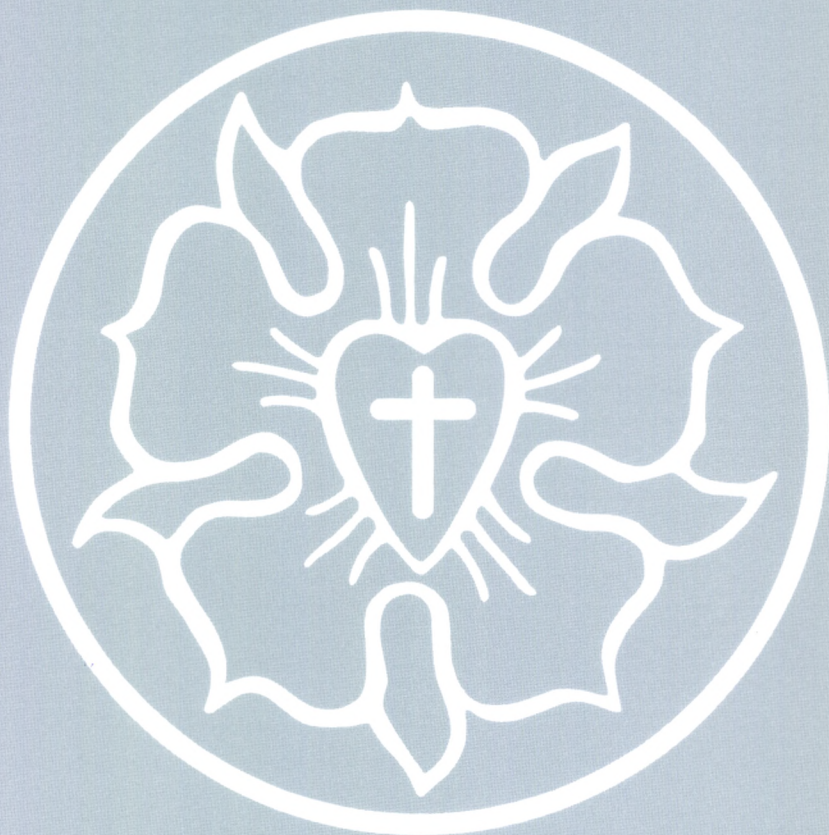


LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2014



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
85. Jahrgang · Heft 1 · 2014

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga, Hannover
- 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)
- 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.

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.

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 35,90. Einzelheft € 14,95 / 15,40 (A) / sFr 20,90. Alle Preise 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. www.v-r.de
- E-Mail:** v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen u. Aboverwaltung)
- Anzeigenverkauf:** Ulrike Vockenberg, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht
- Satz:** OLD-Media, Botheplatz 36/1, 69126 Heidelberg
- Druck und Bindung:** ☉ Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Inhalt

Zu diesem Heft	2
<i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Michael Beyer (Bearb.) Der Liebesdienst der Obrigkeit für die Kirche. Martin Luthers Vor- wort zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürsten- tum Sachsen“ (1528)	4
<i>Aufsätze</i>	
Armin Kohnle Luther und das Landeskirchentum	9
Christopher Spehr Wortgewalt und Tongestalt. Johann Sebastian Bach als Interpret Martin Luthers	23
Gotthard Jasper Die Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus. Ein Schlüssel zu seiner politischen Ethik?	41
<i>Tagungsbericht</i>	
Frank Hofmann Reformation und Toleranz. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 20.–22. September 2013 in Hofgeismar	56
Nachrichten	59
Aus Lutherstätten	60
Bücherschau	61

Zu diesem Heft

Das Verhältnis von Reformation und Politik, das im Jahr 2014 in der Reformationsdekade bedacht wird, bewegt sich zwischen den Polen von Anpassung und Aufruhr. Martin Luther gilt dabei vielen als Anpasser, manchen sogar als „Fürstenknecht“ – obwohl er sich zu seinen Lebzeiten, eher gegen den Vorwurf verwahren musste, ein Aufrührer zu sein. Die von ihm ausgegangene Reformation steht unter dem Verdacht, die evangelische Kirche auf den Irrweg der Abhängigkeit von politischen Gewalten geführt zu haben. Dass der Weg zum evangelischen Landeskirchentum nicht einfach auf der „Schatten-seite“ der Reformation und ihrer Folgen zu verbuchen ist, sondern historisch-theologisch verstanden und eingeordnet werden muss, zeigt *Armin Kohnle* in seinem in diesem Heft abgedruckten Beitrag. Mit welchen Motiven Luther die äußere Ordnung der Kirche seinem Landesfürsten anvertraute, dokumentiert dabei eindrücklich das Vorwort des Reformators zu den kursächsischen Visitationsartikeln, das *Michael Beyer* in moderner Übertragung vergegenwärtigt.

Von Luther ausgehend nehmen die beiden anderen Aufsätze des Hefts seine Rezeption in gewandelten Kontexten in den Blick: *Christopher Spehr* verbindet Wort und Ton, indem er Johann Sebastian Bach als Interpreten Luthers präsentiert und Gemeinsames in der Wort-Antwort-Struktur ihres Werkes aufweist. *Gotthard Jasper* wendet sich der politischen Ethik von Paul Althaus als Interpretation von Luthers Zwei-Reiche-Lehre zu, nimmt so das Thema „Reformation und Politik“ im Horizont zwiespältiger Positionierungen im 20. Jahrhundert auf und verweist zugleich auf die politisch-theologische Brisanz von Luthers Theologie.

Der Seminarbericht von *Frank Hofmann* zu „Religion und Toleranz“ blickt nicht nur zurück, sondern zugleich voraus auf Beiträge, die im folgenden Heft dieser Zeitschrift zu lesen sein sollen. *Nachrichten* und *Bücherschau* mögen die Aufmerksamkeit auf manches andere lenken, was Freundinnen und Freunden des Reformators Luther gut und nützlich zu wissen und zu lesen ist.

Die Neuwahl des Vorstands der Luther-Gesellschaft (s. u. S. 59) hat auch zu einer Veränderung in der Herausgeberschaft der Zeitschrift LUTHER geführt: Neben dem Ersten Präsidenten, wie bisher Professor Dr. Dr. *Johannes Schilling* (Kiel), nimmt nun auch die neue Zweite Präsidentin, Oberkirchenrätin Dr. *Mareile Lasogga* (Hannover), theologische Referentin im Kirchenamt der VELKD, die Herausgeberschaft wahr. Pfarrer Dr. *Reinhard Brandt*, der bisherige Zweite Präsident, hat sich in Heft 3 des vorigen Jahres mit seinem Beitrag zum Spalatin-Denkmal in Spalt gewissermaßen als Mitherausgeber der Zeitschrift verabschiedet, wird dieser als Autor aber sicher erhalten bleiben. Ihm

gilt der Dank des Schriftleiters – und gewiss auch der Leserinnen und Leser – für die wache und zuverlässige Präsenz als Herausgeber, seiner Nachfolgerin die Vorfreude auf die gemeinsame Arbeit an und mit dieser Zeitschrift!

Hellmut Zschoch

Der Liebesdienst der Obrigkeit für die Kirche

Martin Luthers Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen“ (1528)

Bearbeitet von Michael Beyer

Der „Unterricht der Visitatoren“ war das Ergebnis einer Übereinkunft zwischen dem Kurfürsten Johann Friedrich, seinen Räten und den Wittenberger Theologen im Blick auf ein Instrument zur landesweiten Neuordnung des Kirchenwesens im ernestinischen Sachsen. Ein erster landesherrlich angeordneter Visitationsversuch in Kursachsen hatte 1527 gezeigt, dass sich die Situation der Gemeinden in einem viel desolateren Zustand befand, als man es sich in Wittenberg zunächst hatte vorstellen können. Aufgrund einiger funktionierender evangelischer Gemeinden in manchen Städten und auch auf dem Land war man anscheinend davon ausgegangen, dass durch eine Visitation in relativ kurzer Zeit die geistlichen und materiellen Mängel im Kirchenwesen behoben werden könnten. Nun erkannten die Reformatoren, dass man für die Pfarrer, die oft ohne ausreichende Ausbildung waren, sowohl theologische als auch für den kirchenpraktischen Bereich praktikable Richtlinien schaffen musste. Luther war vom Kurfürsten außerdem darum gebeten worden, eine historische Zusammenfassung der Ereignisse zu schreiben, die dazu geführt hatten, dass jetzt von der weltlichen Obrigkeit beauftragte Juristen und Theologen an Stelle der eigentlich dafür zuständigen Bischöfe in kirchliche Angelegenheiten eingriffen. Die Neuordnung musste einerseits wirkungsvoll vor Ort und andererseits ohne großes Aufsehen nach außen hin erfolgen. Auf dem Speyerer Reichstag 1526 war beschlossen worden, dass jeder Reichsfürst und andere Obrigkeiten, die im Reichstag vertreten waren, vor Gott und dem Kaiser persönliche Verantwortung dafür zu übernehmen hatten, welche Veränderungen sie in den Kirchen ihrer Einflussgebiete zulassen wollten. Aber gerade im benachbarten albertinischen Sachsen, das unter dem Einfluss Herzog Georgs altgläubig geblieben war, achtete man sehr genau darauf, wie sich die Veränderungen im neuen ernestinischen Kirchenwesen vollzogen. Eine theologisch saubere und historisch genaue Begründung der Visitation und ihrer theologischen Grundlagen war geboten und wurde durch den Kurfürsten von Luther auch ausdrücklich eingefordert.

Luther lieferte diese Begründung in seinem Vorwort. Er arbeitete mit stark polemischem Unterton zunächst die Funktion eines Bischofs klar heraus: Das bischöfliche Amt ist nicht mehr und nicht weniger als ein theologisch qualifizierter und kirchenpraktisch orientierter Besuchsdienst, bei dem es weniger um formaljuristische Beaufsichtigung geht, sondern um die brüderliche Zuwendung eines erfahrenen Kollegen gegenüber noch unerfahrenen Pfarrern. Dieses Amt ist nur eine Sonderform des normalen Pfarramtes, bei dem es neben der Wortverkündigung vor allem auch um das seelsorgliche Besuchen der Gemeindeglieder geht. Ein Bischof übernimmt Pfarrerfunktion gegenüber seinen Pfarrkollegen. Die festgestellten Versäumnisse vor Ort werden nicht einfach streng geahndet. Der Bischof nimmt sich des Versagens an, fragt nach dessen Gründen und schafft, wenn möglich, konsensuale Abhilfe. Visitationen sollen ein Dienst am Gemeindeaufbau sein, nicht aber die Ausübung eines herrschaftlichen Anspruchs, der noch dazu dem Auftrag Jesu diametral entgegengesetzt ist.

Luthers Ausführungen im Vorwort spiegeln allerdings auch die Kompliziertheit der Kirchenerneuerung der frühen Reformationszeit wider. Notgedrungen wird die weltliche Obrigkeit um Hilfe gebeten. Die Ausübung bischöflicher Aufgaben geht weit über deren eigentliches Amt hinaus. Deshalb muss die Visitation als Dienst der Nächstenliebe des christlichen Fürsten verstanden werden, der seine Möglichkeiten zur Kirchenerneuerung einbringt. Es handelt sich um eine Notsituation, durch die das eigentliche christliche Bischofsamt nicht grundsätzlich ausgeschlossen sein soll. Luther wirbt bei den betroffenen Pfarrern darum, dass sie sich einig und friedlich der Visitation unterwerfen. Die alte Vorstellung, nach der in einem Gemeinwesen eine einheitliche Kirche bestehen muss und deshalb auch Sanktionen nötig werden können, teilt auch Luther unter Berufung auf die Kirchenpolitik Konstantins des Großen.

Ein „Register“ genanntes Inhaltsverzeichnis des „Unterrichts“ gibt Auskunft über die Bereiche, die die ersten Visitatoren 1527 als defizitär eingestuft hatten und die nach Auskunft von Luthers Vorrede durch ihn selbst genau durchgesehen worden waren. Klarheit sollte geschaffen werden über die Lehre, die Geltung der Zehn Gebote, über das richtige christliche Gebet, das Verhalten in Betrübnis, über Tauf- und Abendmahlssakrament, über die richtige christliche Buße und Beichte, über das richtige Abgelten der Sünde, über Kirchenordnung, Eheprobleme, den freien Willen, die christliche Freiheit, die Bedrohung durch die Türken, über den täglichen Gottesdienst in der Kirche und den richtigen christlichen Bann. Das neue Amt des Superintendenten wurde beschrieben, ebenso die Ordnung der Lateinschule. Der „Unterricht“ ist ein Gemeinschaftswerk der Wittenberger Theologen auf der Grundlage von ersten Überlegungen Philipp Melanchthons. Er enthält sowohl praktisch-kirchenordnende wie theologisch-grundsätzliche Stücke: Damit verbindet er die neue bzw. angestrebte Gemeindewirklichkeit mit christlichem Glauben und Leben und gibt gleichzeitig erste Rechenschaft über die neue Lehre. Dadurch wurde das in den folgenden Visitationen erfolgreich eingesetzte Instrument der Neuordnung des Kirchenwesens zugleich zu einer in der Praxis bewährten Quelle der Augsburgischen Konfession von 1530.¹

Altes und Neues Testament unterrichten uns ausreichend darüber, dass es ein göttliches, Heil bringendes Werk sei, die Pfarrer und christlichen Gemeinden durch urteilsfähige und einfühlsame Leute zu besuchen. So lesen wir z. B. in Apg 9 [V. 32], dass Petrus im Land der Juden umherzog. Und nach Apg 15 [V. 2] suchten Paulus und Barnabas all die Orte erneut auf, an denen sie gepredigt hatten. Und in all seinen Briefen bezeugt Paulus seine Sorgfalt für alle Gemeinden und Pfarreien, schreibt Briefe, sendet seine Jünger und macht sich auch selbst auf den Weg. Ebenso halten es die Apostel: Als sie davon hörten, dass Samaria das Wort angenommen hatte, schickten sie nach Apg 8 [V. 14] Petrus und Johannes dorthin. Ebenso lesen wir im Alten Testament, wie Samuel zwischen Rama, Nobe, Galgal und anderen Orten umherzog. Nicht von Reiselust wurde er angetrieben, sondern von Liebe und Pflichtbewusstsein gegenüber seinem Amt, und außerdem, weil es für das Volk notwendig war. Ebenso machten es

¹ Grundlage der Übertragung und der Einleitung ist die von Günther Wartenberg besorgte Edition in: Martin Luther: Studienausgabe, in Zusammenarbeit mit Helmar Junghans ... hg. von Hans-Ulrich Delius, Bd. 3, Leipzig 1996, 402–462, das Vorwort: 406–414, das „Register“: 415; vgl. WA 26, 175–240.

nach den Büchern der Könige Elias und Elisa. Vor allem hat es auch Christus selbst so gehalten und war eifriger als alle anderen. Deshalb blieb er auch an keinem Ort auf Erden und besaß nichts, wo er sein Haupt betten konnte. Er begann damit schon im Mutterleib, als er mit seiner Mutter über das Gebirge ging und Johannes besuchte [Lk 1, 39–45, besonders V. 43].

