinzu, selbst noch mitten im Sterben „konnten wir dem tod ... trotz bieten und sprechen: frisse, todt, frisse, du solt mich, ob got wil, wider speien, und ich wil dir so ein gerumpel Im bauch anrichten, das du nit solt wissen, wo du bleyben solst“.²⁸

Tatsächlich überfielen ihn schon am nächsten Tag heftige Koliken, in denen sein Nieren- und Blasensteinleiden akut wurde. Der Abgang eines Nierensteins brachte kurzzeitige Linderung. Da die Politiker seine Artikel nicht aufgriffen, kam sich Luther vollkommen nutzlos vor und wäre am liebsten gleich wieder abgereist. Einstweilen genoss er die kulinarische Pflege, mit der ihn die Fürsten bedachten, und gefiel sich in der Rolle eines wählerischen Gourmets: Aus dem Lager der Würtemberger bezog er, weil sie die besten Bäcker dabei hatten, sein Brot, den Wein ließ er sich von den Nürnbergern bringen, und da die Forellen, mit denen ihn sein eigener Kurfürst verwöhnte, zusammen mit anderen Fischen im selben Wasser gekocht wurden, erbat er sich die Forellen lebendig und ließ sie dann in der Nürnberger Küche fachgerecht zubereiten.²⁹ Nach fünf Tagen machten weitere schmerzhaft Koliken diesem Wohleben ein Ende.

Währenddessen hatte ein theologischer Ausschuss mit der Arbeit begonnen. Da Luthers Artikel als Grundsatzpapier nicht in Betracht kamen, sollte die Expertenkommission die lutherischen Bekenntnisschriften von 1530, also die *Confessio Augustana* und Melanchthons *Apologia*, mit Belegstellen aus der Bibel sowie den Kirchenvätern befestigen und thematisch ergänzen. Bald freilich geriet die Arbeit, da man die nötige Literatur nicht zur Hand hatte, ins Stocken. So wurde Melanchthon beauftragt, zur Frage der päpstlichen Gewalt ein eigenes Papier zu erstellen. Am 17. Februar präsentierte er seinen „*Tractatus de potestate et primatu papae*“, der später in die Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften eingehen sollte.

Der nächstfolgende Sonntag sah Luther abermals auf der Kanzel. Über die Geschichte von der dreifachen Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt 4,1–11)

²⁶ WA 45, 11–24.

²⁷ WA 45, 15,2–6.

²⁸ WA 45, 20,19–22.

²⁹ Luther an Justus Jonas, 14. Februar 1537 (WA.B 8, 42,17–27).

hielt er eine denkwürdige Predigt.³⁰ Verwegen deutete er die drei Versuchungen als typologisches Urbild der Kirchengeschichte. Zunächst war Jesus aufgefordert, Steine in Brot zu verwandeln. Dieses Ansinnen stehe, so Luther, für den schwarzen Teufel, der Hunger, Not und Verfolgung über die Christenheit gebracht habe, bis ihm Kaiser Konstantin endgültig das Handwerk legte. In der zweiten Versuchung sagte der Teufel auf den Zinnen des Tempels zu Jesus: „Lass dich hinab, denn es steht geschrieben: Gott hat seinen Engeln befohlen, dass sie dich behüten“. Doch der Teufel unterschlug, wie Luther geistreich bemerkte, den biblischen Zusatz „dass sie dich behüten *auf allen deinen Wegen*“ (Ps 91,11), und der Luftweg sei nun einmal nicht für den Menschen gedacht. Darin erkannte Luther den weißen, engelsgleichen Teufel, der die Christenheit mit ihren eigenen Waffen angreift, nämlich mit den biblischen Schriften, freilich in falschem, sinnwidrigem Gebrauch. Dieser Teufel brachte die Ketzer und Irrlehrer über die Kirche, deren verderbender Einfluss dann allerdings an der Gerechtigkeit und Treue der christlichen Kaiser zerbrach. In der dritten Versuchung forderte der Teufel, dass Jesus ihn anbete, und versprach ihm dafür alle weltliche Herrlichkeit. Dieser göttliche, majestätische Teufel war Luther das Sinnbild des Papstes und der von diesem entfalteten irdischen Pracht, gegen die kein weltlicher Herrscher mehr Schutz bieten könne, sondern nur Christus und die, die ihm folgten, allein. Diese kühne geschichtstheologische Auslegung sollte die lutherische Glaubensauffassung als einzigen Rettungsweg ausweisen und war von derber antirömischer Polemik durchzogen: Das „Bepstische geschmeis und un[ge]ziefer“³¹, hieß es etwa, plage „die armen betrübten gewissen“ mit seinen „lesterlichen und erdichten lügen vom Ablass, Heiligen anrufen, Walfarten, und was des unzelichen drecks und unflats mehr ist“.³²

Luthers „Schmalkaldische Artikel“ tragen ihren Namen zu Recht. Zwar wurden sie im Plenum der Bundesversammlung überhaupt nicht erörtert, doch die überwiegende Mehrzahl der Theologen, die in Schmalkalden anwesend waren, trat dieser Privatarbeit Luthers durch Unterschrift bei. Dergestalt avancierten die Artikel zu einer bis heute in Geltung stehenden Lehrgrundlage des Luthertums.

Am 19. Februar dramatisierte sich der Gesundheitszustand des Reformators. Das Einsetzen einer achttägigen Harnverhaltung war von Brechreiz, starken Koliken, Diarrhöe und zunehmender Schwäche begleitet. Die herbeigerufenen Ärzte konnten dem todkranken Luther trotz Ausschöpfung aller Mittel nicht helfen. Sechs Tage später befahlen den Moribunden furchtbare Schmerzen und tödliche Mattigkeit. Um nicht im Ausland sterben zu müssen – Schmalkalden war hessisches Territorium –, wollte Luther umgehend abreisen,³³ doch der astrologiegläubige Melanchthon hielt ihn noch einen Tag auf, weil er an

³⁰ WA 45, 25–47.

³¹ WA 45, 39, 29 f.

³² WA 45, 38, 18–20.

³³ „Ich hetts unsern Herrn Gott gern abgepetten oder auch abgemurret, ut liceret mihi mori in terra principis mei. Sed si id non fit, quacunq[ue] hora et loco Dominus me vocaverit, paratus ero“ (WA.TR 3, 389, 3–5 [Nr. 3543A]).

Novilunium – also beim ersten Sichtbarwerden der Mondsichel nach Neumond – schlimmstes Unheil befürchtete.³⁴ Luther betete um den Segen Gottes, sei es zum Tod oder Leben, und ergab sich in die Hände seines himmlischen Vaters. Dann wurde er ruhig: Nun sei Gott „genung gebetthen und angelauffen und angeschrien! Will ehr hören, so kann er es thun und machen, wie ihm gutt ist“.³⁵ Humor und Selbstironie blieben ihm bis zuletzt: Er solle wohl, scherzte Luther, dem Papst zur Freude gesteinigt werden wie Stephanus!³⁶

In der Morgenfrühe des 26. Februar brach man auf. Der leidende Luther und seine Begleiter reisten in einer Kutsche, die der Kurfürst gestellt hatte. Sie wurde von einem zweiten Wagen begleitet, in dem sich medizinische Instrumente und Kohlen befanden sowie eine kupferne Pfanne, die man in Schmalkalden erst hatte anfertigen müssen, um darin unterwegs warme Tücher bereiten zu können. In Tambach unweit von Gotha bezog man Quartier für die Nacht. Die Erschütterungen der Kutsche auf den holprigen Wegen und dazu roter Wein, den Luther am Abend getrunken hatte, verschafften ihm in der zweiten Stunde des neuen Tages Erleichterung: Ein Blasenstein löste sich, und der Harnfluss kam drängend in Gang; mehr als eine Kanne Urin, schrieb er sogleich, gegen 2:30 Uhr, in einem Brief an Melanchthon, sei diese Nacht abgegangen. Schon war ihm wieder nach Scherzen zumute: Wäre er hier in Tambach gestorben, so hätte dies möglicherweise den Untergang des Papsttums besiegelt. Denn, so Luther in atemberaubender Selbsteinschätzung, „wenn ich werde todt seyn, so werden sie allererst sehen, was sie an mir gehabt haben, denn andere Prediger werden nicht können also Maß halten, noch die epieikeia [Milde] treffen, so ich gehalten hab“.³⁷ Es steht, mit Verlaub, doch wohl zu bezweifeln, dass der päpstliche Legat Peter van der Vorst, als der Bote, den man nach Schmalkalden gesandt hatte, vor dessen Quartier lauthals „Vivit Lutherus!“ schrie,³⁸ ob dieser Nachricht in Entzückung geriet.

Nachdem der Brief an Melanchthon geschrieben war, berichtete Luther gleich darauf, gegen drei Uhr in der Frühe, seiner Frau Käthe von der Krankheit und Errettung, die ihm widerfahren war: „Summa, ich bin tot gewest ..., und mich dünket, ich sei wieder von neuen geboren“.³⁹ Wohl um sie nachträglich zu erschrecken, übertrieb er ihr gegenüber die Woche, die der Harnstau, schrecklich genug, angedauert hatte, zu 13 Tagen. Nun aber, dank der glückhaften Wendung, brauche Käthe ihm nicht mehr, wie ihr der Kurfürst hatte raten lassen, entgegenreisen, denn Gott habe ihm „so reichlich geholfen ..., daß ich mich versehe, fröhlich zu Dir zu kommen.“⁴⁰

³⁴ „Dominus Philippus ..., der hieltt mich zu Schmalkalden ein tag auff mit seiner heilosen und schebichten astrologia, quia erat novilunium. Sic etiam wolt er ein mahl nicht uber die Elb faren in novilunio. Et tamen nos sumus domini stellarum“ (WA.TR 4, 684,7–11 [Nr. 5147]).

³⁵ WA.TR 3, 393,20–22 (Nr. 3543B).

³⁶ Vgl. WA.TR 3, 390,16–18 (Nr. 3543A).

³⁷ WA.TR 3, 404,27–30 (Nr. 3553).

³⁸ Vgl. WA.B 8, 47.

³⁹ Luther an seine Frau, 27. Februar 1537 (WA.B 8, 51,8.14 f., Nr. 3140).

⁴⁰ A. a. O. 51,26 f.

Indessen war die Gefährdung noch längst nicht gebannt. Während der nächstfolgenden Nacht, nunmehr in Gotha, setzten erneute Koliken ein. Luther, dem es abermals sterbensangst wurde, rief Bugenhagen zu sich, legte die Beichte ab und diktierte ihm sein persönliches Testament. Seine Frau, heißt es darin, möge sich damit trösten, „dass sie zwölf Jahre fröhlich mit mir gewesen ist“, ⁴¹ und die evangelischen Fürsten sollten „im Vertrauen auf Gott für die Sache des Evangeliums getrost alles tun, was ihnen der Heilige Geist eingibt; die Art und Weise schreibe ich ihnen nicht vor“. ⁴² Im übrigen, schloss Luther, sei er nun bereit zu sterben, wenn Gott es will. Er selbst würde es freilich vorziehen, noch bis etwa Pfingsten zu leben, „damit ich diese römische Bestie und deren Reich mit einer öffentlichen Schrift vor der Welt noch schwerer anklagen kann“. ⁴³ Fromme Gottergebenheit und schroffe Papstpolemik lagen bei Luther, selbst in seiner vermeintlich letzten Stunde, untrennbar ineinander.

Erst zwei Wochen später, am 14. März 1537, traf er in Wittenberg ein. Etliche weitere Wochen sollten vergehen, bis er wieder vollständig zu Kräften gefunden hatte. Am 6. März war die Bundesversammlung zu Schmalkalden beendet worden. Einmütig hatten sich die evangelischen Bündnispartner noch einmal darauf verständigt, das anstehende Konzil in Mantua nicht zu beschicken. Der Fortgang der Geschichte machte den Beschluss freilich gegenstandslos. Mehrfach vertagte Paul III. den Beginn des Konzils, schließlich nahm er die Konzilseinladung ersatzlos zurück. Erst knapp neun Jahre später, im Dezember 1545, sollte in Trient tatsächlich ein Konzil eröffnet werden, dann allerdings in einer politisch und theologisch tiefgreifend gewandelten Konstellation.

Die Erinnerung an die Todesgefahr, der Luther in Schmalkalden nur um Haaresbreite entgangen war, blieb ihm auf Dauer lebendig. Besonders eindrücklich ist eine daraus geborene Einsicht in Wesen und Eigenart zwischenmenschlicher Liebe. „Wie herzlich“, sagte er einmal über Tisch, „wie herzlich sehnete ich mich nach den Meinen, da ich zu Schmalkalden todtkrank lag! Ich meinete, ich würde Weib und Kinderlin hie nicht mehr sehen. Wie weh that mir solche Sönderung und Scheidung! Nu gläube ich wol, daß in sterbenden Leuten solche natürliche Neigung und Liebe, so ein Ehemann zu seinem Eheweib und die Aeltern zun Kindern haben, am größten sey. Weil ich aber nu wieder gesund bin worden von Gottes Gnaden, so hab ich mein Weib und Kinderlin destе lieber. Keiner ist so geistlich, der solche angeborne natürliche Neigung und Liebe nicht fühlet“. ⁴⁴

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

⁴¹ WA.B 8, 55,6f.

⁴² A. a. O., 55f., 17–19.

⁴³ A. a. O., 56, 29–31.

⁴⁴ WA.TR 4, 505, 4–10 (Nr. 4786).

Bücherschau

Sigurjón Árni Eyjólfsson: **Anfechtung und Nachfolge.** Luther und lutherische Theologie von Island aus betrachtet, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 2012, 304 S. – ISBN 978-951-9047-72-0 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 64).

In der Lutherforschung sind isländische Äußerungen selten. Eine Ausnahme bildet Sigurjón Árni Eyjólfsson. Er wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Kiel mit einer Arbeit über „Rechtfertigung und Schöpfung in der Theologie Werner Elerts“, die Eberhard Wölfel angeregt hatte, promoviert. Deswegen überrascht es nicht, dass er sich in einem Teil dieses neuen Buches mit Elert beschäftigt. Daneben steht Luther. Aber auch die besondere isländische Lage verdient Aufmerksamkeit.

Island wurde erst 1918 ein souveräner Staat. Bis dahin hatte es seit Jahrhunderten zu Dänemark gehört. An die Unfreiheit hat man in Island schlechte Erinnerungen. Die lutherische Kirche des Landes überstand diese Zeit. Noch heute wird sie vom Staat „unterstützt und geschützt“. Aber gleichzeitig versucht die „Kirche ...“ sich von innen her neu zu organisieren¹; der Staat möchte sie als „selbständige Institution“ sehen. Dazu tragen die Organe der Kirchenleitung bei (Bischof, Kirchenrat und Kirchenkonferenz). Der Autor meint, dass „trotz aller Vorbehalte in den Gesetzen“ die Trennung von Staat und Kirche „bereits durchgeführt“ sei. Diese Entwicklung ist der in den anderen nordischen Ländern vergleichbar, wobei sich die isländische Kirche offenbar vor allem an der finnischen orientiert. In einem aufschlussreichen Aufsatz wird von Vorurteilen über Luther in der isländischen Literatur be-

richtet. Es heißt dort, der Wittenberger habe Werkgerechtigkeit und Sakramentalismus vertreten und sei ein Fürstenknecht gewesen. Die positiven Impulse des Reformators blieben dagegen unbeachtet. E. fordert die isländischen Theologen auf, die falschen Lutherbilder zu korrigieren.

Im zweiten Teil wird die „Bedeutung der Theologie Werner Elerts“ behandelt und sein Verständnis des verborgenen Gottes dargestellt. Der Vf. lehnt es ab, den Erlanger als einen Theologen zu verstehen, der Gesetz und Evangelium nicht in ein rechtes Verhältnis zu bringen wusste. E. kritisiert unsachliche Deutungen mancher deutscher Forscher heute, die sich noch immer nicht von den Fronten des Kirchenkampfes gelöst hätten. Elert deute den Menschen zwar als dem Gesetz unterworfen; dies sei das „Urerlebnis“ eines jeden. Aber „durch das Wort des Evangeliums“ werde der Mensch „teilhaftig“ des Sieges, „der am Kreuz errungen worden ist“. Zum Begriff der „Imago Dei“ wird festgestellt, dass der „Mensch als Geschöpf ... ständig der Vergebung Gottes und seiner Gnade bedarf“. Elert, der nicht nur über Jakob Böhme geschrieben, sondern sich auch mit „Innen und Außen bei Tauler und Luther“ befasst hat, wird zuletzt als ein Theologe gedeutet, der Rechtfertigung, Mystik und neue Schöpfung miteinander zu verbinden gewusst habe. Seine Theologie sei Christumystik, „weil er den Zuspruch des Evangeliums: ‚Christus für uns‘, als Christus in uns versteht“. Das sind für uns ungewohnte Töne, die aber nicht ungehört bleiben sollten.

Das letzte Kapitel ist in sechs Abschnitten Luthers Theologie gewidmet. Der isländische Theologe geht dem Ge-

bet bei Luther nach, der Erforschung der Predigten des Wittenbergers, dem Zusammenhang von Glaube und Liebe, der Lehre von den beiden Reichen Gottes, dem Miteinander von Vertrauen und Anfechtung sowie der Bedeutung der Anfechtung für den Glauben. Luthers Predigten werden gern als Quellen herangezogen, weil sie als „erlebte Bibelauslegung“ verstanden werden. Auch Luthers Vorlesungen werden oft zitiert. Der Autor beruft sich häufig auf Gerhard Ebeling, aber auch Joachim Ringlebens Deutung des Wortes bei Luther findet seine Aufmerksamkeit. Überhaupt ist der Vf. bestens mit der internationalen Forschung vertraut. Während die Aufsätze über Elert unter dem Titel „Anfechtung“ zusammengefasst sind, steht über den Lutherthemen „Nachfolge“. Dieser durch Dietrich Bonhoeffer betonte Begriff kann für das Verständnis Luthers sehr sinnvoll sein wie auch die zu Elert gebrauchte Überschrift. Es ist zu wünschen, dass diese Stimme, die überraschenderweise nicht in englischer, sondern in unserer deutschen Sprache vorgetragen wird, das ihr zustehende Gehör findet.

Gerhard Müller

The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis, hg. von Anna Marie Johnson und John A. Maxfield, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XII, 430 S. – ISBN 978-3-16-151723-5 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 66).

2004 hat Scott H. Hendrix die These vorgelegt, bei aller Unterschiedlichkeit verfolgten doch alle religiösen bzw. konfessionellen Strömungen im Zeitalter der Reformationen ein Ziel: die (Re-)Christianisierung der Welt, in die sie sich gestellt sahen. Dem kritisch-konstruktiven

Umgang mit diesem Ansatz Hendrix' und zugleich der Würdigung seines wissenschaftlichen Schaffens ist der Aufsatzband gewidmet, in dem 19 Beiträge versammelt sind, denen ein Überblick über das wissenschaftliche Werk von Hendrix vorangestellt ist (1–7).

Eröffnet wird der Reigen mit einem römisch-katholischen Aneignungsversuch aus der Feder des Jesuiten Robert Bireley (11–32). Er würdigt Hendrix' These (13–15), schlägt dann allerdings eine bemerkenswerte Umdatierung „of the ‚second act‘ of Christianization“ (15) vor: Hatte Hendrix diesen noch mit den Reformationen des 16. Jh.s beginnen lassen wollen, empfiehlt B. als Startpunkt das Konzil von Konstanz, von dem und nach dem vielfältige Christianisierungsversuche und -schübe lange vor den Reformatoren ins Werk gesetzt seien. Die Bedeutung der Reformationen so relativierend, macht B. sich daran, bestimmte frühneuzeitliche gesellschaftliche, kulturelle und politische Veränderungen zu identifizieren, um dann die Reaktionen der Konfessionen auf bestimmte Phänomene der Zeit, wie sie aus jenen Veränderungen zu resultieren scheinen, auf ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin zu untersuchen. Im Mittelpunkt stehen freilich die Reaktionen des Katholizismus; dessen Helden mit Blick auf seine Christianisierungs- und Reformpotentiale sind für B. – wenig überraschend – die Jesuiten. Vor dem Hintergrund katholischer Reformationsdeutung überrascht es auch nicht, dass er seine Konstruktionen mehr auf praktisch-institutionellen Faktoren aufruhen lässt denn auf theologischen. Bei stärkerer Betonung der theologischen Hintergründe hätte sich die Zahl der herausgestellten Gemeinsamkeiten deutlich reduziert. So weist B.s Studie zwar die Anwendbarkeit des Ansatzes von Hendrix auf den Katholizismus nach, markiert jedoch zugleich, an welchen Punkten die Unterschiede

zwischen den Konfessionen doch wohl stärker wahrgenommen werden müssen als die oberflächlichen Gemeinsamkeiten.

In einer begriffsgeschichtlichen Studie macht sich *Timothy J. Wengert* daran, Hendrix' Ansatz auf seine Anwendbarkeit hin zu prüfen: Er untersucht den Gebrauch der Termini *Christianitas*, *Christenheit* und *Christentum* durch Melanchthon (79–100). Will er „the entire range of folk within the universal church and not simply a local one“ bezeichnen (89), wählt er – anders als Luther – den Begriff *Christenheit*, manchmal als Äquivalent zu *ecclesia catholica*. Dabei betont der Reformator die Verantwortung Gottes für die *Christenheit*: Die Obhut für sie obliegt nicht etwa der weltlichen Obrigkeit, sondern allein Gott. Denn *Christenheit* ist für Melanchthon wie *ecclesia catholica* ein überzeitlicher Begriff; sie erstreckt sich über alle Räume und Zeiten bis zurück zu Adam und Eva. Damit tut Wengert eine ganz eigene Facette der Christianisierungsthese Hendrix' auf: In Melanchthons Wahrnehmung trat die *Christenheit* im 16. Jh. nicht etwa in einen epochalen Umbruch ein, sondern in eine weitere Phase des Kampfes gegen das Böse, welcher seit Beginn der Zeit tobt. Entsprechend nimmt er die Auseinandersetzungen seiner Zeit nicht als Versuch einer historisch lokalisierbaren (Re-)Christianisierung wahr, sondern als Teil des ewigen Ringens Gottes für und um die gefallene Menschheit.

Keiner Einzelperson sind so viele Aufsätze gewidmet wie Luther. Dabei rückt auch die Frage nach der Rechristianisierung sozialer Gefüge durch Luthers Theologie und Persönlichkeit in den Blick. *Elsie Anne McKee* untersucht in diesem Kontext exemplarisch die Wirkung Luthers auf die zeitgenössische Straßburger Pfarrfrau Katharina Schütz-Zell (213–230). Für sie war er als lebendiges Vorbild und Schriftsteller der bewundernswerten Wegbereiter und Prediger

des Evangeliums und somit ein religiöser Heros, dem sie ihre Befreiung zum Glauben verdankte (219–227). Doch bei aller Bewunderung Luthers und aller Dankbarkeit ihm gegenüber bewahrte sie sich doch immer auch einen kritischen Blick auf ihr großes Vorbild: Wie ihre Korrespondenz verrät, war vor allem der Luther der Jahre vor 1530 ihr Held. Leider bleiben die wohl gleichermaßen in Schütz-Zell wie in Luther selbst zu suchenden Gründe für diese Haltung trotz ihrer Bedeutung für die Frage nach der Tragfähigkeit des Ansatzes von Hendrix auf die Lutherwahrnehmung interessierter Laien unterbelichtet.

Dieses Problem haftet auch dem Beitrag von *Susan C. Karant-Nunn* an – wenn auch vor einer anderen Fragestellung, nämlich der nach Luthers Verhalten als Vater (245–255). Ausgehend von der These, dass der Reformator seinen Nachwuchs je nach Geschlecht aus historisch-zeitgenössischen, theologischen und psychologischen Gründen verschieden behandelt hat, werden Luthers Ausführungen zu und sein Verhalten gegenüber seinen Kindern untersucht. Doch die Analyse seiner theologischen Einsichten zum Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bleibt aus, obgleich sie doch in ihren praktischen Auswirkungen in seinem eigenen Erziehungshandeln einen Kernaspekt des Aufsatzes darstellen müssten. Entsprechend umständlich fallen theologische Erklärungsversuche aus. Dass Luthers Engagement als Vater auf seine theologische Einsicht zurückzuführen sein könnte, dass Eltern ihren Kindern nach dem Willen Gottes zu Verkündigern des Evangeliums werden müssen, wird nicht einmal erwogen – genauso wenig wie die Bedeutung, die Luther in kritischer Aneignung Augustins der Nachwuchszeugung und -erziehung für die christliche Ehe beimisst. Weil der theologische Hintergrund somit nicht ausgeleuchtet wird, fällt auch hier die Be-

antwortung der Frage nach der Anwendbarkeit der These Hendrix' auf Luthers Denken und Handeln schwer.

Es ist die hier freilich nur angerissene inhaltliche Breite, die dem Band seinen hohen Wert verleiht. In einem zeitlichen Rahmen, der sich vom Spätmittelalter bis ins frühe 17. Jh. erstreckt, rücken spätmittelalterliche Phänomene, die Frage nach deren Wirkung auf die Reformation(en), ausgewählte Protagonisten des 16. Jh.s und religiöse Strömungen, wie sie das Auseinanderbrechen der abendländischen Christenheit in Form von Konfessionskirchentümern und Separationen von denselben hervorgebracht hat, in den Blick. Dabei werden Gehalt und Bedeutung eines für die Wissenschaft kostbaren Deutungsansatzes, wie ihn Hendrix vorgelegt hat, deutlich – eines Ansatzes, dessen Anwendbarkeit auch auf reformierte Kirchentümer und deren theologische Größen in dem hier nur selektiv besprochenen Band leider ausgespart worden ist.

Christian Volkmar Witt

Stefan Michel/Christian Speer (Hg.), **Georg Rörer (1492–1557)**. Der Chronist der Wittenberger Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 338 S. – ISBN 978-3-374-03002-6 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 15).

Der vorliegende Band vereint mit zwei Ausnahmen die Vorträge einer Tagung „Gedächtnis der Reformation: die Aufarbeitung der Sammlung Georg Rörers (1492–1557) im transdisziplinären Wissenschaftsdiskurs“, die in Kooperation von Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek und dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Jena im Februar 2010 in Jena stattfand. Den Hintergrund bildete ein von der Deutschen Forschungs-

gemeinschaft gefördertes Projekt zur Digitalisierung und wissenschaftlichen „Tiefenerschließung“ (7) des in Jena aufbewahrten Nachlasses von Georg Rörer, der 35 handschriftliche Bände, zwei Kataloge von 1557, die Handexemplare des Alten und Neuen Testaments Luthers sowie ein fragmentarisch erhaltenes „Arbeitsexemplar“ Rörers des zweiten Bandes der Wittenberger Lutherausgabe umfasst.

Der Band ist erfreulich klar in drei Teile gegliedert, dem ein umfänglicher Aufsatz des Herausgebers *Stefan Michel* zum Thema vorangestellt ist, der Biographie und Lebenswerk Rörers Revue passieren lässt. Der Titel „Sammler – Chronist – Korrektor – Editor“ macht die Bandbreite von Rörers Tätigkeit deutlich, wäre so vielleicht auch für den Gesamtband als Untertitel geeignet gewesen. Der jetzt verwendete Titel ist in seiner Knappheit zumindest einseitig und daher missverständlich.

Der erste Teil „Räume oder Institutionen der Erinnerung“ umfasst drei Aufsätze. *Sabine Wefers* referiert die Universitätsgründungen von Wittenberg und Jena im Vergleich. *Uwe Schirmer* analysiert in gewohnt tiefgründiger Weise die Finanzierungen der mitteldeutschen Universitäten Leipzig, Wittenberg und Jena, wobei er darlegen kann, dass die Wittenberger Leucorea nicht nur über die größten Einkünfte verfügte, sondern auch die höchsten Professorengelälter zahlte (88). *Joachim Bauer* befasst sich mit den Orten und Medien der „kooperativen Erinnerungskultur“ der Universität Jena, zu denen er auch Rörers Nachlass zählt.

Im anschließenden Hauptteil des Bandes „Georg Rörer. Theologe und Sammler im Wittenberger Kreis“ kommen acht Autoren zu Wort. *Hellmut Zschoch* verweist auf die Wichtigkeit Rörers für die Überlieferung der Predigten Luthers. Im Zeitraum von 1522 bis 1546 finden sich 40,5% aller Predigten nur bei Rörer (vgl. die Tabelle 136). Ähnlich bedeutsam erscheint Rörer für die Überlieferung der

Predigten Johannes Bugenhagens, wie *Anneliese Bieber-Wallmann* nachweist. An dieser Stelle hätte man sich einen weiteren Aufsatz zur Überlieferung von Melanchthonschriften durch Rörer gewünscht. *Steffen Michel* widmet sich Rörer als Korrektor der Bibelübersetzung, dessen Einfluss auf das Druckbild wie die Einführung von Kernstellen, Postfationen und Glossen erheblich war. Gleichzeitig zeichnet M. die Kontroverse um die Ausgabe letzter Hand der Lutherbibel nach, die erst 1923 beendet werden konnte. Benutzungsspuren Rörers in der 1547 aus Wittenberg nach Jena überführten kurfürstlichen Bibliothek (daher: *Electoralis*) stellt *Konrad Amann* vor. Der dabei unternommene Versuch, aus den möglichen Kindheits- und Jugenderfahrungen Rörers Grundzüge seiner Persönlichkeit zu erheben, wird wohl kontrovers bleiben. *Alexander Bartmuss* zeigt den Einfluss Rörers für die Überlieferung von Luthers Tischreden und Melanchthons *Dicta*. *Joachim Ott* führt in die Verwahrgeschichte der Rörerbibliothek ein, die bis in die jüngste Vergangenheit hinein einer Odyssee gleicht und dem Außenstehenden die verwirrenden Signaturen der Bände erklärt. *Christian Speer*, der zweite Herausgeber, befasst sich mit der Nachwirkung Rörers, der zweifelsfrei zu seiner Zeit eine wichtige Person war, aber erst im Zuge der Herausgabe der WA nach 1883 eine neue Würdigung erfuhr. Der öffentliche Abendvortrag von *Johannes Schilling* hebt sich in Diktion und Stil erfrischend von den anderen Beiträgen ab. Rörers „vocatio war es, die vox eines anderen zu hören.“ (171) Sch. befasst sich dabei unter dem Titel „Auditor, Scriba, Autor und Editor mit den verschiedenen Facetten von Rörers Leben und Wirken.

Die drei Aufsätze des letzten Teils „Umstrittenes Erbe. Diskussion um die Autorität Luthers und die Reformation“ versuchen, die angerissenen Fragen vor einem weitem Problemhorizont zu ent-

fallen. *Volker Leppin* erklärt unter Verwendung von Paradigmen aus Max Webers Religionssoziologie anhand der Jenaer Lutherausgabe, der Erhaltung der Bibelübersetzungsprotokolle und der Tischredenhandschriften den Wandel des Lutherbildes noch zu Lebzeiten des Reformators. Weit über Leben und Werk Rörers hinaus reicht die ebenso knappe wie präzise Darstellung der „nachinterimistischen Streitkreise im Bereich der Wittenberger Reformation“ von *Johannes Hund*, die eine Schneise in die oft verwirrenden theologischen Debatten nach Luthers Tod bis zur Konkordienformel schlägt. Ebenfalls nur mittelbar mit Rörer befasst sich *Berndt Hamm* mit seiner Darstellung des Verhältnisses von spätem Mittelalter zur Reformation.

Bei Sammelbänden, wie dem vorliegenden, lassen sich Überschneidungen und Wiederholungen nie ganz ausschließen. Erfreulicherweise sind sie hier auf ein Minimum reduziert. Auf dem Weg zu einem vertieften Verständnis der Wittenberger Reformation und ihrer Nachwirkungen stellt der Band einen wichtigen Meilenstein dar.

Martin Treu

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Christine Mundhenk, **Band T 12: Texte 3127–3420a (1543)** und **Band T 13: Texte 3421–3779 (1544)**, beide bearb. von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk, Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 2011 und 2012, 533 und 631 S. – ISBN 978-3-7728-2535-4 und 978-3-7728-2574-3.

Mit den Textbänden 12 und 13 liegt nun die Korrespondenz Melanchthons aus den Jahren 1543 und 1544 vor. In beiden

Bänden sind nahezu 700 Schriftstücke veröffentlicht, wobei gut 70 bisher ungedruckt bzw. nur auszugsweise veröffentlicht waren. Wie in den bisherigen Bänden gliedert sich die Darstellung in einen *Kopfteil* (Nummer des Briefes, Datum, Absender, Adressat) und einen *Vorspann* (mit detaillierter Auflistung der Abschriften und Dokumentation der Grundlage des edierten Textes), bevor der *eigentliche Brieftext* geliefert wird. Daran schließen sich die Apparate an, welche die Entstehungsvarianten (Apparat E), die textkritischen Anmerkungen bei sekundärer Überlieferung (Apparat T), die Wirkungsgeschichte (Apparat W) und schließlich die eindeutig identifizierbaren Zitate (Apparat Q) belegen. Beschlossen werden beide Bände mit Indizes der Absender, der Adressaten, der Fremdbriefe, der Bibelstellen, der Autoren und sonstiger Personen.

Während der Großteil der Briefe, Gutachten und Vorreden zumeist lateinisch oder deutsch verfasst ist, findet sich in T 12 ein griechischer Brief des Antonios Eparchos (Nr. 3179), der sich aus seinem Exil in Venedig an Melanchthon in Sorge um die Kirche und vor der drohenden Gefahr der Osmanen wendet. Außerdem ist in diesem Band bewusst der Abdruck der Vorrede zu Luthers Auslegung der Episteln und Evangelien (Ostern bis Advent) beibehalten worden, obwohl mittlerweile davon auszugehen ist, dass nicht Melanchthon, sondern Caspar Cruciger der Verfasser ist (Nr. 3410, vgl. MBW 9, 231).

Im Jahr 1543 vollendete Melanchthon sein schon lange aufgenommenes Projekt des Danielkommentars und widmete dem Herzog Moritz von Sachsen jenes biblische Buch (Nr. 3131), das in Melanchthons Sicht für das Verständnis der Weltgeschichte und der Endzeit unentbehrlich ist. Ende desselben Jahres schrieb Melanchthon die Vorrede

(Nr. 3419) zu seinen überarbeiteten „*Loci theologici*“, deren Druck aber erst im Oktober 1544 fertig gestellt wurde.

Theologisch und kirchenpolitisch beschäftigte Melanchthon in dieser Zeit der Kölner Reformationsversuch durch Erzbischof Hermann von Wied. Bereits seit Anfang des Jahre 1543 stand er diesbezüglich im Briefkontakt mit Martin Bucer (Nr. 3194) und war selbst von Mai bis Juli in Bonn. Melanchthon berichtet von dort über das engagierte Eintreten des Erzbischofs, der sich die Reformschrift des Einfältigen Bedenkens komplett habe vorlesen lassen und diese Schrift aufmerksam, gebildet sowie klug kommentierte und Ergänzungen bzw. Änderungen wünschte (Nr. 3282).

Der intensive Briefwechsel mit Joachim Camerarius aus dem darauffolgenden Jahr – allein 40 Briefe sind von Melanchthon an seinen Freund erhalten – dokumentiert die unterschiedlichen Problemfelder dieser Zeit. Melanchthons Mitarbeit an der Kölner Reformation fand in Wittenberg eine kritische Aufnahme, die anfänglich vor allem durch Nikolaus von Amsdorf formuliert wurde (Nr. 3652). Der daraus erwachsende Streit um das Abendmahlsverständnis sorgte Melanchthon so sehr, dass er überlegte, Wittenberg zu verlassen (Nr. 3668). Aber auch die Reichspolitik (Speyerer Reichstag) und die familiäre Sorge um die zerrüttete Ehe seiner Tochter Anna mit Georg Sabinus belasteten Melanchthon in diesen Monaten schwer.

Beide Bände geben damit wertvolle Einblicke in die Ausbreitung der Reformation sowie in die theologische Arbeit Melanchthons. Aber Melanchthon wird in den Zeugnissen des Briefwechsels nicht nur als Gelehrter, sondern auch als sich sorgender Familienvater eindrücklich greifbar.

Nicole Kuropka

Irene Dingel/Stefan Rhein (Hg.): **Der späte Bugenhagen**, Leipzig: Evangelische > Verlagsanstalt 2011, 256 S. – ISBN 978-3-374-02746-0 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 13).

„Dass die Breitenwirkung der Reformation nicht auf einen einzelnen Urheber, nämlich Martin Luther, zurückzuführen ist, sondern weiterer, jeweils unterschiedlich wirkender Multiplikatoren bedurfte, kann nicht oft genug in Erinnerung zurückgerufen werden.“ (5) Es ist mittlerweile Usus in der wissenschaftlichen Erforschung der Reformationszeit, den 400., 450. oder 500. Geburts- bzw. Todestag von Reformatoren der „zweiten Reihe“ zum Anlass zu nehmen, ihren Beitrag zur protestantischen Kirchengeschichte näher in den Blick zu nehmen. Dies ist sehr zu begrüßen, denn der Verlauf der Reformationgeschichte ist nicht allein durch eine Beschäftigung mit den großen Namen Luther, Zwingli oder Calvin zu verstehen.

Der zu besprechende Band geht auf eine internationale und interdisziplinäre Tagung zurück, die im April 2008 zu Ehren des 1558 verstorbenen Reformators Johannes Bugenhagen in Wittenberg veranstaltet wurde. Dieser war neben Philipp Melanchthon die wohl wichtigste Gestalt an der Seite Martin Luthers. In vielen Territorien des Reichs und darüber hinaus hatte er maßgeblichen Anteil an der Einführung eines evangelischen Kirchenwesens.

Mitherausgeber *Stefan Rhein* (Direktor der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt) eröffnet den Band mit einem Beitrag zum Erinnerungsort Wittenberg. Wie zu erwarten, steht Bugenhagen dort im Schatten Luthers und Melanchthons. Sehr gekonnt arbeitet der Autor aber die verschiedenen Spuren heraus, die Bugenhagen als Reformator an seinem Hauptwirkungsort hinterlassen hat. Thematisch schließt der zweite Bei-

trag daran an, in dem *Insa Christiane Hennen* die wechselvolle Geschichte des Bugenhagenhauses vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein nachzeichnet. Drei weitere Aufsätze runden den ersten Teil des Bandes unter der Überschrift „Bugenhagen und Wittenberg“ ab: So zeichnet *Stefan Michel* die familiären und theologischen Beziehungen zwischen Bugenhagen und Georg Rörer nach, analysiert *Ulrike Ludwig* die Leichenpredigt Bugenhagens auf Martin Luther und befasst sich *Johanna Loehr* mit Melanchthons Gedicht auf Bugenhagen anlässlich von dessen Tod 1558.

Das Herzstück des Bandes bilden zwei-fellos Teil 2 und 3 unter den Überschriften „Theologie und Kirchliche Praxis“ bzw. „Politik und Recht“. In zehn Beiträgen werden unterschiedliche Facetten aus Leben und Werk des Wittenberger Reformators beleuchtet: Bugenhagen als Exeget (*Volker Gummelt* und *Martin Lohrmann*), als Prediger (*Volker Leppin*), als Kirchenorganisator (*Thomas Bergholz* und *Heiner Lück*), als Versorger der Armen und Bedürftigen (*Tim Lorentzen*) sowie als Reformator in Dänemark (*Martin Schwarz Lausten*). Vervollständigt wird Teil 3 durch zwei ereignisgeschichtliche Aufsätze zu Bugenhagens Verhalten während des Schmalkaldischen Krieges (*Hans-Peter Hasse*) sowie zu seiner Reaktion auf das Interim (*Armin Kohnle*).

Eine Predigt anlässlich der 450. Wiederkehr des Todestages Bugenhagens folgt den Untersuchungen und rundet den Band ab: *Hans-Jürgen Abromeit* (bis zur Kirchenfusion 2012 Bischof der Pommerschen Kirche) beleuchtet Bugenhagen in homiletischer Absicht von seiner Rechtfertigungslehre her. Für ihn ist der Wittenberger Reformator „nicht nur ein Mann der Vergangenheit, sondern auch jemand, der heute zeigt, was Zukunft eröffnet.“ (250)

Der Titel des Buches ist zwar insofern zutreffend, dass Bugenhagens Frühzeit

nicht in den Blick kommt, viele der Beiträge umfassen jedoch die gesamte berufliche Wirksamkeit des Reformators, eine Zuspitzung auf seine Spätzeit erfolgt nur vereinzelt. Der Veranschaulichung dienlich sind zahlreiche graphische Darstellungen und Bilder, für die weitere Recherche hilfreich ist ein Orts- und Personenregister.

Der Band bietet keinen Neuansatz in der Bughagen-Forschung, sondern ist eher als eine gelungene Zusammenfassung des gegenwärtigen wissenschaftlichen Interesses an diesem dritten Wittenberger Reformator zu verstehen. Damit entspricht er dem Anliegen der Stiftung Luthergedenkstätten, in deren Schriftenreihe die Publikation erschienen ist: „Darüber hinaus lädt die Stiftung zu Arbeitsgesprächen über regionale Themen und zu Tagungen ein, die sich der Vermittlung Luthers und der Reformation in eine breitere Öffentlichkeit widmen.“ (Selbstdarstellung auf der Homepage der Stiftung: www.martinluther.de [9.11.2012]). Mit dem vorliegenden Sammelband wird Bughagen einer breiteren Öffentlichkeit als wichtige Person der Reformationsgeschichte vorgestellt und erfährt damit eine verdiente Würdigung.

Tobias Sarx

Johannes M. Ruschke: **Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit.** Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete „*mutua tolerantia*“, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XVIII, 624 S. – ISBN 978-3-16-150952-0 (Beiträge zur historischen Theologie 166).

Paul Gerhardt, der neben Martin Luther bedeutendste evangelische Kirchenlieddichter, wurde im Jahre 1666 aufgrund seiner Treue zum lutherischen Bekennt-

nis und in Folge des sogenannten Berliner Kirchenstreits des Amtes als Prediger an der dortigen Nikolaikirche enthoben. Dieser Auseinandersetzung unter den Geistlichen Berlins zur Religionspolitik des brandenburgischen Kurfürsten Friedrich Wilhelm gilt deshalb in der Paul-Gerhardt-Forschung seit jeher eine besondere Aufmerksamkeit. Die Münsteraner Dissertation von Johannes M. Ruschke bietet nun das bisher umfanglichste Opus zu dieser Thematik.

In einem Einleitungsteil betrachtet R. sehr kritisch die bisherigen Veröffentlichungen zum Berliner Kirchenstreit. Dabei benennt er vor allem Defizite, die seiner Ansicht nach zu einem großen Teil aufgrund der geringen Beachtung der entsprechenden Quellen entstanden sind. Auf „Ursachen und Hintergründe der innerprotestantischen Kontroverse in Brandenburg“ geht R. im folgenden Kapitel ein. Ob es an dieser Stelle nötig war, einen derart breiten Überblick über die brandenburgische Kirchengeschichte seit der Reformation zu geben, ist anzufragen. Gewiss wäre es für einen Vergleich und zur Einordnung der Berliner Ereignisse dienlicher gewesen, wenn die innerhalb dieses Kapitels vergleichsweise knapp ausfallende Abhandlung zu anderen Verständigungsversuchen zwischen reformierten und lutherschen Theologen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in den Vordergrund gestellt worden wäre.

Entsprechend der von R. vorgenommenen Einteilung des Berliner Kirchenstreits in drei Phasen ist je eines der drei Hauptkapitel seiner Untersuchung einem dieser Abschnitte gewidmet. Den Beginn jener Auseinandersetzung setzt R. in den frühen 1650er Jahren an und begründet dies damit, dass zu dieser Zeit in Berlin der vermehrte Protest gegen die kurfürstliche Religionspolitik, welche die reformierte Konfession planmäßig förderte, quellenmäßig greifbar ist. Gerhardt, der seit 1657 in der Stadt tätig war, trat in

dieser Phase nicht exponiert in Erscheinung.

Den zweiten Abschnitt der Kontroverse bildet in R.s Darstellung das „Kolloquium zu Berlin/Cölln 1662–1663“. Auf Grundlage teils erstmalig genutzter Manuskripte wird hier eine äußerst detaillierte Rekonstruktion des Kolloquiumsverlaufs mit seinen insgesamt 17 Sessionen geboten. Ernüchternd ist das Fazit, dass Gerhardt sich in all diesen Sitzungen nur einmal kurz zu Wort gemeldet hat. Sein Beitrag dürfte vielmehr in dem Abfassen von Voten bestanden haben. R. fand neben den schon bekannten sieben Stellungnahmen weitere sieben Voten Gerhardts zum Kolloquium. Diese und andere von ihm neu entdeckte Äußerungen Gerhardts, etwa in Briefen, ediert er im Anhang. Letztlich nicht überzeugen kann die Einschätzung R.s, „dass Paul Gerhardt der entscheidende lutherische Schriftführer hinter den Kulissen des Kolloquiums“ gewesen sein soll. Denn Gerhardts Pfarrkollegen verfassten ebenfalls derartige Voten und auch bei den Zusammenfassungen dieser zu offiziellen Stellungnahmen ist seine Handschrift nicht nachweisbar. Freilich kann dem Urteil zugestimmt werden, nach dem „Gerhardt bestimmte Sachverhalte besonders trefflich auf den Punkt bringen konnte“.

Die dritte und letzte Phase des Berliner Kirchenstreits beinhaltet in erster Linie die Folgen des Kolloquiums für die Geistlichkeit der Stadt. R. zeigt eindrucksvoll, dass Gerhardt mit seinem Schicksal nicht allein war, denn auch andere lutherische Pfarrer wurden ihres Amtes enthoben und zum Verlassen Brandenburgs gedrängt.

Unter den Ausführungen im zusammenfassenden Abschlusskapitel sind die Erörterungen zur möglichen „Widerspiegelung des Kirchenstreits in Gerhardts Dichtung“ von besonderem Interesse. Im Einklang mit der bisherigen Forschung

muss auch R. konstatieren, dass sich in keinem der in Frage kommenden Werke ein Hinweis oder auch nur eine Andeutung auf die Berliner Kontroverse findet.

Somit wird mit dieser sehr gründlichen Darstellung eines der wichtigen Lebensabschnitte Gerhardts nicht die oft – so auch im Klappentext des Buches – vertretene Ansicht bestätigt, nach der Gerhardt im Berliner Kirchenstreit eine entscheidende Rolle spielte. Das große Verdienst der Arbeit von R. besteht darin, eine streng an den Quellen orientierte Schilderung der konfessionellen Auseinandersetzungen in Berlin zur kurbrandenburgischen Religionspolitik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorgelegt zu haben.

Volker Gummelt

Heinrich Kröger: **Zwischen Volkssprache und Hochkirche.** Zu Leben und Wirken des Pastors Heinrich Hansen, mit Beiträgen von Dieter Andresen, Otto Clausen, Inge Mager und Thomas Steensen, Bräist/Bredstedt: Verlag Nordfriisk Instituut 2011, 176 S. – ISBN 978-3-88007-365-4 (Nordfriesische Lebensläufe 10).

Je näher das Reformationsjubiläum 2017 rückt, desto mehr geraten auch vergangene Reformationsjubiläen wieder ins historische Gedächtnis. Das Jubiläum von 1917 war bekanntermaßen durch einen nationalprotestantischen Grundton geprägt. Eine bemerkenswerte Ausnahme machte damals der schleswig-holsteinische Pastor Heinrich Hansen (1861–1940) mit seiner Thesenreihe „Stimuli et clavi“ bzw. „Spieße und Nägel, d. i. Streitsätze wider die Irrnisse und Wirrnisse unserer Zeit“. Hierin schloss er sich den unkritischen Lobeshymnen auf die Reformation nicht an, sondern plädierte stattdessen für einen kritischen Blick auf die Wir-

kungsgeschichte der Reformation. Seine Thesenreihe mündete im Aufruf, „zur wahren Katholizität zurückzukehren“ und mit „Demut“ die Spaltungen zwischen den Konfessionen „einigermaßen zu heilen“ (Thesen 90 und 92).

An diesen bemerkenswerten, aber weithin vergessenen Theologen, der 1918 erster Vorsitzender der neugegründeten Hochkirchlichen Vereinigung war, erinnert jetzt ein Aufsatzband. Dieser Band fußt überwiegend auf Beiträgen, die in den 1970er und 1980er Jahren in regionalgeschichtlichen Zeitschriften erschienen. Die Autoren arbeiten zwei zentrale Schwerpunkte von Hansens Lebenswerk heraus: Neben seinem Engagement für die Überwindung der Kirchenspaltung stand der Einsatz für die plattdeutsche Sprache als Kirchensprache.

Heinrich Kröger würdigt Hansen als „Wegbereiter der plattdeutschen Verkündigung“. Immerhin ging auf Hansens Initiative 1910 die Gründung eines „Vereins für die Verkündigung in der Landessprache“ zurück; außerdem übersetzte er Gesangbuchlieder sowie Liturgie- und Bibeltexte ins Plattdeutsche. Für Hansen, der mit dem Plattdeutschen von Kindheit an vertraut war, entsprach das Engagement für die Regionalsprache dem Anliegen der Reformation. Darum war es kein Zufall, dass er 1917 auf Pellworm den ersten vollständigen plattdeutschen Gottesdienst seit etwa 300 Jahren gestaltete.

Das ökumenische Anliegen Hansens wird von Inge Mager und Dieter Andresen ausführlich behandelt. Eine wesentliche Grundlage von Hansens Engagement war gerade sein „konfessionell-lutherischer Standpunkt“, den er dem Studium im neulutherisch geprägten Erlangen verdankte (87). Dementsprechend grenzte er sich in seinen Thesen, mit denen er sich indirekt in die Tradition Claus Harms' stellte, vom „Individualismus und Subjektivismus“ ab (These 16). Dagegen betonte er die Objektivität der Kirche und

der Sakramente, zu denen er auch die Beichte und die Priesterweihe zählte. Mit seinem Plädoyer für „Geduld“ zwischen den Konfessionen stellte er sich bewusst in die Tradition von Georg Calixt, nach dem er auch sein ungedrucktes theologisches Hauptwerk „Calixtus redivivus“ benannte. Ansprechend, wenn auch nicht belegt, ist die im Buch mehrfach geäußerte These, dass Hansens ökumenische Offenheit sich dem frühen Aufenthalt im konfessionell toleranten Friedrichsstadt verdankte.

Insgesamt erinnert dieser Band, der auch biographische Beiträge von Otto Clausen, Johanna Maria Matzen und Thomas Steensen umfasst, an einen eigenständigen Theologen. Hansen stand zu vielen Zeitströmungen in Distanz; in diesem Band wird er als Pionier, aber auch als rückwärtsgewandter Träumer gedeutet.

Gunther Schendel

„Weil sie die Seelen fröhlich macht“. Protestantische Musikkultur seit Martin Luther, hg. von Cordula Timm-Hartmann, Halle: Franckesche Stiftungen 2012, 240 S., 195 Abb. – ISBN 978-3-447-06699-0 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 28).

Dem Themenjahr der Lutherdekade („Reformation und Musik“) war 2012 die Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen in Halle gewidmet. Der umfangreiche Ausstellungskatalog spannt einen weiten Bogen von der Reformationszeit bis in die Gegenwart und zeigt auf, „wie sich ... die musikalische Tradition des Halleschen Pietismus in die großen Linien protestantischer Musikkultur einbetten lässt“ (6).

In seinem Einführungsbeitrag („Martin Luther und das Kirchenlied der Reformation“) hebt Joachim Stalmann, ganz auf der Linie einer konsensfähigen Ein-

ordnung der Reformation als „Singbewegung“, die Bedeutung der Musik für Wirken und Werk Luthers hervor, der „die mnemotechnische Relevanz gesungener Dichtung erkannt und genutzt“ (13) habe. Er skizziert zunächst die Anfänge reformatorischen Kirchengesangs im Kontext der sakralen Musikgeschichte des ausgehenden Mittelalters und dessen frühe Publikations- und Kompilationsgeschichte, um schließlich anhand einer Auflistung der überlieferten Lutherlieder handwerkliche und inhaltliche Aspekte des musikalischen Schaffens des Reformators schlaglichtartig zu beleuchten. Zum Ende des Beitrags kommt Luther selbst in seiner Vorrede zum Walterschen Gesangbuch von 1524 zu Wort. Angesichts des Überblickscharakters von St.s Beitrag sind Verkürzungen in der Darstellung in Kauf zu nehmen, an mancher Stelle hätte sie jedoch durch redaktionelle Entscheidungen an Prägnanz gewonnen, etwa durch den Verzicht auf manche Tautologie („Bis zum Anfang der Reformation ist die Gemeinde Jesu Christi eine singende Gemeinde gewesen – und auch fortan geblieben“, 14) und die Angleichung diskrepanter Sprachebenen – so steht mitunter saloppe Alltagssprache („Israel fühlte sich ... abgeschrieen“, 13) neben langen lateinischen Lutherzitaten im Fließtext (16 u.ö.) und musikwissenschaftlichen Fachbegriffen, die nur dem kirchenmusikalisch Gebildeten ohnehin Bekanntes transportieren. Nichtsdestotrotz bietet St.s emphatisch geschriebener Aufsatz eine buchstäblich „stimmungsvolle“ Einleitung, die einen weiteren kulturgeschichtlichen Rahmen für die nachfolgenden Beiträge zeichnet, die sich vornehmlich mit einzelnen, oft lokalgeschichtlich verorteten Personen und Phänomenen befassen:

Hans-Otto Korth widmet sich Johann Crügers „Praxis Pietatis Melica“, die aufgrund ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sicherlich mit Recht als „das berühmteste und einflussreichste Gesang-

buch des 17. Jahrhunderts“ (27) bezeichnet wird, und würdigt nicht nur ausführlich „Crügers Leistung“ (34 ff.), sondern vermag zudem den einzelnen Schritten des Kompilations- und Tradierungsprozesses interessante kulturgeschichtliche Einsichten abzugewinnen.

„Der Komponist als Prediger“ steht im Zentrum der Überlegungen von *Andreas Waczkat* und *Johanna Schatke*, die am Beispiel einflussreicher Komponisten wie Johann Sebastian Bach und Heinrich Schütz die eindrucksvolle theologische Leistung lutherischer Tonschöpfer herausstellen. Ihr abschließender Spitzensatz, die Musik Bachs bedürfe „eines ebenso eingehenden Bedenkens wie die biblischen Evangelien“ (51), ist dabei sicherlich diskussionsfähig.

Auf Hallesche Musiktraditionen konzentrieren sich *Christiane Hausmann* mit ihrem Beitrag zu Händels Lehrer Friedrich Wilhelm Zachow und seiner Bedeutung für die vielschichte Entstehungsgeschichte der protestantischen Kantate und *Wolfgang Miersemann*, der sich der Entwicklung Halles zur „Gesangbuchstadt“ (69 u.ö.) durch den von Francke mitangeregten Export des Gesangsbuchs Johann Anastasius Freylinghausens widmet. Dessen lokalgeschichtliche Bedeutung betont auch *Gudrun Busch*, die die Genese einer pietistisch-gemeinschaftlichen Gesangskultur beschreibt und deren Beitrag unter geschichtswissenschaftlichen Gesichtspunkten hervorzuheben ist: B. arbeitet zumindest in Ansätzen alltagsgeschichtlich und würdigt explizit den „Beitrag der ... Dichterinnen“ (90), die in den übrigen Aufsätzen, die ganz konventionell vor allem Geschichten „großer Männer“ erzählen, leider keine Erwähnung finden. Die Reihe der Einzelstudien beschließen *Cordula Timm-Hartmann* mit einer Darstellung der „Aufgaben hallischer Musikdirektoren im 17. und 18. Jahrhundert“ und *Steffen Voss*, der sich mit Barthold Hinrich Brockes Passionsoratorium befasst.

Es folgen Überblicke über das „Schicksal der protestantischen Kirchenmusik im 19. Jahrhundert“ (*Dietmar Hiller*) und die „kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung im frühen 20. Jahrhundert“ (*Franziska Seils*). Der abschließende Aufsatz *Peter Bubmanns* charakterisiert „Protestantische Kirchenmusik heute“ als mehrdimensionale Kommunikation des Evangeliums (166 ff.) im „Freiheitspiel“ (164 u. ö.), ist deutlich der stichwortgebenden und unter seiner Mitarbeit entstandenen EKD-Publikation „Kirche klingt“ (EKD-Texte 99 [2009]) verpflichtet und liest sich wie eine kirchenmusikalische Programmschrift.

Dem Aufsatzteil folgt eine detaillierte Auflistung der Exponate. Der grafisch ansprechend gestaltete Ausstellungskatalog bietet einige faszinierende Einblicke in die Geschichte protestantischer Kirchenmusik; der lokalgeschichtliche Ansatz bewährt sich, weil er aussagekräftige und anschauliche Konkretion ermöglicht. Es ist zu hoffen, dass auch nach Ablauf des Musikjahres der Lutherdekade vergleichbare Projekten andernorts realisiert und ähnlich gewissenhaft dokumentiert werden können, die zudem, das sei als *Desiderat* abschließend formuliert, auch die zunehmend reichen Möglichkeiten multimedialer Publikation nutzen.

Holger Pyka

Maria. Evangelisch, hg. von Thomas A. Seidel und Ulrich Schacht, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt / Paderborn: Bonifatius Verlag 2011, 269 S. – ISBN 978-3-374-02884-9 / 978-3-89710-498-3.

Welche wichtige Rolle das Lehramt der römisch-katholischen Kirche Maria zuweist und welche Differenzen zwischen römisch-katholischen und evangelischen Glaubensüberzeugungen bestehen, wenn

es um die Rolle der Mutter Jesu geht, dies evangelischen Christen zu erklären, ist außerordentlich sinnvoll. Für die Marienverehrung Wesentliches zeigt der Alt-katholik Walter Jungbauer auf, wenn er (105) den lutherischen Exegeten Eduard Schweizer zitiert: Maria ist „Hoffnung und Glaubenszentrum von Millionen armer Frauen geworden.“ Doch führt der Titel des Buches irre, kommen doch einerseits ein Jude, ein Mitglied der römisch-katholischen Kirche und ein Alt-katholik zu Wort, sind doch andererseits die evangelischen Christen unter den Autoren, wenn der Rezensent nicht irrt, nur durch Lutheraner vertreten.

Eröffnet wird der Sammelband mit je einem Zitat aus den Federn Bonhoeffers und des Papstes Benedikt XVI. *Thibaut de Champris*, gekennzeichnet als „katholischer Laie“, fragt in einem kämpferischen Geleitwort (13–15): „Wird also nicht Marienlosigkeit früher oder später auch Gottlosigkeit?“ (15) Fünf Beiträge stehen unter dem Thema „Theologische Annäherungen“ (19–113), fünf weitere werden zusammengefasst als „Künstlerische Perspektiven“ (117–173). Es folgen ein sogenannter „Nachdruck“ einer Übersetzung in heutiges Deutsch von Luthers Übersetzung und Auslegung von Marias Lobgesang (Lukas 1,46b–55) aus den Jahren 1520/21, für den kein Übersetzer genannt wird, und ein Anhang (Abkürzungsverzeichnis, Bildnachweis, Personenregister, Glossar, Literaturhinweise und Autorenverzeichnis). Eine „Kurze Geschichte der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden“ (266–269) verdeutlicht, welche besondere Beziehung die Gruppe, in deren Auftrag dieses Buch publiziert worden ist, zu Luther und zu Bonhoeffer hat. Die zahlreichen Abbildungen sind auf schwerem Papier gedruckt und von guter Qualität.

Herauszuheben sind für wissenschaftlich interessierte Leser der Beitrag von *Martin Leiner* „Ein evangelischer Kommentar zur katholischen Marienfrömm-

migkeit“ (59–81) und der (leider nicht sorgfältig korrigierte) Aufsatz von *Ernst Koch* zur „Marienverehrung im Bereich der Wittenberger Reformation“ (43–57), der wenig bekannte Quellen vorstellt. *Walter Jungbauer* bietet eine erfreulich kritische „alt-katholische Perspektive auf die Mutter Jesu“ (99–113). *Alan Posener* fragt nach „Maria als jüdische[r] Mutter“ (137–144), *Marie-Elisabeth Lüdde* schreibt über „Maria aus volkskundlich-religionswissenschaftlicher Sicht“ (147–160).

Zu viele Beiträge in diesem Buch benennen aus gut gemeintem ökumenischem Willen heraus die schwerwiegenden Differenzen zwischen römisch-katholischer Marienverehrung und den Sichtweisen anderer Glaubensgemeinschaften unzureichend. Luthers Auslegung des Magnifikat eine „mariologische Laudatio“ (*Seidel*, 186) zu nennen ist mindestens missverständlich. Sehr klar formuliert andererseits *Leiner* (65): „Aus historischen und aus theologischen Gründen haben Protestanten die allergrößten Vorbehalte gegen das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias. Was als persönlicher Glaube allenfalls gerade noch tolerabel wäre, kann nicht allen Christen zur Glaubenspflicht gemacht werden. Dasselbe gilt auch vom Mariendogma von 1950.“ Verkehrte Informationen (die Septuaginta sei die lateinische Bibelübersetzung [28]), nicht nachweisbare Behauptungen (in der Apokalypse des Johannes sei die Rede von einer marianischen Himmelskönigin [36], Luther bezeichne Maria als Seelenbraut [37 in Verbindung mit 39]), ins Leere gehende Verweise auf das Glossar und die offenbar versäumte Endkorrektur (drei Satzfehler in einem einzigen Zitat [134], Geburtsjahr des Autors *Leiner* 30 Jahre verschoben [264]) mindern den Wert dieses Buches. Da zumindest drei moderne Ausgaben von Luthers Übersetzung und Auslegung von Marias Lobgesang leicht greifbar sind, hätten nicht wenige Irrtümer leicht vermieden werden können (um

drei Beispiele auf nur einer Druckseite [187] zu nennen: die Bedeutung der Worte „wiederum“, „aus sich herausgehen“ und „billig“ hat sich seit Luthers Text vollkommen geändert).

Christoph Burger

Anhalt, hg. vom Landeskirchenrat der Evangelischen Landeskirche Anhalts, verantwortlicher Redakteur Johannes Killyen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 81 S. – ISBN 978-3-374-03066-8 (Orte der Reformation, Journal 5).

Das fünfte Heft in der inzwischen eingeführten Reihe (vgl. LUTHER 82 [2011], 210, und 83 [2012], 194 f.) widmet sich keinem einzelnen „Ort der Reformation“, sondern einer Region, dem ehemaligen Fürstentum und der heutigen Evangelischen Landeskirche Anhalt. In die vielgestaltige Reformationsgeschichte dieser Region in lutherischer wie reformierter Akzentuierung führt *Achim Detmers* ein (26–29), ergänzend porträtieren *Angela Stoye* (30 f.) und *Günter Preckel* (32 f.) die Fürsten Georg III. und Wolfgang den Bekenner. Als „Orte der Reformation in Anhalt“ werden Dessau, Zerbst, Köthen, Bernburg, Ballenstedt, Gernrode, Frose, Harzgerode, Hecklingen, Nienburg, Wörlitz, Oranienbaum und Coswig vorgestellt – so entsteht ein facettenreicher Überblick über die Vielfalt von Reformation mit Linien in die Kirchen- und Kulturgeschichte bis zur Gegenwart.

In Verbindung mit den touristischen Informationen und den einladenden Bildern ermuntert das Heft dazu, sich auf den Weg zu machen und Anhalt als Region der Reformation und eines geschichtlich gewordenen lebendigen Protestantismus zu entdecken.

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten

Prof. Dr. Christoph P. M. Burger, Sonderholm 67, NL-2133 JB Hoofddorp
Pastor Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 12, 17498 Neuenkirchen
Pfarrer Dr. Nicole Kuropka, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal
Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen
Wiss. Ass. Pfarrer Holger Pyka, Gemarkenstraße 95, 51069 Köln
Akad. Rat Dr. Tobias Sarx, Waidmannsweg 8, 35039 Marburg
Pastor Dr. Gunther Schendel, Klosterstraße 10, 29525 Uelzen
Wiss. Ass. Dr. Christian Volkmar Witt, Saarlandallee 5, 41063 Mönchengladbach
Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Boris Wagner-Peterson

Doctrina schola vitae

Zacharias Ursinus (1534-1583) als
Schriftausleger

Refo500 Academic Studies (RSAS), Band 13

2013. 431 Seiten, gebunden

€ 99,99 D

ISBN 978-3-525-55055-7

E-Book ISBN 978-3-647-55055-8

Boris Wagner-Peterson erschließt das Spätwerk von Zacharias Ursinus auf der Grundlage von dessen Jesaja-Vorlesung. Er untersucht die Vorlesung auf ihre Methodik, Hermeneutik und Theologie hin und ordnet sie exemplarisch auslegungs- und theologiegeschichtlich ein. Darüber hinaus skizziert er die Entwicklung von Ursinus' Theologie. Wagner-Peterson öffnet einen neuen Zugang zu einem wichtigen Exponenten des konfessionellen Zeitalters: Als »reformierter Schultheologe« zielte Ursinus auf ein lebenslanges Durchdringen und Internalisieren von schriftfundierter doctrina als Schule für das eigene Leben und Sterben.

Peter Opitz (Hg.)

The Myth of the Reformation

Refo500 Academic Studies (RSAS), Band 9

2013. 382 Seiten, mit 39 Abb., gebunden

€ 120,00 D

ISBN 978-3-525-55033-5

Unter dem Titel »Mythos der Reformation« waren im Juni 2011 (vor allem junge) Forscherinnen und Forscher aus unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Forschungsperspektiven nach Zürich eingeladen, sich mit der »Reformation« auseinanderzusetzen. Peter Opitz bietet eine Auswahl von Vorträgen, welche kritische Perspektiven auf herkömmliche Vorstellungen über die Reformation des 16. Jahrhunderts aufzeigen. Dadurch gelingt es Opitz zumindest einen Mythos zu widerlegen, nämlich dass die Reformationszeit eine langweilige Periode war, in der es nicht viel mehr außer den herkömmlichen Mythen zu entdecken gäbe.

Vandenhoeck & Ruprecht

DOCTRINA ET PIETAS

Zwischen Reformation und Aufklärung

Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Johann Anselm Steiger. 1997 ff. Ca. 23 Bände. Leinen. *GLIEDERUNG: Abt. I: Johann Gerhard-Archiv; Abt. II: Varia. ISBN 978 3 7728 1821 9. 16 Bände lieferbar*

Johann Gerhard

Postilla

Das ist / Erklärung der Sontäglichen vnd fürnehmesten Fest=Euangelien / vber das gantze Jahr (1613). Teilband 1. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger. – *DeP I,7.1. Ca. 550 S. Bei Gesamtabnahme ca. € 258,-; einzeln ca. € 298,-. ISBN -1961 2. Oktober 2013*

Die »Postilla« bietet Predigten zum ganzen Kirchenjahr (außer der Passionszeit), zu Heiligentagen sowie zu vermischten Bibeltexten. Ein Nachwort verortet Gerhards Predigtschaffen im Kontext der lutherischen Predigttheorie und -praxis. Register informieren über die von Gerhard zugrunde gelegten Predigttexte und über sämtliche im Druck angeführten Bibelstellen.

MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL

Kritische und kommentierte Gesamtausgabe

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Heinz Scheible und Christine Mundhenk. 1977 ff. Ca. 46 Bände. *GLIEDERUNG: T = Textedition (30 Bände); Erschließungsbände: Regesten (9 Bände) mit Registern (1 Band Ortsregister; 4 Bände Personenregister) und Handschriftenkatalog (2-3 Bände). Leinen. Je Durchschnittsband bei Gesamtabnahme ca. € 236,-; einzeln ca. € 284,-. ISBN 978 3 7728 0631 5. 25 Bände lieferbar*

BAND T 13: Texte 3421-3779 (1544). Hrsg. von Matthias Dall' Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk. 2012. 631 S. ISBN 978 3 7728 2574 3. *Lfb.*

Von Wittenberg aus verfolgt Melanchthon den Speyrer Reichstag. Die Türken in Ungarn und andere Krisenherde verbreiten eine gefährliche Unruhe in Europa und überschatten den Alltag des Wittenberger Professors. 369 Briefe und andere Schriftstücke dokumentieren die vielfältigen Tätigkeitsbereiche Melanchthons, der über die große Last der Aufgaben klagt. Der neu entflammte Abendmahlsstreit und Spannungen mit Luther lassen ihn an den Weggang aus Wittenberg denken. Privat bereitet ihm die unglückliche Ehe seiner Tochter Anna großen Kummer; zutiefst besorgt verfolgt er den Umzug ihrer Familie ins ferne Königsberg.

BAND T 15: Texte 4110-4529 (1546). Hrsg. von Matthias Dall' Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk. ISBN 978 37728 25767. 2. Halbjahr 2014

Am 18. Februar 1546 stirbt Luther. Der Tod seines langjährigen Kollegen und Freundes stürzt Melanchthon in tiefe Trauer und große Sorge um den Zusammenhalt des evangelischen Lagers. Das Konzil in Trient wird von der evangelischen Seite nicht anerkannt, und das Religionsgespräch auf dem Regensburger Reichstag endet ergebnislos. Was schon lange befürchtet wurde, tritt im Juli ein: Kaiser Karl V. erklärt den Schmalkaldischen Bundesgenossen den Krieg. Obwohl viele Studenten Wittenberg verlassen, geht der Lehrbetrieb an der Universität vorerst weiter; doch im November wird die Leucorea geschlossen, und Melanchthon zieht sich nach Zerbst zurück.

VALENTIN WEIGEL

Sämtliche Schriften. Neue Edition

Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, herausgegeben von Horst Pfefferl. Begründet von Will-Erich Peuckert und Winfried Zeller. 1996 ff. 14 Bände. Leinen. Je Durchschnittsband bei Gesamt-*abnahme* ca. € 349,-; *einzeln* ca. € 386,-. ISBN 978 3 77 28 1839 4.

9 Bände lieferbar

BAND 5: Vom wahren seligmachenden Glauben. Daß das Wort Gottes in allen Menschen sei. Wie der Glaube aus dem Gehör komme. Daß Gott nicht geunehret werde. Vom Sakrament des Altars (Tauler u.a.). Von der Taufe mit dem Anhang ›De coena‹ (Seligkeit aus dem Geiste). Hrsg. und eingeleitet von Horst Pfefferl. Ca. 190 S. ISBN 978 3 7728 1844 8. August 2013

Die in Lieferung 5 der ›Sämtlichen Schriften‹ Valentin Weigels enthaltene Hauptschrift ›Vom wahren seligmachenden Glauben‹ von 1572 wird hier in neuer Bearbeitung vorgelegt. Sie ist wegen der Widmung an Weigels kirchlichen Vorgesetzten auch als ›Verteidigungsschrift‹ bekannt und enthält ungewöhnlich viele Lutherzitate. Laut Zeller gehört zur Methode dieser Rechtfertigung der Versuch, »seine Anschauung von Adam und Christus in den Worten der lutherischen Schulorthodoxie zum Ausdruck zu bringen«. Von den übrigen Titeln des Bandes sind hauptsächlich durch den Herausgeber aufgefundene kurze, teils nur fragmentarisch erhaltene Texte hervorzuheben, die hier erstmals vorgelegt werden.

frommann - holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

Neu bei Mohr Siebeck

Informationen zum
eBook-Angebot:
www.mohr.de/ebooks

Albrecht Beutel
Spurensicherung
Studien zur Identitätsgeschichte
des Protestantismus
2013. X, 320 Seiten.
ISBN 978-3-16-152660-2 fBr € 44,-

Christian Jaser
Ecclesia maledicens
Ritueller und zeremonieller
Exkommunikationsformen im
Mittelalter
2013. Ca. 630 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-151927-7
Ln ca. € 115,- (September)

Thomas Kaufmann
**An den christlichen Adel
deutscher Nation von des
christlichen Standes
Besserung**
2013. Ca. 600 Seiten (KSLuth 3).
ISBN 978-3-16-152678-7
Ln ca. € 160,- (September)

Beate Kobler
**Die Entstehung des negativen
Melanchthonbildes**
Protestantische
Melanchthonkritik bis 1560
2013. Ca. 610 Seiten (BHTh).
ISBN 978-3-16-152696-1
Ln ca. € 120,- (September) eBook

Natalie Krentz
**Ritualwandel und
Deutungshoheit**
Die frühe Reformation in der
Residenzstadt Wittenberg
(1500–1533)
2013. Ca. 440 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-152679-4
Ln ca. € 100,- (September)

Christoph T. Nooke
**Gottlieb Jakob Planck
(1751–1833)**
Grundfragen protestantischer
Theologie um 1800
2013. Ca. 530 Seiten (BHTh).
ISBN 978-3-16-152266-6
Ln ca. € 110,- (August) eBook

Christian Senkel
**Patriotismus und
Protestantismus**
Konfessionelle Semantik im
nationalen Diskurs zwischen
1749 und 1813
2013. Ca. 330 Seiten (BHTh).
ISBN 978-3-16-152714-2
Ln ca. € 90,- (September) eBook

Johann Joachim Spalding
Kritische Ausgabe
2. Abteilung: Predigten.
Band 6: Einzelne Predigten
Hrsg. v. Albrecht Beutel u.
Olga Söntgerath, unter Mitarb.
v. Johannes Heck, Verena Look,
Malte van Spankeren, Christian
E. Wolff u. Richard Zastrow
2013. XXIII, 470 Seiten.
ISBN 978-3-16-152626-8 Ln € 139,-;
in der Subskription € 129,-

Christopher Voigt-Goy
**Potestates und
ministerium publicum**
Eine Studie zur Amtstheologie im
Mittelalter und bei Martin Luther
2013. Ca. 220 Seiten (SMHR).
ISBN 978-3-16-152762-3
Ln ca. € 80,- (September)

Martin Wendte
Die Gabe und das Gestell
Luthers Methaphysik des Abend-
mahls im technischen Zeitalter
2013. Ca. 500 Seiten (CM).
ISBN 978-3-16-152400-4
Ln ca. € 120,- (September) eBook

*Bitte fordern Sie unseren
Gesamtkatalog an.*



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

Das Luthergedächtnis als Instrument politischer und kirchlicher Zwecke

V&R

Hartmut Lehmann

Luthergedächtnis 1817 bis 2017



Vandenhoeck & Ruprecht

Hartmut Lehmann Luthergedächtnis 1817 bis 2017

Refo500 Academic Studies (RSAS), Band 8

2012. 328 Seiten, gebunden

€ 89,99 D

ISBN 978-3-525-55039-7

Hartmut Lehmann blickt im Zusammenhang mit dem Lutherjubiläum 2017 zurück auf die Lutherjubiläen der vergangenen zwei Jahrhunderte und stellt fest: Jede triumphalistische Vereinnahmung Luthers durch eine Richtung schloss in der Vergangenheit andere aus, die auch an Luthers Erbe ein vitales Interesse hatten. Jede allzu popularisierende Luthervermarktung endete in der Ansammlung von Anekdoten, die mit dem theologischen Anspruch des Reformators nichts mehr zu tun hatten. Jeder Versuch, die Fehler Luthers zu retouchieren, führte nur dazu, dass diese von anderer Seite umso mehr betont wurden. Mit gespannter Erwartung kann man deshalb dem Jubiläum »500 Jahre Reformation. Luther 2017« entgegensehen und die Fehler der Vergangenheit vielleicht vermeiden.

Vandenhoeck & Ruprecht

Sigloch Distribution GmbH & Co. KG
Am Buchberg 8, 74572 Blaufelden

#0000091464/0008229199#84-2-13

American Theological
Libr. Association Acquisitions
Specialist ATLA
300 South Wacker Drive Suite 2
60606 Chicago
Vereinigte Staaten von Amerika



PRESSE & BUCH INT.
Ein Service der Deutschen Post

ALLEMAGNE Port payé

55

Wittenberg – das reformationsgeschichtliche Erbe einer Stadt

Silvio Reichelt

Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg

Genese, Entwicklung und Bestand
eines protestantischen Erinnerungsortes



Vandenhoeck & Ruprecht

Silvio Reichelt

Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg

Genese, Entwicklung und Bestand eines
protestantischen Erinnerungsortes

Refo500 Academic Studies (R5AS), Band 11.

2013. 448 Seiten mit 61 Abbildungen, gebunden

€ 99,99 D

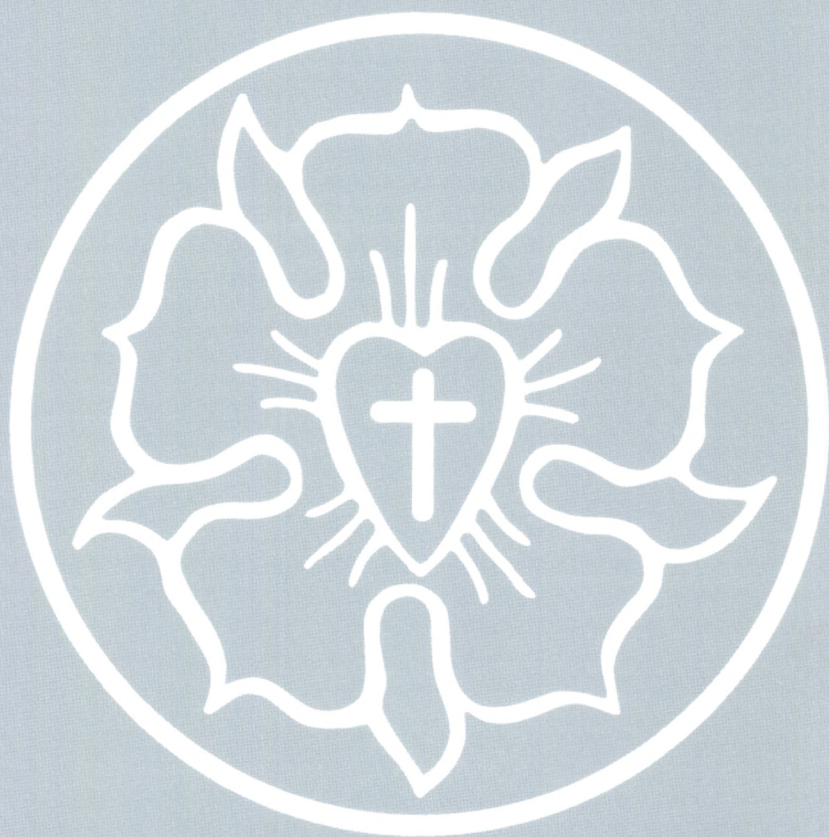
ISBN 978-3-525-55054-0

E-Book ISBN 978-3-647-55054-1

Silvio Reichelt untersucht den in Wittenberg gepflegten Umgang mit dem reformationsgeschichtlichen Erbe der Stadt unter den Bedingungen von fünf verschiedenen politischen Systemen. Reichelt zeigt, wie Wittenberg als historischer Raum des Wissens, politischer Raum der Ideologie und sakraler Raum des Glaubens Erinnerung leiten, kanalisieren und kodieren konnte. Deutlich wird dabei, dass historische Erinnerung die Vergangenheit nicht einfach rekonstruiert, sondern sich vielmehr als permanenter Überschreibungsprozess charakterisieren lässt. Bewohner und Besucher machen sich mittels Erinnerung ein »Bild« von der Vergangenheit.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2013



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: -2 78.
E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Sparkasse Wittenberg, Konto-Nr. 101009305, BLZ 805 501 01.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	71
	Luther – für heute neu entdeckt	
Hellmut Zschoch (Bearb.)	Auf dem Weg zum weltanschaulich neutralen Staat. Grundlegende Aussagen Luthers zur Toleranz.	136
	Aufsätze	
Jens Schröter	Der Heilstod Jesu - Deutungen im Neuen Testament	139
Dietrich Korsch	Das Kreuz Jesu Christi und das Heil der Menschen	159
Notger Slenczka	Wer sich selbst recht versteht, muss nach Sühne fragen	168
	Kleine Beiträge	
Reinhard Brandt / Verena Reimann	Ein Denkmal für Spalatin	179
Johannes Schilling	Nachbar Melanchthon	183
Martin Treu	„Philipp Melanchthon Leben - Werk - Wirkung“. Einführung in die Ausstellung im Melanchthonhaus Wittenberg ..	187
Wilhelm Schwindt	Luthers „Kälteerfahrung“. Ein ärztlicher Blick auf seine Todeskrankheiten	192
	Aus Lutherstätten	194
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	195

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 35,90 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich
€ 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Ulrike Vockenberg
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

Vielen steht Martin Luther als Musterbeispiel voraufgeklärter Intoleranz vor Augen. Wieso er dennoch auch ein Lehrer der Toleranz ist, zeigen die am Eingang dieses Heftes zusammengestellten Aussagen des Reformators. Es lohnt sich, von ihnen ausgehend im Themenjahr „Toleranz“ der Reformationsdekade über die Achtung religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen in unserer Gesellschaft nachzudenken.