Diesem Beispiel sind auch die Kirchenväter und heiligen Bischöfe eifrig gefolgt, und viele Beispiele davon finden sich noch im Kirchenrecht des Papstes. Denn dieses Besuchswerk ist der Ursprung der Bischöfe und Erzbischöfe und zugleich die Anweisung für einen jeden von ihnen, viel oder wenig zu besuchen und zu visitieren. Denn „Bischof“ heißt eigentlich „Aufseher“ oder „Visitor“ (dementsprechend ist ein „Erzbischof“ über diese Aufseher und Bischöfe gestellt), und zwar deshalb, weil jeder Pfarrer seine Pfarrkinder besuchen, auf sie achten und darauf sehen soll, wie sie lehren und leben. Und der Erzbischof soll die Bischöfe besuchen, auf sie achten und darauf sehen, wie sie lehren. Zuletzt ist dieses Amt eine prächtige Ausübung weltlicher Herrschaft geworden, weil sich die Bischöfe zu Fürsten und Herren gemacht haben und das Besuchsamt z. B. an einen Propst, Vikar oder Dechanten delegierten. Als dann die Präpöste, Dechanten und Domherren auch ebenso faul wie manche junge reiche Leute geworden waren, wurde das Amt den Offizialen, nämlich Juristen, übertragen, die die Menschen mit Vorladungen in finanziellen Sachen plagten, aber niemanden besuchten.

Schließlich – tiefer konnte man nicht sinken – blieb dieser nutzlose Offizial auch zu Hause in der warmen Stube und schickte irgendwelche Betrüger oder Schurken, die auf dem Land und in den Städten herumliefen. Wurde in den Kneipen durch Lästermäuler über Männer und Frauen üble Nachrede geführt, dann brachten sie das beim Offizial zur Anzeige. Der griff sich dann kraft seines Plagiamtes die Denunzierten, erpresste auch von unschuldigen Menschen Geld und brachte sie dazu noch um Ehre und guten Ruf: Mord und Leid war die Folge. Davon stammt auch der heilige Send oder Synodus. Zusammengefasst: Das wertvolle und edle Besuchswerk ging zugrunde. Und nichts ist davon übrig geblieben, außer dass man die Menschen wegen Geld, Schulden und weltlichen Gütern vorlud und bannte oder eine „göttliche Ordnung“ für geistloses Gesinge und Geplappere in den Kirchen verordnete. Aber nie hat man sich erinnert, wie man lehren, glauben, lieben und christlich leben sollte, wie man Arme versorgen, Schwache trösten und wilde Menschen strafen sollte und was immer dieses Amt noch ausmacht. Nichts als nutzlose Fresser sind sie geworden. Sie verzehrten das Gut der Menschen und taten nichts dafür, außer zu schaden. Und so wurde dieses Besuchsamt genauso wie alle alte heilige christliche Lehre und Ordnung auch zum Spott und Narrenwerk des Teufels und Antichristen. Die Folge war ein grausames und schreckliches Verderben der Seelen.

Wer bitte kann denn sagen, wie nützlich und notwendig dieses Besuchsamt für die Christenheit ist? Der Schaden macht es deutlich, der seit jener Zeit entstand, da es zugrunde ging und umgekehrt wurde! Weder ist die Lehre

rein noch das Amt des Lehrens funktionsfähig geblieben. Dagegen sind so viele widerwärtige und verschwörerische Cliques wie Stifter und Klöster entstanden, durch die die christliche Kirche vollständig unterdrückt wurde: Der Glaube erlosch, die Liebe wandelte sich in Krieg und Zank, das Evangelium wurde verleugnet, reines Menschenwerk, Menschenlehre und Träume regierten anstelle des Evangeliums. Da hatte der Teufel leichtes Spiel, hatte er doch jenes Besuchsamt zerstört und in seine Gewalt gebracht und dafür nichts als geistliche Gespenster und Mönchskälber aufgerichtet, damit ihm niemand widerstehen konnte. Das Besuchsamt an sich, wenn es richtig und fortwährend betrieben wird, birgt doch schon Mühe genug! Paulus beklagt gegenüber den Gemeinden in Thessalonike, Korinth und Galatien, dass damit selbst die Apostel alle Hände voll zu tun hatten [vgl. 1 Thess 2, 9; 2 Kor 1, 8 f.; Gal 3, 11–20]. Wie sollten also arbeitsscheue faule Wänste hier einen Nutzen erbringen?

Jetzt ist das Evangelium für uns durch Gottes unaussprechliche Gnade und Barmherzigkeit wieder gekommen, vielleicht überhaupt erstmals aufgegangen. Dadurch haben wir bemerkt, wie schlimm die Christenheit verwirrt, zerstreut und zerrissen ist. Folglich hätten wir gern gesehen, dass auch das rechte und überaus notwendige bischöfliche Visitationsamt wieder errichtet würde. Aber weil niemand von uns dazu berufen war und auch keinen ausdrücklichen Befehl dazu hatte – und der heilige Petrus in der Christenheit nichts geschehen lassen will, außer man sei sicher, dass es sich um Gottes Werk handelt –, wagte es niemand, in dieser Sache den Anfang zu machen. Da haben wir mit sicherem Gewissen vorgehen wollen und uns an das Amt der Nächstenliebe gehalten, das allgemein für alle Christen gilt und geboten ist, und haben demütig den Kurfürsten Johann um Abhilfe gebeten, der als Landesfürst gewiss unsere weltliche, von Gott verordnete Obrigkeit ist. Wir haben an seine christliche Nächstenliebe appelliert, die er, was die eigentliche Aufgabe der weltlichen Obrigkeit betrifft, gar nicht aufbringen müsste: Um Gottes willen, dem Evangelium zuliebe und den heimatlosen Christen in seinen Ländern zu Nutzen und Heil sollte er gnädig einige geeignete Personen dazu auffordern und abordnen, dieses Besuchsamt auszuüben. Dazu hat sich der Kurfürst dann auch gnädig durch Gottes Wohlgefallen bereitgefunden, das Besuchsamt eingerichtet und es vier Personen anbefohlen: dem Ritter Hans von der Planitz, dem Rechtsprofessor Hieronymus Schurff, dem Rat Asmus von Haubitz und dem Magister Philipp Melanchthon. Gott gebe, dass das jetzt und in Zukunft ein seliges Beispiel sei. Ihm sollten alle anderen deutschen Fürsten folgen, damit es Frucht bringe. Christus wird das am Ende reich vergelten. Amen.

Aber der Teufel kann kein göttliches Werk durch seine gifttiefenden nutzlosen Mäuler ungeschändet und unbeschimpft lassen. Bereits jetzt krittelt er durch unsere Feinde daran herum und spricht Verdammungsurteile aus. So schreien einige herum, wir bereuten unsere Lehre, würden den Rückweg antreten und widerrufen (Wollte Gott, dass ihr Schreien den richtigen Weg nähme und unser „Widerrufen“ bei ihnen in Geltung stünde! Denn dann würden sie auf unsere Seite treten, nicht wir auf ihre, würden unsere Lehre bestätigen

müssen und alles auf ihrer Seite widerrufen!) Darum habe ich Grund dazu, all das, was die Visitatoren getan und unserem gnädigsten Herrn schriftlich mitgeteilt haben, öffentlich durch eine Druckschrift bekannt zu machen. Ich tue das, nachdem ich alle Unterlagen durchgegangen bin. Man soll sehen, dass wir nicht geheimnisvoll und lichtscheu vorgehen, sondern getrost und sorglos das Licht suchen und ertragen wollen. Wir können den Unterricht der Visitatoren nicht als strenges Gebot ausgehen lassen. Wir wollen nämlich keine neuen päpstlichen Gesetze hervorbringen! Wir verstehen ihn als die Erzählung eines nachahmenswerten Beispiels und obendrein als ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens. Aber wir hoffen auf alle rechtschaffenen und friedlichen Pfarrer, die dem Evangelium ernsthaft zugetan sind und von sich aus mit uns einmütig auf gleicher Ebene handeln wollen, so wie es uns der hl. Paulus anbefiehlt [Phil 2, 2]. Sie werden den Eifer unseres Landesfürsten und gnädigsten Herrn sowie unsere Liebe und Zuwendung nicht undankbar und stolz verachten, sondern sich mit gutem Willen, nicht erzwungenermaßen, sondern nach Art der Nächstenliebe dieser Visitation unterwerfen und sie mit uns zusammen friedlich geschehen lassen, solange, bis der Heilige Geist Gottes etwas Besseres durch sie oder uns anfängt.

Es wird aber einige geben, die sich mutwillig der Visitation widersetzen und sich ohne guten Grund absondern wollen. Wilde Köpfe, die aus reiner Bosheit keine Gemeinsamkeit und Gleichheit ertragen können, findet man immer: Sich niemandem anzugleichen und den Eigensinn zu pflegen entspricht ihrem Innersten und ihrem Lebensstil. Von ihnen müssen wir uns wie die Spreu vom Weizen trennen lassen; wegen ihres Wollens können wir von unserem Vorhaben nicht ablassen. Ebenso wollen wir diesbezüglich um den Rat und die Hilfe unseres gnädigsten Herrn nachsuchen. Denn obwohl dem Kurfürsten nicht aufgetragen ist, in der Kirche zu lehren und zu regieren, so muss er doch als weltliche Obrigkeit dafür sorgen, dass sich unter den Untertanen keine Zwietracht, Verschwörung und Aufruhr erhebt. So befahl auch Kaiser Konstantin die Bischöfe zum Konzil nach Nicäa und hielt sie zur Eintracht in Lehre und Glauben an, weil er die Zwietracht, weder hinnehmen konnte noch sollte, die Arius im römischen Kaiserreich entfacht hatte.

Uns aber gebe Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, durch Jesus Christus, seinen lieben Sohn, den Geist der Einigkeit und die Kraft, seinen Willen zu tun. Denn wenn wir auch vollkommen einträchtig sind, haben wir doch alle Hände voll zu tun, Gutes zu bewirken und in göttlicher Kraft zu bestehen. Was sollte denn werden, wenn wir uneinig und ungleich untereinander sein wollten? Der Teufel ist bis heute weder rechtschaffen noch gut geworden und wird es auch niemals werden! Darum lasst uns mit Paulus [Eph 4, 3] wachsam sein und darum besorgt, die geistliche Einigkeit zu halten im Band der Liebe und des Friedens. Amen.

Dr. Michael Beyer, Schönbach, Kirchweg 14, 04680 Colditz;
E-Mail: Michaelbeyer@t-online.de

Luther und das Landeskirchentum*

Von Armin Kohnle

Für Martin Brecht zum 80. Geburtstag

Das Thema „Luther und das Landeskirchentum“ ist ein so umfassendes, dass ich zunächst etwas zu meinem Verständnis der Aufgabenstellung sagen muss. Es geht im Folgenden nicht um eine Entwicklungsgeschichte des Landeskirchentums im lutherisch geprägten Deutschland oder gar um die Geschichte einzelner Landeskirchen, sondern um Luther und die Anfänge festerer kirchlicher Strukturen, worunter ich neben den neu entstehenden Institutionen vor allem das landesherrliche Kirchenregiment verstehen will.

Die Aktualität des Themas verliere ich nicht aus dem Blick. Erlauben Sie mir dazu bitte zwei persönliche Vorbemerkungen, die mit meinen Leipziger Erfahrungen zu tun haben und mit dem, was mir in meiner täglichen Arbeit begegnet.

Die erste Vorbemerkung: Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens will 2014 ein Kirchenjubiläum feiern. Gerechnet von 1539 wird sie 475 Jahre alt. Dies wirft eine Reihe von Fragen auf, vor allem die: Worin besteht eigentlich das Lutherische in einer modernen Landeskirche wie der sächsischen, die sich einiges auf ihre lutherische Tradition zugute hält und das „Lutherisch“ sogar mit großem L schreibt?

Bekanntlich ist das sächsische Luthertum wie das Luthertum in Deutschland insgesamt theologisch und strukturell durch das 19. Jahrhundert hindurchgegangen und im Prozess dieses Durchgangs neulutherisch überformt worden. Von den zahllosen weiteren Überformungen, die das 20. Jahrhundert mit sich gebracht hat, muss ich hier gar nicht reden. Was ist bei alledem von Martin Luther geblieben? Ist er mehr als eine weit entrückte Gründerfigur? Sind die im 16. Jahrhundert unter Schmerzen geborenen kirchlichen Strukturen auch heute noch tragfähige Fundamente, auf denen Kirche stehen kann? Entsprachen sie dem, was Luther wollte? Im weitgehend säkularisierten Osten Deutschlands stellen sich solche Fragen noch einmal anders als in den westlichen Bundesländern.

Die zweite Vorbemerkung schließt sich daran an: Das Jahr 2017 ist nicht mehr fern, und gerade in Mitteldeutschland, das sich gerne als das Mutterland der Reformation präsentiert, gibt es ein verbreitetes Gefühl, feiern zu wollen

* Überarbeitete und mit Belegen versehene Fassung des auf dem Geburtstagskolloquium für Martin Brecht am 13. März 2012 in Bad Urach und erneut im Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) in Wittenberg am 5. September 2013 zur Diskussion gestellten Textes. Die Vortragsform wurde beibehalten.

oder zu müssen, ohne dass man so recht weiß, was und wie man feiern soll. Im Augenblick ist 2017 ein Datum, von dem vor allem Handwerksbetriebe und Tourismusagenturen profitieren. Diese Probleme haben Thomas Kaufmann¹ und andere in jüngerer Zeit ja deutlich angesprochen. Mir geht es darum, dass sich auch die Landeskirchen schwer tun mit diesem Jubiläum. Sie tun sich schwer aus finanziellen Gründen, vor allem aber weil sie unsicher sind, wieviel Luther und welchen Luther man sich selbst und den Gemeinden eigentlich zumuten darf.

Zu dieser Verunsicherung beigetragen hat die aktuelle Debatte über die negativen Seiten Luthers, über den „hässlichen“, über den „bösen“ Luther, wie man gelegentlich lesen kann. Luthers Judenschriften werden dabei immer an erster Stelle genannt; dazu will ich weiter nichts sagen, da auch hierzu Thomas Kaufmann neulich alles Nötige schon gesagt hat.² Ein Kollege hat mir kürzlich berichtet, er sei von seinem Landesbischof angeschrieben worden, der Auskunft auf die Frage verlangte, ob man sich als evangelische Kirche auf diesen Luther, der so gegen die Juden gewesen sei, überhaupt noch berufen dürfe.

Diese Vorbemerkungen stecken – zugegeben etwas zugespitzt – in etwa den Kontext ab, in dem heutzutage von manchen auch das Thema „Luther und das Landeskirchentum“ diskutiert wird. Die modernen Landeskirchen sind zwar Kinder der Reformation, aber auch das Landeskirchentum wird gerne auf Luthers Sündenregister gesetzt. Es befindet sich dort in Nachbarschaft nicht nur zu den Judenschriften, sondern steht neben anderen, angeblich ebenfalls auf Luther zurückgehenden Fehlentwicklungen, die ich hier lediglich schlagwortartig benenne: Intoleranz gegen Andersdenkende und Minderheiten, Herbeiführung der Kirchenspaltung, Islamfeindschaft, Obrigkeitshörigkeit und Nähe zur Macht, Sozialdisziplinierung, Verrechtlichung und Bürokratisierung der Kirche, Bildersturm, soziale Kälte im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg. Die Liste könnte erweitert werden. Am 19. November 2011 hat die Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland in Erfurt offenbar unter dem Eindruck solcher Diskussionen den Beschluss gefasst, die „negativen Implikationen der Reformation“ untersuchen zu lassen.³ Der katholische Theologe und Ex-Priester Hubertus Mynarek stellte auf der Leipziger Buchmesse 2012 sein neuestes Elaborat vor, das den Titel trägt: „Luther ohne Mythos“. Dem Werbeflyer für diese Veranstaltung können Sie entnehmen, wofür Luther hier steht:⁴ „Unterwerfungsbereitschaft“ und „An-

¹ S. Thomas Kaufmann, Das schwierige Erbe der Reformation, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. November 2011, Nr. 265, 7.

² Vgl. ders., Luthers „Judenschriften“ – Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

³ Vgl. 7. Tagung der 1. Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland vom 16. bis 19. November 2011 in Erfurt. Beschluss der Landessynode zum Antrag DS 11.4/1: http://www.ekmd.de/attachment/aa234c91bdabf36adbf227d333e5305b/1e112d2c455d94412d211e1bc379f2bc00edd73dd73/DS_11.4-2B.pdf [4. 3. 2012].

⁴ Eine Abbildung des Flyers unter: <http://venyoo.de/s676291-luther-ohne-mythos> [5. 3. 2012].

tisemitismus“ sind zwei der Säulen, auf denen das Luthertum nach Meinung dieses Herrn aufruht.

Zugegeben, das alles könnte man als historisch absurde Skurrilitäten abtun, für mich ist das aber die Begleitmusik meines Bemühens, etwas Substanz in die Vorbereitungen des Jahres 2017 zu bringen. Von einem Urteil darüber, ob die Entstehung eines Landeskirchentums in der Reformationszeit gut oder schlecht gewesen sei, will ich im Folgenden absehen. Aufgabe des Historikers ist es schließlich nicht, über die Geschichte zu Gericht zu sitzen, sondern die historischen Tatsachen zu ermitteln, sie angemessen, das heißt in ihrem Kontext, zu deuten und weiterzugeben. Das will ich in vier Schritten tun: Zunächst sage ich etwas zu den Begriffen „landesherrliches Kirchenregiment“, „Landeskirchentum“ und „Staatskirchentum“. Zweitens frage ich nach dem Entstehungskontext des Landeskirchentums in der Reformationszeit, wobei ich mich auf Luthers kursächsisches Umfeld beschränke. Drittens frage ich nach dem Ort des Landeskirchentums in der Theologie Luthers. Dabei interessiert mich, wie es Paul Drews 1908 einmal formuliert hat,⁵ die Frage: „Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?“ Und viertens biete ich einen ganz knapp gehaltenen Ausblick auf die weitere Entwicklung.

Das Gewicht meiner Ausführungen liegt auf den Punkten 2 und 3, und ich werde manches etwas ungeschützt, vielleicht auch unvorsichtiger formulieren, als ich es üblicherweise zu tun pflege.

1. „Landesherrliches Kirchenregiment“, „Landeskirchentum“ und „Staatskirchentum“ – begriffliche Probleme

Dass die weltliche Gewalt – dies meint im politischen System des Heiligen Römischen Reiches neben dem Kaiser vor allem die weltlichen Territorialfürsten – Gestaltungsrechte gegenüber der Kirche beanspruchte und ausübte, war keine Erfindung Luthers oder der Reformation. Kirchenvogtei und Kirchenpatronat waren die rechtlichen Wurzeln, aus denen sich das sogenannte „vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment“ entwickelte, an das die Reformationszeit anknüpfen konnte. Gefördert wurde diese Entwicklung nicht zuletzt durch das Papsttum, das im Spätmittelalter mit der Verleihung von Visitationsrechten und Reformaufträgen an weltliche Herrschaftsträger recht großzügig war.

Es ist deswegen nicht übertrieben zu sagen, dass es bereits um 1500 für die meisten weltlichen Landesherren eine selbstverständliche Vorstellung war, zur Reform der Kirche im eigenen Herrschaftsbereich berechtigt zu sein, ja dass sie das Kirchenregiment als Teil ihrer landesherrlichen Gewalt auffassten und konkurrierende Ansprüche von Papst und Bischöfen abzuwehren versuchten. Im mitteldeutschen Raum haben wir in Herzog Georg von Sachsen

⁵ Paul Drews, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?*, Tübingen 1908.

geradezu einen Exponenten dieser Vorstellung, einen vorreformatorischen Kirchenreformer, der die Reformation jedoch strikt bekämpfte.⁶

Deshalb halte ich für falsch, was man in einem renommierten Nachschlagewerk neuerer Zeit lesen kann, dass nämlich „das landesherrliche Kirchenregiment eine typische Erscheinungsform des deutschen Protestantismus“ sei.⁷ Dies ignoriert nicht nur die spätmittelalterlichen Verhältnisse, sondern auch die Tatsache, dass zwischen evangelischen und katholischen Territorien hinsichtlich des Kirchenregiments der Fürsten kein großer Unterschied bestand außer dem einen, dass die Bindung an Papsttum und kirchliche Hierarchie auf altgläubiger Seite theoretisch erhalten blieb. Und auch um ein rein deutsches Phänomen handelt es sich nicht, denn auch in England (Anglikanismus) und Skandinavien sowie in den katholischen Monarchien Europas (Gallikanismus) gab es Parallelphänomene, die man durchaus als „Kirchenregiment der Monarchen“ oder als „Staatskirchentum“ bezeichnen könnte.

Vor einem ähnlichen definitorischen Problem steht man bei dem Begriff des „Landeskirchentums“. Das Evangelische Staatslexikon versteht darunter eine besondere Eigenschaft der evangelischen Partikularkirchen in Deutschland und der Schweiz. Wörtlich: „Für jene Kirchen ist die Beziehung zu einem bestimmten Territorium neben der konfessionellen Ausrichtung ein wesentliches individualisierendes und verhaltensbestimmendes Merkmal“.⁸ Landeskirchentum definiert sich hier also geographisch-politisch nach dem Territorium und nach dem innerhalb dieses Territoriums geltenden Bekenntnis. Doch auch diese Definition wird meines Erachtens den komplexen Verhältnissen der Reformationszeit nicht gerecht. Das Bekenntnis als individualisierendes Merkmal zu betrachten, ignoriert alle Bemühungen der territorienübergreifenden Bekenntnisbildung, und nicht jedes Sonderbekenntnis mündete automatisch in einer eigenen Landeskirche. Zudem gilt der Territorialbezug der konfessionellen Orientierung für die altgläubige Seite genauso. Der Augsburger Religionsfrieden mit seinem Cuius-regio-Prinzip war schließlich auch für katholische Territorien gültig. Und für die deutschen Verhältnisse ist diese Definition ebenfalls nicht spezifisch: Was sind die anglikanischen bzw. gallikanischen Kirchenwesen der frühen Neuzeit anderes, als innerhalb eines bestimmten Herrschaftsraumes höchst individuelle Strukturen und Bekenntnisse ausbildende Landeskirchentümer?

Ein weiteres Problem ergibt sich aus der Ineinsetzung von Landeskirchentum und Staatskirchentum. Ein Staatskirchentum konnte es im 16. Jahrhundert in Deutschland nicht geben, weil weder das Reich noch die Territorien im modernen Sinne Staaten waren. Es ist offensichtlich, dass der abstrakte Begriff des Staatskirchentums aus dem 19. Jahrhundert in die Reformationszeit eingetragen wurde. In der Begrifflichkeit der Reformationszeit müsste man

⁶ *Christoph Volkmann*, Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525, Tübingen 2008.

⁷ *Hans Liermann*, Art. Landesherrliches Kirchenregiment, in: EStL³ 1, Stuttgart 1987, 1952.

⁸ *Dietrich Pirson*, Art. Landeskirche, Landeskirchentum, in: EStL³ 1, Stuttgart 1987, 1955.

am besten mit Melanchthon von der Religionsfürsorge (*cura religionis*) der Fürsten sprechen und diese personalisiert und auf den Einzelfall hin orientiert verstehen. Die in der Reformationszeit erstmals auftretenden Probleme im Lichte ihrer späteren Entwicklungsstufen zu betrachten, ist jedenfalls nach meiner Überzeugung historisch unsauber und führt zwangsläufig zu Verzerrungen in der Wahrnehmung.

Ähnliches gilt für den Begriff des Landeskirchentums. Der Begriff evoziert die Vorstellung eines durch Institutionen und rechtliche Regelungen konstituierten Systems, das es in irgendwie ausgebildeter Form in der Reformationszeit auf evangelischer Seite aber noch nicht gegeben hat. Die Institutionen bildeten sich erst nach und nach, so dass man von einem Landeskirchentum frühestens gegen Ende des 16. Jahrhunderts sprechen kann. Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts erhielt der Begriff den vollen Bedeutungsgehalt, den wir ihm heute beilegen, nämlich eine im evangelischen Deutschland anzutreffende, ursprünglich auf ein bestimmtes Staatsgebiet beschränkte und durch eine spezifische konfessionelle Tradition und enge Verbindung von Thron und Altar geprägte, rechtlich verfasste und eigenständige kirchliche Organisation. Dass durch die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts und die Kirchenzusammenschlüsse der letzten Jahre die Übereinstimmung von politischem und kirchlichem Rahmen vielfach wieder aufgelöst ist, sei der Vollständigkeit halber erwähnt.

Mit Martin Luther und den Verhältnissen des früheren 16. Jahrhunderts hat dies aber wenig zu tun. Dies versuche ich in einem zweiten Abschnitt zu zeigen.

2. Die Wurzeln des „Landeskirchentums“ in der Reformationszeit

Wenn ich die Begriffe Landeskirchentum und landesherrliches Kirchenregiment im Folgenden trotz Bedenken verwende, dann nicht im systemischen Sinne des 19. Jahrhunderts, sondern im reformationszeitlichen Sinne eines Tätigwerdens der weltlichen Gewalt für den Schutz und die Durchsetzung des Evangeliums.

Die Anfänge dieser Entwicklung werden üblicherweise in das Jahr 1525 oder 1526 datiert, wobei das erste Datum für die Zäsur des Bauernkriegs und den Herrscherwechsel in Kursachsen von Friedrich dem Weisen zu Johann steht, das zweite Datum für den 1. Speyerer Reichstag, der den Umgang mit dem Wormser Edikt in die Verantwortung der territorialen Obrigkeiten legte. Wie ich selbst einmal betont habe, lag es nicht in der Intention des Reichstags, den Landesherren ein Reformationsrecht (*Jus reformandi*) zuzusprechen,⁹

⁹ Armin Kohnle, Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh 2001, 269–271.

auch wenn einige Fürsten den Reichsabschied im nachhinein in ebendiesem Sinne interpretierten.¹⁰ Für Kursachsen war nicht Speyer, sondern der Herrscherwechsel das entscheidende Ereignis, trat mit dem Kurfürsten Johann doch ein dezidiert evangelischer Fürst die Herrschaft an. Auch Friedrich der Weise hatte durch Nichtauslieferung Luthers nach Rom eine Schutzrolle für das Evangelium faktisch bereits übernommen, aber eben nur durch Unterlassung von Gegenmaßnahmen, nicht durch aktive Förderung. Dies änderte sich jetzt. Dazu einige notgedrungen summarische Beobachtungen:

Das Feld, auf dem sich die aktive kirchenordnende Rolle der Obrigkeit zuerst bemerkbar machte, war die Visitation. Ich stütze mich vor allem auf die Visitationsinstruktion von 1527 und den Unterricht der Visitatoren von 1528. Vor 1527, dem Jahr, in das gelegentlich der Beginn des konkreten Aufbaus landeskirchlicher Strukturen datiert wird, haben wir eine Reihe verstreuter Äußerungen Luthers. In unserem Zusammenhang wichtig ist sein Schreiben an den Kurfürsten Johann vom 31. Oktober 1525, in dem es neben der fälligen Universitätsreform auch um die Kirchenreform geht.¹¹ Luther spricht den Kurfürsten als weltliche Obrigkeit an und verlangt von ihm ein „Einsehen und Ordnung“ in zwei Punkten: Erstens: Da der gemeine Mann die Prediger und Pfarrer missachtet und ihnen die schuldigen Abgaben verweigert, soll der Kurfürst um der Not willen eingreifen und die Ordnung wiederherstellen. Legitimiert ist ein solches Eingreifen des Kurfürsten durch die Bedrängnis der Gemeinden, aber auch von Gott selbst. Es geht um handfeste materielle Fragen. Zweitens soll der Kurfürst das weltliche Regiment visitieren lassen, das in den Städten und auf dem Land nicht mehr in Ordnung ist. Dies ist nun sicher nicht als grundsätzliche Äußerung Luthers zur Frage des landesherrlichen Kirchenregiments zu verstehen, zeigt aber durchaus, dass Luther den Landesherrn für berechtigt hielt, in materiellen Fragen der Gemeinde eine Ordnung aufzurichten. Im November 1525 erläuterte er gegenüber Spalatin, dass zwar niemand zum Glauben und Evangelium gezwungen werden dürfe, dass der Fürst aber durchaus berechtigt sei, gegen äußeren Missbrauch vorzugehen. Meineid oder Gotteslästerung seien als äußerliche Dinge strikt von Glauben und Evangelium zu unterscheiden, die nicht unter die Ordnungskompetenz des Fürsten fielen.¹²

Die nach dem Bauernkrieg einsetzende Visitationstätigkeit in Kursachsen¹³ ging ebenfalls auf Luthers Anregung zurück. Im November 1526 äußerte er

¹⁰ Im Wesentlichen in Übereinstimmung mit *Bernd Christian Schneider*, *Ius Reformandi*. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, Tübingen 2001, 92–95.