Der Tod Jesu ist historisch und systematisch der Ausgangspunkt christlicher Theologie, verbunden mit den Stichworten Heil und Sühne. Aus dem Seminar der Luther-Gesellschaft zum Thema der Deutung des Kreuzestodes Jesu wurde schon im vorigen Heft der Beitrag von Cornelia Richter zu Luthers Kreuzestheologie abgedruckt. Hier folgen jetzt die Durchmusterung der entsprechenden neutestamentlichen Deutungen durch *Jens Schröter* und die seinerzeit ineinander verschränkt vorgetragenen systematisch-theologischen Annäherungen von *Dietrich Korsch* und *Notger Slenczka*.

Die kleinen Beiträge dieses Heftes hängen alle mit Orten der Erinnerung an Luther und seine reformatorischen Mitstreiter zusammen: *Reinhard Brandt* und *Verena Reimann* präsentieren das neue Denkmal für Georg Spalatin in Spalt bei Nürnberg und erinnern mit ihm an einen bekannten Unbekannten der Reformationsgeschichte. Die Festreden von *Johannes Schilling* und *Martin Treu* dokumentieren die Eröffnung des erweiterten und neu gestalteten Wittenberger Melanchthonhauses und seiner Ausstellung. *Wilhelm Schwindt* ergänzt aus medizinischer Sicht die Ausführungen zur „kalten Stelle“ bei Unterrißdorf und zum Tod Luthers in Heft 1 dieses Jahrgangs. Zum „Neustart“ des Lutherhauses in Eisenach findet sich eine Notiz von *Jochen Birkenmeier*.

Wer noch mehr über Luther und seine Wirkungen wissen und lesen möchte, wird wie immer in der *Bücherschau* einige Hinweise finden.

Hellmut Zschoch

Auf dem Weg zum weltanschaulich neutralen Staat

Grundlegende Aussagen Luthers zur Toleranz

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Martin Luther war kein toleranter Mensch – in Sachen des Glaubens. Für sein Verständnis des Evangeliums beanspruchte er, Gottes Wahrheit erkannt zu haben. Dafür begehrte er selbst keine Toleranz, sondern allenfalls Widerlegung. Ohne eine solche Widerlegung vom biblischen Zeugnis aus wusste er sich in seinem Gewissen gebunden. So begründete er 1521 in Worms seine Verweigerung eines Widerrufs und hielt in diesem Bewusstsein auch später seinen Wahrheitsanspruch aufrecht, ohne Wenn und Aber. Entgegenstehende Wahrheitsansprüche bestritt er vehement, nicht selten grob, in frommer, dem Evangelium verpflichteter Intoleranz.

Dennoch gehört Luther in die Geschichte der neuzeitlichen Toleranz – im weltlichen Rechtsleben. Die öffentliche Rechtsgewalt hat sich, so lehrte er, nicht in Glaubensdinge einzumischen. Die „Seele“ liegt außerhalb ihrer Zuständigkeit. Wie Menschen Sinn finden in ihrem Leben, wie sie glauben, wie sie sich in ihrem Gewissen binden, das geht irdische Regierungen nichts an. 1523 entwickelte Luther das grundlegend in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, und es ist vielleicht der modernste Aspekt dessen, was man systematisierend im Begriff der „Zwei-Reiche-Lehre“ des Reformators zusammengefasst hat.

Das Jahr 2013 ist in der auf das Reformationsjubiläum zulaufenden Dekade dem Thema „Reformation und Toleranz“ gewidmet. Es mag sein, dass Toleranz „nicht zu den Schmuckstücken reformatorischer Kirchengeschichte“ zählt und es dazu keine „Heldengeschichten zu erzählen“ gibt¹ – freilich sind Schmuck und Helden ohnehin kaum je der Stoff, aus dem die Kirchengeschichte gemacht ist. Dennoch sind Luthers Begrenzung der Zuständigkeit der öffentlichen Rechtsgewalt und sein Plädoyer für einen von obrigkeitlichen Eingriffen freien Streit um die Wahrheit nicht wegzudenken aus der Erzählung vom Werden neuzeitlicher Toleranz und von der die Duldung überschreitenden Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit im weltanschaulich neutralen Staat. Dass Luther selbst kein Held der Toleranz war und seine spätere widerwillige Zustimmung zu Zwangsmaßnahmen gegen Täufer² ebenso wenig zum Schmuckstück taugt wie seine beschämenden Vorschläge zur Entrechtung der Juden,³ steht auf einem anderen Blatt. Gerade die Grenzen seines Lebensbeispiels lehren, dass die Unterscheidung der Bereiche von Religion und Recht eine gefährdete

¹ So *Thies Gundlach* in dem von der EKD herausgegebenen Magazin zum Themenjahr 2013: *Verdunkelter Christus*, in: *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz*, Frankfurt am Main 2012, 4–6, 4.

² Vgl. Luthers Bemerkung zum Wittenberger Täufergutachten vom Oktober 1531 (WA.B 6, 222f., Nr. 1882) und das Gutachten, das 1536 veröffentlicht wurde (Dass weltliche Obrigkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei: WA 50 [6] 9–15 (einschließlich Luthers handschriftlicher Bemerkung zu seiner Unterschrift).

³ Vgl. insbesondere Luthers „treuen Rat“ an die Obrigkeit in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ aus dem Jahr 1543: WA 53, 522,29 – 527,31.

Angelegenheit ist – und eine unabgeschlossene theologische und politische Aufgabe. Der Streit um die Wahrheit bleibt zu führen, heute hoffentlich in einer aufgeklärten Streitkultur, die Respekt übt und auf Dialog setzt. Und die öffentliche Rechtsgewalt ist bleibend daran zu erinnern, dass sie – mit Luthers Worten gesagt – der Seele nicht zu gebieten hat.

Einschlägige Passagen aus Luthers Obrigkeitsschrift von 1523⁴ sind im Folgenden ergänzt durch eine kurze Sequenz aus der gegen Thomas Müntzer gerichteten Schrift „Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ aus dem Jahr 1524,⁵ in der Luther der freien Auseinandersetzung widerstreitender theologischer Positionen das Wort redet.

Darum hat Gott die zwei Regimente angeordnet, das geistliche, das Christen und fromme Leute macht durch den Heiligen Geist unter Christus, und das weltliche, das den Nichtchristen und Bösen wehrt, so dass sie äußerlich Frieden halten und sich still verhalten müssen, auch wenn sie das nicht wollen.⁶

Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nur auf Leib und Gut erstrecken und über irdische Äußerlichkeiten. Denn über die Seele kann und will Gott niemanden regieren lassen außer nur sich selbst. Wo deshalb eine weltliche Rechtsgewalt sich anmaßt, Gesetze für die Seele zu erlassen, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seele.⁷

Der Seele darf und kann niemand gebieten, es sei denn, er könne ihr den Weg zum Himmel weisen. Das kann aber kein Mensch tun, sondern nur Gott. Darum soll in den Angelegenheiten, die die Seligkeit der Seele betreffen, nichts außer Gottes Wort gelehrt und angenommen werden.⁸

Weil nun jeder vor seinem Gewissen verantworten muss, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil das der weltlichen Rechtsgewalt nichts wegnimmt, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Angelegenheiten kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt dazu zwingen. Denn der Glaube ist ein freies Werk, zu dem man niemanden zwingen kann. Ja, weil er ein göttliches Werk im Geist ist, kann man ihn erst recht nicht mit äußerer Gewalt erzwingen und schaffen.⁹

⁴ WA 11, (229) 245–281. Die Übertragung in gegenwärtiges Deutsch ist eine Vorarbeit zu der Fassung, die erscheinen soll in: Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe [DDStA], hg. von Johannes Schilling u. a., Bd. 3: Christ und Welt, hg. von Hellmut Zschoch, Leipzig 2014.

⁵ WA 15, (199) 210–221. Die Textfassung folgt der Übertragung von Rolf Schäfer in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling [Insel-Luther = IL], Bd. 4: Christsein und weltliches Regiment, Frankfurt a. M. 1983, (85) 86–99.

⁶ WA 11, 251,15–18.

⁷ A. a. O., 262,7–12.

⁸ A. a. O., 263,3–6.

⁹ A. a. O., 264,16–22.

Das [= die Auseinandersetzung mit falschen Lehren] sollen die Bischöfe tun: Ihnen und nicht den Fürsten ist diese Aufgabe übertragen worden. Denn der Ketzerei kann man niemals mit Gewalt entgegentreten. Dazu bedarf es einer anderen Methode, und es handelt sich hier um einen anderen Streit und Kampf als den mit dem Schwert. Hier soll Gottes Wort streiten. Wenn das den Streit nicht entscheidet, wird er von der weltlichen Rechtsgewalt sicher nicht entschieden werden können, und wenn sie die Welt mit Blut füllt. Ketzerei ist eine geistliche Angelegenheit, die man mit keinem Schwert zerschlagen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken kann. Gegen sie hilft nichts als allein das Wort Gottes.¹⁰

Das betrifft nun die Lehre; die wird sich mit der Zeit wohl finden. Jetzt sei das die Summa, gnädigste Herren, dass Eure Fürstliche Gnaden sollen nicht wehren dem Amt des Wortes. Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können und gegen wen sie wollen. ... Ist ihr Geist richtig, so wird er sich vor uns nicht fürchten und bestehen bleiben. Ist unserer richtig, so wird er sich auch weder vor ihnen noch vor sonst jemandem fürchten. Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen.¹¹

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

¹⁰ A. a. O., 268, 21–29.

¹¹ WA 15, 218, 17 – 219, 1 = IL 4, 96.

Der Heilstod Jesu – Deutungen im Neuen Testament¹

Von Jens Schröter

1. Der Tod Jesu als Ärgernis

Der Tod Jesu ist die Herausforderung des christlichen Glaubens schlechthin.² Dass Christen, angefangen von den ältesten Zeugnissen, ausgerechnet einen am Kreuz grausam Hingerichteten als erhöhten Herrn, ja als Gott selbst verehren, hat schon immer provoziert und ihnen bereits in der Antike Hohn und Unverständnis eingetragen.³ Bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts spottet der Satiriker Lukian in seiner Schrift „Der Tod des Peregrinos“ über die Christen, die den Tod verachten, weil sie meinen, sie seien unsterblich, und deren „erster Gesetzgeber“ sie davon überzeugt hätte, den griechischen Göttern abzuschwören und „jenen gekreuzigten Sophisten“ anzubeten und nach seinen Gesetzen zu leben.⁴ Ein weiteres sprechendes Beispiel ist das 1857 auf dem Palatin entdeckte und heute im dortigen Museum ausgestellte Graffito aus dem 3. Jahrhundert.⁵ Darauf ist ein gekreuzigter Esel zu sehen, darunter der Schriftzug „Alexamenos betet Gott an“. Vermutlich handelt es sich um eine heidnische Verspottung der Christen,⁶ wie sie auch dem frühchristlichen Theologen Justin vor Augen stand, wenn er den christlichen Glauben als eine „Verrücktheit“ (μᾶνία) in den Augen der Heiden beschreibt, die darin bestehe, „dass wir die zweite Stelle nach dem unwandelbaren und ewigen Gott, dem Weltschöpfer, einem gekreuzigten Menschen zuweisen.“⁷

Der Glaube an einen Gekreuzigten als Sohn Gottes wird bereits von Paulus pointiert auf den Punkt gebracht, wenn er die christliche Botschaft als „Wort vom Kreuz“ bezeichnet, die „ein Skandal für die Juden und eine Torheit für

¹ Vortrag auf der Tagung der Luther-Gesellschaft am 21. September 2012. Für die Publikation wurde das Vortragsmanuskript überarbeitet, erweitert und um Anmerkungen ergänzt. Für die Korrektur danke ich meiner studentischen Mitarbeiterin *Anna Trapp*.

² Vgl. *Michael Wolter*, „Dumm und skandalös“. Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, in: *ders.*, *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, Tübingen 2009, 197–218.

³ Bereits Justin und Origenes sind deshalb darum bemüht, den Kreuzestod Jesu im Kontext antiker Vorstellungen von sterbenden und erhöhten Göttern bzw. von ehrenvollen Toden zugunsten anderer verständlich zu machen. Vgl. Iust. 1 apol 21; Or.Cels. 1,31.

⁴ Luc., *Peregrinos* 13.

⁵ S.u. im Anhang, S. 155. Die Abbildung ist entnommen: http://www.gottesdienst-werkstatt.de/gdw_spottkruzifix.htm. Vgl. die Abbildung z. B. in *Johannes Leipoldt/Walter Grundmann*, *Umwelt des Urchristentums*, Bd. 3: *Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1987, Abb. 213.

⁶ Zur Interpretationsgeschichte vgl. *William C. Gruen*, *The Liminal Donkey: A Reappraisal of the Palatine Crucifix*, in: *EC* 2 (2011), 492–514, der auch einen eigenen Deutungsvorschlag vorlegt.

⁷ Iust. 1 apol 13,4.

die Heiden“ sei.⁸ Der „Skandal für die Juden“ ist dabei die Behauptung, ausgerechnet ein Gekreuzigter sei derjenige, der gemäß jüdischen Erwartungen Israel als Gottes Gesalbter in Gerechtigkeit regieren und seine Feinde bezwingen werde.⁹ Die „Torheit für die Heiden“ liegt darin, dass der Kreuzestod in der Antike als überaus grausame, entehrende Strafe für Verbrecher galt und damit als unvereinbar mit dem Wesen und Geschick der Götter.¹⁰

Bis in unsere Zeit hinein stößt man sich innerhalb wie außerhalb der Kirche daran, dass der grausame Tod Jesu zum Heilstod erklärt und dieses Verständnis sogar als unverzichtbar für den christlichen Glauben erklärt wird.¹¹ Jeder Mensch, so wandte der große Aufklärer Immanuel Kant ein, habe für seine Schuld selbst einzustehen, eine stellvertretende Schuldübernahme durch einen anderen sei dagegen für das aufgeklärte Bewusstsein eine unmögliche Annahme.¹² Das Christentum mit seiner Opfertheologie, so spottete Friedrich Nietzsche, sei eine Religion der Schwäche und Ohnmacht, ja sogar „schauderhafte[s] Heidenthum“.¹³

In neuerer Zeit wird vermutet, hinter der Deutung des Todes Jesu als Sühne oder Opfer stehe ein Gottesbild, das den Menschen auf sein Sündersein fixiere und Gott als einen grausamen Patriarchen erscheinen lasse, der durch den Tod seines Sohnes seinen Zorn besänftigen wollte. Mit dem Gott der Liebe, den Jesus verkündigt habe, sei eine solche Vorstellung unvereinbar. Vorstellungen wie diejenige eines stellvertretenden Todes Jesu für die Sünden der Menschen, von Opfer oder Sühne, seien deshalb zu verabschieden. Sie würden auf antiken bzw. spätmittelalterlichen Vorstellungen von kultischen Opfern und Satisfaktion basieren, die heute nicht mehr plausibel seien. Sie würden zudem die Lehre Jesu verdunkeln, der die Liebe und Zuwendung Gottes zu den Menschen verkündet, von seinem eigenen Tod für die Sünden der Menschen dagegen nicht gesprochen habe. Die historisch wie theologisch problematische Deutung seines Todes als Opfer- oder Sühnetod beginne bereits im Neuen Testament und habe dann die christliche Theologie nachhaltig geprägt.¹⁴

⁸ Vgl. 1 Kor 1, 23.

⁹ Zu dieser Form politisch-davidischer Messiaserwartung vgl. PsSal 17,21–36.

¹⁰ Zur Kreuzesstrafe in der Antike vgl. Gunnar Samuelsson, *Crucifixion in Antiquity*, Tübingen 2011; Martin Hengel, *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, London/Philadelphia 1977; Heinz-Wolfgang Kuhn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, Berlin/New York 1982, 648–793, 751–767.

¹¹ Vgl. dazu Bernd Janowski, „Hingabe“ oder „Opfer“? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: Rudolf Weth (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 13–43.

¹² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Georg Wobbermin, Akademie-Ausgabe 6, Berlin 1968, 72.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München 1999, 165–254, 215 (Nr. 41).

¹⁴ Zur kritischen Auseinandersetzung mit derartigen Ansätzen vgl. Jörg Frey/Jens Schröter, *Einführung zur zweiten Auflage*, in: dies. (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2012, XI–XXXII, bes. XIV–XVII.

Derartige Ansätze, wie sie in neuerer Zeit etwa von Herbert Schnädelbach¹⁵, Klaus-Peter Jörns¹⁶ und Burkhard Müller vorgetragen wurden,¹⁷ sind auch bei evangelischen Christen, nicht zuletzt bei Pfarrerinnen und Pfarrern, auf breite Akzeptanz gestoßen. Sie beziehen ihre Attraktivität daraus, dass sie für einen theologisch unbequemen, für die kirchliche Verkündigung beschwerlichen Sachverhalt eine überraschend einfache Lösung anbieten. Diese Lösung lautet: Es sei gar nicht notwendig, sich mit der anstößigen, nur schwer zu verstehenden und noch schwerer zu vermittelnden Lehre eines stellvertretenden Sühnopfers Jesu für unsere Sünden zu befassen, denn das Neue Testament selber zeige, dass eine solche Lehre aus dem Wirken Jesu gar nicht herzuleiten sei, ja ihr sogar zuwiderlaufe. Man könne sie deshalb getrost verabschieden und würde erst dann auf den Kern der Botschaft Jesu stoßen.¹⁸

Ganz im Gegensatz dazu hatte sich Martin Luther bei der auf ihn zurückgehenden Prägung des Begriffs „Kreuzestheologie“ – *theologia crucis* – bewusst an Paulus orientiert.¹⁹ Der Ausdruck begegnet zuerst in der Heidelberger Disputation von 1518, dann auch in den etwas später entstandenen „Operationes in Psalmos“ und bezeichnet ein theologisches Programm. In Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Kirche fasste Luther mit der berühmten Formulierung „*Crux sola est nostra Theologia*“ – „das Kreuz allein ist unse-

¹⁵ S. Herbert Schnädelbach, *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, in: *Die Zeit*, 11. Mai 2000. Vgl. auch die Beiträge in: *Das Christentum – eine Kontroverse*, Zeit-Dokument 2/2000. Schnädelbach notiert als „2. Die Rechtfertigung als blutiger Rechtsandel“ und zieht eine Linie von der „grausigen Darstellung der Leiden Christi und der unzähligen Märtyrer“ zur mittelalterlichen Folter und dem Umgang der Kirche mit Heiden und Ketzern.

¹⁶ S. Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 2004, 2010; *ders.*, *Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: Eine neue Liturgie*, Gütersloh 2007; *ders.*, *Glaubwürdig von Gott reden. Gründe für eine theologische Kritik der Bibel*, Stuttgart 2009.

¹⁷ S. Burkhard Müller, *Für unsere Sünden gestorben? Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion*, Rheinbach 2010. Im Februar 2009 hatte Müller im WDR Rundfunkandachten gehalten, in denen er seine Sicht vorstellte und die eine heftige Kontroverse auslösten. Drei dieser Andachten sind dokumentiert in: *ThBeitr* 41 (2010), 345–347. Zur Kritik vgl. Rainer Stuhlmann, *Wenn die Opfer vergessen werden. Kritische Anmerkungen zur gegenwärtigen kirchlichen Diskussion über die Deutung des Todes Jesu*, in: *EvTh* 72 (2012), 64–75.

¹⁸ Diese Argumentationsstruktur, die bei Jörns und Müller wieder auftaucht, ist seit den Anfängen der neuzeitlichen Jesusforschung regelmäßig anzutreffen. Sie begegnet in je eigener Gestalt etwa bei Hermann Samuel Reimarus, Adolf Harnack oder William Wrede, in der neueren Jesusforschung z. B. bei John Dominic Crossan, Marcus Borg und Richard Horsley. Stets geht es dabei um den Versuch, das Wesen des christlichen Glaubens unmittelbar aus dem Wirken Jesu herzuleiten und die christlichen Dogmen und Bekenntnisse als dessen nachträgliche Verfälschung zu entlarven. Die Behauptung einer derartigen Differenz ist freilich alles andere als überzeugend, denn sie reißt auseinander, was seit den ältesten christlichen Zeugnissen als unverzichtbar zusammengehörig gilt: das Wirken Jesu einerseits, sein Tod sowie seine Auferstehung und Erhöhung andererseits.

¹⁹ Vgl. Michael Korthaus, *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie*, Tübingen 2007, 344–362.

re Theologie“²⁰ diejenige Weise theologischen Denkens zusammen, die Gott nicht aus den Schöpfungswerken oder mit menschlicher Vernunft erkennen zu können meint, sondern ihn im Kreuz und in der Schwachheit Jesu Christi findet. Das von Paulus in 1Kor 1,18–25 dargelegte „Wort vom Kreuz“, das die weltlichen Maßstäbe von Weisheit und Torheit in ihr Gegenteil verkehrt, wird demnach für Luther zum hermeneutischen Schlüssel für die Erschließung der biblischen Botschaft als ganzer. In Anknüpfung an Paulus sieht Luther im Verständnis des Kreuzes Jesu als Ort der Offenbarung Gottes das entscheidende Merkmal des Glaubens an den Gott, der sich den Menschen gnädig zugewandt und sie von ihren Sünden befreit hat. Der Kontrast zu denjenigen Ansätzen, die das Verständnis des Todes Jesu als eines heilvollen Geschehens ablehnen und seinem irdischen Wirken entgegenstellen, könnte nicht größer sein.

Damit ist der Horizont für die folgenden Ausführungen umrissen. Die Auslegung des Kreuzes Christi als Antwort auf die Schuld des Menschen muss danach fragen, wie eine solche keineswegs selbstverständliche und immer wieder strittige Deutung entstehen konnte und welche Bedeutung sie für den christlichen Glauben hat. Ich beginne dazu mit einigen Begriffsklärungen, komme dann zu einem Überblick über Deutungsmodelle des Todes Jesu im Neuen Testament und schließe mit einigen Bemerkungen, die daraus für das Verständnis des Todes Jesu im christlichen Glauben folgen.

2. Begriffsklärungen

Um sich der Bedeutung des Todes Jesu für den christlichen Glauben zu nähern, sind zunächst einige Bemerkungen zu Begriffen notwendig, mit denen dieser Tod häufig gedeutet wird. Das ist schon darum notwendig, weil es oftmals diese Vorstellungen und Begriffe sind, gegen die sich die oben genannten Kritiken richten und nicht die im Neuen Testament zur Sprache kommenden Deutungen selbst. Zwischen den mit diesen Begriffen zur Sprache gebrachten Vorstellungen und ihrem Verhältnis zu den neutestamentlichen Texten ist deshalb zu unterscheiden. Im Folgenden sollen dabei zunächst die Begriffe „Sühne“ und „Stellvertretung“ etwas genauer betrachtet werden, weil diese in der Diskussion häufig eine herausgehobene Rolle spielen. Auf die Deutung des Todes Jesu mit Hilfe kultischer Sprache wird anschließend etwas genauer eingegangen.²¹

Festzuhalten ist zunächst, dass es sich bei „Sühne“ und „Stellvertretung“ nicht um neutestamentliche oder biblische Begriffe bzw. Vorstellungen handelt, sondern um rechtliche oder philosophische Kategorien, mit denen der Tod Jesu seit dem Mittelalter bzw. der Neuzeit interpretiert wird. Der Begriff

²⁰ Operationes in Psalmos 1519–1521, WA 5, 176,32f.

²¹ Vgl. dazu auch Jens Schröter, Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey/Schröter (s. Anm. 14), 51–71.

„Sühne“ hat seine Wurzeln im germanischen Rechtswesen und bezeichnet dort die Kompensation erlittenen Unrechts zur Befriedung von Konflikten.²² Es handelt sich also um einen Rechtsterminus, der die Wiederherstellung eines gestörten Zustands und die damit verbundene Wiedergutmachung beschreibt. Als religionswissenschaftlicher Begriff bezeichnet „Sühne“ dagegen allgemein eine „religiöse Entstörungs- oder Korrekturhandlung“ zur Wiederherstellung des verletzten Verhältnisses zwischen Göttern und Menschen.²³ Der damit verbundene Ausgleich kann etwa durch Weihegaben an eine Gottheit, kultische Schlachtung eines Tieres, Gebet oder Askese geschehen. Sühne als Wiedergutmachung bzw. Ausgleich kann demnach durch eine opferkultische Handlung vollzogen werden, ist aber nicht notwendig darauf beschränkt. Zur Deutung des Todes Jesu wird der Begriff „Sühne“ dagegen in der Regel in einem engeren, auf kultische Handlungen bezogenen Sinn verwendet. Das sei an einem Beispiel verdeutlicht.

Paulus verwendet in Röm 3, 25 den Begriff ἱλαστήριον (*hilasterion*) zur Deutung des Todes Jesu als eines Geschehens, durch das Gott rettend an den Menschen gehandelt hat, indem er ihre Sünden beseitigt hat. Als ἱλαστήριον wird gängigerweise eine Weihegabe bezeichnet, mit der Götter gnädig gestimmt werden oder ihnen gedankt werden soll.²⁴ Die Septuaginta gibt mit diesem Ausdruck in Ex 25, 17–22 und Lev 16 den hebräischen Begriff כפרה zur Bezeichnung des Deckels der Bundeslade wieder, an den Aaron nach dem in Lev 16 beschriebenen Ritual des Großen Versöhnungstages das Blut eines Jungstiers und eines geschlachteten Bockes sprengen soll, um dadurch das durch die Übertretungen der Israeliten verunreinigte Heiligtum zu reinigen und für sich selbst und das Volk Reinigung von Sünden zu erwirken.²⁵ In dieser Bedeutung – also zur Bezeichnung des Deckels der Bundeslade – wird der Begriff auch in Hebr 9, 5 gebraucht. Nach einer in der neutestamentlichen Forschung mitunter vertretenen Auffassung verwendet auch Paulus bzw. die von ihm verarbeitete Überlieferung in Röm 3, 25 den Begriff in dieser Bedeutung.²⁶ Damit würde ausgedrückt, dass nun nicht mehr der Deckel der Bundeslade, sondern der von Gott am Kreuz öffentlich aufgerichtete Jesus Christus derjenige Ort ist, an dem die Reinigung von Sünden stattfindet.²⁷ Unabhängig

²² Vgl. DWb 10 IV, Leipzig 1942, 1010–1037; Wolfgang Pfeifer (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*: M–Z, Berlin ¹1993, 1395.

²³ Vgl. Dorothea Sitzler-Osing, Art. Sühne, I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 32, Berlin/New York 2001, 332–335, 332 f.; Christof Gestrinch, Art. Sühne: V. Kirchengeschichtlich und dogmatisch, in: a. a. O., 348–355, 348.

²⁴ Vgl. Adolf Deißmann, ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie, in: ZNW 4 (1903), 193–212.

²⁵ Lev 16, 13–17.

²⁶ Vgl. etwa Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, Göttingen ¹1998; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, I. Teilbd.: Röm 1–5, Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn ¹1987, 190–193.

²⁷ Eine Modifikation dieser These findet sich bei Wolfgang Kraus. Ihm zufolge wird dem Begriff ἱλαστήριον der Tod Jesu als Heiligtumsweihe gedeutet, da auch am Großen Versöhnungstag das Heiligtum Israels durch das Blut der Opfertiere gereinigt wird. Vgl. Wolfgang Kraus,

davon, ob man diesen Zusammenhang annimmt oder nicht,²⁸ ist deutlich, dass mit der Verwendung dieses Begriffs der Tod Jesu als ein Geschehen zur Reinigung der Glaubenden von ihren Sünden gedeutet wird.

Martin Luther hatte den Begriff ἱλαστήριον mit „Gnadenstuhl“ wiedergegeben und dadurch die Präsenz Gottes im Tod Jesu Christi betont. In der revidierten Lutherbibel von 1984 und auch in der Neuen Zürcher Bibel wird ἱλαστήριον dagegen mit „Sühne“ übersetzt. Dadurch wird der griechische Ausdruck auf einen Begriff festgelegt, der im Neuen Testament nur an den beiden genannten Stellen begegnet. Will man „Sühne“ dagegen in einem allgemeineren Sinn als Bezeichnung des Aktes der Beseitigung von Sünden durch den Tod Jesu Christi verstehen und ihn z. B. auch auf die Formulierungen vom Sterben Christi „für uns“ anwenden, kann er jedoch nicht zugleich als Wiedergabe einer kultischen Metapher mit einem spezifischen Bedeutungsgehalt gebraucht werden. Vielmehr steht diese Metapher im Neuen Testament neben anderen Begriffen und Vorstellungen und besitzt ihre Pointe darin, dass die Beseitigung von Sünden durch einen von Gott selbst gestifteten Vorgang – den Tod Jesu Christi – ermöglicht wird. Irreführend ist es dagegen, wenn der Begriff „Sühne“ sowohl als Wiedergabe dieser spezifischen Interpretation des Todes Jesu als auch als übergreifende Deutungskategorie verwendet wird. Dabei werden der quellsprachliche Befund der neutestamentlichen Texte und dessen Interpretation mit Hilfe einer dogmatisch konnotierten Begrifflichkeit ineingesetzt und es wird der Eindruck erweckt, als wäre die mit „Sühne“ bezeichnete Deutung zugleich das im Neuen Testament vorherrschende Interpretationsmodell.

Diese unklare Verwendung der Sühnebegrifflichkeit lässt sich in der Diskussion um die Deutung des Todes Jesu häufig beobachten. Sie steht auch hinter der von Jörens und anderen vorgebrachten Kritik an der Sühnopfervorstellung, bei der oftmals nicht deutlich ist, worauf sie sich genau bezieht. Wenn etwa die Deutung des Abendmahls als Sühnopfer in den Einsetzungsworten kritisiert wird, wie dies bei Jörens und Müller geschieht, liegt eine eindeutige Fehlinterpretation dieser Worte vor, denn die Einsetzungsworte zum Abendmahl deuten den Tod Jesu nicht mit Hilfe der kultischen Kategorie des Opfers und stellen auch nicht die Sündenbeseitigung in den Mittelpunkt.²⁹ Die Abendmahlsworte deuten vielmehr Leben („Leib“) und Tod („Blut“) Jesu,

Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3, 25–26a, Neukirchen-Vluyn 1991.

²⁸ Mitunter wird vermutet, im Hintergrund der ἱλαστήριον-Verwendung in Röm 3, 25 stehe die Vorstellung des Märtyrertodes als eines das Volk Israel von den Sünden reinigenden Todes, wie sie in 2 Makk 7, 37 f. und 4 Makk 6, 28 f.; 17, 21 f., belegt ist. Vgl. *Eduard Lohse*, Der Brief an die Römer, Göttingen 2003, 134 f.; *Klaus Haacker*, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 2012, 104–107.

²⁹ Ein expliziter Bezug auf die Vergebung der Sünden liegt nur in Mt 26, 28 vor, wo das vergossene Bundesblut Jesu zugleich zur Sündenvergebung dient. In den anderen Fassungen wird das vergossene Blut Jesu dagegen vor allem als Besiegelung des Bundes zwischen Gott und den Menschen gedeutet.

also seinen gesamten Weg, als für andere geschehen („für euch“) und als Eröffnung eines neuen Bundes, der im Mahl der Gemeinde vergegenwärtigt wird („tut dies zu meiner Vergegenwärtigung“). Zwischen der Verwendung des Begriffs *ἱλαστήριον* als einer spezifisch konnotierten Deutung des Todes Jesu und der weiter gefassten Rede vom Tod Jesu als einem Heilsgeschehen für die Glaubenden muss demnach präzise differenziert werden, um den Gehalt der neutestamentlichen Texte zur Geltung zu bringen.

Analoges trifft auf den Begriff „Stellvertretung“ zu, der ebenfalls oftmals in wenig präziser Weise verwendet wird.³⁰ Er begegnet zuerst bei protestantischen Theologen des 18. Jahrhunderts, die damit den lateinischen Ausdruck „*satisfactio vicaria*“ (stellvertretende Genugtuung) wiedergaben, mit dem die reformatorische Theologie die dem Sünder als „*iustitia aliena*“ (fremde Gerechtigkeit) zugerechnete Gerechtigkeit Christi bezeichnet hatte. In der Aufklärungstheologie und -philosophie des 18. Jahrhunderts wurde diese Vorstellung kritisiert und das Entscheidende des Wirkens Christi stattdessen in seinem moralischen Vorbild gesehen.

Die Verwendung des Begriffs „Stellvertretung“ als theologische Kategorie³¹ ist im Blick auf neutestamentliche Texte durchaus erklärungsbedürftig. So spricht Paulus etwa in 2 Kor 5, 14 f. von einer Teilhabe der Glaubenden am Tod Christi, in Röm 5, 6–8 vom Sterben Christi für die Gottlosen, die dadurch mit Gott versöhnt werden, und in Joh 10 begegnet die Vorstellung des Sterbens des „Hirten“ Jesus zum Schutz der „Schafe“, die dadurch vor der Vernichtung bewahrt werden. Diese Vorstellungen sind darin miteinander verwandt, dass sie jeweils von einer positiven Wirkung des Todes Jesu für die Seinen sprechen. Sie sind aber darin unterschieden, dass sie dies in jeweils eigener Weise beschreiben: als Einbeziehung der Glaubenden in das Geschehen von Tod und Auferweckung Christi, als Versöhnung der „Feinde“ mit Gott durch den Tod Christi bzw. als Schutz der Gemeinschaft durch die Abwehr von Unheil. Eine Subsumierung unter den Begriff „Stellvertretung“ tendiert dazu, diese Unterschiede einzuebnen und die je eigenen Akzente der neutestamentlichen Perspektiven auf den Tod Jesu zu verwischen.³²

Es ist demnach zunächst festzuhalten, dass die häufig zur Deutung des Todes Jesu verwendeten Begriffe „Sühne“ und „Stellvertretung“ – die auch in der Kombination „stellvertretende Sühne“ begegnen können – im Blick auf ihr Verhältnis zu den neutestamentlichen Texten zu präzisieren sind. Es handelt

³⁰ Zur Herkunft und Geschichte des Begriffs vgl. *Stephan Schaede*, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004.

³¹ Vgl. dazu *Bernd Janowski*, *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*, Stuttgart 1997; *J. Christine Janowski/Bernd Janowski/Hans P. Lichtenberger* (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006.

³² Analoges wäre zu Günter Röhser's Versuch zu sagen, der den Stellvertretungsbegriff auf die gesamte Existenz Jesu anwenden, also von einer spezifischen Perspektive auf seinen Tod ablösen will. Auch damit dürften die Perspektiven der neutestamentlichen Texte kaum zutreffend erfasst sein. Vgl. *Günter Röhser*, *Stellvertretung im Neuen Testament*, Stuttgart 2002.

sich dabei nicht um biblische Begriffe, und auch die Vorstellungen, die sich mit ihnen in der theologischen Diskussion verbinden, stammen häufig nicht aus den neutestamentlichen Texten, sondern werden erst in diese hineingetragen. Es ist deshalb Zurückhaltung dabei geboten, diese Begriffe unmittelbar zur Interpretation des neutestamentlichen Befundes zu verwenden und zu der Behauptung zu verdichten, in diesen begegne die Vorstellung eines „stellvertretenden Sühnetodes“. Stattdessen sind die Vorstellungen und Begriffe zur Interpretation des Todes Jesu in den neutestamentlichen Texten aus diesen selbst heraus zu erheben, bevor danach gefragt werden kann, wie sie sich zu den genannten Abstraktionsbegriffen verhalten. Dies führt zum nächsten Teil.

3. Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament³³

Einzusetzen ist mit der Feststellung, dass die Deutung des Todes Jesu als Heilstod auf der Überzeugung basiert, dass es sich um den Tod des von Gott in die Welt gesandten, auferweckten und zur Rechten Gottes erhöhten Sohnes handelt. Die Deutung als Heilstod ergibt sich also nicht etwa aus dem historischen Geschehen der Kreuzigung Jesu selbst – etwa daraus, dass es sich um einen besonders grausamen Tod gehandelt hat oder dass Jesus in besonders heldenhafter Weise für seine Jünger eingetreten und in den Tod gegangen wäre. Der Tod Jesu gewinnt vielmehr nur darum eine Bedeutung als Heilstod für andere, weil dabei die christliche Überzeugung vorausgesetzt ist, dass Gott durch diesen Tod heilvoll gehandelt hat, indem er den Gekreuzigten auferweckt und erhöht hat.

Dazu kommt ein Weiteres: Den frühchristlichen Autoren war die Hinrichtung Jesu als historisches Faktum vorgegeben. Es stellte sich für sie also nicht die Frage: Brauchte Gott den Tod seines Sohnes, um seinen Zorn über die Sünden der Menschen zu besänftigen? Die Frage, vor der sie standen, lautete vielmehr: Wie lässt es sich verstehen, dass derjenige, den Gott zum Heil der Menschen in die Welt gesandt hat, einen grausamen Tod am Kreuz gestorben ist? Diese Frage konnte so beantwortet werden, dass die Überzeugung, Jesus von Nazareth sei der von Gott zum Heil der Welt Gesandte, angesichts seines grausamen Todes als Irrtum betrachtet wurde. Vermutlich haben etliche Anhänger Jesu nach seiner Kreuzigung diese Konsequenz auch tatsächlich gezogen. Darauf deuten in den Evangelien Erzählzüge wie die Flucht der Jünger oder die Verleugnung des Petrus hin.³⁴ Sie machen deutlich, dass die Ereig-

³³ Neben dem in Anm. 14 genannten Sammelband zu Deutungen des Todes Jesu vgl. auch *Gerhard Friedrich*, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1985; *Gerhard Barth*, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2003; *Volker Hampel/Rudolf Weth* (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010; *Walter Klaiber*, Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet, Leipzig 2011. Vgl. auch die Themenhefte *ThBeitr* 41 (2010), H. 5; *EvTh* 72 (2012), H. 1.