¹¹ WA.B 3, 594–596 (Nr. 937). *Hans-Walter Krumwiede*, Zur Entstehung eines landesherrlichen Kirchenregimentes in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, Göttingen 1967, 65 f.

¹² WA.B 3, 615–617 (Nr. 946).

¹³ Zu den ersten Kirchenvisitationen im ernestinischen Kurfürstentum vgl. *Heiko Jadtatz*, Wittenberger Reformation im Leipziger Land. Dorfgemeinden im Spiegel der evangelischen Kirchenvisitationen des 16. Jahrhunderts, Leipzig 2007, 47–55.

sich detaillierter zu der bevorstehenden Visitation und zur Aufgabe der Obrigkeit, die darin bestehe, die Jugend zu Gottesfurcht und Zucht zu erziehen. Dazu bedürfe es der Schulen, der Prediger und Pfarrer. Der Kurfürst habe die Pflicht, die Gemeinden zu deren Unterhaltung zu zwingen, sofern sie dazu in der Lage seien. In der bestehenden Notsituation, in der es nur darum gehe, die völlige Auflösung der kirchlichen Ordnung aufzuhalten, sei der Kurfürst von Gott zum Eingreifen berufen. Dies gelte allerdings auch wieder nur für die äußeren Dinge, denn für die Personen und ihre Lehre seien nicht die beiden vom Kurfürsten zu bestellenden Visitatoren zuständig, sondern die von der Universität Wittenberg gewählten Visitatoren Schurf und Melanchthon.¹⁴

In diesen und ähnlichen verstreuten Äußerungen Luthers zur Visitation wird man nicht vorschnell eine grundsätzliche Stellungnahme zum landesherrlichen Kirchenregiment oder gar zu einem abstrakten Staat-Kirche-Verhältnis sehen dürfen. Luthers Aussagen beziehen sich auf eine ganz konkrete Notsituation und sind an einen ganz bestimmten Fürsten gerichtet. Es geht noch nicht um ein Programm für eine evangelische Kirchenverfassung, sondern um einen Damm gegen die Auflösung der kirchlichen Ordnung in einer Situation, in der die durch Papst und Bischöfe garantierten alten Strukturen nicht mehr funktionierten und neue Strukturen noch nicht existierten.¹⁵ Der Kurfürst ergriff durchaus nicht von sich aus die Gelegenheit, seine Kompetenz zu erweitern, sondern wurde von Luther zum Handeln aufgefordert.

In der kurfürstlichen Visitationsinstruktion vom 16. Juni 1527¹⁶ und in den zugehörigen Visitationsartikeln¹⁷ liegt eine schriftliche Reaktion Johannis vor, die nun deutlich macht, dass die von Luther gewollte Scheidung von inneren und äußeren Dingen eher hypothetisch war. Denn die kraft obrigkeitlicher Autorität handelnden Visitatoren sollten keineswegs nur das äußerliche Funktionieren der kirchlichen Ordnung sicherstellen, sondern auch Predigt, Lehre, Seelsorge und Sakramentsverwaltung der Pfarrerschaft überprüfen und bei Abweichung von der in Kursachsen gültigen, an der Schrift orientierten Lehre die Pfarrer ihrer Ämter entheben. Im Widerspruch zu dem, was Luther wollte, stand dies nicht, fiel doch falscher Gottesdienst nach Luthers Brief an Spalatin unter äußeren Missbrauch, den der Kurfürst unterbinden durfte.¹⁸ Doch wird man hier fragen müssen, ob der von Luther eigentlich abgelehnte Zwang zum Evangelium nicht doch auf einem Umweg eingeführt wurde. In der Instruktion heißt es zwar ausdrücklich, der Kurfürst wolle niemanden verpflichten, was er halten oder glauben solle, aber er könne weder Aufruhr noch Sektenbildung in seinem Fürstentum dulden. Dies galt nicht nur für die

¹⁴ WA.B 4, 136–138 (Nr. 1054).

¹⁵ Vgl. *Krumwiede* (s. Anm. 11), 70 f.

¹⁶ Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. 1. Abt.: Sachsen und Thüringen nebst angrenzenden Gebieten, 1. Hälfte: Die Ordnungen Luthers. Die ernestinischen und albertinischen Gebiete, bearb. von *Emil Sehling*, Leipzig 1902 [EKO 1/1], 142–148.

¹⁷ A. a. O., 148 f.

¹⁸ Brief an Spalatin November 1525 (s. Anm. 12).

Pfarrerschaft, sondern auch für die Laien, bei denen ebenfalls gegen Glaubensirrtümer und Sektenbildung eingeschritten werden sollte. An einer Stelle fällt der Begriff der Inquisition.¹⁹ Der Zwang zum wahren Glauben überlagert hier alle Beteuerungen, genau dies nicht zu wollen.

Verbunden ist diese Entwicklung mit der Einführung des Superintendentenamtes²⁰ als erstem Ansatz zur Errichtung einer neuen kirchlichen Verwaltung. Bezeichnenderweise sind die Berichte der Superintenden ten über Verstöße in der Lehre oder Sakramentsverwaltung laut Instruktion an den Kurfürsten einzureichen, der die Entscheidung für sich reklamiert.

Der Unterricht der Visitatoren²¹ von 1528 war mehr das Werk Martin Luthers als das Philipp Melancthons, für das man es bisher gehalten hat. In diesem Text kann man die nächste Stufe der Entwicklung erkennen, indem jetzt über die äußere Organisation hinaus auch die Normen für Lehre und richtiges Verhalten (Zucht) näher bestimmt werden, die bei dem Visitationswerk anzulegen sind. In seiner Vorrede plädiert Luther für die Wiedererrichtung der Visitation als Bischofsamt, doch stellt sich für ihn hier sofort die Frage nach der Legitimation, nach Berufung und gewissem Befehl, die den Wittenberger Theologen fehlen.²² Deshalb greift er auf das christliche Liebesamt zurück, das die Bitte an den Fürsten ermöglicht, sich der Visitationsaufgabe anzunehmen, obwohl er als weltliche Obrigkeit dazu nicht verpflichtet ist. Die Legitimation leitet Luther ab aus der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit, die „um Gottes willen, dem Evangelium zugut, den elenden Christen zu Nutz und Heil“ die Visitatoren verordnen soll.

In seinem Vorwort verankert Luther eine doppelte Begrenzung: Es handelt sich wie gesagt nur um einen Liebesdienst des Fürsten, der um Hilfe und Rat angegangen wird, wobei es ausdrücklich nicht seine Aufgabe ist, „zu lehren und geistlich zu regieren“, sondern darauf zu sehen, dass keine Zwietracht, Rotten und Aufruhr unter den Untertanen einreißen.²³ Die zweite Begrenzung liegt auf der geistlichen Seite, für die die Wittenberger Theologen verantwortlich sind. Luther will ausdrücklich nicht, dass der Unterricht der Visitatoren als „strenges Gebot“ aufgefasst wird, um nicht neue päpstliche Dekretalen aufzurichten. Der Unterricht soll nicht mehr sein als „eine Historie oder Geschichte, dazu Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“.²⁴ Zwar ist damit die Erwartung verbunden, dass die Pfarrerschaft sich einsichtig zeigen wird, sie soll sich aber freiwillig und ohne Zwang der Visitation unterwerfen.²⁵ Die

¹⁹ EKO 1/1 (s. Anm. 16), 144.

²⁰ A. a. O., 146 f.

²¹ WA 26, (175) 195–240; im Folgenden benutze ich den besser kommentierten Text von *Günther Wartenberg* in: Martin Luther Studienausgabe, Bd. 3, hg. von *Hans-Ulrich Delius*, Leipzig ²1996, (402) 406–462 [= StA 3].

²² Diese Stelle in StA 3, 409,5 ff.

²³ Vgl. StA 3, 414,15 ff.

²⁴ Vgl. StA 3, 413,18 ff.

²⁵ Vgl. StA 3, 414,2 ff.

entscheidende Frage, was mit denen passiert, die das nicht tun, wird mit dem Hinweis auf die Trennung von Spreu und Weizen beantwortet und damit, dass der Landesherr Zwietracht, Rotten und Aufruhr nicht dulden darf.²⁶

Nach diesen zentralen Texten ist mein Eindruck, dass man keinesfalls so tun darf, als sei damals eine evangelische Landeskirche in Kursachsen mit Luthers Billigung schon ins Leben getreten. Luther wendet sich an den Fürsten als Christenmenschen und verlangt ihm einen Liebesdienst ab, den der Fürst als Obrigkeit auszuüben in der Lage ist. Aber auch von einem Widerspruch Luthers gegen die faktische Entwicklung hin zu einem evangelischen landesherrlichen Kirchenregiment und zu landeskirchlichen Strukturen kann nicht die Rede sein. Die Weichenstellungen von 1527/28 hatten für Luther offensichtlich nur Versuchscharakter. Ausdrücklich sagt er in der Vorrede, man solle sich der Visitation unterwerfen, bis Gott durch den Heiligen Geist Besseres anfangen.²⁷ Es geht um erste tastende Schritte in einer Notsituation, nicht mehr. Dass Luther überhaupt diesen Weg wählt, scheint mir nur erklärlich vor dem Hintergrund des Bauernkriegs, der seine Überzeugung gestärkt hat, dass christliche Freiheit der Ordnung bedarf, die einen Missbrauch der Freiheit ausschließt. Auf diese Modifizierung der früheren Haltung Luthers komme ich zurück.

Wenn man auf die weitere Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregiments und auf die Festigung landeskirchlicher Strukturen in Kursachsen zu Lebzeiten Luthers schaut, dann sind zunächst die folgenden Etappen zu benennen: Visitation 1533/34 auf der Grundlage einer neuen Instruktion, Einführung der Pfarrer-Ordination durch Kurfürst Johann Friedrich 1535, Errichtung des Wittenberger Konsistoriums 1539²⁸ und Einsetzung Nikolaus von Amsdorffs als evangelischer Bischof von Naumburg 1542. Ohne hier die mit diesen Etappen in Zusammenhang stehenden Probleme im einzelnen diskutieren zu können, ist darauf hinzuweisen, dass es sich verbietet, einzelne Stellungnahmen Luthers im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung systematisieren zu wollen. Nach meiner Überzeugung sah sich Luther bis zu seinem Tod im Blick auf äußere Formen der Kirchenorganisation und der Rolle des Landesherrn in der Phase der Erprobung; die Notsituation der 1520er Jahre hat sich für ihn keineswegs aufgelöst. Noch bei seiner Überarbeitung des Unterrichts der Visitatoren im Jahr 1545 argumentierte er, die Reformverweigerung des Papsttums habe Fürsten, Herren und Städte gezwungen, selbst die Visitation und Reformation in die Hand zu nehmen.²⁹ Der Landesherr erscheint als Mitarbeiter Gottes (*cooperator dei*), aber auch nicht als mehr.

²⁶ Vgl. StA 3, 414,10 ff.

²⁷ Vgl. StA 3, 414,8 f. Die ganze Problematik insgesamt zutreffend interpretiert bei *Krumwiede* (s. Anm. 11), 107–109.

²⁸ Vgl. *Helmar Junghans*, Die Ausbreitung der Reformation von 1517 bis 1539, in: *Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte* hg. von *dems.*, Leipzig 2005, 37–67, hier 59–61.

²⁹ Vgl. StA 3, 411,8 ff. (zu A 45).

In diesem Zusammenhang ist ein Brief des späten Luther an Daniel Greiser in Dresden vom 22. Oktober 1543 von Bedeutung, in dem er auf die neue Landesordnung des Herzogs Moritz von Sachsen reagierte, in der unter anderem die Bestimmung enthalten war, dass unbelehrbare Sünder mit Vorwissen der Ortsobrigkeit gebannt und aus der Gemeinde ausgeschlossen werden sollten. Bei Verachtung des Banns sollte dies dem Herzog oder seinen Beamten angezeigt werden. Erfolge binnen Monatsfrist keine Bekehrung, sollten die Betroffenen aus dem Land ausgewiesen werden.³⁰ Der Skandal dieser Regelung liegt in Luthers Augen³¹ darin, dass der Kirchenbann als eine rein geistliche Angelegenheit von der Landesobrigkeit gleichsam usurpiert wird, dass die Beamten sich ein Amt anmaßen, das sie von Gott nicht erhalten haben. Sie sollen sich um die weltlichen Dinge kümmern und die geistlichen denjenigen überlassen, die dazu berufen sind. Theologisch gesprochen protestiert Luther gegen eine Vermischung der beiden Regimente. War es unter dem Papsttum so, dass die Kirche mit der Politik vermischt wurde, vermischt der Teufel jetzt die Politik mit der Kirche.

Ich breche an dieser Stelle die Behandlung der faktischen Entwicklung ab mit der Feststellung, dass Luther in der Situation nach dem Bauernkrieg seinem Landesherrn auf der Basis des gegebenen Notstandes das Recht einräumte und die Pflicht auferlegte, der Kirche den Liebesdienst eines ordnenden Eingreifens zu erweisen. Das Recht des Landesherrn im weltlichen Regiment, gegen Spaltung und Aufruhr vorzugehen, stand für ihn ohnehin außer Frage. Ebenso hielt er aber an seiner Überzeugung fest, dass die Regimente nicht vermischt werden durften. Am Ende seines Lebens war er wenigstens im konkreten Fall des Herzogs Moritz überzeugt, dass genau dies geschehen war.

3. Luther und das Landeskirchentum.

Forschungsmeinungen und theologische Bewertung

Mit diesen letzten Bemerkungen habe ich eine theologische Einordnung von Luthers Haltung zum Landeskirchentum und zum landesherrlichen Kirchenregiment schon angedeutet. Die jetzt zu behandelnde Frage lautet, wie sich Luthers Aussagen in konkreten kirchenpolitischen Situationen zu seinen theologischen Grundentscheidungen verhalten. Diese Frage ist durchaus umstritten, die Literatur ist inzwischen unüberschaubar. Kontrovers diskutiert werden dabei nicht nur die Einzelheiten der Interpretation, sondern auch die grundsätzliche Frage, ob die unter dem landesherrlichen Kirchenregiment stehenden, behördlich organisierten Landeskirchen, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert herausbildeten, die Billigung Luthers hatten oder zumindest mit seinen Überzeugungen in Einklang zu bringen sind.

³⁰ Die herzogliche Ordnung in EKO 1/1 (s. Anm. 16), 286–291 (Nr. 27). Vgl. Krumwiede (s. Anm. 11), 124–126.

³¹ Zum Folgenden s. WA.B 10, 436 f. (Nr. 3930).

Die Bandbreite der Antworten ist groß. Hans-Walter Krumwiede³² hat in einem bis 1967 reichenden Forschungsüberblick „zwei Typen der Auslegung“³³ unterscheiden wollen, wobei der erste, eher an theologischen Gesichtspunkten orientierte Typus, der durch die Namen Rudolf Sohm, Karl Holl und Paul Drews repräsentiert wird, einer eher an den Akten der kirchenpolitischen Verhandlungen orientierten Interpretationslinie gegenübergestellt wird, als deren Hauptrepräsentanten Karl Rieker, Heinrich Hermelink und Karl Müller identifiziert werden. Die unterschiedlichen Quellenschwerpunkte führten in der älteren Forschung zu konträren Auffassungen über Luthers Stellung zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments, mithin zur strukturellen Verfestigung eines Landeskirchentums. Während insbesondere Karl Müller die Auffassung vertrat, „Luther habe die Entwicklung zur patriarchalisch regierten Territorialkirche zwar nicht als Ideallösung angesehen, sie aber aufs Ganze gesehen doch bejaht“,³⁴ vertrat Karl Holl die Ansicht, Luther habe gegen diese Entwicklung „entschieden aber vergeblich protestiert“.³⁵ Krumwiede selbst will diese Alternative dahingehend auflösen, dass für Luther und die Wittenberger Reformatoren Theorien über Kirchenrecht und Kirchenverfassung gar nicht zur Diskussion standen, sondern dass es um ganz praktische Aufgaben für das Kirchenregiment gegangen sei, die dem Fürsten als Liebedienst an den Christen in die Hände gelegt wurden.

So richtig es mir erscheint, die reformationszeitlichen Probleme von – einer späteren Entwicklungsstufe angehörenden – inhaltlichen und begrifflichen Aufladungen zu befreien und auf das zu reduzieren, worum es Luther tatsächlich ging, scheint mir Krumwiede noch nicht alles gesagt zu haben, was zu Luthers Haltung in diesem Zusammenhang zu sagen ist. Meine eigene theologische Bewertung möchte ich in sieben Punkten thesenartig skizzieren:³⁶

1. Luther bezog zu politischen Fragen, zu denen auch die des landesherrlichen Kirchenregiments gezählt werden kann, durchweg von transpolitischen, nämlich theologischen Voraussetzungen her Stellung.³⁷ Zu diesen theologischen Voraussetzungen zu rechnen sind die ekklesiologischen Grundentscheidungen, die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Getauften und die Zwei-Regimenten-Lehre.

2. Luthers ekklesiologische Grundüberzeugungen haben sich früh herausgebildet, nach Karl Holl schon um 1513.³⁸ In der Kirche als einem gemischten Körper (*corpus permixtum*) ist die wahre, unsichtbare, durch das Wort ins Le-

³² Krumwiede (s. Anm. 11), 13–47.

³³ A. a. O., 45.

³⁴ So die Zusammenfassung von Müllers Position: a. a. O., 261.

³⁵ So die Zusammenfassung von Holls Position: ebd.

³⁶ Zum Folgenden s. Schneider (s. Anm. 10), 51–84. 122–133.

³⁷ Armin Kohnle, Luther als Berater im politischen Bereich – Zwölf Thesen, in: LuJ 76 (2009), 115–117, hier 115, These 1.

³⁸ Karl Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 4/1927, 288–325.

ben gerufene Kirche von der sie umgebenden äußeren Kirche zu unterscheiden. Äußerlich nicht erkennbar, entscheidet der Glaube über die Zugehörigkeit zur wahren, zur innerlichen Kirche, zur Geistkirche, die in der äußeren Kirche verborgen liegt, aber wie die äußere Kirche schon hier in dieser Welt existiert. Äußere und innere Kirche sind eng aufeinander bezogen. Die äußere Kirche muss so geordnet sein, dass die Predigt des Evangeliums als Grund des Glaubens gewährleistet ist; dies ist die Aufgabe der Bischöfe. Unter dieser Voraussetzung lehnt Luther die äußere Kirche keineswegs ab, sondern misst ihr eine wichtige Bedeutung zu.

3. Alle in der äußeren Kirche versammelten Getauften haben die Pflicht, dafür zu sorgen, dass durch die Predigt des Evangeliums der Glauben gestärkt wird. Dies ist der Sinn des allgemeinen Priestertums der Getauften, das keine qualitative Unterscheidung oder Höherwertung einer Gruppe zulässt, auch nicht einer geistlichen Hierarchie oder der Obrigkeit.

4. Obwohl die beiden Regimente grundsätzlich getrennt sind und im geistlichen Regiment allein die Verkündigung des Evangeliums maßgeblich ist und weltliche Mittel nichts zu suchen haben, bleiben die Regimente aufeinander bezogen. Beide sind Handlungsweisen Gottes mit den Menschen. Indem die Obrigkeit im weltlichen Regiment den Frieden und die Ordnung aufrechterhält, schafft sie zugleich den Raum für die Predigt des Evangeliums, ermöglicht sie die Existenz der äußeren wie der inneren Kirche. Irgendwelche besonderen Rechte der Obrigkeit über die äußere Kirche sind damit von Luther noch nicht eingeräumt. Da der Fürst zugleich ein Christ ist, hat er lediglich Anteil an den Rechten aller Christen und ist verpflichtet, das zu tun, was seines Amtes ist.

5. Luther hatte bis in die 1520er Jahre keineswegs die territoriale Ebene im Blick, sondern die einzelne Gemeinde. Auch in der Gemeinde liegen sichtbare und unsichtbare Kirche ineinander. Die Gründe, warum er sich seit Mitte der 1520er Jahre stärker den Fürsten zuwandte, sind zum Teil schon genannt worden: Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen, Verweigerung der Bischöfe, Aufruhr der Bauern. In dieser Not, in der die Evangeliumspredigt gerade nicht mehr gewährleistet war, wandte er sich an den Landesherrn – die Frage ist nun aber, in welcher Eigenschaft.

6. Luthers Intention ist es, den Fürsten als Christen anzusprechen, der der Kirche einen Liebesdienst zu erweisen hat, weil er dazu besonders in der Lage ist. Insofern ist sicher die Auffassung richtig, dass es bei Luther ein Reformationsrecht des Fürsten im Sinne des etablierten lutherischen Landeskirchentums späterer Zeit nicht gibt, sondern lediglich eine „Pflicht zur Reform der Kirche auf das Wort hin“, eine „Notpflicht des Fürsten als Christ“.³⁹ Diese Pflicht erstreckt sich allein auf die Ermöglichung der Evangeliumspredigt, nicht auf den Einsatz von Zwangsmitteln.

³⁹ Zitate bei *Schneider* (s. Anm. 10), 76.

7. Hier beginnen aber die Probleme. Wie sollte eine Obrigkeit, die von Luther zum Handeln aufgerufen wurde, unterscheiden können, ob der Fürst als Christ oder als Landesherr agierte? Wie sollte der Unterschied erkennbar bleiben zwischen dem Zwang zum wahren Glauben, den Luther ablehnte, und der bloßen Ermöglichung evangelischer Predigt durch Sicherung von Frieden und Ordnung, die aber die Unterdrückung altgläubiger Propaganda einschloss? Und: Hätte Luther nicht wissen können, dass die Fürsten das in ihre Hände gelegte Amt eines Notbischofs⁴⁰ ergreifen würden, um es als Teil ihrer Landesherrschaft und nicht mehr nur als Christenmenschen auszuüben? Luther hat, vielleicht ungewollt, der faktischen Entwicklung Vorschub geleistet.

Hinzu kam, dass Philipp Melanchthon als zweiter maßgeblicher Theologe der Wittenberger Reformation sich deutlicher als Luther zur Rolle der Obrigkeit äußerte: Der Fürst als herausgehobenes Glied der Kirche (*praecipuum membrum ecclesiae*), Wächteramt über beide Tafeln des Gesetzes, die Religionsfürsorge berechtigt auch zur Durchsetzung der wahren Lehre.⁴¹ Für die weitere Entwicklung war nicht nur die Auffassung Luthers maßgeblich, sondern auch die seiner Mitstreiter.

4. Knapper Ausblick auf die weitere Entwicklung

So nimmt es nicht Wunder, dass die faktische Entwicklung auf Luthers Unterscheidung des Fürsten als Landesherr und des Fürsten als Christenmenschen keine Rücksicht nahm. Wie der erwähnte Brief von 1543 zeigt, nahm Luther durchaus wahr, dass eine Vermischung der Regimente einriss, die er theologisch ablehnte. Auf der anderen Seite hat er selbst aber dieser Entwicklung Vorschub geleistet und gegen das entstehende Landeskirchentum auch keinen offenen Widerstand geleistet. Die Frage muss erlaubt sein, ob Luther vielleicht wusste, dass es zu der faktischen Entwicklung keine Alternative gab. Das Landesfürstentum war die Lebensversicherung des evangelischen Kirchenwesens im Reich. Kirchenregiment, Bürokratie und Verrechtlichung waren auf längere Sicht der Preis, den die reformatorischen Landeskirchen dafür zu zahlen hatten.

5. Schlussthesen

1. Luthers Haltung zum entstehenden Landeskirchentum war theologisch konsequent, in der kirchenpolitischen Praxis aber weniger eindeutig. Die diametral unterschiedlichen Bewertungen in der Forschung haben ihren Grund in dieser auf Luther selbst zurückgehenden Diskrepanz. Ich selbst halte des-

⁴⁰ Zum Begriff vgl. WA 53, 255,5 ff.

⁴¹ Die Stellen bei *Schneider* (s. Anm. 10), 78–81.

halb die simple Alternative: Bejahung oder Ablehnung des Landeskirchentums nicht für hilfreich zur Beschreibung der Haltung Luthers.

2. Wieder einmal zeigt sich die Schwierigkeit, Luthers Aussagen in ein System zu pressen. Auch in der Frage der rechten Ordnung der Kirche gab es bei ihm Entwicklungen, die von der Gemeindeorientierung der Frühzeit und der optimistischen Überzeugung von der Selbstdurchsetzungskraft des Gotteswortes wegführten und in den Appell an die Hilfe des Fürsten einmündeten.

3. Zum Schutz des Territorialfürstentums gab es im evangelischen Bereich während des 16. Jahrhunderts keine Alternative. Die Landesherrschaft hat die Chance genutzt, die die Reformation ihr bot.

4. Ich komme am Ende zurück auf meine Vorbemerkungen, wo ich zunächst die Frage gestellt habe, wieviel Luther in den modernen lutherischen Landeskirchen noch steckt. Meine Antwort lautet: Weniger als mir lieb ist. Die modernen Landeskirchen sind Produkte des 19. und 20. Jahrhunderts und liegen in ihrer rechtlichen Verfassung und in ihrem Verwaltungsapparat weit jenseits dessen, was Luther sich vorstellen konnte. Dass Luther bei allem Sinn für Ordnung den Summepiskopat, wie er bis 1918 bestand, oder ein verrechtlichtes hierarchisch-administratives System, wie wir es heute haben, gutgeheißen hätte, bezweifle ich, auch wenn er begrüßt hätte, dass Friede und Ordnung in unserem Land die Verkündigung des Evangeliums gewährleisten. Ob man deshalb generell sagen kann, dass das landesherrliche Kirchenregiment der Rechts- und Kirchenlehre der Reformatoren „widerspreche“,⁴² steht auf einem anderen Blatt. Man kann in dieser Frage nicht alle Reformatoren über einen Kamm scheren, und auch im Blick auf Luther möchte ich nicht von einem Widerspruch reden, sondern von einer Entwicklung, die weit über das hinausging, was Luther sich vorstellen konnte.

5. Meine zweite Vorbemerkung sprach die Verunsicherung an, ob man sich auf Luther angesichts seiner problematischen Seiten heute noch berufen kann. Ich sage: Ja. Das Landeskirchentum der auf die Reformation folgenden Jahrhunderte ist jedenfalls nicht auf Luthers Sündenregister zu setzen. Luther ging von einer christlichen Obrigkeit als Normalfall aus, auch von den Exzessen staatlicher Gewalt im 20. Jahrhundert konnte er nichts wissen. Zur Distanzierung von Luther und der Reformation gibt das Thema „Luther und das Landeskirchentum“ keinen Anlass.

6. Die heutigen Landeskirchen sollten sich im Blick auf 2017 mutig zu ihren reformatorischen Wurzeln bekennen, allerdings in dem Wissen, dass zwischen heute und damals 500 Jahre liegen.

Professor Dr. Armin Kohnle, Theol. Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; E-Mail: kohnle@rz.uni-leipzig.de

⁴² Nikolaus Närke, Das Synodalwahlssystem in den deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Tübingen 1988, 22.

Wortgewalt und Tongestalt

Johann Sebastian Bach als Interpret Martin Luthers*

Von Christopher Spehr

Bach war nicht Luther und Luther war nicht Bach. Bach lebte nicht zu Luthers Zeiten und Luther ahnte nichts von Bachs Zeiten. Bach war kein Mönch, Priester und Professor der Theologie; Luther kein Organist, Kapellmeister und Thomaskantor. Bach wirkte nicht in Wittenberg; Luther arbeitete nicht in Arnstadt, Mühlhausen, Weimar, Köthen oder Leipzig.