³⁴ Mk 14, 50. 66–72 parr.

nisse der Verhaftung und Hinrichtung Jesu für die Jünger eine tiefgreifende Irritation und Verunsicherung hervorgerufen haben. Erst die Ostererfahrungen haben bewirkt, dass sie seinen Tod in neuer Weise beurteilten und ihn als Bestandteil seiner Sendung begreifen konnten.³⁵

In der Emmausgeschichte in Lk 24, 13–32 wird dieser Erkenntnisweg nachgezeichnet.³⁶ Die beiden Jünger befinden sich auf ihrem Weg nach Emmaus noch in einem „vorösterlichen Verständnis“ über die Bedeutung Jesu und meinen, er sei ein Prophet gewesen, von dem sie gehofft hatten, er werde Israel erlösen; nun sei er jedoch ausgeliefert und gekreuzigt worden. Auch das leere Grab hatte sie nicht zu einer anderen Sicht auf den Tod Jesu bringen können, als dass er das traurige Ende seines Weges gewesen sei. Erst die „österliche Erkenntnis“, die ihnen beim Brotbrechen mit dem Auferstandenen zuteilwird, erschließt ihnen eine neue Sicht auf diese Ereignisse und damit auch auf die Schriften Israels, aus denen der Auferstandene ihnen zuvor dargelegt hatte, dass der Gesalbte leiden muss, um in seine Herrlichkeit einzugehen.

Die Emmausgeschichte macht somit brennpunktartig deutlich: Der Sinn des Todes Jesu erschließt sich erst angesichts des Osterglaubens, erst auf dieser Grundlage ist es deshalb auch möglich, ihn als Heilstod aufzufassen. Dem christlichen Verständnis des Todes Jesu kann deshalb nicht die vorwurfsvolle Frage entgegengehalten werden, warum Gott seinen Sohn so grausam hat sterben lassen oder warum er ein Opfer brauchte, um seinen Zorn zu besänftigen. Christlicher Glaube fragt vielmehr angesichts des Weges Jesu durch Leiden und Tod hindurch zu Auferweckung und Erhöhung nach dem Sinn dieses Todes.

Es wäre deshalb auch widersinnig, den Tod Jesu von seinem Wirken und seiner Verkündigung abzutrennen und zu behaupten, Jesus sei es um die Verkündigung der Liebe Gottes gegangen, die Lehre von seinem Sühnetod für die Sünden sei dagegen eine spätere Erfindung, die mit seinem eigenen Wirken nichts zu tun habe. Dabei wird übersehen, dass die Lehre Jesu im Neuen Testament und den frühchristlichen Texten stets als Bestandteil seines gesamten Weges, also einschließlich seines Todes, seiner Auferweckung und Erhöhung, in den Blick tritt, niemals unabhängig davon. Die Behauptung, nur die Lehre Jesu, seine Verkündigung der Liebe Gottes, sei die Grundlage der christlichen Religion, seinem Tod komme dagegen keine eigene Bedeutung zu, läuft angesichts des einhelligen Zeugnisses der frühchristlichen Texte ins Leere. Nirgendwo ist erkennbar, dass die Lehre Jesu unter Absehung von seinem Weg als ganzem aufgenommen und weitergetragen worden wäre. Eine solche Behauptung ist aber auch historisch ganz unwahrscheinlich. Sie muss postulieren, dass die Deutungen des Todes Jesu beziehungslos neben sein Wirken getreten

³⁵ Vgl. Barth (s. Anm. 33), 8–22.

³⁶ Vgl. dazu Anna Maria Schwemer, Der Auferstandene und die Emmausjünger, in: Auferstehung – Resurrection, Durham-Tübingen-Symposium September 1999, hg. von Friedrich Avemarie und Hermann Lichtenberger, Tübingen 2001, 95–117.

sind und keine Verbindung zwischen der Aufnahme seines Wirkens und der Deutung seines Todes besteht.

Viel näher liegt dagegen die Annahme, dass der hohe Anspruch Jesu einen wesentlichen Impuls für die Entstehung der Überzeugung gebildet hat, er sei der entscheidende Repräsentant Gottes, und diese Überzeugung die Grundlage dafür gebildet hat, sein irdisches Wirken und Geschick, einschließlich seines Todes, im Horizont der Ostererfahrungen neu zu interpretieren. Dass hohe christologische Aussagen und Deutungen seines Todes dabei über das beim irdischen Jesus Angelegte hinausgehen können, ist unübersehbar. Daraus jedoch einen Gegensatz zwischen dem „historischen Jesus“ und dem Christusglauben der frühen Christen zu konstruieren, wäre ein historisch ganz unplausibles, vom Quellenbefund in keiner Weise nahegelegtes Vorgehen.

Aus der Perspektive des christlichen Glaubens kann der Tod Jesu demnach nur als Bestandteil des gesamten Geschehens seiner Sendung, Auferweckung und Erhöhung aufgefasst werden. Es handelt sich dann nicht einfach um den Tod eines jüdischen Propheten, sondern desjenigen, der als Gottes Repräsentant auf der Erde gewirkt hat. Auf der Grundlage dieser Überzeugung ist im Urchristentum ein breites Feld von Deutungen des Todes Jesu entstanden. Das sei an einigen Beispielen konkretisiert.

Eine vergleichsweise „sparsame“ Deutung, die noch nicht von einem Heilstod für andere spricht, hält zunächst fest, dass dem Tod Jesu seine Auferweckung korrespondiert, die Legitimität seiner Sendung durch seinen Tod also nicht in Frage gestellt wird. Dieses Modell begegnet in den „Kontrastformeln“ in den Reden der Apostelgeschichte, die nach dem Schema aufgebaut sind: „Ihr (Juden) habt ihn getötet – Gott hat ihn auferweckt“.³⁷ Damit sind noch keine heilvollen Wirkungen dieses Todes für andere Menschen verbunden. Vielmehr wird betont, dass Gottes Handeln an Jesus stärker war als dasjenige der Menschen, indem er nämlich denjenigen, den sie beseitigen wollten, auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat.

Eine in diesem Umkreis angesiedelte Redeweise über den Tod Jesu ist diejenige über die Notwendigkeit seines Weges durch Leiden und Tod hindurch zu Auferweckung und Erhöhung. Diese begegnet etwa in der bereits genannten Emmausepisode (Text 1), wenn der Auferstandene die beiden Jünger darüber belehrt, dass der Christus dieses Leiden und in seine Herrlichkeit eingehen *musste*. Auf derselben Ebene liegt die erste Voraussage des Leidens, Getötetwerdens und Auferstehens in Mk 8,31 (Text 2). Diese Aussagen stellen den Weg Jesu insgesamt unter die Führung Gottes und machen damit deutlich,

³⁷ Apg 2,23 f.36; 3,15; 5,30; 10,39 f.; 13,27–30. Vgl. dazu *Ludger Schenke*, Die Kontrastformel Apg 4,10b, in: BZ 26 (1982), 1–20, sowie *Martin Rese*, Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte – ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena?, in: NTS 30 (1984), 335–353, hier bes. 344–347. Rese hält die Formeln der Apg für lukanische Theologumena. Ungeachtet dieser Frage genügt es für die hier verfolgte Fragestellung festzuhalten, dass der Tod Jesu im Neuen Testament ohne den Bezug auf eine Heilswirkung für andere als Bestandteil des Handelns Gottes an ihm genannt werden kann.

dass sein Anspruch, durch sein irdisches Wirken die Gottesherrschaft aufzurichten und in der Autorität Gottes zu wirken, durch seinen Tod nicht widerlegt wird. *Warum* sein Tod notwendig war, ist dabei noch ebenso wenig zur Sprache gebracht, wie eine Aussage über Wirkungen, die mit diesem verbunden sind, formuliert wäre.

Auch wenn es sich hierbei um die „sparsamsten“ Aussagen über den Tod Jesu handelt, müssen es nicht die ältesten sein. Vielmehr begegnen bereits in sehr alten Überlieferungen wie etwa 1 Kor 15, 3b–5 oder der vorhin genannten Stelle über den Tod Jesu als *ἱλαστήριον* in Röm 3, 25 f., in Überlieferungen also, die Paulus bereits übernommen hat, Deutungen des Todes Jesu als eines Heilstodes für die Sünden anderer. Es ist deshalb nicht von einer historischen Entwicklung von einfachen hin zu theologisch komplexeren Deutungen des Todes Jesu auszugehen. Vielmehr können sehr weitreichende Aussagen bereits in sehr alten Überlieferungen begegnen.

Eine Deutung des Todes Jesu, die diesen mit heilvollen Wirkungen für andere Menschen verbindet, findet sich in den Formulierungen vom Sterben „für“. Mit diesen wird zunächst allgemein zum Ausdruck gebracht, dass dieser Tod Wirkungen für andere hat. Worin diese konkret bestehen, ergibt sich aus dem jeweiligen Kontext. So kann es etwa in 1 Kor 8, 11 heißen, Christus sei für den im Gewissen schwachen Bruder ebenso gestorben wie für den Starken. Das „Sterben für den Bruder“ bedeutet dabei offenbar ganz allgemein dessen Rettung dadurch, dass er zum Glauben gekommen ist und zur Gemeinde gehört. In 1 Kor 15, 3: „Christus ist gestorben für unsere Sünden“, sowie in Gal 1, 4: „Er hat sich dahingegeben für unsere Sünden“ ist das „für“ dagegen im Sinn von: „zur Beseitigung von Sünden“ konkretisiert. In Röm 4, 25 heißt es dagegen: „Er wurde dahingegeben um unserer Übertretungen willen und auferweckt um unserer Gerechtsprechung willen.“ Hier steht im Griechischen eine mit dem „für“ aus den soeben genannten Stellen verwandte Präposition, die im ersten Fall „wegen“ bedeutet, zweiten dagegen „mit dem Ziel“. In 1 Thess 5, 10 schließlich ist davon die Rede, dass der Herr Jesus Christus für uns gestorben ist, „damit wir, ob wir wachen oder schlafen, stets mit ihm leben“. Hier ist die Wirkung des „Sterbens für“ das dadurch möglich gewordene Leben mit Jesus Christus. Die Aussage, dass Christus „für uns“ gestorben ist, ist demnach offen für verschiedene Konkretionen. Sie besagt, dass der Tod Jesu Christi eine heilvolle Wirkung „für“ die Glaubenden hat, ohne diese auf eine bestimmte Bedeutung festzulegen. Es wäre deshalb irreführend, die Formulierungen „für uns“ oder „für unsere Sünden“ als sühnetheologische oder opferkultische Deutung des Todes Jesu aufzufassen.³⁸

Die Formulierungen über das „Sterben für“ stammt nicht aus dem Alten Testament, wo die Vorstellung des Leidens und Sterbens eines Menschen für

³⁸ Vgl. *Cilliers Breytenbach*, „Christus starb für uns“: Zur Tradition und Paulinischen Rezeption der sogenannten „Sterbeformeln“, in: *ders.*, *Grace, Reconciliation, Concord. The Death of Christ in Greco-Roman Metaphors*, Leiden/Boston 2010, 95–126.

andere nicht anzutreffen ist – mit einer gewissen Ausnahme von Jes 53, die aber sicher nicht den unmittelbaren Hintergrund der Wendungen vom „Sterben für“ im Neuen Testament darstellt –, sondern aus der griechisch-römischen Tradition.³⁹ Dort ist die Vorstellung bezeugt, dass Menschen zugunsten anderer sterben – etwa, um sie dadurch vor dem Tod zu retten – oder dass sie für ihre Stadt oder ihr Volk sterben, indem sie für diese in den Krieg ziehen oder durch ihren Tod ein Unheil abwenden, indem sie die Götter gnädig stimmen. Berühmte Beispiele aus der griechischen Tragödie sind Alkestis, die anstelle ihres Mannes Admetos freiwillig in den Tod geht, Iphigenie, die geopfert werden soll, um die Weiterfahrt des griechischen Heeres von Aulis zu erwirken, oder die militärische Tradition, der zufolge Feldherren in der Schlacht für ihr Land oder ihre Stadt sterben. Dieser in der römischen Tradition auch als „devotio“ bekannte Brauch besagt, dass sich Menschen zugunsten des Wohles anderer in den Tod geben. In der römischen Dichtung bringt die berühmte Wendung bei Horaz: *dulce et decorum est pro patria mori* eine solche Haltung zum Ausdruck.⁴⁰ Mit der Wendung *unum pro multis dabitur caput* bei Vergil⁴¹ wird schließlich das Geschehen gedeutet, dass Aeneas auf dem letzten Stück seiner Flucht aus Troia noch seinen Steuermann Palinurus verlieren wird, nachdem er zuvor bereits seine Frau, seinen Vater und seine Geliebte verloren hat. Um sicher in die avernischen Häfen zu gelangen, verlangt der Gott des Meeres jedoch noch, „einen, der für viele gegeben wird“.

Im Judentum wurde die Tradition eines ehrenvollen Sterbens für andere im 2. und 4. Makkabäerbuch rezipiert (1. Jh. v. Chr. bzw. um 100 n. Chr.). So heißt es in 2 Makk 7,37 f., (Text 3) dass der Tod des Märtyrers den gerechten Zorn Gottes über sein Volk zum Stillstand bringen soll und er seinem Volk wieder gnädig sein möge. Der Märtyrer bittet hier also darum, dass sein Tod als Bessänftigung des Gotteszornes wirken möge. In 4 Makk 6,28 f. (Text 4) wird dies dann mit kultischer Opferterminologie verbunden: Gott möge den Tod des Märtyrers als Opfer für Israel annehmen. In 4 Makk 17,20–22 (Text 5) werden die Märtyrer zu einer Art „Ersatzleistung“ für die Sünden des Volkes, denn durch ihr Blut und ihren sündentilgenden Tod hat die göttliche Vorsehung Israel gerettet. Hier wird demnach die griechische Tradition vom Sterben für andere aufgegriffen und auf jüdische Märtyrer, die für das Gesetz oder die Frömmigkeit oder Gott sterben, angewendet. Zugleich wird darum gebeten, dass ihr Tod den Zorn Gottes auf sein Volk zum Stillstand bringen möge.

Das Motiv des ehrenvollen Sterbens für andere aus der griechisch-römischen Tradition wird von Paulus in Röm 5,6–8 aufgegriffen und auf den Tod Jesu angewendet (Text 6). Das wird besonders in Vers 7 deutlich, wo Paulus

³⁹ Vgl. dazu die ausführliche Untersuchung von Christina Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2010.

⁴⁰ Hor.carm. 3,2,13.

⁴¹ Verg.Aen. 5,815.

formuliert, es könne vorkommen, dass jemand für das Gerechte oder das Gute stirbt. Dies ist allerdings, wie Paulus einschränkend hervorhebt, etwas Besonderes, es geschieht „kaum“ oder nur „vielleicht“. Die Besonderheit des Todes Jesu besteht dagegen nicht nur darin, dass er überhaupt für andere gestorben ist, sondern dass es sich bei diesen sogar um Sünder gehandelt hat.

Die Interpretation des „Sterbens für“ durch Paulus erfolgt demnach zum einen durch die Betonung der Einzigartigkeit des Sterbens Jesu gegenüber dem Sterben für andere in der griechisch-römischen Tradition: Christus ist gerade nicht für das Gerechte und Gute gestorben, sondern für uns Sünder. Es handelt sich also um eine negative Analogie: Es kommt zwar – wenn auch selten – vor, dass jemand für einen anderen bzw. für eine gute Sache einen ehrenvollen Tod stirbt, aber selbst dies kann den Tod Jesu nicht angemessen erklären, denn hier handelt es sich um einen Tod für solche, die einer solchen Tat eigentlich gar nicht wert gewesen wären.

Daraus erklärt sich der zweite Aspekt der paulinischen Interpretation: Es handelt sich bei dem Tod Christi um eine Tat der Liebe Gottes (V. 8). Gott selbst hat im Tod Christi die Möglichkeit geschaffen, dass aus Sündern Gerechte werden und uns dadurch vor seinem Zorn bewahrt (V. 9). Das ist ein entscheidender Unterschied zur griechisch-römischen Tradition und zu den oben genannten Märtyrertexten aus den Makkabäerbüchern. Bei Paulus sind es nämlich nicht die Menschen, die Gott darum bitten, dass er gnädig sein möge, oder sich selbst als Opfer darbringen, um seinen Zorn zu besänftigen, sondern es ist Gott selbst, der das Versöhntwerden der Menschen mit sich ermöglicht. Er erweist den Menschen seine Liebe, indem er im Tod Jesu Christi die Beseitigung ihrer Sünden und damit ihre Rettung vor seinem Zorn ermöglicht hat. Dem entspricht es, wenn Paulus in der oben genannten Stelle Röm 3, 25 formuliert, dass es *Gott* war, der Jesus Christus als ein *ἱλαστήριον* aufgerichtet hat. Paulus übernimmt dazu die Perspektive des israelitischen Kultus, bei dem die Opfer ebenfalls nicht den Sinn haben, Gott zu versöhnen. Vielmehr handelt es sich beim Opfer in Israel um einen im Auftrag Gottes vom Hohenpriester vollzogenen Ritus, durch den das Volk von seinen Sünden gereinigt wird.

In ausführlicher Weise wird die Deutung des Todes Jesu im Horizont des Kultus Israels dann im Hebräerbrieft entwickelt (Text 8).⁴² Die Pointe dieser Deutung besteht darin, dass Jesus als präexistenter Sohn Gottes, als sein „Abglanz“ und „Abdruck“, in die Welt⁴³ gesandt wird, dort als Hoherpriester wirkt, barmherzig mit den Menschen ist, wie er leidet und angefochten wird⁴⁴

⁴² Vgl. *Hermut Löhr*, Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrieft. Ein Versuch, in: *Frey/Schröter*, Deutungen (s. Anm. 14), 455–476. Zur Bedeutung kulttheologischer Vorstellungen und Begrifflichkeit im frühen Christentum vgl. *Knut Backhaus*, Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer Beziehung, in: *ders.*, Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrieft, Tübingen 2009, 239–261.

⁴³ Hebr 1,3.

⁴⁴ Hebr 4,15; 5,7.

und sich schließlich in Überbietung der Opfer Israels selbst darbringt und dadurch zum Mittler eines neuen Bundes wird.⁴⁵

Der Hebräerbrief nimmt dabei häufig auf alttestamentliche Traditionen Bezug: auf die Funktion des Hohenpriesters, auf den neuen Bund sowie auf das vom Hohenpriester dargebrachte Opfer. Jesus ist als Hoherpriester dazu befähigt, eine einmalige, bleibend wirksame Reinigung von Sünden zu erwirken, weil er nicht das Blut von Böcken und Stieren darbringt, sondern sich selbst. Die bisherigen Opfer waren unzureichend und mussten immer wiederholt werden. Das Opfer Jesu ist dagegen ein für allemal wirksam, weil dadurch nicht die Abbilder der himmlischen Dinge, sondern das himmlische Heiligtum selbst gereinigt und damit die ursprüngliche göttliche Ordnung wieder hergestellt wurde. Der Tod Jesu führt dem Hebr zufolge also die bisherigen Reinigungsopfer zur Vollendung und macht sie damit zugleich künftig überflüssig.

Außerhalb des Hebr wird die Opfermetaphorik im Neuen Testament nur selten verwendet. Zu verweisen wäre auf Eph 5, 2 (Text 9), wo es von Christus heißt, dass er sich „als Gabe und Opfer für Gott dahingegeben hat zu einem angenehmen Wohlgeruch“, auf die in 1 Petr 1, 2 erwähnte Besprengung mit dem Blut Christi sowie auf die in 1 Joh 1, 6–2, 2 genannte Reinigung von Sünden durch das Blut Jesu.

Bei allen diesen Stellen handelt es sich um metaphorische Verwendungen der opferkultischen Terminologie, denn bei der Hinrichtung Jesu kann natürlich nur im übertragenen Sinn von einem kultischen Geschehen bzw. von einem „Opfer“ gesprochen werden. Der Sinn dieser Deutung besteht nirgendwo darin, einen gewaltsamen Akt Gottes oder die Notwendigkeit des Vergießens von Blut herauszustellen. Vielmehr wird mit dieser Interpretation betont, dass Gott im Tod Jesu in derselben Weise gehandelt hat wie bei den Opfern in Israel: Er hat eine Möglichkeit geschaffen, von Sünden freizukommen und in einem heilvollen Verhältnis mit ihm zu leben.

Eine Konzeption, in der der Tod Jesu als seine Sendung vollendendes Geschehen besonders in den Blick gerückt wird, liegt im Johannesevangelium vor.⁴⁶ Hier wird dieser Tod nicht mit kultischen Metaphern interpretiert, sondern als „Weggehen“, „Erhöhtwerden“ oder „Verherrlichtwerden“ bezeichnet.⁴⁷ Der Tod Jesu ist hier also in Wahrheit seine Erhöhung und sein Rückgang zum Vater, durch den seine Sendung zum Abschluss kommt und der die

⁴⁵ Hebr 8, 3 – 10, 18.

⁴⁶ Zur Diskussion vgl. *Hans-Ulrich Weidemann*, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium*. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht, Berlin/New York 2004; *Christine Schlund*, „Kein Knochen soll gebrochen werden“. Studien zur Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium, Neukirchen-Vluyn 2005; *Gilbert van Belle* (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Löwen 2007.

⁴⁷ Weggehen: Joh 7, 33; 8, 14.21 f.; 13, 3.33.36.38; 14, 5.28; 16, 5.10.17; Erhöhtwerden: 3, 14; 8, 28; 12, 32; Verherrlichtwerden: 7, 39; 8, 54; 12, 16.23; 13, 31 f.; 16, 14; 17, 1.5.

Sendung des Parakleten ermöglicht. Ein spezieller Akzent des Verständnisses des Todes Jesu liegt dabei auf dem bewahrenden Lebenseinsatz für die Seinen: Er wird die Gemeinschaft der Seinen schützen und bewahren wie ein Hirte seine Schafe,⁴⁸ er gibt sein Leben hin für seine Freunde (15,15; vgl. Text 10) und gibt damit ein Beispiel dafür, wie sich auch die Gemeinschaft der Seinen untereinander verhalten soll (1 Joh 3,16; vgl. Text 11).

Zum Abschluss sei ein kurzer Blick auf die Abendmahlsüberlieferung geworfen, weil diese in der Diskussion um die Deutung des Todes Jesu seit langem eine zentrale Rolle spielt und zudem konfessionell umstritten ist.⁴⁹ Bekanntlich wird in der katholischen Theologie die Eucharistie als Opfer Jesu aufgefasst, das der Priester jeweils wiederholt und dadurch die Gläubigen an ihm Anteil haben lässt. Auch auf protestantischer Seite begegnet mitunter die Auffassung, in den Abendmahlsworten werde der Tod Jesu als Opfer gedeutet.

In den Abendmahlstexten des Neuen Testaments spielt die Opfervorstellung jedoch keine Rolle. Gemeinsam ist den frühchristlichen Abendmahlstexten vielmehr die Auffassung, dass im Mahl der christlichen Gemeinschaft besondere, geistliche Speise und geistlicher Trank genossen werden, die die Gemeinschaft mit Jesus Christus und der Mahlteilnehmer untereinander herstellen.⁵⁰ In den synoptischen Evangelien und bei Paulus wird dabei an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern in Jerusalem angeknüpft. Dabei werden auch die sogenannten Deute- oder Einsetzungsworte zitiert, die Jesus bei diesem Mahl gesprochen haben soll, um damit die symbolischen Gesten des einen Brotes, von dem alle essen, und des einen Kelches, aus dem alle trinken, zu deuten: „Dies ist mein Leib – dies ist mein Blut.“ Es geht also primär um die Gemeinschaft der Mahlteilnehmer untereinander und um ihre gemeinsame Anteilhabe an Leben und Tod Jesu Christi, die ihre Gemeinschaft begründet.

Die sogenannten Einsetzungs- oder Deuteworte sind demnach nicht isoliert auf die Elemente zu beziehen, sondern im Zusammenhang der dazugehörigen Handlungen zu interpretieren. Das eine Brot ist *als unter den Mahlteilnehmern verteiltes Brot* der Leib Jesu, der eine Kelch ist als derjenige, *aus dem alle trinken*, das Blut Jesu. Das Demonstrativum „dieses“ in den Einsetzungsworten meint also: das gebrochene und verteilte Brot ist Leib Christi, weil es ihn vergegenwärtigt und Gemeinschaft mit ihm herstellt, der Kelch, aus dem alle trinken, gibt Anteil am Tod Jesu und dessen Heilswirkungen. Das Wort über den „Leib“ Jesu blickt demnach zurück auf sein Leben – etwa auf seine Mahlgemeinschaften –, dasjenige über sein Blut blickt voraus auf seinen Tod. Es handelt sich bei den Deuteworten des Abendmahles also um eine zusammenfassende Deutung des Wirkens Jesu angesichts seines bevorstehenden Todes. Diese Deutung be-

⁴⁸ Joh 10,11–16; vgl. 18,8.

⁴⁹ Vgl. Jens Schröter, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, Stuttgart 2006, 123–134; ders., *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im 1. Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der „Einsetzungsworte“ in frühchristlichen Mahltexten*, in: ZNW 100 (2009), 78–100.

⁵⁰ Vgl. 1 Kor 10,3 f.; Did 10,3; Iust. 1 apol. 66; vgl. IgnEph 20,2.

sagt: Meine gesamte Wirksamkeit, einschließlich meines Todes, ist eine Existenz „für euch“, für meine Gemeinschaft. Wann immer ihr das Mahl zu meiner Vergegenwärtigung feiert, bestätigt und erneuert ihr die Gemeinschaft mit mir. Damit liegt – analog zu den bisher betrachteten Deutungen des Todes Jesu – eine Sicht vor, die den Tod Jesu als Bestandteil seiner Sendung auffasst. Diese Sendung ist insgesamt zugunsten der Menschen geschehen und hat ihnen Anteil am Heil Gottes vermittelt. Dies wird darum in den Eucharistiegebeten zum Ausdruck gebracht.⁵¹ Wie die zuvor genannten Deutungen besagt deshalb auch die Abendmahlsüberlieferung: Die Sendung Jesu Christi ist die Zuwendung des Heils Gottes zu den Menschen. Sein Tod ist ein unverzichtbarer Bestandteil dieser Sendung. Er geschieht zugunsten der Menschen, vollendet seine Sendung und eröffnet eine neue, heilvolle Wirklichkeit.

4. Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. Resümee

Der Überblick über einige in den neutestamentlichen Texten anzutreffende Deutungen des Todes Jesu hat gezeigt, dass die frühen Christen auf verschiedene Metaphernbereiche zurückgegriffen haben, um die heilvollen Wirkungen dieses Todes auszudrücken. Neben den besprochenen Vorstellungen wären etwa noch diejenige des Loskaufs aus der Sklaverei⁵² oder des Erwerbs für einen teuren Preis⁵³ zu nennen. Alle diese Deutungen haben ihre Pointe darin, dass sie den durch den Tod Jesu bewirkten neuen Status der zu ihm Gehörenden betonen. Die Glaubenden sind – in der Sprache des Paulus – mit Christus mitgekreuzigt⁵⁴ und leben nun als „neue Schöpfung“ (Text 13). Daraus ergibt sich auch eine neue Sicht auf die Schriften und Traditionen Israels: Sie erhalten im Licht des Geschehens von Tod und Auferweckung Jesu Christi eine neue Bedeutung (Lk 24, 27), bisherige Rituale zur Beseitigung von Sünden sind an ihr Ende gekommen (Hebr).

Die Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament führen damit zur Aufgabe, diesen Tod als Bestandteil des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus auszulegen. Dazu sollten die im Neuen Testament verwendeten Sprachbilder – gerade auch die opferkultischen Metaphern – in der Weise aufgenommen werden, dass ihre Intention, den Tod Jesu als Heilsgeschehen verständlich zu machen, erkennbar wird. Weiter sollte darauf geachtet werden, dass nicht Begriffe späterer Interpretationssprache wie „Sühne“ und „Stellvertretung“ oder eine missverständliche Verwendung der Opfermetaphorik dazu führen, die Akzente der neutestamentlichen Verständnis- und Redeweisen vom Tod Jesu zu überdecken. Schließlich ist angesichts der gegenwärtigen Diskussion davor zu warnen, die neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu vorschnell als dem moder-

⁵¹ Vgl. Did 9 und 10; Traditio Apostolica 4.

⁵² Gal 3, 13; 4, 5.

⁵³ 1 Kor 6, 20; 7, 13; 1 Petr 1, 18 f.

⁵⁴ Vgl. Gal 2, 19; Röm 6, 6.

nen Menschen angeblich nicht mehr zugänglich beiseite zu schieben. Grundlegend ist vielmehr, den Tod Jesu als Bestandteil des Gesamtgeschehens seiner Sendung, seines Wirkens und Geschicks, aufzufassen, das seit dem ältesten Christentum als heilvolles Handeln Gottes an den Menschen verstanden wird.

Anhang: Texte



Spottkruzifix vom Palatin (3. Jahrhundert):
ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΑΙ ΤΟΝ ΘΕΟΝ
„Alexamenos betet Gott an“

Text 1: Lukas 24, 26f.

26 Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen? 27 Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus allen Schriften die Dinge über sich aus.

Text 2: Markus 8, 31

31 Und er fing an, sie zu lehren: Der Menschensohn **muss viel leiden und verworfen werden** von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten **und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen**.

Text 3: 2. Makkabäer 7, 37f. (um 100 v. Chr.) – Martyrium des jüngsten Bruders

37 Ich aber gebe wie (meine) Brüder Leib und Leben hin **für die Gesetze der Väter** und rufe Gott an, dass er bald (seinem) Volk **gnädig gestimmt werde** und dich unter Prüfungen und Geißeln bekennen lasse, dass allein er Gott ist. 38 In mir aber und meinen Brüdern **möge der Zorn des Allmächtigen**, der mit Recht über unser ganzes Geschlecht gekommen ist, **zum Stillstand kommen**.

Text 4: 4. Makkabäer 6, 26–29 (um 100 n. Chr.) – Martyrium des Eleazar

26 Als er schon bis auf die Knochen verbrannt war, und in Todesschlaf zu versinken drohte, erhob er seine Augen zu Gott und sprach: 27 „Du weißt, o Gott, obgleich es

mir freistand, mich zu retten, sterbe ich in den Qualen des Feuers um des Gesetzes willen. **28 Sei gnädig deinem Volk.** Lass dir an unserer Bestrafung genügen, die wir für sie auf uns nehmen. **29 Zu einem Reinigungsopfer für sie mache mein Blut, und nimm mein Leben als Ersatz für ihr Leben.“**

Text 5: 4. Makkabäer 17, 20–22 – Der Tod der Märtyrer für ihr Volk

20 Sie also, die sich heiligten um Gottes willen, fanden verdiente Ehre, nicht allein in der erwähnten Auszeichnung, sondern auch dadurch, dass um ihretwillen die Feinde unser Volk nicht überwältigen konnten, 21 dass der Tyrann bestraft und unser Vaterland gereinigt wurde, **sind sie doch zu einer Art Ersatzleistung für die Sünden des Volkes geworden.** 22 **Durch das Blut jener Frommen und ihren sündentilgenden Tod hat die göttliche Vorsehung das zuvor schwer heimgesuchte Israel gerettet.**

Text 6: Römer 5, 6–8

6 Christus nämlich, als wir noch schwach waren, zur rechten Zeit, ist er für uns Gottlose gestorben. **7 Kaum stirbt jemand für einen Gerechten/das Gerechte; für einen Guten/das Gute wird es vielleicht jemand wagen zu sterben.** 8 Gott aber erweist seine Liebe zu uns, denn Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren.

Text 7: Römer 3, 21–26

21 Nun aber ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, 22 die Gerechtigkeit Gottes aber durch den Glauben an Jesus Christus für alle Glaubenden. Es ist nämlich kein Unterschied: 23 alle nämlich haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, 24 gerecht gemacht geschenkwiese durch seine Güte durch die Erlösung, die in Christus Jesus geschehen ist, **25 den Gott bestimmt hat als Mittel zur Sündenbeseitigung durch den Glauben in seinem Blut** zum Erweis seiner Gerechtigkeit durch die Vergebung der zuvor geschehenen Sünden 26 während der Geduld Gottes, zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dass er selbst gerecht sei und gerecht mache den, der da ist aus dem Glauben an Jesus.

Text 8: Hebräer 9, 1–28

1 Es hatte zwar auch der erste Bund seine Satzungen für den Gottesdienst und sein irdisches Heiligtum. 2 Denn es war da aufgerichtet die Stiftshütte: der vordere Teil, worin der Leuchter war und der Tisch und die Schaubrote, und er heißt das Heilige; 3 hinter dem zweiten Vorhang aber war der Teil der Stiftshütte, der das Allerheiligste heißt. 4 Darin waren das goldene Räuchergefäß und die Bundeslade, ganz mit Gold überzogen; in ihr waren der goldene Krug mit dem Himmelsbrot und der Stab Aarons, der gegrünt hatte, und die Tafeln des Bundes. 5 Oben darüber aber waren die Cherubim der Herrlichkeit, die überschatteten den Gnadenthron. Von diesen Dingen ist jetzt nicht im Einzelnen zu reden. 6 Da dies alles so eingerichtet war, gingen die Priester allezeit in den vorderen Teil der Stiftshütte und richteten den Gottesdienst aus. 7 In den andern Teil aber ging nur „einmal“ im Jahr allein der Hohepriester, und das nicht ohne Blut, das er opferte für die unwissentlich begangenen Sünden, die eigenen und die des Volkes. 8 Damit macht der Heilige Geist

deutlich, dass der Weg ins Heilige noch nicht offenbart sei, solange der vordere Teil der Stiftshütte noch bestehe; 9 der ist ein Gleichnis für die gegenwärtige Zeit: Es werden da Gaben und Opfer dargebracht, die nicht im Gewissen vollkommen machen können den, der den Gottesdienst ausrichtet. 10 Dies sind nur äußerliche Satzungen über Speise und Trank und verschiedene Waschungen, die bis zu der Zeit einer besseren Ordnung auferlegt sind. 11 **Christus aber ist gekommen als ein Hoherpriester der zukünftigen Güter durch die größere und vollkommeneren Stiftshütte, die nicht mit Händen gemacht ist, das ist: die nicht von dieser Schöpfung ist.** 12 **Er ist auch nicht durch das Blut von Böcken oder Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für alle Mal in das Heiligtum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erworben.** 13 Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche von der Kuh durch Besprengung die Unreinen heiligt, sodass sie äußerlich rein sind, 14 um wie viel mehr wird dann das Blut Christi, der sich selbst als Opfer ohne Fehl durch den ewigen Geist Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott! 15 Und darum ist er auch der Mittler des neuen Bundes, damit durch seinen Tod, der geschehen ist zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bund, die Berufenen das verheißene ewige Erbe empfangen. 16 Denn wo ein Testament ist, da muss der Tod dessen geschehen sein, der das Testament gemacht hat. 17 Denn ein Testament tritt erst in Kraft mit dem Tode; es ist noch nicht in Kraft, solange der noch lebt, der es gemacht hat. 18 Daher wurde auch der erste Bund nicht ohne Blut gestiftet. 19 Denn als Mose alle Gebote gemäß dem Gesetz allem Volk gesagt hatte, nahm er das Blut von Kälbern und Böcken mit Wasser und Scharlachwolle und Ysop und besprengte das Buch und alles Volk 20 und sprach: „Das ist das Blut des Bundes, den Gott euch geboten hat.“ 21 Und die Stiftshütte und alle Geräte für den Gottesdienst besprengte er desgleichen mit Blut. 22 Und es wird fast alles mit Blut gereinigt nach dem Gesetz, und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung. 23 **So also mussten die Abbilder der himmlischen Dinge gereinigt werden; die himmlischen Dinge selbst aber müssen bessere Opfer haben als jene.** 24 **Denn Christus ist nicht eingegangen in das Heiligtum, das mit Händen gemacht und nur ein Abbild des wahren Heiligtums ist, sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen; 25 auch nicht, um sich oftmals zu opfern, wie der Hohepriester alle Jahre mit fremdem Blut in das Heiligtum geht; 26 sonst hätte er oft leiden müssen vom Anfang der Welt an. Nun aber, am Ende der Welt, ist er ein für alle Mal erschienen, durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben.** 27 Und wie den Menschen bestimmt ist, „einmal“ zu sterben, danach aber das Gericht: 28 **so ist auch Christus „einmal“ geopfert worden, die Sünden vieler wegzunehmen;** zum zweiten Mal wird er nicht der Sünde wegen erscheinen, sondern denen, die auf ihn warten, zum Heil.

Text 9: Epheser 5, 2

2 Wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und sich selbst für uns hingegeben hat als **Gabe und Opfer für Gott zu einem angenehmen Wohlgeruch.**

Text 10: Johannes 15, 12–14

12 Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. 13 Eine größere Liebe hat niemand als die, dass er sein Leben gibt für seine Freunde. 14 Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete.

Text 11: 1. Johannes 3, 16

16 Darin haben wir die Liebe erkannt, dass jener für uns sein Leben gegeben hat; und auch wir sollen für die Brüder das Leben geben.

Text 12: 1. Korinther 11, 23–25

23 Ich habe nämlich vom Herrn empfangen, was ich auch an euch weitergegeben habe: Der Herr, Jesus, nahm in der Nacht, da er ausgeliefert wurde, Brot, 24 dankte, brach es und sprach: Dies ist mein Leib für euch. Das tut zu meinem Gedächtnis. 25 Ebenso nahm er nach dem Essen den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut. Das tut, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Text 13: 2. Korinther 5, 14–17

14 Denn die Liebe Christi umgibt uns, und wir sind zu dem Urteil gelangt: **Wenn einer für alle gestorben ist, dann sind alle gestorben. 15 Und für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist.** 16 Darum kennen wir von jetzt an niemanden mehr nach dem Fleisch; auch Christus – sollten wir ihn auf diese Weise gekannt haben – kennen wir jetzt nicht mehr so. 17 **Wenn also jemand in Christus ist, dann ist das neue Schöpfung;** das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.

Professor Dr. Jens Schröter, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Seminar für Neues Testament, Burgstraße 26, 10099 Berlin;
E-Mail: schroetj@hu-berlin.de

Das Kreuz Jesu Christi und das Heil der Menschen

Von Dietrich Korsch

1. Der Tod Jesu als unendliche Verstehensaufgabe

1.1. Leben und Tod verstehen

Es stellt ja einen ganz außerordentlichen Sachverhalt dar, dass wir Menschen überhaupt in der Lage sind, unser Leben zu verstehen. Die Voraussetzung dafür ist, dass unser Leben nicht einfach verläuft, so wie ein Fluss sich durch die Landschaft schlängelt, sondern dass es eine innere Struktur aufweist, die es uns erlaubt, auf uns selbst zurückzukommen, obwohl unser Leben als endliches eine eindeutige Sinnrichtung auf den Tod hin aufweist. Die Sinnrichtung auf den Tod hin, der dann allen Sinn zerstört, ist die einzige, die wir aus unserer Selbstbeziehung kennen. Solange wir selbst aktiv leben, verfolgen wir nämlich konstruktive Ziele, entwerfen selbst Sinnhorizonte, auf die hin wir uns im Handeln bewegen. Solche Sinnhorizonte zu haben, mit anderen zu teilen, sich ihnen anzunähern, ihr Erreichen oder Verfehlen zu thematisieren – das macht die Fülle des Lebens aus, die uns umgibt. Dass wir solche Ziele nie nur für uns allein haben, ja gar nicht haben können, verweist auf die Zwischenmenschlichkeit, die das ganze Leben eines jeden Einzelnen durchzieht. Im Zusammenhang solcher Zielprojektionen sind wir auch gar nicht darauf angewiesen, immer nur unser eigenes Leben zu erhalten und zu steigern; wir verfolgen auch Pläne und Perspektiven, in denen der eine für den anderen, die eine für die andere, da sind: Eltern für Kinder, Ehepartner füreinander, Arbeitskollegen untereinander. Und das nicht nur individuell; auch unsere gesamten Sozial- und Solidarsysteme verdanken dieser Verflechtung, die das Leben vor dem Tod durchzieht, ihre Existenz. Darum kann man sagen: Sowohl in unseren Zielprojektionen wie in unserem gegenseitigen Eintreten füreinander macht sich das Leben mit seiner ihm eigenen Sinnrichtung gegen den Tod stark, auf den es doch als leibliches Leben zuläuft.

So sehr aber auch dieser Widerstand gegen den Tod zu bemerken ist und so sehr die Sinnpotentiale in unserem Handeln auch gegen den Tod Front machen – am Ende ist der Tod die Grenze des von uns empfindbaren Sinnes. Das zeigt sich deutlich und schmerzlich da, wo der Tod unvermutet und vorzeitig ins Leben einbricht – wie da alle Sinnkonstruktionen für die Zukunft zerstört werden. Das lässt sich auch, milder, da spüren, wo ein Tod nach langem Leben das Abschiednehmen verlangt. Auch in diesem Fall ist ein Sinnabschnitt mit Hoffen und Bangen, Verwirklichen und Scheitern zu Ende gegangen, und die Zurückbleibenden müssen allein klarkommen und weitergehen. Was dann über den Tod noch hinausreicht, an Erinnerung und Orientierung, das liegt

ganz in den Händen derer, die sich erinnern. Darum können wir auch eine Sinnstiftung über den eigenen Tod hinaus nicht vornehmen. Was von jedem von uns übrig bleibt in der Erinnerung der anderen, entzieht sich unserem Einfluss – und wenn wir ihn noch so entschieden zu behaupten versuchten. Selbst ein Versuch, den eigenen Tod – in Fortsetzung des Daseins füreinander im Leben – anderen zugute kommen zu lassen, wie er in Extremsituationen vorkommt, kann sich seines Erfolges nicht sicher sein. Auch nach dem Tod, den wir für andere zu sterben bereit sind, ist uns ja jede weitere Einflussnahme auf das Geschick derer, für die wir unser Leben hingaben, genommen. Wenn es ein Leben für andere gibt, dann kann es auch ein Sterben für andere geben – ohne Frage. Aber es bleibt notwendigerweise unentschieden, ob diese Absicht, sein Leben für andere einzusetzen, überhaupt Erfolg haben wird oder in welchem Maße diese Absicht verstanden und aufgenommen werden kann. Sicher sein kann man auf alle Fälle, dass ein weiter reichender Sinn, ein Vermächtnis, so es das denn gibt, irgendwann aufgebraucht sein wird. Höchstens könnte man diesen Einsatz des Lebens als Symbol nehmen – von der konkreten Person abgelöst, zu einem Inbegriff und Vorbild möglichen Verhaltens anderer, später lebender Menschen geworden.

Das Leben können wir, in seinen Grenzen, verstehen, und das ist in hohem Maße erfreulich und belebend. Der Tod aber bildet eine von uns selbst nicht zu übersteigende Sinngrenze, die dann möglicherweise auch auf die Versuche zurückwirkt, unser Leben vor dem Tod zu verstehen – ein Gedanke, den der Marburger und spätere Freiburger Philosoph Martin Heidegger zum Ausgangspunkt seines Denkens genommen hat.¹

1.2. Den Tod Jesu verstehen

Diese relativ schlichten Überlegungen weisen bereits auf die Schwierigkeiten hin, die sich auftun, wenn man den Tod Jesu verstehen will. Denn dafür gibt es nur zwei grundsätzliche und zueinander gegensätzliche Möglichkeiten.

Entweder ist der Tod Jesu rein nach dem Muster unseres menschlichen Todes zu verstehen. Dann kann man, im besten Fall, sagen: Jesus hat bis in seinen Tod hinein sein Leben für andere fortgesetzt und durchgehalten. Dass es so, nämlich am Kreuz, zu Tode kam, ist ganz den Zufälligkeiten der Geschichte geschuldet. Das wahre Sinnpotential seines Lebens ist aus seinem Leben vor dem Tod abzuleiten und etwa im Gedanken der Nächsten- oder Feindesliebe zu sehen als Inbegriff der das ganze Leben bestimmenden Lebenshingabe. Allerdings stößt diese Auslegung auch an die Grenzen, die eben erwähnt wurden. Denn entweder muss man sagen, dass sich die Lebenshingabe Jesu für die Seinen irgendwann erschöpft hat – etwa darin, dass er eben allein hingerichtet wurde, während seine Jünger verschont blieben. Oder es ist Jesu Tod als Sinnbild, als Symbol, als Epigramm seines Lebens zu verstehen – etwa als

¹ *Martin Heidegger, Sein und Zeit (1927), Tübingen 192006.*

Vollendung der Liebe und damit als Vorbild für unser Verhalten; dann muss aber diese Wahrheit Jesu in unserem Leben von uns selbst immer wieder neu realisiert werden. Er ist der Anreger und Verkündiger, die Hörer und Täter sind wir selbst.

Die Alternative ist, den Tod Jesu nicht nach dem Mechanismus unseres Todes zu begreifen, sondern ins Verhältnis zu Gott zu setzen. Das ist das, was die Christenheit seit Anfang getan hat, indem sie Jesu Tod als „für uns“ geschehen bezeichnete. Den Tod Jesu ins Verhältnis zu Gott setzen – das ist eine völlig neue und singuläre Aufgabe, für die keine festen Verstehensbedingungen bereitstehen. Solche Bedingungen benötigen wir aber, wenn wir überhaupt etwas verstehen wollen. Diese – wie man sagt: hermeneutischen – Bedingungen können nun nur aus dem Raum unseres endlichen Lebens – vor dem Tod – genommen werden. Darum kann es nicht verwundern, dass im Christentum seit frühester Zeit unterschiedliche Ansätze zum Verstehen des Todes Jesu erprobt wurden – das Neue Testament selbst weist diese Vielfalt bereits auf, und diese Texte sind selbst nur der Niederschlag noch älterer Verstehensversuche. Daher kann es noch viel weniger überraschen, dass alle Versuche, solche endlichen Verstehensvoraussetzungen auf den Tod Jesu anzuwenden, an ihre Grenzen stoßen. Nun darf man aber nicht den Fehler machen, diese Begrenzungen der Deutungskategorien in ihrem offensichtlichen Ungenügen als Indiz dafür zu nehmen, dass man über das Verhältnis des Todes Jesu zu Gott gar nichts sagen kann, sondern sich ganz auf das Leben Jesu und die in ihm erkennbaren Ideale beschränken muss. Damit würde ja die Pointe des Christentums, durch die es sich von allen anderen Religionen unterscheidet, gerade verspielt – nämlich auf ein Leben über den Tod hinaus zu hoffen, weil Jesus „für uns“ gestorben ist. Am richtigen Verständnis des Todes Jesu entscheidet sich also das Wesen des Christentums.

2. Verstehensversuche und ihre Kritik

2.1. Drei Typen des Verstehens

Die Kategorien, die zum Verständnis des Todes Jesu als „für uns“ geschehen helfen sollen, können, hatte ich gesagt, nur unserer Erfahrungswirklichkeit entnommen werden. Es muss sich aber dabei um solche Rahmenbedingungen handeln, die selbst über das Individuum und seine privaten Sinnhorizonte hinausgehen. Im Wesentlichen sind es drei Bereiche, aus denen diese Verstehensvoraussetzungen genommen sind: aus dem Bereich des Opfers, des Strafrechts und des Zivilrechts.

Nimmt man das Opfer nicht als moderne Metapher für eine Weggabe, eventuell um eines höheren Sinnes willen, sondern als Phänomen der Religionsgeschichte, dann gilt: Das Opfer ist eine uralte Praxis sehr harter ritueller Art; auf seine Ursprünge und Formwechsel brauchen wir hier nicht weiter

einzugehen. Der gemeinsame Hintergrund aller Opfervorstellungen ist aber, dass das menschliche Leben mit dem Bestreben seiner Selbsterhaltung – die als solche nicht unproblematisch ist, weil sie sich anderen Lebens dazu bedient, d. h. es vernichtet – ins Verhältnis zu einer Gottheit (oder mehreren Gottheiten) gesetzt wird. Dazu geben die Menschen exemplarisch, in einem Ritus verdichtet, der Gottheit ihren dem Leben geraubten Anteil zurück, wodurch das Gleichgewicht wiederhergestellt wird. Im Alten Testament ist diese auf menschlicher Tätigkeit beruhende Opfervorstellung in dem Sinne modifiziert worden, dass Gott selbst es ist, der den Mechanismus des Opfers bereitstellt; Gott ist danach nicht nur auf der Seite des Himmelswesens, sondern auch auf der Seite der Opfergabe zu finden. Dieser Mechanismus, nach dem Gott selbst die Wiederherstellung der von ihm gewollten Ordnung besorgt, steht hinter den Versuchen des Neuen Testaments, die Opfervorstellung als Verstehensrahmen für den Tod Jesu zu gebrauchen.² Damit wird versucht, ein Beteiligtsein Gottes am Tod Jesu zur Aussage zu bringen; gerade aber in der Einordnung in die allgemeine Logik des Opfers geht die Pointe des Todes Jesu verloren, dass es sich hier nicht um ein besonderes Opfer neben allen anderen handelt, sondern erstmalig und einmalig um ein inneres Betroffensein Gottes selbst, wie es sich in der Auferweckung des Gekreuzigten zeigt; es werden sonst ja keine Opfertiere auferweckt und in Gottes unmittelbare Gemeinschaft versetzt.

Auch die beiden Deutungsbereiche, die dem Rechtssystem entnommen sind, nämlich dem Strafrecht bzw. dem Zivilrecht, wollen überindividuelle, ja unbedingte Aspekte zur Geltung bringen. Bei Straftaten handelt es sich nicht nur einfach um verfehlte Handlungen, die nach einem Gesetz zu be- und verurteilen sind. Sie betreffen auch die Rechtsordnung überhaupt, indem sie, etwa durch Gewaltanwendung, die Rechtssicherheit untergraben und damit über ihren unmittelbaren Wirkungsbereich als Handlungen hinausreichen. Daher, so lautet die alte Vorstellung, besteht die Strafe nicht nur in einer Einschränkung der körperlichen Bewegungsfreiheit oder der finanziellen Verhältnisse; es kommt, gewissermaßen als Überschussmoment, noch eine symbolische Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung in Betracht – die Sühne. Bis in moderne Straftheorien hinein hat diese Vorstellung in Gestalt der Generalprävention überlebt. In jeder Strafe steckt die Warnung: Finger weg von der Rechtsordnung! Man kann sich vorstellen, dass die härteste Strafe, in der zugleich das Übermaß der Bestrafung real wird, die Todesstrafe darstellt. Und man kann hinter dieser maßlosen Strafe, die die Rechtsordnung nur schützt, indem sie ein Rechtssubjekt eliminiert, den „Zorn Gottes“ sehen wollen. Diese

² Sie sind zahlenmäßig gering: Neben der vereinzelt und keineswegs eindeutigen Stelle Röm 3,25 kommt hauptsächlich der Hebräerbrief mit seiner kultischen Vorstellungswelt in Betracht. Vgl. *Gerhard Friedrich*, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1985. Merkwürdigerweise ist der religionsgeschichtlich längst überholte Opferbegriff noch im gegenwärtigen Bewusstsein virulent; das spricht für eine Art anthropologischer Verwurzelung der Absicht, Schuld wiedergutmachen zu wollen.

Form eines Sühnecedankens auf den Tod Jesu angewandt, besagt: Die Sünde der Menschen ist so schwer und groß, so abgründig zerstörerisch für die Rechtsordnung, dass nur ein Tod sie wieder restituieren kann.³ Der Zorn Gottes verlangt den Tod Jesu. Damit ist auf die Schwere der Sünde der Menschen abgehoben, und insofern legt sich die Anwendung dieser Deutungsform auch nahe. Aber zugleich wird Gott selbst unter das Diktat einer Rechtsordnung gesetzt; er wird zum funktionalen Garanten dieses Systems.

Dasselbe gilt, in schwächerer Form, nun auch für den Gebrauch zivilrechtlicher Vorstellungen. Wer einem anderen etwas schuldet, muss nicht nur wiedergeben, was er schuldig ist, sondern auch eine Art von Ausgleich für den Zeitverzug bis zur Rückgabe leisten. In diesem Zusammenhang kann man den Tod Jesu als die übergroße Gabe verstehen, die Gott gegeben wird, als die Gabe, die alle anderen menschlichen Rückgaben an Wert unendlich übersteigt. Der Vorteil dieser Betrachtungsweise – und das relative Recht derselben – liegt nun darin, dass der Tod Jesu als Tat seines Gehorsams verstanden werden kann, nicht nur als an ihm statuiertes Exempel.⁴ Diese Gabe anzunehmen, benötigt auch die Vorstellung eines zornigen Gottes nicht, der um den Verlust der Rechtsordnung überhaupt bangt, sondern geht eher von Gott als einem zu besänftigenden Schuldner aus. Das ist nun freilich auch wieder die Grenze dieses Modells: eine allzu große Vermenschlichung Gottes.

2.2. Die moderne Kritik dieser Typen

Es lässt sich leicht sehen, ich habe das angedeutet, dass schon diese Kategorienbereiche, an denen sich die Verstehensversuche orientieren, ihre inneren Grenzen besitzen. Diese zeigen sich auch darin, dass an keiner Stelle ausschließlich einer dieser Vorstellungsbereiche – und schon gar nicht in systematischer Stringenz – zur Erklärung herangezogen wurde. Sie haben überdies, alle zusammen, auch eine äußere Grenze, und die macht ihre gegenwärtige Anwendung vollends unmöglich. Diese Grenze ist mit dem modernen humanen Selbstbewusstsein deutlich geworden. Sie besteht in der scheinbaren Objektivität, in der nach den Gesichtspunkten von religiösem Opfer und allgemeiner Rechtsordnung das Verhältnis zwischen Gott, Jesus und uns Menschen beschrieben werden soll. Nicht nur die Figur des Opfers besitzt ihre gedanklichen Schwächen, wenn sie auf Jesus angewandt wird, vielmehr ist schon die Vorstellung, hier sei außerhalb von uns etwas vollzogen worden, das für uns von Relevanz sein soll, unhaltbar. Damit hebt sich die Rede „Jesus

³ Spuren dieses Vorstellungszusammenhangs finden sich im Neuen Testament im paulinischen Gesetzesbegriff, vgl. Röm 1,18–3,20, aber auch bei Martin Luther; vgl. *Oswald Bayer*, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007, 177–192.

⁴ Das kann man vorabgebildet finden in der Rede vom Schuldbrief, der ans Kreuz geheftet wurde (Kol 2,14), und unter anderen Bedingungen subtil ausgeführt im klassischen Traktat „*Cur Deus homo*“ des Anselm von Canterbury – einem gegenwärtig fast überall karikierten und missverstandenen Text: Der Opfergedanke kommt bei Anselm überhaupt nicht vor.

ist das Opfer“ in doppelter Weise auf, aus inneren und äußeren Gründen; und das gilt analog auch für die Vorstellung von Vergeltung und Wiedergabe.

Denn das moderne Selbstbewusstsein besteht mit allem Recht auf seiner individuellen moralischen Verantwortung, die von allen objektiven Regeln und Gesetzen zu respektieren ist. Darum wäre eine Leistung, die durch ein anderes Subjekt als mich vollbracht wird, für mich selbst als moralisches Subjekt irrelevant. Jemand kann mir etwa Geld schenken, kann mir damit aber nicht meine Selbstverantwortung abnehmen. Im Gegenteil: Da, wo mir etwa ein quasi objektiver „Ersatz“ meiner Persönlichkeit angeboten würde, wäre ich in höchstem Maße skeptisch. Ein Gottesverhältnis gar, das sich über solche äußerlichen Gabeverhältnisse aufbaute, wäre für mein inneres Leben in Selbstverantwortung nicht nur unerheblich, sondern störend und müsste als solches bekämpft werden.

Dieses Modell des humanen Selbstbewusstseins prägt auch das Gottesbild. Der Gott, der unserem inneren Leben etwas bedeuten soll, kann nicht als ein Wesen gedacht werden, dem man mit Opfern Genüge tun kann. Er muss etwas anderes sein als ein Garant der Rechtsordnung, die ja auf positiver Rechtssetzung der Menschen beruht. Er darf erst recht nicht als Geschäftsmann vorgestellt werden, dem man etwas Entgangenes zurückerstattet. Dadurch bekommt die Kritik an der Einseitigkeit der verwendeten Deutungsmodelle einen grundsätzlichen Zug: Sie alle sind noch von einem Objektivismus gezeichnet, der mit dem modernen Bewusstsein einer moralisch verantwortlichen Personalität nicht zu vereinbaren ist. Diese Einsicht macht es nötig, sich auf eine subjektive, das Leben Jesu und sein Gottesverhältnis einschließende Perspektive einzulassen. Oder anders gesagt: Ein Verständnis des Todes Jesu, das diesen in seiner Beziehung zu Gott zu verstehen beansprucht, kann nur dann uns selbst betreffen, wenn sich dabei unser eigenes Verhältnis zu Gott verändert.

3. Jesu Wort von Gott und Jesu Geschichte mit Gott

Die Frage nach dem historischen Jesus ist in der Theologie, und zwar in der Neutestamentlichen Wissenschaft ebenso wie in der Systematischen Theologie, lange diskutiert worden – mit unterschiedlichen Ergebnissen, was die historische Rekonstruktion, ihre Möglichkeit und Trennschärfe zu Zeitgenossen Jesu angeht, mit gegensätzlichen Bewertungen, was die Bedeutung dieser Rekonstruktion für den Glauben betrifft.⁵ Das alles kann hier natürlich nicht erörtert werden. Mir kommt es in unserem Zusammenhang nur auf folgende zwei Momente an: Einmal muss es so etwas wie ein Bild Jesu geben, das vor unserem Auge zu entstehen vermag. Sodann muss das Verhältnis zwischen diesem Bild

⁵ Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen 1997, 447–492; Jens Schröter, *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Leipzig 2012, 14–36.

des irdischen Jesus und seinem Verständnis von der Auferstehung her so gefasst werden, dass sich beide Aspekte nicht schlechterdings ausschließen.

Was die Forderung eines Bildes des irdischen Jesus betrifft, so geht sie darauf zurück, dass sich die Texte des Neuen Testaments auf Jesus als einen historischen Menschen beziehen. Daher dürfen wir nicht erst bei den Deutungen ansetzen, die im Neuen Testament gegeben werden, sondern müssen uns in eine Haltung versetzen können, die es uns zu verstehen erlaubt, wie diese Deutungen im Neuen Testament selbst zustande gekommen sein können. Wir müssen also danach streben, uns den Weg vorstellen zu können, auf dem das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus entsteht.

Orientiert man sich zunächst am Leben und Verhalten Jesu, wie es in der Texten des Neuen Testaments durchscheint, dann scheint Jesus einerseits wie ein Prophet aufgetreten zu sein, der das nahe Weltende verkündigt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“, heißt die summarische, ganz an den Anfang seiner Verkündigung gestellte zentrale Botschaft (Mk 1, 15; vgl. Mt 4, 17). Auf der anderen Seite kommt es einem so vor, als habe sich Jesus der Rolle eines Weisheitslehrers bedient: „Seht die Lilien an auf dem Felde“ (Mt 6, 28). Diese eigentümliche Verknüpfung unterschiedlicher religiöser Typen und Traditionen macht deutlich, dass sich die Eigenart Jesu nicht von diesen Typen her verstehen lässt. Man bekommt sie nur einigermaßen in den Blick, wenn man die Zeitverhältnisse anschaut, auf die sie zielen.

Mit denen verhält es sich nämlich so, dass das als ausstehend verkündigte Reich Gottes zugleich als schon anwesend zur Geltung gebracht wird. Dieses Ineinander zu entfalten – systematisch und religionsgeschichtlich –, würde viel mehr Raum benötigen als hier gegeben. Wichtig ist aber, dass durch dieses Ineinander die Person Jesu als des Verkündigers eine besondere Stellung bekommt: Jesus wird gewissermaßen zum Eingangstor ins Reich Gottes, und das ist etwas ganz anderes, als wir es bei Johannes dem Täufer finden, der klar auf die Seite der Propheten gehört, die mit Kommendem rechnen. Diese Feststellung können wir rein aus dem Reden Jesu von Gott entnehmen; wir brauchen dabei gar nicht den Versuch zu machen – der auch methodisch scheitern würde –, auf so etwas wie ein frommes Selbstbewusstsein des historischen Jesus zurückschließen zu wollen. Gewiss wird er ein Verständnis von sich selbst gehabt haben, wie alle Menschen. Es ist aber, so wie bei uns anderen auch, ja keineswegs sicher, dass wir darum bereits über das richtige Verständnis von uns selbst verfügen. Und auch nicht, dass wir sein Selbstverständnis teilen müssten, selbst wenn wir es verstehen könnten. Dasselbe wird auch von einer möglichen Vorahnung von Jesu Tod gesagt werden müssen. Als Jesus (zum letzten Mal) nach Jerusalem zog, kann ihm ein harter Konflikt mit den religiösen und politischen Behörden vor Augen gestanden haben, so dass auch ein Tod nicht auszuschließen war; möglicherweise hat er sogar die Konfrontation gesucht. Aber welche Bedeutung und welche Folgen dieser eventuell drohende Tod besitzen könnte, kann kein Mensch aus der

Perspektive seines Lebens sagen – auch Jesus nicht. Sollte er Sinndeutungen seines Sterbens gegeben haben – was wir nicht wissen –, dann wären sie für unser Verständnis seines Todes keinesfalls verbindlich, sondern höchstens als unvermeidlich vorauslaufende Stellungnahme eines Menschen zu seinem Tod vor seinem Tod einzuschätzen.

In dem Moment aber, wo Jesus am Kreuz hingerichtet wird, ist der Gehalt seiner Verkündigung aufs Höchste bedroht, ja muss sie als widerlegt erscheinen. Denn das Reich Gottes hing an seiner Person und der durch sie geschehenden Vergegenwärtigung. Der Tod ist die Sinnngrenze – eben auch für das Leben, das so voll von Gottes Gegenwart schien.

Dieser Gedanke der Sinnngrenze, die aus dem gelebten Leben heraus nicht überschritten werden kann, gilt nun aber auch für ein jedes Verständnis des Todes Jesu, das gleichwohl artikuliert wird. Darum kann die Frage nach einem Sinn des Todes Jesu auch gar nicht abschließend beantwortet werden; so, wie man eine Antwort auf ein Rätsel gefunden hat, das danach als einfach gelöst verstanden werden kann. Vielmehr ist die Erkenntnis des Sinns des Todes Jesu mit dem je eigenen Lebenssinn derjenigen verbunden, denen diese Erkenntnis zuteil wird. Der Ausgangspunkt dieser Erkenntnis heißt: Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott selbst.⁶ Also Anerkennung des Lebens *und* des Todesgeschicks Jesu durch Gott. Jesu Tod gehört, so sagt es die Auferstehung, zu Jesu Leben hinzu – statt einfach dessen Ende zu sein, das aus göttlicher Gnade wieder aufgehoben wird. Im Bild gesagt: Als der Gekreuzigte mit seinen Nägelmalen sitzt Jesus Christus zur Rechten Gottes des Vaters.

Der Gehalt dieser Erkenntnis besteht darin, dass das Reich Gottes durch Jesu Tod nicht widerlegt wird, sondern seine Gestalt verändert. Für die Präsenz des Reiches Gottes in Jesu Verkündigung gilt: Gott kommt den Menschen, die das erleben, unmittelbar nahe, den Kranken, die geheilt werden, ebenso wie den Armen, die seliggesprochen werden. Für das Reich Gottes unter Einschluss von Jesu Tod gilt: Das Reich Gottes kommt allen Menschen zu allen Zeiten in allen Lebenslagen – auch den Gott am deutlichsten widersprechenden – unmittelbar nahe. Also den antiken Menschen in Israel gleich nach Jesu Tod ebenso wie uns im Abstand von fast zweitausend Jahren.

Wie kann man sich diese Transformation vorstellen? Folgendermaßen: Die Hinrichtung Jesu, die – offensichtlich nicht ohne Billigung, vielleicht sogar auf Betreiben der religiösen Autoritäten Israels – von den Römern vorgenommen wurde, wird, wie alles in der Welt, unterschiedliche, möglicherweise schlecht miteinander vereinbare, auf alle Fälle historisch kontingente Gründe haben. Das Resultat dieser Hinrichtung war aber – eben ganz ohne dass die Motive irgendeine inhaltliche Rolle spielten! –, dass die Gegenwart des kommenden Reiches Gottes dementiert wurde. Insofern stellt der Tod Jesu über die historischen Motivlagen hinaus einen aktiven Widerspruch gegen Gott selbst dar. Indem aber nun der Tod Jesu vermöge der Auferweckung von Gott anerkannt

⁶ Zu den Modalitäten dieser Erkenntnis s. a. a. O., 303–323.

wird, wird dieser aktive Widerspruch gegen Gott von Gott selbst überwunden. Man muss das in aller Deutlichkeit sagen: Die Auferweckung Jesu von den Toten gibt zu erkennen, dass sich Gott selbst vom Tod Jesu, der Verweigerung seiner Unmittelbarkeit zu den Menschen, hat betreffen lassen; so gewiss nur Gott selbst als Ursprung der Auferweckung in Betracht kommen kann. Und er hat sich so betreffen lassen, dass derjenige, der nun als zur Rechten Gottes sitzend vorgestellt wird, selbst als göttlichen Wesens erkannt wird. Insofern kann und muss man unterstreichen: Der Tod Jesu ist als Tod des Gottessohnes der Tod Gottes selbst. Gott überwindet in der Auferweckung Jesu seinen eigenen Tod. Das alles kann hier nur in höchst gedrängter Form, in größter Knappheit angedeutet werden. Wenn es ausbuchstabiert wird, kommt man aus sachlichen Gründen auf die Trinitätslehre zu sprechen als die genaueste uns mögliche Rede von Gott.

So viel aber kann auch aus der knappen Skizze deutlich werden: In der Anerkennung des Todes Jesu durch Gott ist gegeben, dass auch die größtmögliche Entfernung von Gott, der tatkräftigste Widerstand gegen Gott, das sündigste Leben im Widerspruch zu Gott von Gott selbst aufgesucht und überwunden wird. Damit wird aber Gott die Grenze des Lebens – die ist nicht mehr der Tod.⁷ Das bedeutet aber: Der Tod Jesu ist die göttliche Einladung, das eigene Leben innerhalb der Sinnngrenze zu führen, die Gott selbst darstellt. Es ist dann für uns an diesem Unterschied zu arbeiten, dass wir unser Leben zunächst als schmerzlich vom Tod begrenzt wissen, dann aber heilvoll begrenzt durch Gott. Die Gegenwart Gottes durchdringt die Grenze des Todes – in unser gegenwärtiges Leben hinein. Das ist, um es mit Luther zu sagen, Leben und Seligkeit. Uns in dieses Leben, in diese Seligkeit zu geleiten, ist der Sinn des Todes Jesu Christi.

Professor Dr. Dietrich Korsch, Wilhelmshöher Allee 173, 34121 Kassel;
E-Mail: korsch@staff.uni-marburg.de

⁷ Das ist die Pointe des Einspruchs Rudolf Bultmanns gegen Martin Heidegger in seinem zu Recht berühmten Entmythologisierungsaufsatz: *Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hg. von *Hans-Werner Bartsch*, Hamburg-Bergstedt 1967, 15–48.

Wer sich selbst recht versteht, muss nach Sühne fragen

Von Notger Slenczka

Wie Dietrich Korsch im Parallelreferat, so beginne auch ich mit der den ersten Christen gestellten Aufgabe, den Tod Jesu zu verstehen, das heißt: ihm einen Sinn abzugewinnen, ihn nicht einfach als Faktum, sondern als Moment in einer ihn um- und übergreifenden Absicht zu erfassen – genau das meint der Begriff „Sinn“: Etwas fügt sich einem Ganzen – sei das ein gegebener Zusammenhang, sei das eine Bewegung – als Teil ein und wird von diesem Ganzen her verständlich (1.). Ich werde zwei alternative Möglichkeiten, den Tod Jesu als Heilsgeschehen zu deuten, vorstellen (2. und 3.). Ich werde dann eine Lanze für ein Verständnis dieses Todes als „Sühne“ brechen; dabei wird allerdings deutlich werden, dass die hier vorgestellte Interpretation den Positionen, die an der gängigen Sühnethologie Kritik üben, sehr weitgehend entgegenkommt (4.). Ich schließe mit einem zusammenfassenden Deutungsangebot (5.). Insgesamt wird deutlich werden, dass Dietrich Korsch und ich in den wesentlichen Punkten nicht weit auseinanderliegen.

1. Der Tod Jesu als Deutungs Aufgabe

1.1. Der Anstoß des Todes

Die Behauptung, dass der Tod Christi ein Sühnopfer ist und dass dieser Tod eine Sühneleistung für die Sünde der Menschen darstellt, ist eine Antwort auf eine sehr einfache Frage, nämlich: Warum musste Jesus von Nazareth sterben? Diese Frage stellten sich die ersten Jünger, und diese Frage stellten sich die ersten Gemeinden. Sie stellten sie nicht aus müßiger theologischer Neugier, sondern angesichts dessen, dass der Tod Jesu bereits gedeutet war: gedeutet von ihren Zeitgenossen, die diesen Tod als Zeichen dafür verstanden, dass Jesus von Nazareth von Gott verlassen war und sein Anspruch, er sei der endzeitliche Heilsbringer, widerlegt sei.¹ Und diese Deutung haben ja nun auch nicht nur die Gegner Jesu erfunden, sondern die Gemeinde überliefert sie als Selbstdeutung Jesu, der nach dem Bericht des Markus am Kreuz stirbt mit dem Schrei „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Also: Der Schandtod am Kreuz ist entweder eine Widerlegung der Hoffnungen, die die Jünger und die erste Gemeinde an ihn heftet; oder der Schandtod am Kreuz hat einen Sinn, ist von Gott gewollt, und in den Texten der Bibel kann man sehen, wie die ersten Christen versuchen, sich diesen Tod und seinen Sinn zu erklären. Am deutlichsten ist dieser Ursprung der Deu-

¹ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg, der diese durch den Kreuzestod verschärfte Strittigkeit des Anspruches Jesu in das Zentrum seiner Christologie stellt: *Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1982, 47–69.336 ff.

tung Jesu in Lk 24, in der Geschichte von den Emmausjüngern greifbar, die nach Emmaus gehen und, so schreibt Lukas, diskutieren, was da geschehen ist am Karfreitag, sich keinen Reim darauf machen können – „unsere Hohenpriester und Oberen haben ihn zur Todesstrafe überantwortet, wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.“ Und der Fremde, der zu ihnen getreten war, sagt dann: „Musste nicht Christus dies erleiden ...“, und dann legt er ihnen die Schrift aus und zeigt, dass dieser Tod des Erlösers im Heilsplan Gottes einen Sinn und einen Zweck hat. Das ist der Anfang der Christologie, der Lehre von Christus: das Ringen darum zu verstehen, warum der Tod Jesu notwendig ist für die Erlösung und für das Heil des Menschen.

1.2. Die Deutung des Todes als göttliches Erlösungsgeschehen – Vielfältiges

Dieses Zentrum des christlichen Glaubens, die Deutung des Todes Jesu als ein Erlösungsgeschehen, ist niemals in der Geschichte der Christenheit unstrittig gewesen. Es ist nicht so, dass erst jahrhundertlang der Tod als Sühneleistung verstanden wurde und dann mit der Aufklärung oder mit der liberalen Theologie oder mit Kant oder mit einem der neueren Theologen diese einhellige Lehre in Zweifel gezogen wurde – mitnichten! Das war immer strittig, schon auf der Ebene der Schrift: Es ist nicht wahr, dass durchgängig in der Schrift der Tod Jesu als Sühne verstanden wurde; zudem haben diejenigen Autoren, die den Tod als Sühne verstehen, jeweils wieder ein sehr unterschiedliches Verständnis von „Sühne“.² Und auch einzelne große Theologen, Luther beispielsweise, erklären die Heilsbedeutung des Todes Jesu an der einen Stelle als Sühne, als genugtuende Leistung Jesu vor Gott,³ an anderer Stelle – z. B. Luther im Kleinen Katechismus – als einen Loskauf des Menschen aus der Macht des Teufels.⁴ Mal sagt Luther, dass das Kreuz das Zeichen der Liebe Gottes sei, der das von ihm Getrennte, den Sünder im Tod, mit sich verbindet, und mal sagt er, dass der Tod Jesu den Zorn Gottes besänftigt und stillt, dass der Sündlose die Strafe des Sünders trägt.

1.3. Anselm von Canterbury

Luther spricht durchaus, wie auch andere vorneuzeitliche Theologen, vom Zorn Gottes, der durch eine genugtuende Sühneleistung besänftigt werden muss; der Theologe aber, dem die Sühne- und Satisfaktionslehre zugeschrieben wird und der als ihr Erfinder gilt, der mittelalterliche Abt Anselm von Canterbury, bezieht sich in seinem Hauptwerk zu dieser Frage – *Cur Deus*

² Zu den neutestamentlichen Grundlagen und der schon dort feststellbaren Vieldeutigkeit: Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2007.

³ Vgl. etwa die Auslegung von Gal 3, 6 im Großen Galaterkommentar von 1535: WA 40 I, 432–452.

⁴ Luther, *Der Kleine Katechismus*, Auslegung des zweiten Artikels des Glaubensbekenntnisses, BSLK 511, 27 ff.

homo / Warum musste Gott Mensch werden? – kein einziges Mal auf den Zorn Gottes, der besänftigt und versöhnt werden musste. Notwendig ist der Tod Jesu darum, sagt er,⁵ weil die Ehre Gottes verletzt wurde durch die Sünde des Menschen. Betroffen ist Gottes Gerechtigkeit; es ist unmöglich, dass Gott auf seine Ehre einfach verzichtet oder die Gerechtigkeit fahrenlässt. Ich werde noch zeigen, dass nach Anselm Gott, der Sohn, darum – weil der Gerechtigkeit Genüge geschehen muss, und nicht, um dem Zorn Gottes ein Umstimmungsoffer darzubringen – Mensch werden musste.

1.4. Sühne als Genugtuungsleistung und die kultische Sühne

Hier, bei Anselm, ist jedenfalls die Sühne eine Genugtuungsleistung, so etwas wie ein Schmerzensgeld; im Hintergrund stehen offenbar germanische Gebräuche von Sühne- und Ablösungszahlungen bei Ehrverletzungen. In manchen biblischen Texten und in einer neueren exegetischen Diskussion steht im Hintergrund die Vorstellung einer kultischen Sühne, der Sündenbockritus, der im Buch Leviticus, dem 3. Buch Mose, beschrieben wird: Auf den Kopf eines Ziegenbocks stemmt der Hohepriester am Jom Kippur, am Tag der Bedeckung der Sünde, die Hand, überträgt so die Identität des Volkes auf den Bock, der dann getötet wird; das Blut dieses Bockes wird dann an das Allerheiligste im Tempel, an die kipporet, den Thronstuhl Gottes über dem Altar, gesprengt. Denn, so erklärt der Text: Im Blut ist das Leben, das heißt: Durch diesen Tod des Bockes, der mit dem Volk identifiziert wird, hindurch wird das Leben des Volkes wieder mit Gott verbunden. Das Unheiligste – das Blut ist gänzlich unrein – und das Allerheiligste verbinden sich. Diese Vorstellung einer kultischen Sühne steht vermutlich im Hintergrund von Röm 3, 25, wobei höchst umstritten ist, wie genau sich Paulus das vorgestellt hat.⁶

Also: Die Dinge sind nicht so eindeutig, wie sie scheinen. Weder ist die Vorstellung einer „Sühne“ in der Schrift, noch ist sie im Laufe der Theologiegeschichte eindeutig, noch sind einzelne Theologen in ihrem Verständnis des Todes Jesu wirklich ausschließlich darauf festgelegt, dass darum Heil im Tod Jesu liegt, weil dieser Tod eine Sühneleistung oder der Vollzug einer kultischen Sühne ist.

⁵ Ich verzichte im Folgenden auf Einzelnachweise – vgl. nur die Zusammenfassung bei Anselm selbst: Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* – Warum ist Gott Mensch geworden, hg. und übers. von *Franciscus Salesius Schmitt*, Darmstadt 1960, 142 (Buch 2, Kap. 18).

⁶ Zur exegetischen Diskussion: *Klaus Koch*, Sühne und Sündenvergebung, in: *EvTh* 26 (1966), 217–239; *Hartmut Gese*, Die Sühne, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 85–106; *Bernad Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen, Neukirchen-Vluyn 1982; *Otfried Hofius*, Sühne und Versöhnung, in: *ders.*, *Paulusstudien*, Tübingen 1994, 33–49; dazu auch: *ders.*, Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: *a. a. O.*, 1–14; *ders.*, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19), in: *a. a. O.*, 15–32; zur systematischen Rezeption und deren hermeneutische Voraussetzungen: *Ingolf U. Dalferth*, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: *JBTh* 6 (1991), 173–194.

Aber: Alle Theologen, die das Heil im Tod Jesu als Sühnegeschehen verstehen, haben etwas gemeinsam; im Anschluss an Albrecht Ritschl (1822–1889), einen der größten Kritiker einer Sühnethologie, kann man deutlich machen, welche Frage da eigentlich im Hintergrund steht:

2. Der Tod Jesu als „Geschehen vor Gott“

Wer über den Tod Jesu und über die Versöhnung, die in diesem Tod liegt, spricht, der hat zwei Möglichkeiten: Die Rede von einer im Tod Jesu liegenden Versöhnung kann einerseits den Sinn haben, dass behauptet wird, dass dieser Tod *ein Geschehen vor Gott* ist: Gott wird versöhnt. Sein Zorn wird besänftigt. Seine Ehre wird wieder hergestellt. Und dann, andererseits, wendet sich ein solcher Theologe dem Menschen zu und sagt: Weil das geschehen ist, weil Gott versöhnt, sein Zorn besänftigt, seine Ehre wieder hergestellt ist, weil das so ist, ist das Problem gelöst, das der Mensch hat: Gott zürnt nicht mehr. Er verzichtet auf Strafe und auf Bußleistungen.