200 Jahre trennen beide Personen. Dazwischen liegt die Ausdifferenzierung, Etablierung und Stabilisierung dreier Konfessionen im Reich, liegen der Dreißigjährige Krieg, territoriale Veränderungen, ökonomische Entwicklungsschübe und kulturelle Neuerungen. Während Luther am Beginn der Frühen Neuzeit zu verorten ist, steht Bach an der Schwelle zur Neuzeit. Der eine entwickelt sich zum Reformator des Wortes, der andere zum Gestalter des Wortes. Der eine wirkt durch die religiöse Sprachgewalt, der andere durch die Musikgestalt der Töne, Melodien und Harmonien.

Alle Versuche, Luther und Bach zu parallelisieren, entwinden beide Persönlichkeiten ihrem historischen Kontext und ihrer jeweiligen Eigenart. Es muss daher als methodischer Kurzschluss gewertet werden, wenn Hans Preuß, Professor für Kirchengeschichte in Erlangen, 1935 in seinem Heft „Johann Sebastian Bach, der Lutheraner“ summiert: „Bachs Glaube war Luthers Glaube und so ward auch sein Werk ein Lutherwerk.“¹ Nicht selten wird durch solche Äußerungen einer Hagiographie das Wort geredet, die ihren Wert in der Erbauungsliteratur haben mag. Solider kirchenhistorischer und systematisch-theologischer Arbeit hält diese Art des Personenkultes nicht stand.

Hinzu kommt neben der verbreiteten Neigung zur Hagiographie noch ein zweites Problem in der mittlerweile höchst ausdifferenzierten Bachforschung. Anders als bei Luther wissen wir über die Person Bach relativ wenig. Bach trat zeitlebens hinter seine Musik zurück. Von wenigen Ausnahmen abgesehen fehlen von Bach umfangreiche Briefe, Selbstzeugnisse oder theologische Äußerungen.² Vieles, was wir über Bach wissen, muss rekonstruiert werden und

* Vorgetragen am 28. Februar 2012 in Eisenach im Rahmen des Interdisziplinären Symposiums „Bach als Lutheraner“.

¹ Hans Preuß, *Johann Sebastian Bach, der Lutheraner*, Erlangen 1935, 30. Gemäßigter äußerte sich einige Zeit später zum Thema Friedrich Smend, *Luther und Bach* (1947), in: *ders.*, *Bach-Studien. Gesammelte Reden und Aufsätze*, hg. von Christoph Wolff, Kassel u. a. 1969, 153–175.

² Vgl. Werner Neumann/Hans-Joachim Schulze (Hg.), *Schriftstücke von der Hand Johann Sebastian Bachs. Kritische Gesamtausgabe*, Leipzig 1963; *dies.* (Hg.), *Fremdschriftliche und gedruckte Dokumente zur Lebensgeschichte Johann Sebastian Bachs 1685–1750*. Kritische

ist vom Quellenbestand her bisweilen mehrdeutig. Was wir haben, ist seine Musik und sind seine Äußerungen in Form der Musik.³

Aufgabe der kirchengeschichtlichen Forschung ist es, Bach aus den Quellen und von seinem Kontext her verstehen zu lernen. Dass Bach wie Luther im thüringisch-sächsischen Raum lebte, ist vielfach beschrieben worden. Dass Bach zudem durch die Folgen der Reformation Martin Luthers geprägt war, steht außer Zweifel. Und dass Bach am Erbe der Reformation partizipierte, dürfte nicht unbekannt sein.

Allerdings stellt sich die Frage, *in welcher Weise* Bach am Erbe der Reformation partizipierte. Genauer gefragt: Wie rezipierte Bach das reformatorische Erbe? Oder anders gefragt: Welches Erbe der Reformation rezipierte er? Hierbei soll der Fokus heute auf die Bedeutung des Wortes gelenkt werden. Weil die Gewalt des Wortes und die Gestalt der Sprache für Luthers reformatorische Theologie grundlegend waren, ist zu untersuchen, inwiefern Bach am reformatorischen Theologiegehalt des Wortes partizipierte.

Zur Untersuchung dieser Fragestellung muss an die Wurzeln der Reformation zurückgegangen und Luthers Verständnis des Wortes analysiert werden. Dieser erste Schritt wird unter die Überschrift „Luthers Sprachkunde“ (1.) gestellt. Vom Wortverständnis her gerät zudem das lutherische Musikverständnis in den Blick, welches in einem zweiten Schritt unter dem Motto „Die Musik als Ausdruck der Glaubenssprache“ (2.) entfaltet werden soll. Über die Vermittlungsgestalt der lutherischen Orthodoxie wird dann schließlich in einem dritten Schritt Bachs Rezeption des lutherischen Wortverständnisses exemplarisch zu erschließen gewagt, wofür der Titel „Bachs lutherischer Sprachkontext“ (3.) Verwendung finden wird.

1. Luthers Sprachkunde

„Das wort sie sollen lassen stan und kein danck dazu haben, Er ist bey uns wol auff dem plan mit seinem geist und gaben.“⁴ Wie hier in der vierten Strophe seines bekannten Psalmliedes „Ein feste Burg“ rückt Luther in unüberbiet-

Gesamtausgabe, Kassel u. a. 1969; Hans-Joachim Schulze (Hg.), Dokumente zum Nachwirken Johann Sebastian Bachs 1750–1800, Kassel u. a. 1972; ders. (Hg.), Dokumente zu Leben, Werk und Nachwirken Johann Sebastian Bachs 1685–1800. Neue Dokumente, Nachträge und Berichtigungen zu Bd. I–III, Kassel u. a. 2007; Andreas Glöckner (Hg.), Ausgewählte Dokumente zum Nachwirken Johann Sebastian Bachs 1801–1850, Kassel u. a. 2007.

³ Die Literatur zu Bach ist Legion. Einen orientierenden Überblick über Leben und Werk bietet der renommierte Bachforscher und Leipziger Systematiker Martin Petzoldt, Art. Bach, 2. Johann Sebastian, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 1048–1051. S. ausführlich: Werner Breig, Art. Bach, 5. Johann Sebastian, in: MGG², Personenteil 1, Kassel/Stuttgart 1999, 1397–1535. Als Biographie sei empfohlen: Christoph Wolff, Johann Sebastian Bach, Frankfurt am Main ²2000. Zahlreiche Anregungen, wenn auch z. T. überholt, bietet nach wie vor: Philipp Spitta, Johann Sebastian Bach, 2 Bde., Leipzig 1873–1880 (Wiesbaden ⁹1979).

⁴ WA 35, 457,4–7.

barer Weise das Wort in den Mittelpunkt seiner gesamten Theologie. Im Zuge seiner reformatorischen Entwicklung entdeckt Luther die Unmittelbarkeit und Dynamik des biblischen Wortes, entwindet es den spätmittelalterlich-sakralen Ummantelungen und entfaltet es als *Proprium* des christlichen Glaubens. Es ist das Wort Gottes, das den menschlichen Worten Gehalt gibt. Es ist der sprechende Gott, der den Mensch überhaupt erst ins Dasein ruft und ihn sprachfähig macht.

1.1. Der sprechende Gott

Luthers Gottes- und Menschenbild erwächst aus dem Denk- und Sprachhorizont der Bibel. Die dort wahrgenommene Bezogenheit des Menschen auf Gott formuliert Luther gegenüber der kirchlichen Tradition neu. Es ist die Begegnung des Sprechenden Gottes mit dem hörenden Menschen, welche Luther als Grundstruktur seiner Theologie pointiert und in Form relationaler Theologie akzentuiert.⁵

„Wer einen Gott hat on sein wort, der hat keinen Gott, Denn der rechte Gott hat unser leben, wesen, stand, ampt, reden, thun, lassen, leiden und alles ynn sein wort gefasset und uns furgebildet, das wir ausser seinem wort nichts suchen noch wissen durffen noch sollen, auch von Gott selbs nicht.“⁶

Alles, was Luther über das Sprechen Gottes zu sagen hat, ist im Horizont dieser fundamentaltheologischen Aussage zu verstehen. In seiner Schrift „Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“⁷ (1520) bestimmt er diese Beziehung zwischen Gott und Mensch rechtfertigungstheologisch näher, indem er den jeglicher menschlichen Tätigkeit zuvorkommenden göttlichen Gabecharakter, die Zusage (*promissio*) durch Gottes Wort, betont:

„Wen der mensch soll mit gott zu werck kumen und von yhm ettwas empfahren, ßo muß es also zugehen, das nit der mensch anheb und den ersten steyn lege, sondern gott allein on alles ersuchen und begeren des menschen muß zuvor kumen und yhm ein zusagung thun. Dasselb wort gottis ist das erst, der grund, der felß, darauff sich [h]ern[a]ch alle werck, wort, gedancken des menschen bawen, wilchs wort der mensch muß danckbarlich auffnehmen und der gotlichen zusagung trewlich gleuben und yhe nit dran zweyffeln, es sey und gescheh also, wie er zusagt.“⁸

Das Wort Gottes ist Medium und Gegenstand der Offenbarung schlechthin. Durch das Wort, das Luther als Gesetz und Evangelium näher charakterisiert, teilt sich Gott den Menschen mit. Es ist ein und dasselbe Wort, das verschiedene Aufgaben wahrnimmt. Durch das Wort hat Gott die Welt erschaffen und durch das Wort ist Christus Mensch geworden. In der Predigt will er durch

⁵ Zum Sprechen Gottes vgl. *Albrecht Beutel*, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991, 87–130.

⁶ WA 30 III, 213,34–38 (Von Ehesachen, 1530).

⁷ WA 6, (349) 353–378.

⁸ A. a. O., 356,3–10.

das Wort den Menschen erbauen, trösten und bewahren. Als das tröstende und bewahrende Evangelium wird das Wort Gottes selbst zur substanzhaften Zusage, zum in Jesus Christus menschengewordenen Verheißungswort und lebensstiftenden Vergebungswort.

Die zugesagte Heilsgabe, die Gott in Jesus Christus seiner Gemeinde schenkt, ist sein lebensdienliches Evangelium. Deshalb kommuniziert Gott mit den Menschen durch sein biblisches Wort, und zwar in drei Gestalten: in der Predigt, in den Sakramenten und im geschwisterlichen Vergebungszuspruch.⁹

Für seine Kommunikation bedient sich Gott der menschlichen Sprache und der menschlichen Organe. Daher wird Luther nicht müde, den Mitchristen einzuschärfen:

„Das sol ein jeder gewis sein in der Christenheit, das die Prediger, Lerer und Pfarhern, ja alle, die das Wort fürtragen, gewis sind, daß jre predigt nicht jr eigen sey, sondern sie wissen fur war, das es GOTTES wort sey, oder, wo sie daran zweiffeln, das es GOTTES Wort sey, das sie ja stilschweigen und jren Mund nicht auffthun, sie sind denn zuvor gewis, das es Gottes wort sey.“¹⁰

1.2. Der hörende Mensch

Gottes Wort ist, wie jedes Wort, auf das Hören ausgerichtet. Es gehört sogar elementar zum Wesen des göttlichen Wortes, dass es gehört wird.¹¹

Weil Gottes Wort wirkmächtiges Wort ist, das tut, was es sagt, drängt es den Menschen zur Antwort, genauer zum Glauben. Es ist das göttliche Wort, das nach Röm 10,17 den Glauben wirkt, wie Luther 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ betont:

„Glawbe kan aber durch keyn menschen wortt, sondernn nur durch Gottis wortt komen Wie Paulus sagt ... ,Der glawb kompt durchs hören, das hören aber kompt durchs wortt Gottis.“¹²

Der hörende Mensch ist der glaubende Mensch, welcher Gottes Wort vertraut und für gewiss hält. So betont Luther 1522 in seiner „Kirchenpostille“:

„Nit ehe und nit weytter soltu glewben, du habist denn gottis wortt. Denn das we-
ßen und natur des glawbens ist, das er auff gottis wort sich bawe und vorlasse, und
wo nit gottis wort ist, da mag und soll keyn glawbe seyn.“¹³

Das Hören des Wortes, das zum Glauben drängt, geschieht für Luther in den drei Gestalten des äußeren Wortes. Alle drei Gestalten – die Predigt, das Sa-

⁹ S. den Abschnitt „Vom Evangelio“ in den Schmalkaldischen Artikeln, BSLK¹², 449,5–14.

¹⁰ WA 33, 355,33–356,2 (Predigt am 1. Juli 1531).

¹¹ Vgl. WA 55 II, 652,242f. (Scholien zu Ps 84,9): „Quid loquatur: quia verbum Dei non nisi auditu percipitur. Natura enim verbi est audiri.“

¹² WA II, 271,18–21.

¹³ WA 10 I I, 616,2–4 (Weihnachtspostille 1522).

krament und das Vergebungswort – ereignen sich im Gottesdienst: „Denn es ist alles zuthun umb gottis wort, das dasselb ym schwang gehe und die seelen ymer aufrichte und erquicke, das sie nicht [lasch] werden.“¹⁴ So wird der Gottesdienst zum genuinen Ort göttlicher Rede und menschlichen Hörens. Aus dieser Konzentration auf das Wort entwickelt Luther auch seinen Grundsatz für die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes, wie er 1523 in seiner Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“ betont: „Es ist alles besser nach gelassen, denn das wort. Und ist nichts besser getrieben denn das wort.“¹⁵

1.3. Die sprachfähige Gemeinde

Durch das Wort Gottes erfährt sich der Mensch als antwortendes Sprachwesen.¹⁶ Gott handelt im Wort und der Mensch in der Antwort, so dass sich hier eine katabatische, absteigende und eine anabatische, aufsteigende Bewegung vollzieht. Das katabatische Handeln Gottes geht dabei stets dem anabatischen Handeln des Menschen voran.¹⁷ Diese dynamische Grundstruktur macht Luther für das gottesdienstliche Geschehen fruchtbar: „durch die predig kompt er [d. h. Gott] herab, ßo kommen wir durch den glawben hynauß.“¹⁸

Es ist der Gottesdienst, in dem die Sprachfähigkeit des Christen und der versammelten Gemeinde ihren Ursprung nimmt. Durch das Wort, entfaltet in Predigt, Sakrament und Vergebungswort, redet Gott den Menschen an. Dieser antwortet ihm in Gebet und Lobgesang. So findet „ein ewig gespräch zwischen Gott und dem menschen“ statt.¹⁹ Dieses dialogische Geschehen von Wort und Antwort pointiert Luther 1544 in seiner „Torgauer Kirchweihpredigt“²⁰ programmatisch mit den Worten: „auff das dis newe Haus dahin gericht werde, das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“.²¹

Die angemessene Art des Menschen, auf Gottes Wort zu reagieren, besteht für Luther im Gebet sowie in Lob und Dank.²² Weil Gebet, Lob und Dank die biblisch begründete Form menschlicher Kommunikation mit Gott bilden und folglich wahrer Gottesdienst sind, fundieren sie das gemeindliche Sprachge-

¹⁴ WA 12, 36,24–26 (Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde, 1523).