2.1. Anselm von Canterbury: Cur Deus homo?

Diese Position vertritt der bereits erwähnte Anselm von Canterbury, auf den bzw. auf dessen Schrift „Cur Deus homo“ / „Warum Gott Mensch geworden ist“ ich nun noch etwas genauer eingehe, denn diese Position ist interessant; seine Grundthese ist diese: Schuld kann nicht vergeben und vergessen werden. Das will ich erläutern:

2.2. Die Frage des Dialogs

„Cur Deus homo“ ist ein Dialog. Der eine Gesprächspartner ist Anselm von Canterbury selbst, Mönch, Abt des Klosters von Bec in der Normandie, Erzbischof von Canterbury, der im Streit mit dem englischen König sein Bistum verlassen musste und nun in Italien, in der Muße einer Sommervilla außerhalb Roms, diesen Dialog schreibt. Sein Gesprächspartner ist der Mönch Boso, ein Schüler Anselms, umgetrieben von Fragen: Jeden Tag bekennt er in der Messe seinen Glauben an die Menschwerdung Gottes nach dem Nicänischen Glaubensbekenntnis: „Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er [Christus] vom Himmel gekommen und hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria. Er wurde auch für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden.“

Das bekennt er, das glaubt er – aber er versteht es nicht. Er versteht es immer weniger, als ihm Einwände zu Ohren kommen. Einwände, die bestreiten, dass es sinnvoll ist, dies zu glauben. Dass Gott den Himmel verlässt, dass er Mensch wird, dass Gott leidet, dass Gott stirbt – ist das nicht eine unwürdige Vorstellung? Warum sollte er das tun?

Nun, was für eine Frage, jeder Christ weiß es, jeder Christ bekennt es: Um uns zu erlösen von der Sünde, von unserer Schuld, vom Tod. Und Anselm gibt zunächst einmal diese Antwort – und natürlich kennt auch Boso diese Antwort. Aber seine Frage geht weiter, er referiert die Einwände derer, die behaupten, dass der Glaube an die Menschwerdung Gottes eine sinnlose Vorstellung sei:

„Das ist es, was sie so sehr wundert, dass wir diese Befreiung ‚Erlösung‘ nennen. In welcher Haft, so sagen sie, oder in welchem Kerker oder in wessen Gewalt wurdet ihr gehalten, aus der Gott euch nicht befreien konnte, es sei denn, er erlöste euch durch so viele Mühen und schließlich durch sein Blut? Wenn wir ihnen sagen: er erlöste uns von den Sünden und von seinem Zorne und von der Hölle und von der Gewalt des Teufels ... und weil er das alles ... tat, zeigte er, wie sehr er uns liebt: so antworten sie: Wenn ihr sagt, Gott hätte all dies nicht durch einen bloßen Befehl tun können, er, von dem ihr sagt, er habe alles durch einen Befehl geschaffen, so widerspricht ihr euch selbst, weil ihr ihn ohnmächtig macht. ... Wieso hatte Gott es nötig, vom Himmel herabzusteigen, um den Teufel zu besiegen und die Schuld zu vergeben?“⁷

Das ist die Frage: Erlösung von der Sünde, Erlösung von der Schuld, von der Strafe für die Sünde, dem ewigen Tod – warum so umständlich? Warum nicht ein Federstrich Gottes, ein Befehl des Allmächtigen, der durch sein Wort Himmel und Erde geschaffen hat – warum nicht ein Wort, das den Fluch, der über dem Menschengeschlecht liegt, aufhebt, beseitigt, zunichtemacht. Und Anselm lässt seinen Gesprächspartner Boso zeigen, dass die üblichen Antworten auf diese Frage unzureichend sind, nichts erklären, von falschen Voraussetzungen ausgehen. Nein, es bleibt dabei: Es ist nicht einzusehen, es ist sinnlos, dass Gott auf diese merkwürdige, würdelose, ihn selbst entehrende Weise den Menschen von seiner Sünde, seiner Schuld, vom Tod befreit hat – das hätte er, der Allmächtige, doch anders haben können. Oder schärfer: Ist es wirklich anzunehmen, dass Gott etwas so Sinnloses, etwas so Unwürdiges tut, Mensch wird, leidet, stirbt? Für etwas, was er viel einfacher hätte haben können? Ist nicht anzunehmen, dass der Glaube der Christen falsch ist? Dass das alles nicht stimmt? Dass es eben nicht Gott war, der da um das Jahr 30 am Kreuz gestorben ist?

2.3. Das Gewicht der Sünde

Das ist die Frage. Und Anselm muss nun also zeigen, dass die Erlösung von der Schuld nur so, wie Gott es getan hat, durch die Menschwerdung Gottes, geschaffen werden konnte, dass dies die einzige Art und Weise ist, wie der Mensch erlöst werden kann. Und es gibt, das sieht Anselm, nur einen einzigen Weg, begreiflich zu machen, warum das so kommen musste: Indem man verständlich macht, was eigentlich Sünde ist und was Schuld ist – dass beides

⁷ Anselm, *Cur Deus homo* (s. Anm. 5), 19f.

nicht einfach mit einem Federstrich aus der Welt zu schaffen ist, nicht einfach vergeben und vergessen werden kann, sondern dass die Sünde eines Todes bedarf. Wie vollzieht sich denn nun die Erlösung?

Die Frage, warum Gott nicht viel einfacher die Schuld vergeben kann, beantwortet Anselm so, dass er sagt: „Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum“ / „du hast einfach noch nicht bedacht, welches Gewicht die Sünde hat.“⁸ Nur wenn man versteht, was Sünde ist, versteht man, warum zu ihrer Bewältigung ein solcher Aufwand nötig ist. Und Anselm zeigt nun, dass die Sünde ein Verstoß gegen Gottes Willen ist, dass dieser Verstoß nicht etwas Beliebiges ist, sondern eine Verletzung der Ehre Gottes darstellt. Das ist Schuld. Der Mensch schuldet Gott etwas – den Gehorsam eines ganzen Lebens – und erbringt das nicht. Er hat etwas geraubt, die Ehrerbietung, die er Gott schuldet. Diese Ehrverletzung muss aus der Welt geschafft werden – denn Gott kann vieles, aber er kann nicht auf seine Ehre verzichten, ohne aufzuhören, Gott zu sein.

2.4. Erlösung ohne Ignorieren der Schuld

Und nun ist Gott gleichsam in einem Dilemma. Einerseits muss er um seiner selbst willen seine Ehre wiederherstellen, muss vom Sünder die Ehrverletzung einfordern und auf Berichtigung der Schuld bestehen. Der Sünder hat aber nichts, was er geben kann. Alles, was er zur Wiederherstellung der Ehre Gottes tun könnte, wäre nur das, was er ohnehin schuldig ist zu tun – Gott über alle Dinge zu lieben und ihn aus dieser Liebe heraus zu ehren. Wie kann er etwas geben für die Schuld, die er auf sich geladen hat? Nur die Bestrafung des Menschen, der Entzug der Seligkeit und die ewige Pein, kann der verletzten Ehre Gottes Genugtuung verschaffen. Nicht so, dass damit die Rachegelüste Gottes befriedigt werden, keine negativen Leidenschaften und kein schnaubender Zorn, sondern Anselm sieht das viel distanzierter, viel objektiver: Gott darf es nicht zulassen, dass sein Wille nicht erfüllt wird, sonst würde er sich selbst aufgeben. Ihm muss Genüge geschehen. Das ist die eine Seite.

Auf der anderen Seite liebt Gott den Menschen und hat ihn dazu bestimmt selig zu werden, ewig in der Gemeinschaft Gottes zu leben. Das ist auch ein Wille Gottes mit dem Menschen, und so unvorstellbar es ist, dass Gott auf seine Ehre und den menschlichen Gehorsam verzichtet, so unvorstellbar ist es, dass sein Wille mit dem Menschen frustriert wird, dass Gott nicht das Ziel verwirklicht, das er sich mit der Erschaffung des Menschen gesetzt hat.

Zwei Willen in Gott – der Rechtswille, dem Genüge geschehen muss, der Liebeswille, der erfüllt werden muss. Es gibt nur einen Weg: Der Liebeswille muss so erfüllt werden, dass der Rechtswille gleichzeitig durchgesetzt wird. Die Schuld muss bezahlt werden, es muss dem Recht Genüge geschehen, über das Gott wacht, damit die Liebe Gottes zum Menschen zu ihrem Ziel kommt.

⁸ A. a. O., 74 (Buch 1, Kap. 21).

Und Anselm zeigt, dass Gott selbst die Sache in die Hand nimmt, aber eben Mensch werden muss, weil ein Mensch den Ausgleich für die Schuld schaffen muss, ein Mensch freilich, der das, was er da tut, nicht ohnehin schuldig ist zu tun, ein Mensch also, der die Strafe für die Sünde, den Tod, eigentlich nicht tragen müsste, sie aber auf sich nimmt und trägt, ein Mensch schließlich, dessen Tod kein gewöhnlicher, sondern der Tod Gottes ist. Dieser Tod sühnt die Schuld der Menschheit, bedeckt sie. Und die Leistung dieses Todes gibt Christus an die Menschen weiter, die diese Leistung für die eigene Schuld vor Gott bringen können, und so selig werden können.

Darum wird Gott Mensch, muss Gott Mensch werden: weil die menschliche Sünde nichts Beliebiges, nichts einfach Durchzustreichendes ist, sondern eine Ehrverletzung Gottes, die nicht ignoriert werden darf, und weil Gottes Liebe zum Menschen nur so verwirklicht werden kann. Und wenn Sie eine wunderbare Darstellung dieser anselmischen Satisfaktionslehre, Lehre von der Genugtuung, nachvollziehen wollen, dann lesen Sie einmal im Gesangbuch die zweite Strophe des Liedes „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“ (EG 83).

2.5. Gottes Strafwillie? Die Stärke einer Sühnetheologie

Also: In die Frage, ob und warum die Sünde nur durch den Tod eines Gottmenschen bewältigt werden kann, ist die weitergehende Frage, was eigentlich Sünde ist, involviert. Für Anselm ist die Sünde etwas, was Gott betrifft und was Gott nicht einfach abstreifen kann. Gott muss strafen – und bevor man an dieser Vorstellung Anstoß nimmt, sollte man an Dostojewski, an seinen größten Roman, „Die Brüder Karamasow“, denken, an das Gespräch des intellektuellen Zweiflers Iwan Karamasow mit seinem Bruder Aljoscha, der im Roman für die religiöse Seite der „russischen Seele“ steht, die in dem Brüdertrio dargestellt wird. Iwan trägt Aljoscha eine Geschichte vor von einem grauenhaften Unrecht und erklärt, dass er an einem Paradies, das dadurch hergestellt wird, dass auch diesen Schuldigen vergeben wird, nicht teilnehmen werde. Sein Sinn für Recht und Unrecht lässt eine solche bedingungs- und grenzenlose Vergebung nicht zu, sondern erwartet von Gott, dass er Anwalt des Rechtes ist und es herstellt. Und das erwarten wir in der Tat von einem anständigen Gott: dass er nicht einfach durch die Finger sieht; dass er nicht den Bösen gewähren lässt und mit ihm letztlich paktiert; dass er die Gerechtigkeit nicht einfach so seiner Liebe opfert.

Anselm trägt dem Rechnung. Die Gerechtigkeit wird nicht einfach aufgegeben, sondern ihr wird – durch die stellvertretende Sühneleistung – Genüge getan. Das ist die ungeheure Stärke einer Sühnetheologie: dass sie die Schuld und das Böse nicht verharmlost und vergisst, sondern nur um den Preis von Versöhnung zu reden bereit ist, dass die Schuld bewältigt wird.

3. *Der Tod Jesu als Geschehen vor dem Menschen*

Zurück zu den beiden von Ritschl vorgestellten grundsätzlichen Alternativen, nach denen der Tod Jesu als Heilsgeschehen verstanden werden kann; die erste war die unter 2. geschilderte: Der Tod Jesu als Geschehen „vor Gott“. Nun die zweite Möglichkeit: Der Tod Jesu ist *ein Geschehen vor dem Menschen*. Es zielt auf den Menschen. Der Tod Jesu zeigt dem Menschen – und jetzt orientiere ich mich ganz grob an Albrecht Ritschl: dass der Mensch, der sich im Bewusstsein seiner Schuld getrennt weiß von Gott und vom Reich Gottes, sich täuscht. Das Schuldbewusstsein führt zum Bewusstsein des Getrenntseins, der Nichtzugehörigkeit zum Reich Gottes; es führt zu der schmerzlichen und durch die Erfahrung von Leiden scheinbar verifizierten Selbsteinschätzung, dass der Wille, der alle Wirklichkeit lenkt, gegen den Sünder steht. Der Sünder glaubt, den Zorn Gottes zu erfahren und deutet alles Übel, das ihm widerfährt, als Erfahrung der Strafe Gottes.

Die Rede vom Zorn Gottes, das Bedürfnis nach Versöhnung Gottes ist aber eine Fehlinterpretation des Sünders – und darauf, so etwa Albrecht Ritschl, zielt der Tod Jesu: Er zeigt einen Menschen, der sich auch im Leiden noch eins weiß mit dem Liebeswillen Gottes. Und er zeigt einen Menschen, der die Erfüllung dieses Willens Gottes bis zum Tod zu seiner Sache macht. Und er zeigt einen Menschen, der diesen Willen Gottes in bestimmter Weise deutet: Eine Menschheitsgemeinschaft, die aus Liebe und nicht aus Eigennutz verbunden ist, soll entstehen, eine Menschheitsgemeinschaft, die alle einbezieht. Und dieser Tod Jesu zeigt einen Menschen, der in diese Menschheitsgemeinschaft und zur Arbeit für sie beruft – jeder Mensch, bedingungslos, gehört dazu.

So zielt das ganze Leben Jesu und sein Tod auf den Menschen und vermittelt ihm die Gewissheit, dass seine Vorstellung, er sei getrennt von Gott und Gott zürne ihm, gerade Ausdruck seiner Sünde ist. Gott ist Liebe – und als solcher ruft er jeden Menschen in die Gemeinschaft mit sich selbst.

Üblicherweise sind, wenn die Alternative so dargestellt wird, die Sympathien eindeutig verteilt: Im Vergleich der beiden unter 2. und 3. dargestellten Deutungen schneidet die zweite erheblich viel besser ab.

4. *Die Unverzichtbarkeit der Sühne*

4.1. Die These

Damit ist die Alternative, vor der wir stehen, einigermaßen präzise und doch auch einigermaßen verständlich beschrieben, und sind die Sympathien zugunsten der zweiten der Alternativen verteilt. Und doch: Nach meinem Dafürhalten hat die erste der beiden Alternativen trotzdem einiges für sich – wenn man sie richtig versteht. These also: Dass der Tod Christi ein Sühnegeschehen ist, dass darin Heil liegt, hat einen guten Sinn. Und auch vom Zorn Gottes

und nicht nur von seiner Liebe zu sprechen, hat einen guten Sinn. Denn es ist wie bei Anselm von Canterbury, dem ersten abendländischen Sühnetheologen: Es gilt zu bedenken, welches Gewicht die Sünde und welches Gewicht das Bewusstsein der Sünde, die Schuld hat. Aber es gilt eben nicht einfach zu bedenken, welches Gewicht die Sünde für und vor Gott hat. Sondern es gilt zu bedenken, welches Gewicht die Sünde für den Sünder hat.

4.2. Das Gewicht der Sünde

Schuld *ist* etwas Unerträgliches. Wir ertragen es nicht, sie zu haben. Achten Sie einmal darauf, wie wir im Privaten und öffentlich mit Schuld umgehen. Wir schieben sie ständig hin und her. Wenn sie plötzlich bei uns liegt, suchen wir jemanden, dem wir sie zuschieben können. Wir suchen Umstände, die unsere Taten entschuldigen; die Politiker beschuldigen die Banker für die Euro-Krise, die Banker die Spekulanten und Hedgefonds, diese wiederum die Politiker, die Deutschen sind der Meinung, dass die Griechen oder die Zyprioten alles verbockt haben, und umgekehrt. Kalt lässt die Schuld niemanden. Über Schuld können wir nicht mit einem Achselzucken hinwegsehen. Wir können sie nicht einfach ruhen lassen und wir können sie uns auch nicht gleichgültig sein lassen. Sie muss weg. Wir weisen sie von uns weg auf einen anderen. Schuld wird herumgereicht. Hauptsache: Nicht ich. Schuld muss weg von mir. Wir können es nicht ertragen, schuldig zu sein.

Wir haben öffentliche Rituale, in denen wir Schuld zuweisen. Auf dem Höhepunkt des RAF-Terrors war das der Göttinger Professor, der angesichts des feigen Mordes an Buback von „klammheimlicher Freude“ sprach – endlich hatte man jemanden. Oder denken Sie an den Umgang mit Philipp Jenninger nach seiner Rede zum 50jährigen Gedenken an die Pogromnacht 1938 – es musste jemand gradestehen, und da war es völlig gleichgültig, dass alles, was er gesagt hatte, eigentlich unverdächtig war: Plötzlich lag die ganze Schuld, mit der wir nicht fertigwerden, bei ihm. Dass der ehemalige Bundespräsident Christian Wulff und dass Karl Theodor zu Guttenberg weitere Beispiele sind, brauche ich nicht zu erwähnen.

Schuld kann nicht vergessen werden. Sie muss irgendwo hin, sonst bleibt sie und fragt nach dem Schuldigen – wir werden sie nicht los, aber wir können auch nicht mit ihr leben. Denn die Schuld, jede Schuld eigentlich, fordert den Tod. In unseren öffentlichen Ritualen vollziehen wir solche Hinrichtungen: Man kann von Eva Herman halten, was man will – aber sie wurde nach ihrer doch eher unbedachten als politisch rechtsradikalen Bemerkung im Fernsehen öffentlich hingerichtet.

Offenbar werden wir mit der Schuld nicht fertig. Das ist eigentümlich. Bei Anselm war die These: Gott kann und darf mit der Schuld nicht einfach so umgehen, dass er sie vergisst. Bei uns im faktischen Umgang mit der Schuld ist es so: Wir können mit der Schuld nicht so umgehen, dass wir sie einfach vergessen. Wir halten sie fest, wir schieben sie herum, aber wir werden sie nicht los.

4.3. Die zerstörerische Macht der Schuld über den Sünder

Warum eigentlich? Warum halten wir es nicht aus, schuldig zu sein? Jetzt müsste man sehr viel ausführlicher werden⁹ – ganz kurz: Schuld ist ein Verhältnis der Selbstzerstörung. Man kann sich das an einem ganz banalen Beispiel klar machen: Wir haben, sagen wir einmal, etwas falsch gemacht, einen Menschen verletzt, nehmen wir einmal an: wirklich schwerwiegend. Das ist etwas, womit wir nicht leben können. Es ist ein Teil unserer Vergangenheit, zu der wir nicht stehen können, die wir nicht einfach in unser Leben integrieren können. Wir werden sie verdrängen. Wir werden sie zu vergessen suchen. Wir werden uns das Ereignis zurechtlegen oder eben – einen eigentlich Schuldigen suchen, z. B.: Erziehung – der ist doch selbst schuld – er oder sie hat mich provoziert.

Schuld, die wir nicht bewältigen, bleibt quälend präsent. Sie treibt uns um. Sie zerstört uns. Kurz: Die Strafe ist keine Folge der Schuld, die nachträglich von einer äußeren Instanz dem Schuldigen zuzufügen wäre. Sondern die Strafe liegt im Schuldbewusstsein selbst: Es zerstört uns: Die „schwerste aller Strafen [ist] das Bewusstsein der Sünde“.¹⁰ Dass die Schuld nach einem Tod ruft, ist keine juristische oder ethische Forderung, sondern ein Faktum. Schuld verdient nicht den Tod, sondern Schuld tötet. Wo sie wirklich erfahren und gespürt wird, zerreibt sie den Schuldigen, so dass er es mit sich selbst nicht mehr aushält.

5. Sühne

5.1. Die Rede vom Zorn Gottes, von Hölle, Strafe als Deutung des Schuldbewusstseins

Und nun meine These: Die Rede der Bibel von Gottes Zorn, von Gottes Gerechtigkeit, von Gottes Strafe bringt genau dies zur Sprache: dass wir behaftet werden bei unserer Schuld, dass wir andere bei ihrer Schuld behaften und

⁹ Vgl. dazu nur: *Notger Slenczka*, Problemgeschichte der Christologie, in: *Elisabeth Gräb-Schmidt* u. a. (Hg.), *Christologie*, Leipzig 2011, 59–111. Und wenn ich schon dabei bin, mich selbst zu zitieren: *ders.*, Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares ‚King Richard III.‘ als Hintergrund eines Verständnisses der „imputativen Rechtfertigung“ bei Luther, in: *KuD* 50 (2004), 289–319; *ders.*, Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung, in: *Klaus Grünwaldt* u. a. (Hg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2006, 99–116; *ders.*, „Allein durch den Glauben“ – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: *Christoph Bultmann* u. a. (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, 291–315; *ders.*, Der endgültige Schrecken. Das jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: *Das Mittelalter* 12 (2007), 105–121; *ders.*, Gericht, in: *Cilliers Breytenbach* (Hg.), *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2012, 161–176.

¹⁰ Martin Luther, *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientii consolandis conclusiones*, WA 1, (629) 631–633, hier These 2, 630,7 f.: „Remissio culpe quietat cor et maximam omnium penarum, scilicet conscientiam peccati, tollit.“

dass wir gar nicht anders können, als dies zu tun. Schuld fragt nach einem Tod. Schuld kann nicht einfach vergessen werden. Die Rede vom Zorn Gottes bringt genau diese Unverfügbarkeit des Umganges mit der Schuld zur Sprache, gibt uns sozusagen Worte für ein Phänomen, das wir erfahren. Wohl gemerkt: Ich sage nicht: Gott zürnt, und darum können wir nicht vergessen, und darum quält uns die Schuld. Sondern ich sage: Dass wir nicht vergessen können, dass wir mit der Schuld nicht fertig werden – das bringt die Bibel und das bringt die christliche Tradition mit der Rede vom Zorn und von der Gerechtigkeit Gottes zur Sprache. Wir würden gern vergessen. Wir würden gern aussitzen. Aber wir können es nicht – als ob wir unter Zwang stehen, starren wir auf die Schuld und suchen jemanden, der sie trägt.

5.2. Getragene Schuld

Dass Christus die Schuld trägt, ist ein zweiter Satz des christlichen Glaubens. Eine neue Einsicht in Gott, der es eben nicht dabei belässt, dass die Schuld herrenlos herumläuft und Opfer sucht. Sondern der sie auf sich versammelt und der selbst in den Tod geht, den die Schuld verlangt. Wohl gemerkt: keine Sühne vor dem zürnenden Gott. Sondern es ist die Liebe Gottes, die ihn dazu bringt, sich selbst als denjenigen anzubieten, der die Schuld trägt, und der uns die Möglichkeit eröffnet, mit ihr zu leben: Sie ist nicht verdrängt oder mühsam vergessen, sondern sie ist getragen. Wir sehen ihr ins Gesicht, erkennen uns, und erkennen doch den, der für uns die Schuld trägt. „Die Schuld liegt auf ihm, damit wir Frieden hätten.“ (Jes 53,5).

Wer wahrnimmt, welches Gewicht die Schuld hat, der versteht, dass es zu ihrer Bewältigung eines göttlichen Todes bedarf.

Das Entscheidende dabei ist dies: Christus trägt nicht einfach „unsere Schuld“. Und er tut nicht dem Zorn Gottes Genüge. Sondern diese Aussage: „Christus trägt unsere Schuld“ richtet sich an uns. Sie fordert dazu auf, sich neu zu verstehen: als frei von der Schuld. Und diese Aussage hat den Gegenpol: „Dir gehört das Gutsein des Lebens Christi“. Das sind Aufforderungen dazu, uns selbst neu zu verstehen: uns so zu verstehen, dass wir die Vergangenheit, die uns belastet, nicht mehr als die Grundlage eines endgültigen Urteils über uns zu betrachten.

Uns so zu verstehen, dass wir uns in der Frage nach unserer Identität – als Antwort auf die Frage, wer wir sind – auf einen anderen beziehen. Genau das ist Glaube: sich verstehen aus einer fremden Identität, und die eigene Identität getragen und ertragen wissen von diesem „Fremden“.

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

Ein Denkmal für Spalatin

Von Reinhard Brandt und Verena Reimann

1. Spalatin

Georg Spalatin (1484–1545) ist den reformationsgeschichtlich Interessierten vor allem durch seine Kontakte zu Luther und als der Diplomat der Reformation bekannt.¹ Spalatin war der Vermittler zwischen Martin Luther und Kurfürst Friedrich III. von Sachsen. Auf der einen Seite gab es – schon seit 1516 – eine zunehmende Verbindung Spalatins zu Martin Luther, dessen Theologie ihn überzeugte. Auf der anderen Seite war Spalatin Geheimsekretär und weltlicher Rat (u. a. mit Aufgaben im Universitätsbereich) und zugleich Seelsorger und geistlicher Ratgeber des Kurfürsten. Spalatin jedenfalls ist es zu verdanken, dass Luther als Person durch den Einfluss des Kurfürsten Schutz bekam (bis hin zum Aufenthalt auf der Wartburg, veranlasst durch Spalatin) und sich die Reformation im ernestinischen Sachsen entfalten konnte.

Georg Burkhardt (Spalatin) wurde am 17. Januar 1484 als Kind einer ledigen Mutter und eines unbekannten Vaters (ein Rotgerber, der im Jahr von Georgs Geburt starb?) in dem Ackerbürgerstädtchen Spalt im Bistum Eichstätt geboren. Humanistischem Brauch entsprechend gab er sich später den Gelehrtennamen Spalatinus – nach seiner Geburtsstadt Spalt.

Spalatin besuchte zunächst die Stiftsschule in seinem Geburtsort und seit 1497 die St. Sebaldusschule in Nürnberg. 1498 wurde er an der Universität Erfurt immatrikuliert, studierte Philosophie und erwarb den akademischen Grad eines Baccalaureus. 1502 wechselte er an die neu geschaffene Universität Wittenberg und widmete sich u. a. griechischen Studien; 1503 wurde ihm dort als einem der ersten an der Artistenfakultät der akademische Grad eines Magisters verliehen. Anschließend studierte Spalatin in Erfurt weiter, und zwar Jura und Theologie.

Nach seiner Priesterweihe 1508 wurde er Erzieher des späteren Kurfürsten Johann Friedrich. Im Auftrag des Kurfürsten Friedrichs des Weisen wurde er 1512 Verwalter der im Schloss Wittenberg untergebrachten Universitätsbibliothek. 1514 ernannte Friedrich ihn zu seinem Hofkaplan und dann zu seinem Geheimschreiber an der Universität Wittenberg.

Nach dem Tod Friedrichs des Weisen 1525 entsandte Kurfürst Johann der Beständige auf Bitten Luthers (und nach einer Anfrage von dort) Spalatin

¹ Zu Spalatins Leben und Werk vgl. *Irmgard Höss*, Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation, Weimar 1956; *Björn Schmalz*, Georg Spalatin und sein Wirken in Altenburg (1525–1545), Beucha 2009; *Hans Joachim Kessler* (Hg.), Spalatin in Altenburg, Halle/Saale 2012; *Christine Weide*, Georg Spalatins Briefwechsel. Studien zu Überlieferung und Bestand (1505–1525), erscheint Leipzig 2014.

nach Altenburg in Thüringen, wo er zunächst als Stadtpfarrer und seit 1528 als Superintendent tätig war. Dort starb er auch am Vortag seines 61. Geburtstags, am 16. Januar 1545. In der Stadtkirche St. Bartholomä wurde er beigesetzt. Er hinterließ eine Frau und zwei Töchter.

Spalatin's Tätigkeitsfeld blieb aber in diesen Jahren nicht auf Altenburg beschränkt; zu Wittenberg hatte er u. a. dadurch Verbindung, dass ihm die Schloss- und Universitätsbibliothek weiterhin unterstand. Auch als Diplomat und Berater blieb er tätig: Im Jahr 1530 zum Beispiel begleitete er seinen Kurfürsten zum Reichstag in Augsburg. Und über die ganzen Jahre hinweg hatte er eine wichtige Rolle bei der Organisation eines evangelischen Kirchenwesens im ernestinischen Sachsen.

2. *Spalt*

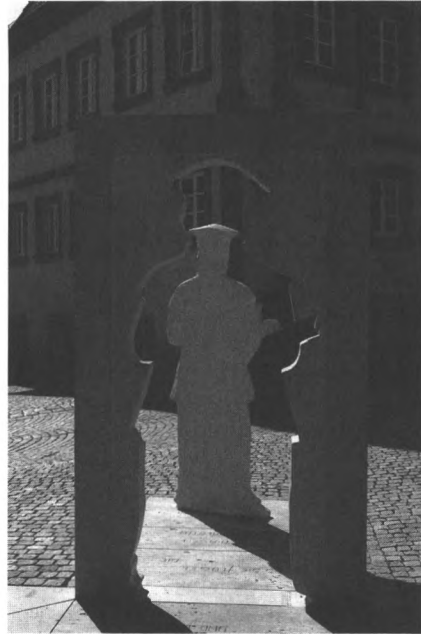
Das Städtchen Spalt, der Geburtsort Spalatin's, liegt etwa 50 km südlich von Nürnberg, eher abseits von den großen Verkehrswegen, an der fränkischen Rezat. Über Jahrhunderte hinweg war die Herrschaft des Bistums Eichstätt das bestimmende Moment. Die Menschen lebten von Ackerbau und Handwerk. Seit dem 19. Jahrhundert ist Spalt eines der Hopfenanbaugebiete Bayerns.

Konfessionell blieb Spalt über die Jahrhunderte römisch-katholisch geprägt. Insbesondere von einem Dekan des dortigen Nikolausstiftes, Wolfgang Agricola (1536–1601), gingen scharfe gegenreformatorische Impulse aus. Auch Spalatin verunglimpfte er mit Vorwürfen sexueller Art und als doppelzüngigen Heuchler. Jedenfalls gab es über die Jahrhunderte in Spalt nur ein geringes Bewusstsein für die besondere Bedeutung, die Spalatin weltlich wie geistlich gehabt hat. Sein Geburtshaus blieb allerdings erhalten und wurde und wird durch eine Tafel kenntlich gemacht.

3. *Ein Denkmal für Spalatin*

Anders wurde es erst, als für das Jahr 2010 in Spalt die 1200-Jahr-Feier anstand. Im Jahr 2007 wurde gemeinsam von der Stadt Spalt und dem Heimatverein Spalter Land e. V. ein bayernweiter künstlerischer Wettbewerb ausgeschrieben, um ein Denkmal für Georg Spalatin zu errichten. Nach einer ersten Sichtung wurden acht Künstler aufgefordert, Entwürfe einzureichen. Die Jury entschied sich für den Entwurf der Bildhauerin Verena Reimann (* 1963, freischaffende Bildhauerin seit 1994), derzeit in Georgensgmünd tätig, einem Nachbarort zu Spalt.

Ausgeführt wurde eine Flachskulptur in Jurakalkstein, mit bildhauerischen Mitteln bearbeitet. Die Figur ist aus einer glatten Kalksteinplatte herausgeschnitten, die als Silhouette hinter der Person steht und sich als Tor öffnet. Diese Platte steht hochkant in der Flucht der Kirchhofmauer. Die Figur selbst



steht einen Meter vor ihrer Silhouette und ist ihr gegenüber etwas versetzt und gedreht. Sie wendet sich dem Gabrieliplatz zu.

Dargestellt wird, dass und wie der Humanist und Reformator Spalatin aus der Umgrenzung heraus tritt. Er vollzieht den Schritt aus den Begrenzungen des fränkischen Städtchens in Funktionen von (in Kursachsen) regionaler und (auf den Reichstagen) nationaler Bedeutung. Er vollzieht auch den Schritt aus der festen Ordnung der römisch-katholischen Kirche: Als umsichtiger Förderer der Reformation, besonders in deren Anfangsjahren, kommt ihm weltweite Bedeutung zu. So ist Spalatin dargestellt, wie er aus dem Kirchhof hinaus in das Blickfeld der Öffentlichkeit tritt, zwischen Schule und Rathaus. Der Mensch Spalatin ist gegangen, sein Wirken aber beeinflusst das öffentliche Leben bis auf den heutigen Tag.

Spalatin steht frei und selbstbewusst. Durch die Wahl der Flachskulptur erscheint die Darstellung zurückgenommen, wie es seiner Persönlichkeit entspricht. Er trägt das Barett des Gelehrten. Das Buch in seiner Hand weist ihn als belesenen Mann aus, als den Lehrer am Hof Friedrichs des Weisen, als den Theologen, Historiker und Wittenberger Bibliothekar.

Etwa einen Meter vor dem Tor steht die Figur, dazwischen eine Bodenplatte aus Dolomit. Auf ihr sind Worte aus dem Gedicht „Sola fides“ von Georg Spalatin zu lesen: „Der Glaube und das Wort sind die Flügel, die zum Himmel tragen“. Daneben ist an der Wand eine Plexiglasplatte angebracht mit dem Namen, den wichtigsten Lebensdaten Spalatins, dazu der Hinweis: „Er nahm

entscheidend Anteil an der Reformation als Diplomat, durch eigene Bücher und Übersetzungen.“

Der Aufstellungsort der Skulptur – zwischen dem Kirchhof der Stiftskirche St. Nikolaus und der Herrenstraße mit dem Gabrieliplatz – ist in mehrfacher Weise wichtig und gehört genuin zur Konzeption der Künstlerin:

- Erstens markiert der Standort die Grenze zwischen innen und außen, den Schritt hinaus, den Spalatin gegangen ist.
- Zweitens aber ist die Rückbindung an den Kirchhof innen genauso wichtig: An dessen Mauer hängen eine Reihe von Epitaphien, teils als Relief, teils als Halbreief gearbeitet. Diese Formensprache hat die Künstlerin fortgeführt, indem sie Spalatin als Flachskulptur gestaltet. Als geweihter Priester gehört er in die Reihe derer, an die die anderen Epitaphien erinnern.
- Drittens ist die Öffnung von außen nach innen wichtig. Der Kirchhof war zuvor ein wenig besuchter Ort, nur von der Stiftskirche selbst und durch eine kleine Pforte über eine Treppe zugänglich, ansonsten von einer übermannshohen Mauer umgeben. Diese Mauer zu durchbrechen scheiterte beinahe an Einwänden des Denkmalschutzes und wurde erst genehmigt, als nachgewiesen werden konnte, dass es an dieser Stelle früher schon einen Durchgang gegeben hatte.
- Schließlich: Die Steinplatte mit der Silhouette Spalatin steht in der Flucht und an der Stelle der Kirchhofmauer, ist aber nicht in die Mauer selbst integriert. Vielmehr gibt es links und rechts einen Durchlass von gut einem Meter. Der Grund dafür war ein praktischer: den neuen Zugang zum Kirchhof sollten auch Rollstuhlfahrer nutzen können. Das ist eine Fortentwicklung der ursprünglichen Konzeption und führt zu dem glücklichen Ergebnis, dass das Denkmal in seinem Kontext, aber doch für sich steht.

Im August 2010 wurde das Denkmal in einem ökumenischen Festakt eingeweiht. Der katholische Stadtpfarrer war von Anfang an in die Planung und Auswahl mit einbezogen gewesen. Die kleine evangelische Kirchengemeinde steuerte ein Heft mit einem kurzen Lebensbild Spalatin bei.

Bei einem Ausflug südlich von Nürnberg lohnt, neben anderen Orten wie Schwabach und Weißenburg, ein Besuch in Spalt bei Spalatin sehr!

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

Verena Reimann, Am Schloßlein 1, 91166 Georgensgmünd;
E-Mail: verena-reimann@arcor.de

Nachbar Melanchthon¹

Von Johannes Schilling

„Nachbar Melanchthon“ – Wer oder was ist eigentlich ein Nachbar? Diese Katechismusfrage möchte ich in den nächsten Minuten mit Ihnen behandeln. Und dabei soll der Nachbar Melanchthon zu Wort kommen, der Besitzer des schönsten Hauses, das es zu seiner Zeit in Wittenberg gab,² der Bürger der Stadt, der Universitätsprofessor, der Mensch Philipp Melanchthon, der morgen – zum Glück nicht wirklich – 526 Jahre alt wird.

I.

Gute Nachbarschaft ist auch dann gut, wenn Recht und Gesetz eingehalten werden. Melanchthon hat in seinen späten Jahren sein wichtigstes Buch, die „Loci theologici“, selbst ins Deutsche übersetzt. In den „Heubtartikel(n) Christlicher Lere“ geht es in der Auslegung des 9. und 10. Gebotes um die Frage, wie es denn überhaupt um Anspruch und Einhaltung der Zehn Gebote und damit um Recht und Gesetz steht.

Theologen unterscheiden zwischen dem theologischen und dem bürgerlichen Gebrauch des Gesetzes. Melanchthon schreibt seinen adligen und bürgerlichen Zeitgenossen über diesen zivilen Gebrauch des Gesetzes:

„Wozu ist denn das gesetz nützlich? Antwort: Es sind furnemlich dreyerley brauch des gesetzes.

Der erst Brauch ist burgerlich, das es lehre und mit forcht und straffen zwingt, das man die eusserlichen glidmaß in zucht halde nach allen geboten von eusserlichen wercken ... Dieser Burgerliche brauch bindet alle menschen durch aus, ob sie gleich nicht heilig sind. Und ist dieser eusserlich gehorsam allen menschen ettlicher massen möglich ... Und ist gottes ernstlicher will, das alle menschen in eusserlicher zucht leben“.³

II.

Melanchthon war Nachbar der Universität. Melanchthon hat sich aber auch den Himmel als eine Art Universität vorgestellt, und in Zeiten, in denen die

¹ Ansprache zur Eröffnung des Melanchthonhauses am 15. Februar 2013 als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt.

² Vgl. dazu: Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, bearb. von Fritz Bellmann, Weimar 1979, 43. 48 f. 149. 214 f. Abb. 17–21.

³ Philipp Melanchthon, Heubtartikel Christlicher Lere ..., hg. von Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2012, 228,8–18.

deutsche Universität auf dem Altar politischer Torheiten geschlachtet wird, freut man sich über Sätze wie die folgenden:

„Es gibt einen alten Spruch: ‚Außerhalb der Universität kein Leben.‘ Er verweist auf das Vergnügen, welches das schulische Leben bereitet. Sicher ist dieser Ausspruch bei Gebildeten und Einsichtigen entstanden, die sich über die ungeheure und lustvolle Wirkung des Gedankenaustauschs miteinander klar waren. Rechtschaffene Männer haben Freude an der Tugend anderer, die andere freigiebig an ihren geistigen Schätzen teilhaben lassen und in ihrem ganzen Sinnen und Trachten darauf aus sind, der folgenden Generation zu nützen. ... Weiterhin scheue ich auch nicht vor der Behauptung zurück, daß einer, der sich in seinen Studien daran gewöhnt, die Wahrheit zu lieben und ihr zuzustreben, Aufrichtigkeit und Offenheit auch in seiner gesamten Einstellung und Lebensart lieben wird. ... Die Erhaltung und Verbreitung lebensförderlicher Wissenschaft ist die heiligste und Gott wohlgefälligste Tätigkeit im Leben.“⁴

So dachte ein deutscher Professor in der Phase ihrer Neubestimmung über die Universität, über ihre Förderer und ihre Feinde.

III.

Wer ist ein Nachbar? Ein Nächster, einer, dessen Grundstück, Haus oder Gut an ein anderes angrenzt, einer, der neben mir baut, ein „nahe Bauer“ sozusagen, einer, der an meine Grenze stößt.

Nachbarn sind Menschen, mit denen wir und die mit uns in mehr oder weniger engem Kontakt stehen. Manche Begegnungen suchen wir, anderen weichen wir aus. Aber schon das Sprüchebuch des Alten Testaments weiß – in Luthers Übersetzung –: „Ein Nachbar in der Nähe ist besser als ein Bruder in der Ferne“ (Spr 27,10). Und in einer Sprichwörtersammlung von 1534 – zwei Jahre vor dem Beginn des Baus dieses Hauses – heißt es: „ein guter nachbawer ist ein edel kleynodt“.⁵

Aus dem Wortfeld kennen wir Nachbardorf, Nachbarort, Nachbarhaus und Nachbarhof, Nachbarschaft und Nachbars Garten, vielleicht auch „Frau Nachbarin, euer Fläschchen ...“ oder „Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt“ – was übrigens schon bei Luther vorkommt, in einer Auslegung des Römerbriefs (für die Kollegen: zu Kapitel 12, Vers 18) und mit den Worten: „Ich kan nicht lenger fride haben, denn meyn nachbar will.“⁶

Anleitung zum Umgang nicht nur mit Nachbarn hat Melanchthon in einem Gedicht mit der Überschrift, wie man leben soll, „Quomodo vivendum“, gegeben:

⁴ Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch von *Hans-Rüdiger Schwab*. München 1997, 180 f. Auch in: Philipp Melanchthon, Glaube und Bildung ..., hg. von *Günter R. Schmidt*. Stuttgart 2010 (zuerst 1989), 218–221.

⁵ So in Johannes Agricolas Sprichwörtersammlung; zit. nach DWb s. v. nachbar 8.

⁶ WA 17 II, 58,23.

„Nichts sollst du tun, es sei denn, daß du aus Notwendigkeit handelst;
 folge der Satzung allein, welche gegeben von Gott.
 Halte der Menge dich fern, es sei denn, der Staat will es haben;
 halt dich im Umgang zurück: Menge ist wertlos und schlecht.
 Trachte auch nicht, dich mit Freunden in großer Zahl zu umgeben,
 selten sind nämlich heut Freimut und Treue und Dank.
 Kannst du jemand mit Geld oder durch Beziehungen helfen:
 tu's – aber wem du so hilfst, glaub ja nicht, daß er daran denkt.
 Aber mit Rudern und Segeln zugleich entfliehe vor allem,
 bietet ein mächtiger Mann scheinbare Freundschaft dir an.“⁷

Gar so skeptisch mag man vielleicht nicht sein wie der alte Melanchthon – aber wer hat schon über Jahrzehnte ein Spiel gespielt, wie es der Lehrer Deutschlands und Kommunikator der Wittenberger Reformation getan hatte – immer gut Wetter machen, zu Lebzeiten Luthers und, erst recht, nach dessen Tod. Ein hartes, mühsames, am Ende zermürendes Geschäft.

IV.

Ein besonders anrührendes Zeugnis für gute Nachbarschaft hat Melanchthon seinem langjährigen Diener Johannes Koch ausgestellt. Als der verdiente Mann 1553 starb – er hatte seinem Hausherrn 34 Jahre lang gedient – verfasste der Meister folgenden Nachruf:

„In echter Frömmigkeit hat er Gott verehrt und war gegen die Menschen gerecht, wahrhaftig und hilfsbereit. ... Täglich widmete er eine gewisse Zeit am Morgen der Bibellese und dem Gebet. Dann kümmerte er sich um meine kleinen Söhne und Töchter, danach um den Haushalt. Er ... hat mein ganzes Leben, meine Arbeit und meine Mühen, mitverfolgt. Niemals haben die Zeitläufte ihn uns entfremdet, sondern er war insgesamt so, wie in dem Vers des Sophokles gesagt wird: Alles Gute hat ein gleichbleibendes Wesen.“⁸

Das war gute, allerbeste Nachbarschaft.

V.

Bei der Eröffnung eines Hauses gibt man gute Wünsche mit auf den Weg. Auch ich möchte das tun, und zwar noch einmal mit den Worten seines ersten Besitzers und Bewohners.

Melanchthon hat für das Jahr 1560, sein letztes Lebensjahr, ein poetisches Neujahrsgebet verfasst, das die Christen unter uns als solches, die Nicht-Christen als frommen Wunsch, wir alle aber als ein Anliegen hören und vertreten können:

⁷ Schwab (wie Anm. 4), 195.

⁸ Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie. München 1997, 257 f.

„Gott, der mit seinem Wort in Weisheit schuf alle Dinge,
und befiehlt, daß das Jahr laufe nach festem Gesetz,
möge das kommende Jahr für uns erfolgreich gestalten
und mit der rechten Hand gütig gewähren uns Schutz.

Da er seinen Sohn entsandte, die Herde zu sammeln
und ihr Wort und Haupt, Lehrer und Leben zu sein,
möge dieses Wort, geboren vom ewigen Vater,
immer uns nahe sein, Wächter und Lenker für uns.

Nicht ist die Kirche geschützt aufgrund von menschlichen Kräften,
sie entbehrt verwaist mächtiger Könige Schutz.
Da du unsre Natur in seltner Verbundenheit annimmst,
lenke uns, Gottes Sohn, immer als Glieder von dir!
Laß uns eins sein mit dir für alle künftigen Zeiten,
daß sie deinen Ruhm preisen mit wahrhaftem Lob!“⁹

„Ein guter nachbawer“, sagt das Sprichwort¹⁰, „ist ein edel kleynodt“. Auch der Nachbar Melanchthon ist ein solches. Hüten Sie dieses Kleinod, die Erinnerung an den großen Meister, besuchen und pflegen Sie das schöne Haus, werden Sie ihm gute Nachbarn in seinem Sinne, stoßen Sie an seine – und an Ihre - Grenze.

Auf gute Nachbarschaft mit Philipp Melanchthon!

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

⁹ Ich rufe zu dir. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon, bearb. von *Martin H. Jung*, Hannover 1996, 60f.; Text: CR 24, 218.

¹⁰ S. o. bei Anm. 5.

„Philipp Melanchthon Leben – Werk – Wirkung“

Einführung in die Ausstellung im Melanchthonhaus Wittenberg¹

Von Martin Treu

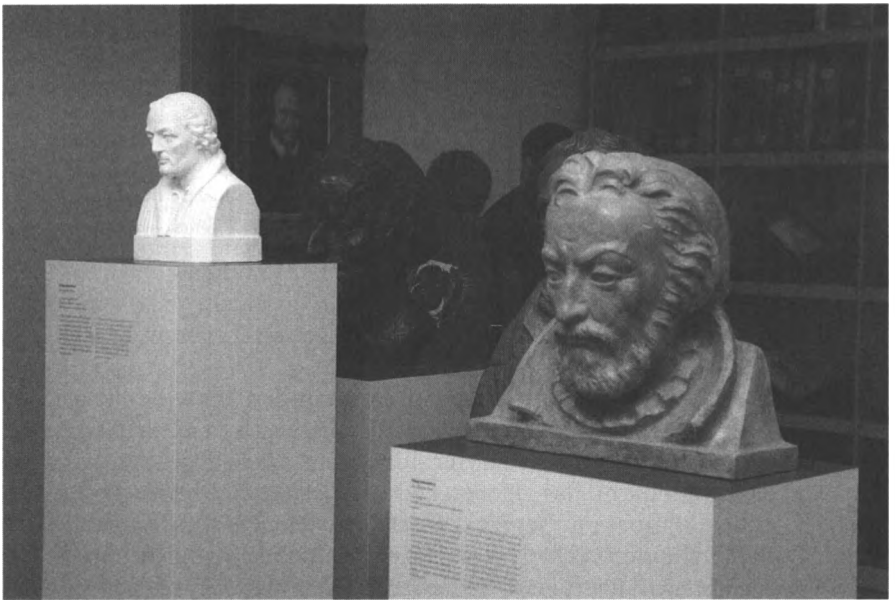
Es ist mir die Aufgabe zugefallen, Ihnen in wenigen Minuten nahezubringen, warum die Ausstellung so, wie sie jetzt beschaffen, und nicht anders, ausgefallen ist. Diese Formulierung habe ich mit einem gewissen Vergnügen Philipp Melanchthons Anthropologie entnommen.

Der Titel der Ausstellung muss noch einmal in den Mittelpunkt gerückt werden: Leben, Werk und Wirkung. Die Formulierung ist vielleicht nicht besonders originell, aber sie trifft den Kern der Sache. Museal gesehen, und ein Museum ist ein Medium, das eigenen Gesetzen gehorcht, dürfte die Biographie des großen Mannes nur begrenzt ausstellbar sein. Denkt man an die Fülle der „Luther-Reliquien“, echter wie falscher, so sind für Melanchthon private Dinge so gut wie nicht überliefert. Seine Taschenuhr etwa liegt heute in einem Museum in Baltimore und zu unserer größten Verblüffung weigerten sich die dortigen Kollegen, sie dauerhaft auszuleihen.

Aber, und das ist der ganz große Glücksfall, wir haben das Haus. Sein Haus, extra für ihn gebaut. Somit bekommt sein Leben einen sichtbaren, begehbaren Ort. Da uns der Funktionsbau Platz für Ausstellungen bot, dazu später mehr, stand relativ frühzeitig fest, dass das historische Melanchthonhaus sich dem Leben des Praeceptor Germaniae widmen würde. Gleichzeitig war auch klar, dass mangels historischer Objekte dafür neue Wege der Darstellung betreten werden mussten.

Zum einen galt es zu untersuchen, wie das Haus im 16. Jahrhundert aussah. Sieht man von der Veränderung des Treppenverlaufs zum ersten Obergeschoss und der Verlängerung der östlichen Flurwand bis zur Eingangstür ab, so zeigen sich nur wenige Unterschiede zur Gegenwart. Mit Blick auf alle historischen Gebäude der Stiftung Luthergedenkstätten lässt sich festhalten: Melanchthons Haus ist am authentischsten. Mit Hilfe von bauhistorischen Untersuchungen und durch Auswertung der zeitgenössischen Quellen konnte die ursprüngliche Nutzung einiger Räume mit Sicherheit, bei anderen wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit festgelegt werden. So dürften Empfangsraum, Küche und Esszimmer in ihrer Lage und Funktion wohl

¹ Vorgetragen zur Eröffnung am 15. Februar 2013; die Redeform wurde für den Druck beibehalten. Weitere Informationen zur Ausstellung sowie Belege und Literatur finden sich in: *Martin Treu, Philipp Melanchthon. Leben – Werk – Wirkung. Begleitheft zur Ausstellung im Melanchthonhaus Wittenberg, Wittenberg 2013*, zu beziehen über: Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt (www.martinluther.de). Die beigelegten Bilder sind anlässlich der Eröffnung entstanden: © Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt/Foto: Anne Eilers.



außer Frage stehen. Ebenso das schon im 19. Jahrhundert historistisch möblierte Studier- und Sterbezimmer im ersten Obergeschoss und im zweiten Stube und Kammer für Studenten Melanchthons, die gegen Entgelt bei ihm wohnten. Um unsere Zuweisungen nachvollziehbar zu machen, finden sich in diesen Räumen „Bauhistorische Fenster“, die bauarchäologische Befunde präsentieren und erklären.

Zum anderen mussten Themen aus Melanchthons Leben, nicht nur, aber auch jenseits seiner akademischen Existenz ausgewählt werden. Wolf Spitzer hat 1984 Melanchthon als pures Hirn in einer Büste dargestellt. Die Ausstellung zielt auf das Gegenteil: Auf den Mann aus Südwestdeutschland, der sich in Wittenberg schon nahe am Nordpol wähnt. Der im Essen äußerst zurückhaltend ist – eine Seltenheit im deutschen 16. Jahrhundert –, dafür aber seinen Wein mit umso größerem Bedacht wählt. Ein Mann, der Gäste um sich liebt und zu intensiver, fast schwärmerischer Freundschaft fähig ist. Ein Lehrer, der auch außerhalb der Vorlesungen seiner Passion nachgeht, junge Leute zum Denken anzuregen. Und nicht zuletzt einen Gatten und Vater, dem seine Kinder und Enkel viel bedeuten. Die Biographie Melanchthons von seinem besten Freund Joachim Camerarius war für uns ein Glücksfall. Wir haben uns ausgiebig bedient. Denn hier finden sich all jene Einzelheiten, die aus einem Denkmal einen Menschen machen. Melanchthon hat in diesem Haus gelebt, – meistens – gearbeitet, gefeiert, geliebt, und hier ist er auch gestorben. Das 16. Jahrhundert sah in der Todesstunde die Summe und Bestätigung des Lebens. Deswegen sind wir auch hier hervorragend infor-



miert und haben diese ergreifenden Details in verschiedenen Medien für die Besucher ausgebreitet. Zum ersten Mal kommen seine Frau, sein Sohn und sein Haushofmeister zu Wort. Melanchthon ist der Mittelpunkt, aber um ihn herum sind viele andere.

Ein solches Programm lässt sich mit den Mitteln der klassischen Museologie nicht bewältigen. Deswegen die Szenographie, die sich durch das ganze Haus zieht. Die Möbel orientieren sich an historischen Vorbildern, sind aber durch Farbgebung und Dekoration als Produkte der Gegenwart erkennbar. Es sind Mittel des Theaters, des Bühnenbildes. Im 19. Jahrhundert kam man bei ähnlichen Prämissen zu anderen Ergebnissen, wie das historistische „Studier- und Sterbezimmer“ belegt. Die Einzelheiten dort an Möbeln, über Wandbespannungen bis zu Ausstattungsgegenständen sind mit großem Aufwand restauriert worden. Wir ehren unsere Vorfahren, aber wir bringen auch Neues. Das historische Haus, so lässt sich zusammenfassen, stellt Melanchthons Leben dar, der Neubau widmet sich Werk und Wirkung.

Melanchthons Werke sind umfangreicher und vielseitiger als die Luthers. Sich seiner Loci-Methode bedienend, gleichzeitig durch das Raumangebot determiniert, widmet sich die Darstellung des Werkes den beiden großen Lebensrollen Melanchthons, dem Lehrer und dem Theologen. Das tut sie ganz konventionell: Mit Büchern und Handschriften, Grafiken und Gemälden. Es ist verschiedenen Förderern sehr zu danken, dass im Vorfeld der Neugestaltung auch etliche Ankäufe möglich wurden. Weiterhin konnten auch Leihgaben aufgenommen werden. So gelang es uns gleich am Übergang vom Altbau

zum Neubau einen Parcours von Porträtbüsten Melanchthons aufzustellen, der vom 19. bis zum 20. Jahrhundert reicht, gleichsam als Einstimmung für die Besucher. Blickfang des Raums über den Lehrer ist eine Bücherwand, ja fast schon eine Bibliothek, die nicht nur Werke Melanchthons, sondern auch seiner humanistischen Lehrer, allen voran Erasmus von Rotterdam, enthält. Für sich gestellt ist der Nachdruck von Melanchthons Antrittsvorlesung in Wittenberg, erschienen 1519 bei Johann Froben in Basel, mit dem Melanchthons europäischer Ruf weit über Wittenberg hinaus begann. Hingewiesen werden sollte auch auf ein Ölgemälde wohl aus dem späten 16. Jahrhundert, das den Gelehrten in der Tradition des Kupferstichs von Dürer höchst sympathisch, aber eben auch überarbeitet zeigt.

Der Raum zu „Melanchthon als Theologe“ wird von einem überlebensgroßen Porträt Melanchthons dominiert, das nicht nur wegen seiner Dimension und seiner malerischen Qualität schon öffentliches Interesse erregt hat, sondern vor allem wegen der exzeptionellen Restaurierung. Das Bild aus der Cranachwerkstatt war besonders im Gesicht schwerstens beschädigt und später schlecht gelagert worden. Mit Hilfe modernster Elektronik und natürlich durch das exzellente Können der Restauratoren bekam Melanchthon sein Gesicht zurück. Wie das geschah, lässt sich in einer Medienstation verfolgen. Natürlich gehört der Raum dem Hauptwerk Melanchthons in Kirchenfragen, dem heute noch genutzten Augsburger Bekenntnis. Neben der Erstausgabe zeigen wir die veränderte Fassung von 1540 und die schwedische Übersetzung in der Form, wie sie Reichsgesetz wurde. Zwei Gemälde schließlich stehen in fast idealtypischer Weise für die beginnende Konfessionalisierung, die Melanchthons Spätwerk prägte und an der er auch litt. Zum einen gibt es ein dreifaches Porträt von Luther, Melanchthon und Calvin zu sehen, dass sich in der Tradition der mitteldeutschen Malerei bis hin zu einer allerdings verunglückten Cranachschlange bewegt. Ein Hinweis auf den Kryptocalvinismus in Anhalt oder Sachsen? Zum anderen findet sich ein fast lebensgroßes Porträt des Ignatius von Loyola, des Begründers der Jesuiten als „Sturmtruppen der Gegenreformation“.

In einem speziell dafür ausgelegten Raum zeigen wir Melanchthons Schätze, ein überraschendes Thema für jemanden, der notorisch nicht mit Geld umgehen konnte. Gemeint sind natürlich Schätze im übertragenen Sinne. Vor allem Handschriften Melanchthons, darunter die erste Geschichte Wittenbergs auf Pergament im Manuskript, aber auch eine nur scheinbar profane Quittung für sein vierteljährlich ausgezahltes Gehalt. Bucheinzeichnungen Melanchthons, Medaillen und die kostbaren Universitätsfahnen vervollständigen das Ensemble.

Der letzte Ausstellungsraum befasst sich schließlich mit den im Titel angekündigten Wirkungen Melanchthons. Hier wird deutlich, was schon vorher anklang: Melanchthon ist ein Mensch der Inklusion. Nur in den wenigsten Darstellungen durch die Jahrhunderte erscheint er für sich bildwürdig. So wie die Tradition von Cranach und seiner Werkstatt begründet wurde, ging es

weiter: Melanchthon kommt ins Bild als der ewige Zweite neben Luther. Ob das historisch gerecht ist, darüber lässt sich streiten. Aber die Nachgeborenen haben ihn so gesehen. Andererseits entging seine Person so weitgehend einer touristischen Vermarktung, die im Fall Luthers bekanntlich teils grausige, teils unfreiwillig komische Züge annahm. Melanchthon, das verraten die ausgestellten Objekte, bleibt sperrig. Deswegen verdienen gerade die Kunstwerke der jüngsten Gegenwart besondere Aufmerksamkeit.

Ich komme zum Schluss mit einem Dank an die Gegenwart. Hätte der heutige Festakt zu Ehren Melanchthons zu seiner Zeit stattgefunden, hätte ich zum ersten diese kurze Einführung auf Latein halten müssen, was sicher über meine Kräfte gehen würde, sie wäre zweitens viel länger ausgefallen, was Ihre Geduld überstiegen hätte und schließlich hätte ich sie auswendig lernen müssen, so verlangen es die Regeln der Rhetorik.

Die Ausstellung ist fertig. Sie sind zum Schauen eingeladen. Vielleicht erinnern Sie sich eines heute fast vergessenen deutschen Dichters namens Bert Brecht. Der hat einmal gesagt, ich wandle das Zitat leicht ab: „So ehrten sie Melanchthon, indem sie sich selbst nützten.“ Wenn das zutrifft, hat die Ausstellung ihr Ziel erreicht.

Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Lutherstadt Wittenberg;
E-Mail: karl.thust@arcor.de

Luthers „Kälteerfahrung“

Ein ärztlicher Blick auf seine Todeskrankheit(en)¹

Von Wilhelm Schwindt

Die Berichte über Luthers Sterben in der Nacht des 18. Februar 1546 in Eisleben und über Krankheit(en) auf der Reise (z. B. am 28. Januar bei Rißdorf) berühren auch den „modernen“ ärztlichen Betrachter. Zeigen die sehr plastisch geschilderten Symptome und Luthers geäußerte Beschwerden doch medizinisch plausibel und begründbar, dass der 63-jährige Doktor Martinus an einer sehr ernsten Herzerkrankung (Verengung der Herzkranzgefäße) litt und ihr schließlich auch erlag.

Bei dieser Grunderkrankung kommt es bei körperlichen Anstrengungen, seelischer Aufregung (Stress) zu einer Durchblutungsnot bzw. Sauerstoffmangel des Herzmuskels mit Angina-pectoris-Beschwerden („Brustenge“/-schmerz), Luftnot, u. a., die aber bei Einhalten von Ruhe (z. B. Stehenbleiben) rasch vergehen. Halten die *Beschwerden* aber *länger* an (alte ärztliche Mindestregel 20 Min.) handelt es sich meist um einen Herzinfarkt. Dabei bleibt ein Teil des Herzmuskels durch einen Gefäßverschluss dauerhaft von der Blut-/Sauerstoffversorgung abgeschnitten und das Gewebe stirbt ab (= Infarkt) und wird – falls der Patient überlebt – in den kommenden Wochen durch eine Narbe ersetzt ...

1. Der erste Herzinfarkt unterwegs bei Rißdorf

Ein Herzinfarkt tritt meist bei oder unmittelbar nach körperlicher (Über-) Belastung auf, wie sie der (warm-)schweißtreibende Fußmarsch des übergewichtigen Mannes neben dem eine flotte Geschwindigkeit vorgebenden (Pferde-) Reisewagen darstellte, den Luther auch selber als Beginn „der Krankheit“ ansah. Der empfundene *Brustschmerz* ist beim Infarkt von besonderer Qualität und Heftigkeit („Vernichtungsschmerz“) gepaart mit *Todesangst*. Luther assoziiert daher (wie meist, wenn er Angst hat) einen schwerwiegenden „Angriff des Teufels“. Der *Herzinfarktschmerz* strahlt oft in den *linken Arm* aus, weshalb auch Luther seinen Armschmerz als äußerst intensiv erlebte und darin sogar den Auslöser der anderen Symptome erblickte (Brief an Melanchthon). Wir erfahren von weiteren für einen Herzinfarkt typischen Symptomen bei Luther, wie *Übelkeit* („Unwohlsein“, das erst am Abend im Quartier in Eisleben nachlässt, so dass Luther am Abendessen teilnehmen konnte). Außerdem wird von *Durst*, von *Atemnot* und von den Folgen der beim akuten Infarkt oft obligaten Herzrhythmusstörungen nämlich *Schwindelattacken* und *Ohnmacht* berich-

¹ Angeregt durch den Beitrag von Jochen Birkenmeier, „Wo Luther fror“. Die „kalte Stelle“ und der Tod des Reformators, in: Luther 84 (2013), 8–14.

tet. Die durch den Infarkt verminderte Pumpleistung des Herzens zeigt sich am zentralisierten Kreislauf mit dem der Körper auf einen Blutdruckabfall reagiert, indem z. B.: die Haut nicht mehr durchblutet wird, so dass es zu *Blässe, kaltem (!) Schweiß und Kältegefühl* kommt. Letzteres wird von Luther sicher durch die kalten Winde der Jahreszeit und der Gegend verstärkt empfunden.

Luther überlebt dieses – auch von den Gefährten – als lebensgefährlich eingeschätzte Ereignis, der Kreislaufschockzustand ist *reversibel*, aber der Infarkt wird nicht auskuriert, sondern Luther „macht so weiter“ (ohne Reha!) und absolviert ein anstrengendes „Schlichtungsprogramm“.

So kommt, was nach alter ärztlicher Erfahrung kommen musste, nämlich der baldige (früher fast immer tödliche) zweite sogenannte Reinfarkt noch während der Zeit in Eisleben.

2. Der zweite Herz(re-)infarkt und Tod in Eisleben

Nach einem Abend, an dem sich Luther nicht ganz wohlfühlte und zwischenzeitlich Vorboten (Angina pectoris) spürte, ereilt Luther der zweite Infarkt – wie bis heute bei den meisten Patienten – im Bett, wobei es oft die zweite Nachthälfte ist, in der auch Luther durch den starken *Brustschmerz* erwacht. Das erneut getroffene – vorgeschädigte – Herz scheint sofort in ein deutliches Pumpversagen mit konsekutivem *kardiogenem Kreislaufschock* geraten zu sein. Denn dessen Zeichen der Kreislaufzentralisation *Blässe*, starkes *Kältegefühl* (Luther bittet den Diener die Stube zu heizen, die aber geheizt war!) und *Schweißausbruch* (kalter Schweiß), den Luther im Gegensatz zu den im Zimmer anwesenden Personen nicht günstig beurteilt, sondern treffend als „ja, kalter Todesschweiß“ bezeichnet.

Diesmal ist der kardiogene Schockzustand, in dem die Patienten bis zum Todeintritt sprechen und kommunizieren können, *irreversibel*. Dies führt dann zwangsläufig zum Tod. Die Schockpatienten – wie auch Luther – *spüren die Verschlimmerung der Krankheit* („die Krankheit mehrt sich“) und *ahnen das Lebensende* („ich werde meinen Geist aufgeben“). Wie es denn auch geschah ...

Natürlich liegt zwischen unseren heutigen Kenntnissen über die pathophysiologischen Zusammenhänge und die Ursachen eines Herzinfarktes und der Auffassung von Krankheit in der Zeit Luthers mehr als „ein garstiger Graben“, wenn selbst die Kenntnis vom *Blutkreislauf* (William Harvey 1628) noch fast ein Jahrhundert auf sich warten lässt. Aber Luthers Annahme, dass die in der Gegend lebenden Juden ihn mit kaltem Wind angeblasen und seine Krankheit ausgelöst hätten, ist für den Arzt völlig irrig, nicht akzeptabel und macht traurig.

Exkulpiert wird die eigene ärztliche Erfahrung an Sterbebetten, dass in schwerer Krankheit sich oft auch bei Christenmenschen die (Theodizee-) Frage – Warum leide ich? Womit habe ich das verdient? – nahezu obsessiv stellt und auf eine Antwort mit Schuld attribution drängt.

Aus Lutherstätten

Neustart für das Lutherhaus Eisenach

In Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum 2017 erfährt das Lutherhaus Eisenach einen grundlegenden Wandel: Am 1. Januar 2013 wurde die neue „Stiftung Lutherhaus Eisenach“ als Stiftung der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) gegründet. Zur Vorsitzenden des hochrangig besetzten Kuratoriums wurde die Landesbischöfin der EKM, Ilse Junkermann, gewählt, zu ihrem Stellvertreter der Landesbischof a. D. der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB), Dr. Johannes Friedrich.

Das Lutherhaus Eisenach soll bis 2015 vollständig saniert und durch einen Erweiterungsbau ergänzt werden, der das historische Gebäude barrierefrei erschließt. Weitere Flächen in einem ebenfalls neu errichteten Wohn- und Geschäftshaus sollen u. a. Raum für Empfang, Museumsshop und Buchladen, Garderoben und Sanitäranlagen sowie für einen neuen Sonderausstellungsbereich bieten. Die geplanten Umbauten entlasten nicht nur das traditionsreiche Fachwerkhhaus, in dem Luther während seiner Eisenach Schulzeit gewohnt haben soll, sondern vergrößern auch die Flächen für die Dauerausstellung, die derzeit konzipiert wird.

Im Zentrum der neuen Dauerausstellung stehen Luthers Bibelübersetzung und die Wirkung der Lutherbibel auf Musik, Sprache und Literatur. Unter dem Titel „Luther und die Bibel“ sollen die Besucher künftig eine ansprechende und zeitgemäße Präsentation erleben können, die die Geschichte der Bibelübersetzung bis in die Gegenwart verfolgt. Dabei sollen auch problematische Kapitel wie das 1939 in Eisenach gegründete „Entjudungsinstitut“ nicht ausgeklammert werden, das u. a. ein von „jüdischen Einflüssen gereinigtes“ Neues Testament erarbeitet hatte. Einzelne Themenkomplexe, die in der Dauerausstellung nur überblicksartig behandelt werden können, sollen ab 2016 in regelmäßigen Sonderausstellungen vertieft werden.

Neuer Wissenschaftlicher Leiter und Kurator des Lutherhauses ist *Dr. Jochen Birkenmeier*, der zuvor wissenschaftlicher Mitarbeiter der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt und Kurator der neuen Dauerausstellung „Luthers letzter Weg“ in Luthers Sterbehaus war. Die Luthergedenkstätte in Eisleben wurde nach zweijähriger Umbaupause am 1. Februar 2013 wiedereröffnet.

Bücherschau

Martin Luther: **Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Band 1: Glaube und Leben**, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 680 S. – ISBN 978-3-374-02880-1.

Eine solche Deutsch-Deutsche Studienausgabe (DDStA) von Schriften Martin Luthers hat es bisher noch nicht gegeben: zweisprachig mit frühneuhochdeutschem Originaltext und synoptischer Übertragung, in Antiquaschrift gut lesbar und verständlich (VI). Die Seitenzahlen der „Weimarana“ (WA) sind am Rand vermerkt, Abbrüviaturen sind aufgelöst, die knappen Kommentierungen und Einleitungen dienen dem Verstehen der einzelnen Schriften Luthers.

Die Auswahl der Texte richtet sich auf die sogenannten „Hauptschriften“ Luthers und auf nach Ansicht der Herausgeber (Johannes Schilling mit Albrecht Beutel, Dietrich Korsch, Notger Slenczka und Hellmut Zschoch) „besonders leistungswerte“ Texte, die „verstärktes Interesse“ verdienen oder verdienen sollten (VIII). Sie sind thematisch gegliedert in der auf drei Bände angelegten DDStA; auf den hier vorzustellenden Bd. 1 sollen die Themenbände „Wort und Sakrament“ und „Christ und Welt“ 2013 bzw. 2014 folgen.

Band 1, herausgegeben von Dietrich Korsch, enthält die frömmigkeitsbezogenen Schriften Luthers. Sie vermitteln, wie der Herausgeber einleitend feststellt, „die Erfahrung des unmittelbaren Gottesverhältnisses des Menschen, wie es im Glauben empfunden wird und daraufhin zum Ausdruck gelangt“ (XV), die „authentische Frömmigkeit als Bewegung des Glaubens“ (XVI).

Von den achtzehn aufgenommenen Schriften Luthers enthalten die ersten

zwölf die „Umformung, die das reformatorische Anliegen zur Geltung bringt“ (XVI f.) in den verschiedenen Feldern christlichen Lebens: Ablass und Buße, Gottes Gebot, Beten und Gebet, Bekenntnis des Glaubens, Heilige Schrift und Frömmigkeit. Es handelt sich um folgende Schriften: Ein Sermon von Ablass und Gnade (1518), Eine kurze Erklärung der Zehn Gebote (1518), Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519), Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), Ein Sermon von dem Sakrament der Buße (1519), Von den guten Werken (1520), Sendbrief an Papst Leo X. (1520), Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), Eine kurze Form der Zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520), Das Magnifikat (1521), Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll (1522), Ein Sermon von dem unrechten Mammon (1522).

Die weiteren sechs Schriften aus der Zeit nach 1526 repräsentieren christliche Lebensformen „der Wiederholung religiöser Erfahrung auf dem Weg authentischer Frömmigkeit“ (XVIII). Es handelt sich um folgende Schriften: Ein Unterricht, wie sich die Christen nach Mose richten sollen (1526), Bekenntnis (1528), Der Kleine Katechismus (1529), Eine schlichte Weise zu beten, für einen guten Freund (1535), Gegen die Antinomier (1539), Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften (1539).

Zusammen mit den schon erschienenen drei Bänden der Lateinisch-Deutschen Studienausgabe (LDStA, Band 1: Der Mensch vor Gott, Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung, Band 3: Die Kirche und ihre Ämter) dient diese Deutsch-Deutsche Studienausgabe

(DDStA) mit ihrer wissenschaftlichen Qualität der reformatorischen Forschung und Lehre und erschließt den Interessierten mit ihren lesbaren und verständlichen Texten das christliche Anliegen des existentiell denkenden Frömmigkeitstheologen Martin Luther.

Michael Plathow

Birgit Stolt: **„Laßt uns fröhlich springen!“** Gefühlswelt und Gefühlsnavigation in Luthers Reformationsarbeit, Berlin: Weidler 2012, 350 S. – ISBN 978-3-89693-575-5 (Studium Litterarum 21).

Die Germanistin Birgit Stolt hat schon in früheren Veröffentlichungen gezeigt, wie fruchtbar sich in der Lutherforschung sprachwissenschaftliche Analysen und theologische Untersuchungen verbinden lassen. Im Zuge der gegenwärtigen wissenschaftlichen Aufmerksamkeit auf Gefühle ergänzt sie nun ihre bisherigen Forschungen durch neue methodische Zugänge. Der erste Teil des Buches (11–142) vereint drei neue Studien zur grundsätzlichen Bedeutung der Gefühle für Luthers Denken. Im zweiten Teil (143–339) ist eine Reihe von Untersuchungen mit überwiegend sprach- und übersetzungswissenschaftlichem Schwerpunkt gesammelt.

Zunächst zeichnet St. aktuelle Ansätze der Emotionsforschung nach, besonders die Appraisal-Theorie innerhalb der Psychologie und die kognitivistischen Emotionstheorien der Philosophie. Diese werden von St. zusammengebracht mit ihrer bisherigen Forschung zur lutherischen Anthropologie und der darin gegebenen großen Bedeutung des Affekts. St. zeigt, wie Luther im Anschluss an biblische Anthropologie mit seiner Betonung des Herzens als Einheitsgrund menschlichen Personseins einen Ansatz

vertritt, in dem Intellekt und Affekt nicht zu trennen sind. Richtig ist sicherlich, dass Luthers holistisches Denken durch die jüngere Forschung grundsätzlich bestätigt wird. In den neueren Ansätzen eine „Wiederentdeckung lange verschütteter Erkenntnisse“ (40) zu sehen, geht hingegen zu weit. Gerade die kognitivistischen Gefühlstheorien sind nicht in der Lage, der engen Verbindung von Gefühl und leiblichem Empfinden gerecht zu werden, die St. bei Luther nachdrücklich betont (89).

Die größte Einzelstudie (53–108) ist der Darstellung gewidmet, welche Bedeutung „Grundgefühle der Religion“ wie Angst/Furcht bzw. Liebe/Freude im Denken Luthers haben. Überzeugend weist St. nach, dass Luthers Verwendung von Gefühlswörtern wie Angst bzw. Furcht nicht zu verstehen ist ohne den Hintergrund von Übersetzungskonventionen. Inhaltlich kommt St. immer wieder (im Anschluss an Heiko Oberman) auf die vermeintliche Vernachlässigung des Teufels in der modernen Lutherforschung zu sprechen; eine Kritik, die schon deshalb nicht völlig zu überzeugen vermag, weil die Verfasserin wichtige theologische Beiträge zur Frage (H.-M. Barth 1967, G. Ebeling 1989, U. Rieske-Braun 1999) nicht verarbeitet. Die Berücksichtigung der theologiegeschichtlichen Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis der Furcht (im Kontext der Bußlehre) tritt hingegen zurück. Eindrücklich zeigt St. Luthers praktischen Umgang mit Angsterfahrungen, sei es durch mediale Hilfsmittel wie das Wort Gottes, Musik und Geselligkeit, sei es durch die Vitalisierung aggressiver Impulse in der Abwehr des Teufels.

An Hand der Katechismusformel vom „Fürchten, Lieben und Vertrauen“ (109–142) greift St. den sozial- bzw. geschichtswissenschaftlichen Strang moderner Gefühlstheorien auf. Mit Rücksicht auf den gestaltenden Umgang mit eigenem

emotionalen Erleben (navigation of feeling, W. Reddy 2001) bzw. das Konzept der Gefühlsarbeit (A. Hochschild 1979) zeigt St., wie planvoll, differenziert und sprachsensibel Luther Anleitungen entwickelte, nicht nur das Denken, sondern auch das eigene affektive Erleben positiv umzugestalten. Die in den neueren Emotionstheorien beschriebene Auseinandersetzung mit jeweils herrschenden feeling rules bzw. einem bestehenden emotional regime hätte noch stärker berücksichtigt werden können.

In ihren Ausführungen beweist St. stupende Kenntnis der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Übersetzungspraxis, enge Vertrautheit mit der rhetorischen Tradition der Antike und ihrer Rezeption bei Luther und schließlich großen Überblick über die Prozesse des allgemeinen Sprachwandels seit der Reformationszeit. Die Verbindung dieser Perspektiven führt immer wieder zu wichtigen Einsichten mit großem Wert für die Lutherforschung.

Dies zeigt sich auch im zweiten Teil in den kleineren Studien zu Luther. Vor allem in seiner Tätigkeit als Übersetzer bewies Luther große Aufmerksamkeit für die Frage der angemessenen emotionalen Ausdrucksform von Glaubensinhalten. Bei allem zeitgeschichtlichen Abstand erwies er sich in dieser Hinsicht als höchst modern.

Mit der Einbeziehung Luthers in die neuere Emotionsforschung hat St. gewiss ein Themenfeld erschlossen, das ergiebig sein dürfte; sowohl in der Eröffnung neuer Wahrnehmungen für die Lutherforschung wie in der Erschließung eines aufschlussreichen Textmaterials für die allgemeine Erforschung einer Geschichte der Gefühle.

Thorsten Dietz

Luise Schottroff: **Die Bereitung zum Sterben.** Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 142 S. – ISBN 978-3-525-55038-0 (Refo500 Academic Studies 5).

Das vorliegende Buch ist die unveränderte Druckfassung der Dissertation, mit der die Vf. unter ihrem Geburtsnamen Luise Klein 1958/60 an der Göttinger Theologischen Fakultät promoviert wurde. Nach diesem wissenschaftlichen Auftakt im Bereich der Kirchengeschichte war die Vf. bis zu ihrer Emeritierung als Professorin für Neues Testament in Mainz, Kassel, Berkeley und New York tätig.

Anliegen des Buches ist es, eine Gattungstypologie von Schriften über die Vorbereitung zum Sterben anhand der deutschsprachigen Drucke des 16. Jh.s zu erstellen. Als Gattungsvorbild wird der Sterbesermon Luthers von 1519 in den Mittelpunkt gestellt. Die Verfasserin spürt den Vorlagen Luthers nach. Sie analysiert die Art, wie in ihm in „Anwendung reformatorischer Lehre“ (15) Trost thematisiert und die Heilungsgewissheit im Angesicht des Todes überwunden wird. Sie untersucht, in welcher Form sich Anfechtungs- und Sündenverständnis in reformatorischen Sterbebüchern wandelt. Aufgrund der aus den Quellschriften evidenten Vielfalt an Genres und Themen versucht sie, im Überblick eine Klassifizierung vorzunehmen, an der eine zunehmende Psychologisierung bzw. Ethisierung der Sterbebücher zu beobachten ist, die schließlich mehr und mehr zu Anleitungen für ein christliches Leben werden.