¹⁵ A. a. O., 37,29 f.

¹⁶ Zum Sprechen des Menschen vgl. *Beutel*, In dem Anfang (s. Anm. 5), 150–205.

¹⁷ S. WA 6, 526,13–17 (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520).

¹⁸ WA 12, 565,20 f. (Predigt am Himmelfahrtstag 1523).

¹⁹ WA 47, 758,24 f. (Predigt am Sonntag Exaudi, 18. Mai 1539). Zum Gottesdienst bei Luther vgl. *Christopher Spehr*, Der Gottesdienst bei Martin Luther. Facetten eines theologischen Grundbegriffs, in: *Luj* 79 (2012), 9–37.

²⁰ WA 49, 588–615 (Predigt am 5. Oktober 1544). Zur Kirchweihpredigt vgl. *Hellmut Zschoch*, Predigten, in: *Albrecht Beutel* (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 315–321, bes. 320.

²¹ WA 49, 588,15–18.

²² Siehe z. B. BSLK¹², 581,15–21 (Großer Katechismus, 1529). Zu Gebet, Lob und Dank bei Luther vgl. *Beutel*, In dem Anfang (s. Anm. 5), 466–468.

schehen als Dialog. Der Prediger oder der Liturg verkündet Gottes Wort, die Gemeinde antwortet auf den göttlichen Zuspruch, so dass sich bis in die lutherische Liturgie hinein die dialogische Konstellation abbildet. Der von Gott angeredete Mensch antwortet in doxologischer Weise auf das gehörte Wort, so dass gilt:

„darumb singen sie allesamt eyn liedlin, loben und benedeyen gott ynn Christo; denn wyr auch nichts anders mugen got geben, denn lob und danck, syntemal [= weil] das ander alles wyr von yhm empfangen, es sey gnade, wort, werck, Euangelium, glawbe und alle ding. Das ist auch der eynige, recht, Christlicher gottisdienst, loben und dancken“.²³

2. Die Musik als Ausdruck der Glaubenssprache

Die Kraft des Wortes schafft Glauben. Es macht die gottesdienstliche Gemeinde sprachfähig und motiviert sie zur Antwort des Herzens. Anthropologisch gewendet gilt Luther das Wort als „Spiegel des Herzens“.²⁴ In Rückgriff auf Mt 12, 34 betont er daher sprichwörtlich in seiner Kirchenpostille: „Weß das hertz voll ist, des geht der mund ubir.“²⁵ Folglich bewertet Luther das Lob Gottes als ein geradezu zwangsläufiges Resultat des Glaubens. So legt der Glaube im Herzen dem Christen das Lob in den Mund. Dieses Gotteslob äußert sich im Gebet, Gesang und in der Musik.

2.1. Luthers Musikverständnis

Innerhalb der Wittenberger Reformation nimmt die Musik eine einzigartige Funktion wahr.²⁶ Luther ist von ihr begeistert und charakterisiert sie als „beste Kunst“, „vorzüglichste Wissenschaft“, „schöne und köstliche Gabe Gottes“, ja sogar als „Heil bringende und fröhliche Kreatur“.²⁷ Aufgrund seiner tatkräftigen Unterstützung der Musik, insbesondere der gottesdienstlichen Choral-

²³ WA 10 I 2, 61,1–6 (Adventspostille 1522).

²⁴ *Albrecht Beutel*, „Scriptura ita loquitur, cur non nos?“. Sprache des Glaubens bei Luther, in: *ders.*, *Protestantische Konkretionen*, Tübingen 1998, 104–123, 114.

²⁵ WA 10 I 1, 188,2 f. (Weihnachtspostille 1522).

²⁶ Vgl. z. B. *Marie Schlüter*, *Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert. Quellenkundliche und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 2010; *Stefan Rhein*, *Melanchthon und die Musik*, in: *Luther 82* (2011), 117–127; *Christopher Spehr*, *Musik – Herzschlag der Seele. Melanchthons Vorrede zu den „Selectae harmoniae“ von 1538*, in: *Luther 83* (2012), 2–7.

²⁷ S. die Nachweise WA.T 2, 434,8; WA.T 2, 518,6; WA 50, 368,17 f. (Praefatio zu den *Symphoniae iucundae*, 1538); WA 50, 373,8 f. Zur Thematik vgl. den Überblick von *Johannes Schilling*, *Musik*, in: *Beutel*, *Luther Handbuch* (s. Anm. 20), 236–244. S. auch: *Johannes Block*, *Verstehen durch Musik. Das gesungene Wort in der Theologie: Ein hermeneutischer Beitrag zur Hymnologie am Beispiel Martin Luthers*, Tübingen/Basel 2002; *Jochen Arnold*, *Musik und Gottesdienst – Musik im Gottesdienst*, in: *Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*, hg. von *Hans-Joachim Eckstein/Ulrich Heckel/Birgit Weyel*, Tübingen 2011, 224–244.

und Figuralmusik sowie des schulischen und häuslichen Gesanges, avanciert die Reformation nicht nur in Wittenberg zur Singbewegung.

Das Singen hat bei Luther eine besondere Stellung. Es ist für ihn eine spezifische Form der Kommunikation des Evangeliums, die in Töne und Rhythmen gefasst die frohe Botschaft ventiliert. Eindrücklich kommt diese gesungene Wortvermittlung in dem bekannten Weihnachtslied zur Sprache: „Vom Himmel hoch, da kom ich her, ich bring euch gute neue mehr, der guten mehr bring ich so viel, davon ich singen und sagen will.“²⁸ Was diese gute Mähr oder neue Botschaft ist, beschreibt Luther in seiner Vorrede zum „Babstchen Gesangbuch“ 1545:

„Denn Gott hat unser hertz und mut frölich gemacht, durch seinen lieben Son, welchen er für uns gegeben hat zur erlösung von sunden, tod und Teuffel. Wer solchs mit ernst gleubet, der kans nicht lassen, er mus frölich und mit lust dauon singen und sagen, das es andere auch hören und herzu komen.“²⁹

Luthers Wertschätzung der Musik wurzelt in der Überzeugung, dass einzig der Mensch mit Gottes Gabe der Sprach- und Singfähigkeit ausgerüstet ist. Daher eignet sich das gesungene Wort in vorzüglicher Weise, Gott zu loben und die Menschen zu erquickern, damit wir – so Luther – „durch sein heiliges wort, mit süßem Gesang jns Hertz getrieben, gebessert und gesterckt werden im glauben.“³⁰

Durch die Harmonie der Musik wird das göttliche Wort, das Evangelium, ins Herz getrieben. Der Mensch soll durch die Melodien getröstet und aufgerichtet, erbaut und gestärkt werden. Gotteslob und Glaubensstärkung gehören für Luther zusammen. Singen und Sagen sind dabei die beiden Weisen, durch die das Evangelium verbreitet wird. Den Verkündigungscharakter der Musik, insbesondere der Chormusik, vertieft Luther seit 1523 durch seine Lieddichtungen, die in verständlicher Weise das Wort Gottes zum Schwingen und Klingen bringen. Folglich ermuntert Luther die Christen zum Singen geistlicher Lieder und Psalmen wie beispielsweise 1524 in der Vorrede zu seinem Chorgesangbuch: „Auff das da durch Gottes wort und Christliche leere auff allerley weyse getrieben und geübt werden.“³¹

Seine Musikauffassung formuliert der Reformator ausführlich in seiner Vorrede zu den „Symphoniae iucundae“, die der Wittenberger Buchdrucker und ehemalige Thomaskantor Georg Rhau (1488–1548) 1538 herausgibt:³²

²⁸ Markus Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe*, Köln/Wien 1985, 287.

²⁹ WA 35, 477,6–9.

³⁰ A. a. O., 480,7–9 (Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder, 1542). Vgl. Schilling, *Musik* (s. Anm. 27), 237.

³¹ A. a. O., 474,8–10 (Vorrede des Wittenberger Gesangbuches von 1524).

³² Vgl. Johannes Schilling, *Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhau Symphoniae iucundae (1538) und Martin Luthers Vorrede*, in: Ulman Weiß (Hg.), *Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. FS Helmut Claus, Epfendorf 2008, 251–265.

Die „erfarung bezeuget, das nach dem heiligen wort Gottes nichts nicht so billich und so hoch zu rhümen und zu loben, als eben die Musica, nemlich aus der ursach, das sie aller bewegung des Menschlichen hertzen ... ein Regierer, jr [= der Herzen] mechtig und gewaltig ist, durch welche doch oftmals die Menschen, gleich als von jrem Herren, regiert und überwunden werden. DENN nichts auff Erden krefftiger ist, die Trawrigen frölich, die Frölichen trawrig, die Verzagten hertzenhaftig zu machen, die Hoffertigen zur demut zu reitzen, die hitzige und ubermessige Liebe zu stillen und dempfen, den neid und hass zu mindern, und wer kan alle bewegung des Menschlichen hertzen, welche die Leute regieren, ... erzelen, dieselbige bewegung des gemüts im zaum zu halten und zu regieren, sage ich, ist nichts krefftiger denn die Musica.“³³

Für Luther ist die Musik wertvolle Schöpfungsgabe. Weil die Musik vom Schöpfer zur Erquickung und Erbauung gegeben ist, empfiehlt Luther sie als edle, heilsame und fröhliche Gabe gegen schändliche Leidenschaften und schlechte Gesellschaft.

In welcher Weise Luther selbst die Musik praktizierte, beschreibt Johann Walter (1496–1570), Luthers musikalischer Berater und Gründer der Torgauer Kantorei,³⁴ rückblickend:

„So weiß und zeuge ich wahrhaftig, daß der heilige Mann Gottes Lutherus ... zu der Musica im Choral- und Figuralgesange große Lust hatte, mit welchem ich gar manche liebe Stunde gesungen, und oftmals gesehen, wie der teure Mann vom Singen so lustig und fröhlich im Geist ward, daß er des Singens schier nicht konnte müde und satt werden, und von der Musica so herrlich zu reden wußte.“³⁵

2.2. Lutherische Musikgestalt

Von der Wittenberger Reformation ausgehend entwickelt die Musik als Ausdruck des Glaubens im sich etablierenden lutherischen Kirchenwesen des 16. Jahrhunderts ihre spezifische Gestalt. Anders als im reformierten Christentum, das sich bis ins 18. Jahrhundert streng am Wortgottesdienst orientiert und den Gemeindegesang lediglich in Form von Psalmliedern zulässt,³⁶ entfaltet das lutherische Christentum verschiedene musikalische Formen, die dem Verkündigungscharakter der Musik im Gottesdienst dienen und

³³ WA 50, 370,36–371,25 (Übersetzung durch Johann Walter in: *ders.*, Lob und preis, Der Himmlischen Kunst MVSICA, 1564).

³⁴ Zu Johann Walter vgl. Siegm. Keil, Johann Walter – Kantor im Dienste der lutherischen Reformation, in: *Luther 83* (2012), 8–21.

³⁵ Michael Praetorius, Vorrede zur Leiturgodia Sionia Latina, Wolfenbüttel 1612, zitiert nach: Willibald Gurlitt, Johannes Walter und die Musik der Reformationszeit, in: *LuJ* 15 (1933), 1–112, 98.

³⁶ Vgl. zum reformierten Gemeindegesang, welcher durch den auf Calvins Anregung zurückgehenden „Genfer Psalter“ geprägt ist: Markus Jenny, Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern, Zürich 1983; Andreas Marti/J. R. Luth/Henry A. Bruinsma, Art. Calvinistische Musik, in: *MGG* 2, Kassel/Stuttgart 1995, 333–344; Peter Ernst Bernoulli (Hg.), *Der Genfer Psalter. Eine Entdeckungsreise*, Zürich 2005.

pädagogisch-katechetischen Nutzen stiften wollen. Die Gemeinde wird durch ihren Gesang am gottesdienstlichen Dialoggeschehen unmittelbar beteiligt. Das Proprium des jeweiligen Sonntags erhält durch begleitende Vertonungen seinen spezifisch lutherischen Charakter. Der katechetische Aspekt wird durch zahlreiche Neudichtungen von z. B. Psalm- und Katechismusliedern und durch die Verbreitung von Gesangbüchern unterstrichen. Hinzu treten verschiedene Kompositionen von Choral- und Evangelienmotetten sowie Passionsvertonungen.³⁷

Im konfessionellen Zeitalter – jener Zeit des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts, in der alle Lebensbereiche in den Territorien des Heiligen römischen Reichs Deutscher Nation von den konkurrierenden Konfessionen durchdrungen werden – erhält die geistliche Musik eine besondere Aufgabe: Ihr kommt konfessionsstabilisierender Charakter zu.³⁸ Im lutherischen Kirchenwesen sind es die Choräle, Motetten oder Orgelbegleitungen, durch welche die lutherische Gemeinde das tönende Wort Gottes erfahren und im „rechten Glauben“ bewahrt bleiben soll. In unmittelbarer Anrede partizipiert die Gemeinde an der theologiegeschichtlichen Strömung der lutherischen Orthodoxie, welche die lutherische Lehre gegenüber römisch-katholischen oder reformierten Angriffen zu verteidigen und im evangelischen Kirchenvolk zu manifestieren sucht.³⁹ Diejenigen Christenmenschen gelten als rechthgläubig (d. h. orthodox), welche die christliche Lehre gemäß der Heiligen Schrift, den altkirchlichen Bekenntnissen, den lutherischen Bekenntnisschriften und der altprotestantischen Dogmatik befolgen. Eine Grundvoraussetzung für die Rechthgläubigkeit ist u. a. die Kenntnis von Luthers Kleinem Katechismus. So gehört Luthers Katechismus, welcher die christliche Heilslehre in nuce enthält, ebenso zum Kernbestand lutherischen Elementarwissens wie das protestantische Liedgut zum Grundbestand gottesdienstlicher Praxis.⁴⁰

Im Horizont der lutherischen Orthodoxie entwickelt sich am Ende des 16. Jahrhunderts jene Frömmigkeitsform, die durch mystische Elemente, individuelle Anverwandlungen und tiefe Herzensfrömmigkeit geprägt ist und von der Musikwissenschaft bisweilen als „Frühpietismus“ bezeichnet

³⁷ Vgl. *Martin Petzoldt*, Art. Musik, kirchliche, 5.3. Evangelische Kirchen, in: Enzyklopädie der Neuzeit 8, Stuttgart 2008, 882–886, 883.