Die Entscheidung von Reihenherausgeber (Herman J. Selderhuis) und Vf., nach mehr als einem halben Jahrhundert einen unveränderten Druck der Studie zu besorgen, ist nur mit Einschränkung zu begrüßen. Schließlich hat das Werk auch

als ungedruckte Dissertation seinen Platz in der Forschungsgeschichte gefunden und ist als Teil des wissenschaftlichen Diskurses über Sterbebücher beachtet worden, so etwa in der grundlegenden Übersicht über reformatorische Ars moriendi bei Rudolf Mohr (TRE 4, 149–154) oder auch in neueren Monographien zum Thema (z. B. Claudia Resch: *Trost im Angesicht des Todes*, 2006; Austra Reinis: *Reforming the Art of Dying*, 2007). Der Preis für den Entschluss, die Diskussionsdiskussion eines halben Jahrhunderts auszublenken, ist hoch. Wie im Herausgeberwort richtig festgestellt wird, ist seither „zum Thema viel neue Sekundärliteratur erschienen und eine Verarbeitung all dieser Werke würde ein neues Buch erfordern.“ Vielleicht war dies nicht zu leisten, immerhin hätte eine Einleitung oder ein Nachwort zum Forschungsstand hier Kritik abmildern können. Eine zentrale These des Buches, nämlich die Bezugnahme von Luthers Sterbesermon auf einen vermutlich 1518 anonym erschienenen „*Libellus auro praestantior*“ ist seither kontrovers diskutiert worden (vgl. bes. Martin Brecht in: *Lutheriana*, 1984 [AWA 5], 333–350; Markus Wriedt in: *LuJ* 54 [1987], 48–83). Die Datierung ist auch Gegenstand typografischer Analyse geworden, was in der maßgeblichen Bibliographie für das 16. Jh. (VD16) zu einer Datierung ins Jahr 1520 geführt hat. Damit steht eine wesentliche These der Verfasserin merkwürdig ungeklärt im Raum (33–40). Im Anhang des Buches ist der Text des „*Libellus auro praestantior*“ abgedruckt (99–107). Auch hier stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, einen an mehreren Stellen eindeutig fehlerhaft edierten Text wiederzugeben, über dessen Vorlage und Editionsgrundsätze kein Wort verloren wird. Zudem liegt seit Brecht 1984 eine neuere kritische Edition vor, und seit einiger Zeit sind mehrere Exemplare des Erstdruckes (VD16 L 1509) als Volltext-Digitalisate online abrufbar. Die mit gängigen Recherchemöglichkeiten

ten heutzutage ermittelbaren Exemplare müssten überprüft werden, was möglicherweise auch den theologischen Gehalt der Schrift, ihre Wittenberger Provenienz bzw. Luthers Autorschaft weiter erhehlen würde. Unzureichend mutet auch die 129 Titel umfassende Bibliographie der Sterbeschriften des 16. Jh.s an, die die Vf. bietet (107–135); methodisch ist solch eine Liste diplomatisch nicht getreuer Titelwiedergaben ohne VD16-Nummern und/oder Signaturen unter heutigen Gesichtspunkten wenig hilfreich.

Zur Zeit ihrer Entstehung war die vorliegende Studie ein wichtiger Forschungsbeitrag, der sich einer zentralen Schriftengattung reformatorischer Literatur erstmals in systematischer Herangehensweise widmete.

Andreas Gößner

Irene Dingel/Armin Kohnle (Hg.): **Philipp Melanchthon**. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 422 S. – ISBN 978-3-374-02747-7 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 13).

Der hier anzuzeigende Band dokumentiert die im März 2010 in Wittenberg abgehaltene IX. Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation, die sich in seinem 450. Todesjahr Philipp Melanchthon widmete. Ziel der Tagung war es dabei nicht, wie die Herausgeber im Vorwort bekunden, eine Rückschau auf die Melanchthon-Forschung und ihren momentanen Zustand zu bieten; das übernimmt zum Beschluss des Bandes *Heinz Scheible* (Fünzig Jahre Melanchthonforschung, 399–411). Vielmehr sollte es darum gehen, durch kurze und konzentrierte Beiträge der reformationsgeschichtlichen Forschung Impulse zur Beschäftigung

mit Melanchthon als einem ebenso zentralen wie eigenständigen Reformator zu geben. Die hieran orientierten 25 Beiträge sind in drei Teile geordnet (I. „Freund, Vermittler, Gegner“; II. „Lehrer Deutschlands und Europas“; III. „Reformator in Europa“), die vom Wirken bzw. der Wirkung der Person Melanchthons in seinem unmittelbaren Umfeld ausgehend dessen Ausstrahlungen im Alten Reich und über dessen Grenzen hinaus nachgehen.

Dass Melanchthon in den Konflikten seiner Zeit auf der einen Seite in eigentümlicher Weise kompromissbereit, auf der anderen Seite allerdings auch irritierend unnachgiebig agieren konnte, prägte das ambivalente Melanchthonbild seiner Zeitgenossen und führte zu nachhaltigen Klischeebildungen (Irene Dingel, 15–34). Diese Ambivalenz arbeiten die Beiträge des ersten Teils insgesamt heraus, wofür Armin Kohnle etwa Melanchthons politisch höchst flexible Haltung in den Bündnisverhandlungen mit England und Frankreich zwischen 1534 bis 1536 rekonstruiert (43–50), oder Luka Ilic auf die sehr unterschiedlichen, von theologischer Bewunderung bzw. Turbulenz geprägten Briefwechsel mit den illyrischen Theologen Matthias Garbitius und Matthias Flacius vergleichend eingeht (65–79). Auch die dabei Melanchthon zugefügten Verletzungen kommen durch Christine Mundhenk in den Blick (51–64). Die Nachwirkungen dieser Ambivalenz werden von Christian Peters (81–98) und Ulrike Ludwig (99–114) bis in den „Philippismus“ verfolgt, wobei man für die theologisch-systematischen Hintergründe der sich hier entspinrenden Konflikte noch den Beitrag von Johannes Hund hinzuziehen sollte (271–288). Über die in den letztgenannten Beiträgen angesprochene bzw. angedeutete „Krise des Philippismus“ hätte der Rezensent allerdings gerne etwas mehr erfahren.

Der zweite Teil weist zwei Schwerpunkte auf. Insgesamt fünf Beiträge ge-

hen, einmal, auf Melanchthon als theologischen Lehrer, besonders auf seine Loci communes ein. Über Verlässliches zur Bedeutung und zum Aufbau der Loci hinaus, das Ulrich Köpf darbietet (129–152), gibt Helmar Junghans eine Übersicht über die Verbreitung der Loci-Vorlesungen zu Melanchthons Lebenszeit in den werdenden Reformationskirchen-tümern nicht nur Wittenberger Provenienz (153–161). Und Stefan Michel gewährt anhand der Sonntagsvorlesungen Melanchthons und ihrer späteren Editionen einen Einblick in dessen Werk-statt (177–190). Die popularisierende Verwertung von Melanchthons Theologie in Exempla-Sammlungen deutet Alexander Bartmuß an (163–175). Drei Beiträge behandeln, sodann, die kirchenordnende Wirkung Melanchthons. Den Einfluss Melanchthons auf die Abfassung der Mecklenburgischen (1552) und der Pommerschen Kirchenordnung (gedruckt allerdings erst 1568) unterstreicht Volker Gummelt (191–198). Er macht aber auch darauf aufmerksam, dass die Reichweite von Melanchthons Einfluss konkret schwer zu greifen ist. In ähnlicher Weise zeigt Hans-Peter Hasse Melanchthons offensichtlich zentrale Rolle in der Wittenberger Vorzensur theologischer Bücher (199–212). Weniger konkret ist der Überblick über Melanchthons Kirchenrechtsvorstellung von Herman J. Selderhuis (213–225).

Der thematisch kompakteste und für den Rezensenten mit Abstand interessanteste Teil des Bandes ist der dritte, der den europäischen Dimensionen von Melanchthons Wirkungen gewidmet ist. Die europaweite Verflechtung Melanchthons mit reformorientierten Humanisten-zirkeln, die aber nicht unbedingt reformatorisch gesinnt sein mussten, weist Marion Bechtold anhand der Empfehlungsschreiben Melanchthons auf (291–302). Melanchthons Verbindungen nach England zu seinen Lebzeiten werden von

Johannes Wischmeyer prägnant vor Augen geführt (303–314). Als eine Perle des Bandes ist die schöne Edition von Melanchthons Gutachten über das Interim in englischer Übersetzung anzusehen, die *Hans-Otto Schneider* veranstaltet hat (315–334). Die Beiträge zu Melanchthons Wirkungen in Schweden von *Ottfried Czaika* (335–352), in Ungarn von *Markus Hein* (365–378) und in Italien von *Lothar Vogel* (379–398) machen deutlich, wie gerade die im werdenden Reichsluthertum zunehmend umstrittene Flexibilität Melanchthons es war, die seine europäischen Aneignungen beförderte. Noch einmal genauer zeichnet *Kestutis Dau-girdas* das mit Bezug auf das polnisch-litauische Gemeinwesen nach (353–364): Er nimmt nicht bloß die Niederschläge der hermeneutischen Grundsätze Melanchthons in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des dort entstehenden humanistischen Antitrinitarismus in den Blick, sondern weist vor allem auf die Verwendung der nicht-theologischen Lehrkompendien des indizierten Melanchthon im wesentlich katholisch geprägten Territorium hin. Dass weder Melanchthons Wirkungen außerhalb der Theologie noch im Katholizismus in eigenen Beiträgen behandelt werden, ist bedauerlich; aber es ist ja immer leicht, darauf hinzuweisen, was noch alles zu tun wäre.

Soweit der Überblick über den zu besprechenden Band. Er konnte nicht alle Beiträge präsentieren, was gar nichts über deren Qualität aussagt, und die präsentierten nur unter Weglassung ihrer Details vorstellen. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass es sich um einen Band handelt, den man mit Gewinn zur Hand nimmt und der zum Lesen einlädt. Er bietet keinen Rückblick auf die Melanchthonforschung, sondern einen Einblick in sie.

Christopher Voigt-Goy

Arne Dembek: **William Tyndale (1491–1536)**. Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XVIII, 508 S. – ISBN 978-3-16-150302-3 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 50).

Dieses Buch, eine Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, erschließt tatsächlich Neuland, und es ist ein kundiger und zuverlässiger Führer für deutschsprachige Leser, die die Originalität des englischen „Schreibstisch-Reformator[s]“ (2) William Tyndale und den spezifischen Charakter der englischen Reformation – die mehr war als Heinrichs VIII. Loslösung von der römischen Papstkirche – kennenlernen möchten.

Kapitel 1 stellt die frühen Jahre des „homo doctus, pius et bonus“ bis 1525 dar, mit umfassender Diskussion der (zum Teil hypothesen- und erzählfreudigen) Forschung und besonnenen Urteilen. So schafft man einen „Forschungsstand“! Aus humanistisch geprägtem Kontext wird Tyndale zu einem Anhänger Luthers, und auch einen Aufenthalt in Wittenberg macht der Vf. wahrscheinlich.

Die abenteuerliche Geschichte der Abfassung und Verbreitung von Tyndales Neuem Testament wird in Kapitel 2 dargestellt: der – missglückte – Versuch, das Werk in Köln zu drucken, bis Cochläus der Sache auf die Spur kam, und der geglückte, das Buch in Worms im Druck zu vollenden, in einer Sprache, die es auch „dem Jungen am Pflug“ (57) erlauben sollte, die Heilige Schrift, Gottes Wort, in seiner (englischen) Muttersprache zu lesen. Die Abhängigkeit von Luthers Übersetzung wird breit diskutiert, aber auch die Eigenständigkeit des sprachkundigen Übersetzers nachgewiesen. In diesem Zusammenhang wäre eine Abbildung des Titelblatts des „Worms New Testament“ schön gewesen.

Die weiteren Kapitel gelten den programmatischen Schriften von 1528

(„Rechtfertigung und Gehorsam“), Tyndales Beschäftigung mit dem Alten Testament („Die ganze Bibel für England“), den polemischen Schriften von 1530/31 („Gegen Kardinal und Kanzler“), den hermeneutischen Schriften von 1531–1533 („Gottes Bund mit den Glaubenden“) sowie den letzten, nachgelassenen Werken und dem Martyrium („Lord, open the king of England's eyes“). Sie werden jeweils von einer biographischen Hinführung eröffnet, danach folgen die Analysen der Schriften, eine theologische Einordnung beschließt die einzelnen Kapitel. In dieser Organisation des Materials, der Verbindung von Vita und Theologie, Leben und Lehre, in der sorgfältigen Analyse der Schriften und ihrer konzisen, ja souveränen theologischen Konturierung zeigt sich die synthetisierende Darstellungskraft des Vf.s.

Es wird deutlich, dass und wie Tyndales Lebenswerk und seine Theologie ohne Luther nicht denkbar sind. Aber es gehört zu den Verdiensten D.s, dass er die Eigenständigkeit Tyndales nicht immer und nicht nur von der Folie Luther her darstellt. Zentral für Tyndales Theologie ist die Liebe Gottes. Sein Sakramentsverständnis, seine Bundestheologie, sein Interesse an der Ethik unterscheiden ihn zum Teil deutlich von dem Wittenberger Reformator, lassen vielmehr Nähe zu Zwingli und Bucer erkennen. An einigen dieser Unterschiede wird zudem klar, dass es Unklarheiten in der Lutherschen Theologie gab, etwa das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung oder von Glauben und Werken – kein Wunder, dass sie nach Luthers Tod Auseinandersetzungen hervorbrachten.

Ein „Fazit“ bündelt auf drei Seiten die Ergebnisse der Arbeit, in verdichteter Sprache. Lese man nichts als dieses, erführe man viel. Recht verstehen aber wird man diesen kondensierten Text nur, wenn man das Buch gelesen hat, und diese Lektüre lohnt. Denn D.s Buch ist historisch präzise, theologisch kompetent, dazu elegant und lesbar geschrieben.

Gelegentlich denkt man, die englischen Texte hätten auch im Haupttext, ohne Übersetzung, ihren Platz erhalten haben können. Freilich bedarf es zu deren Verständnis einer gewissen Zeit des (am besten: lauten) Einlesens.

Die Reformation in England mit ihrer Rückbindung auf den Kontinent zeigt sich nach der Lektüre dieses Buches in neuem Licht. Ein Wurf.

Johannes Schilling

Gottfried G. Krodel: **Dürers Luther-Bücher**. Ein Beitrag zur Dürer-Biographie, hg. von Martin Brecht, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012, 166 S. – ISBN 978-3-579-05769-9 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 213).

Bildliche Quellen gehören neben Schriftgut unbestritten zu den wichtigsten Mitteln zur Erforschung der Reformationsgeschichte. Ihr Verständnis und ihre Auswertungen setzen allerdings eine Kunstgeschichte voraus, die sich von ihren traditionellen Wurzeln löst und weniger nach dem Bild als Kunstwerk, sondern mehr nach seiner historischen Einordnung in einen Kommunikationszusammenhang fragt, somit das Bild in einen Kontext schriftlicher Quellen zurückschaltet. Insofern lässt das anzuzeigende Bändchen Interessantes und Wichtiges erwarten. Um es vorwegzunehmen: Die meisten Erwartungen werden enttäuscht.

Aus dem Vorwort des Herausgebers ist zu erfahren, dass es sich um eine postume und Fragment gebliebene Arbeit des verdienstvollen Lutherforschers Gottfried G. Krodel handelt, der 80jährig über diesem Aufsatz verstarb. Inwiefern „die Darstellung zu einer weitgehenden Abrundung gelangt“ (8) ist, bleibt zu überprüfen.

K. geht in vier Kapiteln der Frage nach, welche Bücher Luthers Dürer be-

sessen hat, welche er gekannt hat und welche er gekannt haben könnte. Es folgen zwei Exkurse zu Spezialfragen. Der Text macht im Druck 62 Seiten aus. Dem stehen 648 Anmerkungen gegenüber, die sich teils über mehrere Seiten hinziehen und im Kleindruck 73 Seiten füllen. Angefügt sind ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Durch Zahl und Umfang der Anmerkungen ist die Arbeit mit dem Band äußerst mühsam.

Das erste Kapitel (zwei Seiten) behandelt die Luther-Bücher aus Dürers Besitz. Es sind vier, von denen nur bei zweien der Titel bekannt ist. Das zweite Kapitel befasst sich mit einer in der Forschung seit 1899 bekannten eigenhändigen Liste Dürers, die offensichtlich Buchtitel Luthers aus den Jahren 1518 bis 1520 aufführt. Allerdings ist die Liste nicht abgebildet. Auch K. kann nur Vermutungen anstellen, zu welchem Zweck Dürer diese Liste anlegte. Handelte es sich um ein Inventar, eine Liste gelesener oder zu lesender Bücher? Zu Recht verwendet K. im Text durchgängig den Konjunktiv. Sein Gebrauch von Fragezeichen ist sachgerecht, aber in einem wissenschaftlichen Band in diesem Umfang ungewöhnlich. Mit großer Akribie werden die bisher in der Forschung vorgelegten Identifikationsversuche von Dürers Kurztiteln der Liste diskutiert, wobei K. angenehm skeptisch gegen allzu kühne Hypothesen bleibt. Bei zwei Titeln bietet K. plausible zusätzliche Informationen (28). Es ist klar, dass die Frage nach Dürers Lateinkenntnissen bei einer Untersuchung dieser Art von großer Bedeutung ist. K. kann sich nicht recht entscheiden. „Dabei dürfte die Tatsache eine Rolle spielen, dass Dürer das Lateinische offensichtlich nicht beherrschte“. Auf derselben Seite heißt es weiter: „aber man darf den lateinischen Text nur dann ausschließen, wenn man annimmt, dass Dürer mit dem lateinischen Text nicht arbeiten konnte.“ (beide Zitate 12) Später nimmt K. das Thema

noch einmal auf und kommt nun zu dem Schluss: „Dürer konnte Latein, seine Kenntnisse genügten für den ‚Hausgebrauch‘.“ (31), obwohl er auf derselben Seite das entgegenstehende Zeugnis des Joachim Camerarius von 1532 zitiert.

Das dritte Kapitel befasst sich mit den als „Lutherklagen“ in der Forschung bekannten Passagen aus Dürers Tagebuch seiner niederländischen Reise 1520/21 und besonders mit den dort erwähnten Buchkäufen, wenn auch wiederum von Dürer die Titel nicht genannt werden. Ein Schlusskapitel (43 f.) listet noch einmal auf, welche Bücher Dürer sicher besaß, welche er besessen haben könnte, „wenn man bereit ist, seine Liste als Inventar zu verstehen“ (43), „Bücher, von denen belegt ist, dass Dürer sie für seine Arbeit benutzte“ und schließlich „Bücher von denen man annehmen kann, dass Dürer sie kannte“ (44). Insgesamt kommt K. auf 27 Titel.

Abgeschlossen wird der Band durch einen kurzen Exkurs I zur Frage nach der Identifikation eines von Dürer während der Reise gekauften Buchs und einen Exkurs II, der sich in großer Breite der Frage widmet, warum Dürer in einer der „Lutherklagen“ den Zeitraum von 140 Jahren nennt, seit das Evangelium in neuer Klarheit gepredigt wurde. Die traditionelle Antwort bezieht sich auf Wyclif. K., dessen Text unvollendet ist, möchte sich nicht festlegen.

Martin Treu

Gotthard Jasper: **Paul Althaus (1888–1966)**. Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 430 S., 11 Abb. – ISBN 978-3-525-55053-3.

Die hier vorgelegte Biographie gehört zu den Büchern, bei denen man versucht ist, die Lektüre auf den letzten Seiten zu be-

ginnen. Ich habe trotzdem vorn begonnen, weil der Vf. in einer „persönlichen Vorbemerkung“ über seine Motivation und seine Perspektive informiert: Der ehemalige Rektor der Universität Erlangen ist Politikwissenschaftler, der – ein Pfarrerssohn – als Emeritus im Medium einer Althaus-Biographie das Gespräch über die Etablierung der NS-Herrschaft und deren Nachkriegsbewältigung nachholen will, das er mit seinem eigenen Vater nicht führen konnte.

Penibel genau schildert er den „natürlichen“ Weg“ des begabten Pastorensohns hinein in den Beruf des Vaters, dann das „gute Gewissen eines frommen deutschen Pastors“, der aufgrund seiner Prägung durch Pietismus und Erweckung an Gottes „Fügungen“ glaubt, weiter Karriere und Profil des werdenden Professors, seine politisch-sozialen Überzeugungen, seine Hoffnungen in den frühen 30er Jahren und schließlich im „etablierten NS-Staat und im Zweiten Weltkrieg“. Er verfolgt Althaus' Entwicklung in der Nachkriegszeit. Ein Kapitel über Althaus „als ‚pater familias‘“ wird zwischengeschoben.

Als Politikwissenschaftler will sich J. nicht darauf beschränken, Theologiegeschichte zu präsentieren, obwohl er sich erstaunlich gut in sie eingearbeitet hat. Sachkundig berichtet er über Althaus' „erweckliche Herkunft“, das Studium bei Adolf Schlatter, die Prägung durch Adolf Holl und die Luther-Renaissance (Althaus war Präsident der Luther-Gesellschaft von 1926–1964; 279, 286, 371), das ambivalente Verhältnis zu Emanuel Hirsch und eine immer wieder zu beobachtende Fixiertheit auf Karl Barth. Mit viel Einfühlungsvermögen schildert er den hingebungsvollen Einsatz seines Protagonisten bei dessen pastoraler Tätigkeit in Lodz, die sich ganz von selbst mit „Deutschtumsarbeit“ verband (73ff.). Althaus war als Hilfssanitäter und Lazarettpfarrer tätig gewesen, und es berührt merkwürdig, dass den jungen Theologen das Kriegsende und

die deutsche Niederlage mehr schockiert haben als der Krieg selbst (man vergleiche mit Paul Tillich!). Dies verwundert umso mehr, als er in diesem Krieg zwei Brüder verloren hat (wie er dann im Zweiten Weltkrieg einen Sohn verlieren sollte). Er verfasst einen Artikel als „Schlag gegen den christlichen Pazifismus“ (91): In einer Predigt hatte er 1915 behaupten können, „Kriegsdienst“ sei „für jeden, der ihn mit reinem Herzen tut, Gottesdienst“ (68) – was J. für heute „stark befremdend“ hält (ebd.). (Goebbels in Görlitz 1945: „in diesen Kampf hineingehen wie in einen Gottesdienst“). Althaus hoffte – so in einer Predigt 1924 – auf einen „neuen deutschen Tag ... auf Volksgemeinschaft ... und ‚gute Führer‘, die Gnade Gottes sind“ (97). Noch war der Begriff „Führer“ nicht durch den „Führer“ verdorben. J. will sich nicht zu plakativen Einordnungen verleiten lassen.

Mit Spannung erwartet der Leser, was er über Althaus in der Vorgeschichte des „Dritten Reiches“ und dann in der NS-Zeit selbst erfahren wird. Hier galt es natürlich, besonders Althaus' Publikation „Die deutsche Stunde der Kirche“ (1933), das Erlanger Gutachten zum Arierparagraphen und den „Ansbacher Ratschlag“ zu würdigen. (224 ff., 235 ff.). J. bewährt sich als Wissenschaftler, der eine Situation zunächst unter den gegebenen historischen Voraussetzungen und erst danach aus heutiger Sicht darstellen will. Ihm entgehen nicht die bei Althaus zu beobachtenden „volksmissionarischen Intentionen“ (237). Aber er erkennt auch nicht ein bei diesem vorliegendes „illusorisches, abwegiges Wunschenken und eine erschreckend selektive Wahrnehmung der politischen Vorgänge seit der Machtergreifung im Januar 1933.“ (246) Er sieht den „Ansbacher Ratschlag“ zudem im Zusammenhang von Althaus' innertheologischer „Anti-Barth-Fixiertheit“ (250). Kaum wurde bekannt, was der Biograph wohl deutlicher hätte unter-

streichen sollen: dass sich der Erlanger Theologe 1934 vom Ansbacher Ratschlag öffentlich distanziert hat (257, Anm. 95). Ebenso bleibt der Anteil von dessen Kollegen Werner Elert an den verhängnisvollen Erlanger Äußerungen leider unklar und damit auch unterbetont. Doch hat sich Althaus wohl auch ein falsches Bild von sich selbst gemacht, wenn er sich als grundsätzlich auf der Barmer Linie sah und sogar als Mitglied der Bekennenden Kirche verstand (242f.). Jedenfalls hatte er keinen Blick dafür, wie sehr seine Publikationen und auch seine Haltung von den Machthabern instrumentalisiert werden konnten. So lässt sich nach J. erklären, dass schon 1930 wohl nur sein „Ja‘ zur nationalsozialistischen ‚Bewegung‘, nicht aber sein ‚Nein‘ zur Rasseideologie der NSDAP gehört wurde.“ (200). Auch hätte dieses durchaus deutlicher ausfallen können, wie denn vereinzelte Beispiele für seine persönliche Bereitschaft, sich für Juden einzusetzen und mit ihnen in Verbindung zu bleiben, ausweisen (215, 237, 300). Eine „soziokulturelle Judenfeindschaft“ sei zwar nicht zu leugnen, aber einen „eliminatorischen Antisemitismus“ habe Althaus klar abgelehnt (398, vgl. 184). In diesen Zusammenhang gehört wohl auch sein Protest gegen das NS-Eugenik-Programm (217, 221).

J. verfolgt aufmerksam die Entwicklungen nach 1945 und konstatiert neben allerlei Wirren und Intrigen gegen den Erlanger Professor dessen freilich nur allmählichen Lernprozess, der sich etwa in der spät, aber dann doch vollzogenen Korrektur seiner Auffassung von der Schuld der Juden an Jesu Kreuzigung in der 10. Auflage seines Römerbrief-Kommentars (1966) gezeigt habe (209, 375).

J. wirbt um Verständnis für Althaus angesichts von dessen Traumatisierung durch den Schock von Versailles, seiner „Anti-Barth-Fixiertheit“ und seines leider „vorsäkularen“, rückwärts gewandten Geschichtsverständnisses. Er legt

dabei eine interessante und wichtige Spur frei: Althaus habe während seines Geschichtsstudiums bei dem Göttinger Historiker Max Lehmann die These Rankes kennengelernt und dann voll rezipiert, die Staaten seien „man darf sagen: Gedanken Gottes“ und sie hätten ihre Natur „auf die von Gott geforderte Weise selbständig auszubilden“ (54). Die Staaten geraten damit – gegen Luthers Auffassung – in die Schöpfungsordnungen und bekommen so das Recht, ja die Aufgabe, sich gegeneinander durchzusetzen. Dieser Ansatz zieht sich als roter Faden durch J.s Interpretation der verhängnisvollen Positionen seines Protagonisten.

J. arbeitet mit einer Fülle von Archivmaterial und auch mit Mitteln der „oral history“. Er hat ein Gespür für die beklemmenden Bedingungen der NS-Zeit, aber es stört mich gleichwohl, dass er oft vage auf etwas hinweist, das eben „spürbar“ sei (ab S. 292 zähle ich den Begriff mindestens zehnmal), und dass er „Drittes Reich“ in der Regel ohne Anführungszeichen schreibt. Er setzt sich sachkundig mit ideologisch bedingten, offensichtlichen Fehlinterpretationen der Position Althaus' auseinander (80, 225). Er bringt seinen Protagonisten auch als eindrucksvollen Prediger und als frommen Lutheraner zur Geltung, dem das Harmonium in seiner Wohnung wichtig ist (das ich als Student noch selbst kennengelernt habe). J. ist zu danken, dass er sich bemüht, Althaus in den eben nicht zu leugnenden Grenzen, „in seiner Zeit“, mit all den damit vorhandenen Widersprüchen zu würdigen. Er stellt damit zugleich eine Frage, die gegenwärtig sowohl in der Politikwissenschaft als auch vor allem in einer um Inkulturation und Kontextualisierung bemühten Theologie zu klären wäre: Was ist ein „Patriot“? Inwiefern darf, inwiefern sollte ein Christ „Patriot“ sein?

Hans-Martin Barth

Gunther Werner: **Abenteuer Luther**. Ein unterhaltsames Brettspiel für 2–6 Spieler ab 8 Jahren, Illustration von Jonathan Maul, Hachenburg: uljo 2013.

Eine Spielerezeption in der Bücherschau dieser Zeitschrift – das wird nicht zur Regel werden: Das vorliegende Spiel ermutigt auch nicht dazu, den Markt mit Lutherspielen zu überfluten.

Die Spieler agieren als Luther auf der Wartburg des etwas blassen Spielplans und müssen sich „so gut es geht durchschlagen“, indem sie Materialkarten für einfachen und gehobenen Lebensbedarf sammeln. Auf einem Parcours durch die Burg gibt es Aktionen, Ereignisse und Fragen; wer am Ende die meisten Materialien gesammelt hat, gewinnt. Leider ist die Spielanleitung nicht so klar formuliert, dass sich die Gesamtaufgabe vor der ersten Spielrunde erschließt: Dass am Ende alle Materialien einzeln abgerechnet werden sollen, haben meine Mitspieler und ich jedenfalls erst am Schluss gemerkt. Der Spielwitz hält sich in Grenzen, vor allem weil die – etwas zu häufigen – „Aktionen“ sich auf verschiedene Arten von Kartentausch beschränken und kein kreatives Potential entfalten und die „Ereignisse“ häufig arg banal sind – und einige Male den Spielenden einen Bibelvers unterjubeln. Während die eigentliche Spielidee in der Altersgruppe ab 8 Jahren vermutlich funktioniert – und schon Konfirman-

dinnen und Konfirmanden zum Gähnen bringen dürfte –, ist die Altersangabe im Blick auf die Fragen und die Formulierungen der Ereigniskarten fragwürdig: Dass z. B. die erste Ausgabe von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments als „Septembertestament“ bezeichnet wird, ist schon ordentliches Spezialwissen, und das Abfragen von Jahreszahlen ist weder altersgemäß noch unterhaltsam. Zwar wird Luthers Rechtfertigungslehre recht kindlich formuliert („dass man nur durch den Glauben an Jesus in den Himmel kommt“), dafür dürfte z. B. die Rede von „Herrschaftsstrukturen“ im Zusammenhang des Bauernkriegs den kindlichen Horizont sprengen. Ob Kinder die Großbuchstaben der ansonsten modernisierten Frakturschrift lesen können, sei dahingestellt. Unter den vorgegebenen Antwortmöglichkeiten finde ich jedenfalls zwei Fehler: Der Ort „Mansleben“ existiert nicht, und Lukas Cranach kann gut auf ein „von“ im Namen verzichten.

Das Spiel ist zweifellos gut gemeint, aber leider nur das. Weder ist es ein Spiel, das man um des Spielvergnügens willen spielt, noch ist es ein kreatives Lernspiel, das sinnvoll im Unterricht oder in der Bildungsarbeit mit Kindern, Jugendlichen oder Erwachsenen einzusetzen wäre. Wenigstens dauert eine Spielrunde nicht lange!

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensenten:

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg
 Prof. Dr. Thorsten Dietz, An der Schäferbuche 20, 35039 Marburg
 PD Dr. Dr. Andreas Gößner, Oberförhringer Straße 127a, 81925 München
 Pfarrer Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Lutherstadt Wittenberg
 PD Dr. Christopher Voigt-Goy, Alte Falterstraße 18, 65933 Frankfurt am Main
 Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Kurzanzeigen

Luther-Bulletin 21 (2012) enthält folgende Aufsätze: *Rune Söderlund*, Luther als Ausleger des Hohenliedes – *Christoph Burger*, Een verslag van het XIIe Internationale Congres voor Lutheronderzoek in Helsinki (5–11 Augustus 2012) – *Jos Ver-cruijsse*, Jacobus Latomus en een verge-ten boekje – *Markus Matthias*, Marteen Luthers Theologie – antisemitisch? En-kele theologiehistorische en historische notities bij een Nederlandse discussie. Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Prof. Dr. Markus Mat-thias, Protestantse Theologische Univer-siteit, P.O. Box 7161, NL-1007 MC Am-sterdam. E-Mail: mmatthias@pthu.nl.

Das im Auftrag der Luther-Gesellschaft als Organ der internationalen Lutherfor-schung von *Albrecht Beutel* herausgege-

bene **Lutherjahrbuch 79 (2012)** enthält folgende Beiträge: *Christopher Spehr*, Der Gottesdienst bei Martin Luther – *Martin Tetz*, Zum Psalterverständnis bei Athana-sius und Luther – *Ute Mennecke*, Luther als Junker Jörg – *Angelika Michael*, Luther und die Bilder – *Michael Plathow*, Kreuz und Rose – *Ferdinand Ahuis*, Johannes Bugenhagen und England – *Austra Rei-nis*, Catechism and Querelle des Femmes (1556–1689). Lutheran Haustafel Sermons as Contributions to the Debate about Wo-men – *Andreas Stegmann*, Die Geschich-te der Erforschung von Martin Luthers Ethik – *Andreas Stegmann*, Bibliographie zur Ethik Martin Luthers. Dazu kommt die von *Michael Beyer* bearbeitete **Luther-bibliographie 2012** mit über 700 Einträ-gen für den Berichtszeitraum.

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)

84. Jahrgang 2013

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2013, 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, 69126 Heidelberg

Druck und Bindung: ☿ Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Beutel, Albrecht</i> : Luther und Schmalkalden	107
<i>Birkenmeier, Jochen</i> : „Wo Luther fror“. Die „kalte Stelle“ und der Tod des Reformators	8
<i>Brandt, Reinhard</i> : „Nun freut euch, lieben Christen g'mein!“ Liedpredigt zu EG 341 am Sonntag Kantate, 6. Mai 2012	2
<i>Brandt, Reinhard und Reimann, Verena</i> : Ein Denkmal für Spalatin ...	179
<i>Buchholz, Armin</i> : Luther-Tischreden auf Chinesisch. Im theologischen Gespräch mit chinesischen Akademikern über Luthers Relevanz im heutigen China	28
<i>Eyjólfsson, Sigurjón Árni</i> : Lutherdeutungen in Island um 1900	15
<i>Korsch, Dietrich</i> : Das Kreuz Jesu Christi und das Heil der Menschen ..	159
<i>Lapp, Michael</i> : „Das Kreuz Christi und das Heil der Menschen“. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 21. bis 23. September 2012 in Wittenberg ..	48
<i>Lüpke, Johannes von</i> (Bearb.): „... ist alles eitel lauter Gottes Werk und Kunst“. Luthers summarische Auslegung des 139. Psalms	72
<i>Richter, Cornelia</i> : Luthers theologia crucis. Eine Erinnerung in systematischer Absicht	81
<i>Schilling, Johannes</i> : Nachbar Melanchthon	183
<i>Schröter, Jens</i> : Der Heilstod Jesu – Deutungen im Neuen Testament ..	139
<i>Schwindt, Wilhelm</i> : Luthers „Kälteerfahrung“. Ein ärztlicher Blick auf seine Todeskrankheit(en)	192
<i>Slenczka, Notger</i> : Wer sich selbst recht versteht, muss nach Sühne fragen	168
<i>Treu, Martin</i> : „Philipp Melanchthon Leben – Werk – Wirkung“. Einführung in die Ausstellung im Melanchthonhaus Wittenberg	187
<i>Zerbe, Doreen</i> : „Ein frölich urstend mir verley“. Grab- und Gedenkmal in der Wittenberger Stadtkirche als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert	91
<i>Zschoch, Hellmut</i> (Bearb.): Auf dem Weg zum weltanschaulich neutralen Staat. Grundlegende Aussagen Luthers zur Toleranz	136
Aus Lutherstätten	194
Bücherschau	52, 121, 195
Zu diesem Heft	1, 71, 135

Boris Wagner-Peterson

Doctrina schola vitae

Zacharias Ursinus (1534-1583) als
Schriftausleger

Refo500 Academic Studies (RSAS), Band 13

2013. 431 Seiten, gebunden

€ 99,99 D

ISBN 978-3-525-55055-7

E-Book ISBN 978-3-647-55055-8

Boris Wagner-Peterson erschließt das Spätwerk von Zacharias Ursinus auf der Grundlage von dessen Jesaja-Vorlesung. Er untersucht die Vorlesung auf ihre Methodik, Hermeneutik und Theologie hin und ordnet sie exemplarisch auslegungs- und theologiegeschichtlich ein. Darüber hinaus skizziert er die Entwicklung von Ursinus' Theologie. Wagner-Peterson öffnet einen neuen Zugang zu einem wichtigen Exponenten des konfessionellen Zeitalters: Als »reformierter Schultheologe« zielte Ursinus auf ein lebenslanges Durchdringen und Internalisieren von schriftfundierter doctrina als Schule für das eigene Leben und Sterben.

Peter Opitz (Hg.)

The Myth of the Reformation

Refo500 Academic Studies (RSAS), Band 9

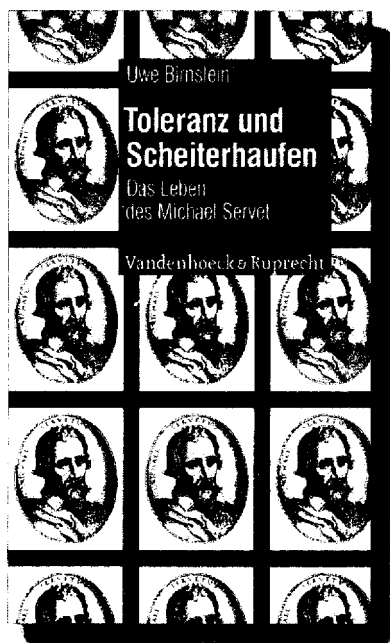
2013. 382 Seiten, mit 39 Abb., gebunden

€ 120,00 D

ISBN 978-3-525-55033-5

Unter dem Titel »Mythos der Reformation« waren im Juni 2011 (vor allem junge) Forscherinnen und Forscher aus unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Forschungsperspektiven nach Zürich eingeladen, sich mit der »Reformation« auseinanderzusetzen. Peter Opitz bietet eine Auswahl von Vorträgen, welche kritische Perspektiven auf herkömmliche Vorstellungen über die Reformation des 16. Jahrhunderts aufzeigen. Dadurch gelingt es Opitz zumindest einen Mythos zu widerlegen, nämlich dass die Reformationszeit eine langweilige Periode war, in der es nicht viel mehr außer den herkömmlichen Mythen zu entdecken gäbe.

Vandenhoeck & Ruprecht



Uwe Birnstein
Toleranz und Scheiterhaufen

Das Leben des Michael Servet

2013. 100 Seiten mit 7 Abb., kartoniert

€ 9,99 D

ISBN 978-3-525-56012-9

E-Book ISBN 978-3-647-56012-0

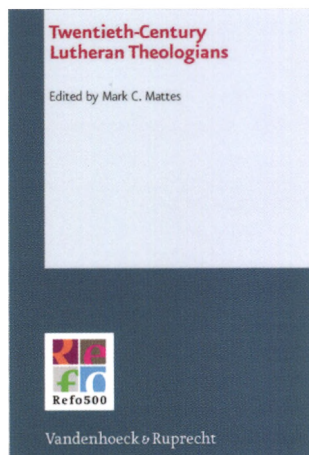
Auch die Reformatoren ließen Ketzler verbrennen. Dafür ist die Hinrichtung des Michael Servet ein trauriges Beispiel. Leben und Werk des spanischen Universalgelehrten geben aber wichtige Impulse für Toleranz und Frieden.

Am 27. Oktober 1553 wurde der spanische Gelehrte Michael Servet in Genf auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Die Anklage lautete auf Ketzertum. Die Richter: der evangelische Rat der Stadt Genf. Der Zeuge: Johannes Calvin. Heute erscheint der Irrglaube des Arztes und Freidenkers Servet als lässlich: Er leugnete die Dreifaltigkeit Gottes. Und zwar aus gutem Grund: Die Trinität stehe dem Frieden zwischen Christentum, Judentum und Islam im Wege. Uwe Birnstein schildert unterhaltsam und verständlich Werk, Leben und Tod Michael Servets, geleitet von der Frage: Warum musste er sterben? Für die aktuelle globale Friedensdiskussion gibt die Theologie Servets wichtige Impulse.

Vandenhoeck & Ruprecht

Twentieth-Century Lutheran Theologians

V&R



Mark C. Mattes (ed.)

Twentieth-Century Lutheran Theologians

Refo500 Academic Studies (RSAS), Vol 10

2013. 339 pp, hardcover

€ 99,99 D

ISBN 978-3-525-55045-8

E-Book ISBN 978-3-647-55045-9

This collection of essays examines important twentieth-century Lutheran theologians, including European and North American voices. Each essay provides an overview of the life and thought of important confessional Lutherans who shaped theology with an ecumenical, world-wide impact. The focus here is on earlier twentieth-century figures. The essays composed over the last five years were initiated by Lutheran Quarterly in order to assess our recent past as we move into a new millennium. The goal of each author, each a leading theologian, has been to describe each thinker's life and vocation and how each thinker's work continues to impact theology today.