³⁸ Zu den konfessionellen Aspekten der Kirchenmusik allgemein vgl. *Walter Sparr*, Art. Musik, kirchliche, 5.1. Einleitung, in: Enzyklopädie der Neuzeit 8, Stuttgart 2008, 876–878. Zur katholischen Kirchenmusik vgl. *Karl Gustav Feilerer* (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, Bd. 2: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart, Kassel u. a. 1976; *Michael Fischer*, Art. Musik, kirchliche, 5.2. Katholische Kirche, in: Enzyklopädie der Neuzeit 8, Stuttgart 2008, 878–881.

³⁹ Vgl. *Ernst Koch*, *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus* (1563–1675), Leipzig 2000, passim.

⁴⁰ Vgl. zum lutherischen Kirchenlied in der Frühen Neuzeit u. a. *Ingeborg Röbbelen*, *Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Berlin 1957; *Markus Jenny*, Art. Kirchenlied, I. Historisch (bis 1900), in: TRE 18, Berlin/New York 1989, 602–629.

wird.⁴¹ Weil aber diese Frömmigkeitsform noch ganz in orthodoxen Bahnen verläuft, wäre es sachgemäßer, die hinter ihr stehende Strömung schlicht als *lutherische Frömmigkeitsbewegung* zu charakterisieren. Durch Postillen, Andachts- und Erbauungsschriften, Gebetbücher, Meditationshilfen und geistliche Lieder entfalten die sogenannten „Erbauungsschriftsteller“ eine neue religiöse Ausdrucksweise, in der das religiöse Ich bei gleichzeitiger Verwurzelung im orthodoxen Lehrgehalt sprach- und dialogfähig wird. Johann Arndts (1555–1621) „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ (1605–1610) avancieren neben der Bibel zum meistgelesenen religiösen Buch im 17. Jahrhundert.⁴² Philipp Nicolai (1556–1608) transformiert 1599 in seinem „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ die lutherische Glaubenssprache in die Formen barocker Todes- und Jenseitsmystik. Und Paul Gerhardt (1607–1676) vermittelt dem Luthertum durch seine Lieddichtungen bleibende frömmigkeitspraktische Impulse.

Intensiv gefördert wird die Kirchenmusik nicht zuletzt im thüringisch-sächsischen Raum durch die lutherischen Landesherrn, welche bedeutende Musiker wie Melchior Franck (ca. 1580–1639) und Heinrich Schütz (1585–1672) zu ihren Kapellmeistern zählen. Durch italienische und somit transkonfessionelle Einflüsse dringen in die lutherische Kirchenmusik neue Ausdrucksstile ein, welche z. B. die besondere Affektstruktur der Bibeltexte und Kirchenlieder hervorzuheben suchen. Die Vokalmusik orientiert sich am rhythmischen Impuls, der dramatischen Situation und dem Affektgehalt des deutschen Textes.⁴³ Die Kantate wird entwickelt und erfreut sich im lutherischen Raum wachsender Beliebtheit. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hält zudem das Oratorium Einzug in die lutherischen Kirchen. Durch niederländische Einflüsse und Verbesserungen im Orgelbau gelangt die Orgelkunst in den lutherischen Städten Norddeutschlands zu wirkmächtiger Entfaltung. Die Kunstepoche des Barock wird für die lutherische Kirchenmusik prägend. Sie führt sie zu ihrer ersten Blüte. Die geistliche Musik bleibt auch in der Ausdifferenzierung ihrer Stile Ausdruck lutherischer Glaubenssprache.

3. Bachs lutherischer Sprachkontext

In diese Musiktradition, die sich im sächsisch-thüringischen Raum als lutherischem Kernland und in den norddeutschen Hansestädten entwickelt hat, wächst Johann Sebastian Bach hinein.⁴⁴ Theologiegeschichtlich ist er ein

⁴¹ Zur Diskussion um die Anfänge des Pietismus vgl. instruktiv *Johannes Wallmann*, Die Anfänge des Pietismus, in: *ders.*, Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 2008, 22–66. Über den Begriff „Frühpietismus“ s. a. a. O., 32 f.

⁴² Vgl. *ders.*, Der Pietismus, Göttingen 1990, 13.

⁴³ Vgl. *Dietrich Schuberth*, Art. Kirchenmusik, in: TRE 18, Berlin/New York 1989, 649–662, 656.

⁴⁴ Vgl. *Ulman Weiß*, Die Thüringer Bach-Städte. Ein Überblick, in: *Reinmar Emans* (Hg.), Der junge Bach – weil er nicht aufzuhalten ... Erste Thüringer Landesausstellung. Begleitbuch,

Kind der lutherischen Orthodoxie, die in Gestalt der späteren Phase der lutherischen Orthodoxie, der sogenannten lutherischen Spätorthodoxie, auf den jungen Bach Einfluss nimmt. Die Bibel, der Kleine Katechismus Martin Luthers und das Gesangbuch, genauer das „Eisenachische Gesangbuch“ von 1673, lernt Bach als Elementarlektüre in der Schule kennen.⁴⁵ Theologisch geschult wird Bach zudem durch Leonhard Hutter's „Compendium locorum theologicorum“ (1610), das als dogmatisches Handbuch das schultheologische Standardwerk des 17. Jahrhunderts bildet. Hinzu kommen die lutherischen Choral- und Liturgiestücke, die ihn als Chorschüler mit der lutherischen Wortgewalt und Sprachgestalt vertraut machen. Folglich tritt der aus einer Thüringer Musikerfamilie stammende junge Bach in eine durch und durch lutherisch geprägte Welt ein, in der das Erbe Martin Luthers in orthodoxer Anverwandlung lebendig gehalten wird.⁴⁶

3.1. Lutherische Rezeptionsgestalt

Bach wird aber nicht nur im Kontext der lutherischen Spätorthodoxie erzogen, sondern er entwickelt auch innerhalb der orthodoxen Umgebung seine musikalische Sprachfähigkeit. Es ist hinlänglich bekannt, dass und wie der hochtalentierteste Bach seine schulische Bildung und Musikausbildung in Eisenach, Ohrdruf und Lüneburg erfährt und als Organist in den verschiedenen thüringischen Städten wirkt.⁴⁷

Vielfach diskutiert wird dabei Bachs Agieren in der freien Reichsstadt Mühlhausen in den Jahren 1707/08, das als Beispiel für Bachs lutherisch-orthodoxe Rezeption dienen soll.⁴⁸ Bach geriet in Mühlhausen in die theologischen Streitigkeiten zwischen Johann Adolph Frohne (1652–1713) und Georg

Erfurt 2000, 14–31; Claus Oefner, Musik und Musikleben in Thüringen um 1700, in: a. a. O., 33–41.

⁴⁵ S. Neues vollständiges Eisenachisches Gesangbuch. Worinnen in ziemlich bequemer und füglich Ordnung vermittels fünffacher Abteilung so wol die alte als neue doch mehrtheils bekannte geistliche Kirchenlieder und Psalmen D. Martin Luthers ..., Eisenach 1673.

⁴⁶ Vgl. Knut Kreuch, Wechmar – die Heimat der Musikerfamilie Bach, in: Johann Sebastian Bach und seine Zeit in Arnstadt, hg. von Schlossmuseum Arnstadt/Stadtgeschichte Arnstadt, Rudolstadt 2000, 21–29; Gisela Vogt, Die Musikerfamilie Bach in Thüringen, in: Emans (s. Anm. 44), 107–116; Martin Petzoldt, Die geistige Landschaft Thüringens zur Zeit des jungen Bach, in: a. a. O., 208–222.

⁴⁷ Vgl. Konrad Küster, Der junge Bach, Stuttgart 1996; s. auch exemplarisch: Andreas Glöckner, Lebens- und Wirkungsstationen Bachs, in: Christoph Wolff (Hg.), Die Welt der Bach-Kantaten, Bd. 1: Johann Sebastian Bachs Kirchenkantaten: Von Arnstadt bis in die Köthener Zeit, Stuttgart u. a. 1996, 59–85; Frieder Rempp, Johann Sebastian Bach in Eisenach 1685–1695, in: Emans (s. Anm. 44), 161–186; Uwe Wolf, Von Ohrdruf bis zu Bachs erster Anstellung in Weimar, in: a. a. O., 193–204; Klaus Hofmann, Bach in Arnstadt, in: a. a. O., 239–255; ders., Bach in Mühlhausen, in: a. a. O., 261–271; Andreas Glöckner, Bachs Weimarer Jahre. Licht- und Schattenseiten einer Anstellung in höfischen Diensten, in: a. a. O., 283–295.

⁴⁸ Vgl. Spitta (s. Anm. 3), 354–360; Küster (s. Anm. 47), 151–181; Petzoldt, Landschaft (s. Anm. 46), 219–221; Ernst Koch, Die Anfänge des Pietismus in der Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 59/60 (2005/06), 99–130;

Christian Eilmar (1665–1715). Frohne, seit 1691 Superintendent mit Sitz an der Pfarrkirche Divi Blasii, sympathisierte mit der aufstrebenden pietistischen Bewegung und suchte pietistische Änderungen im kirchlichen Leben Mühlhausens umzusetzen. Hinsichtlich der Kirchenmusik vertrat er das „Ideal melodiebetonter Schlichtheit“⁴⁹ und wehrte sich gegen ein Übermaß instrumentaler Kunstmusik im Gottesdienst. Der seit 1698 als Archidiakon an der Mühlhauser Kirche St. Marien wirkende einstige Heldrunger Superintendent Eilmar entwickelte sich zum Widersacher des Pietismus und der pietistischen Reformbemühungen, durch die er die Grundüberzeugung der Wittenberger Reformation gefährdet sah. In der pietistischen Wiedergeburtstheorie und in der stetigen Mahnung zur Besserung des Lebens sah Eilmar eine Überforderung des Gewissens. Er akzentuierte stattdessen die lebenspraktische Notwendigkeit von Reue und Buße sowie der Rechtfertigungslehre.⁵⁰

In diesen theologischen Richtungsstreit, der sich zwischen pietistisch und orthodox gesinnten Personen auch an anderen Orten in Mitteldeutschland ereignete, geriet der junge Bach.⁵¹ Bach stellte sich – wie der Jenaer Kirchenhistoriker Ernst Koch kürzlich quellengesättigt nachgewiesen hat – auf die Seite Eilmars und bezog Position für den lutherisch-orthodoxen Theologiegehalt.⁵² Anschaulich wird dies in der Kantate „Aus der Tiefen rufe ich, Herr, zu dir“⁵³, die Bach auf Veranlassung Eilmars vertonte und mit der er die von Eilmar vertretene Bußtheologie zum Klingen brachte. Die Textgrundlage bildeten der zu den sieben Bußpsalmen zählende Psalm 130 in der Übersetzung der Lutherbibel und zwei Strophen aus dem Choral „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut“ (1588) von Bartholomäus Ringwaldt (1530–1599).⁵⁴ Übrigens hielt Bach auch nach seinem Weggang aus Mühlhausen freundschaftlichen Kontakt zu

ders., „Aus der Tiefen ...“ – Zum Entstehungskontext der Kantate BWV 131 von Johann Sebastian Bach, in: BJ 95 (2009), 75–94.

⁴⁹ Breig (s. Anm. 3), 1401.

⁵⁰ Vgl. Koch, Aus der Tiefen (s. Anm. 48), 79–82.

⁵¹ Auch wenn Frohne in verschiedene weitere Konflikte verwickelt war, ging es schwerpunktmäßig um den theologischen Richtungsstreit zwischen Orthodoxie und Pietismus. Die Beobachtung von Petzoldt, Landschaft (s. Anm. 46), 219, Frohne sei „nicht einfach ‚Pietist‘“ gewesen, ist zu korrigieren. Wie Johannes Wallmann, Neues Licht auf die Zeit Johann Sebastian Bachs in Mühlhausen. Zu den Anfängen des Pietismus in Thüringen, in: ders., Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 2010, 191–257, ausführlich darlegt, war Frohne sehr wohl ein Vertreter des kirchlichen Pietismus.

⁵² Vgl. Koch, Anfänge (s. Anm. 48), 99–130; ders., Theologische Aspekte der Auseinandersetzungen um den Pietismus in Mühlhausen in Thüringen zwischen 1690 und 1710, in: HerChr 31 (2007), 13–25; ders., Aus der Tiefen (s. Anm. 48), 75–94; ders., „Die güldne Poesie und süße Musica ...“. Dichtung und Musik im persönlichen Beziehungskreis Johann Sebastian Bachs in Mühlhausen, in: Mühlhäuser Beiträge 32 (2009), 76–88.

⁵³ S. BWV 131.

⁵⁴ Vgl. Martin Petzoldt, Bach-Kommentar. Theologisch-musikwissenschaftliche Kommentierung der geistlichen Vokalwerke Johann Sebastian Bachs, Bd. 1: Die geistlichen Kantaten des 1. bis 27. Trinitatis-Sonntages, Kassel u. a. 2004, 256–263; Koch, Aus der Tiefen (s. Anm. 48), 88–94. Zu den Kirchenkantaten Bachs allgemein vgl. Christoph Wolff (Hg.), Die Welt der Bach-Kantaten, 3 Bde., Stuttgart 1996–1999.

Eilmar. Der Pietismus hingegen, der in Bachs Jugendzeit Mitteldeutschland ergriff, sollte ihm zeitlebens fremd bleiben.⁵⁵

Ein zweites Beispiel für Bachs lutherische Gesinnung – nun im Blick auf seine Konfessionszugehörigkeit – bietet seine Zeit in Köthen.⁵⁶ Dort diente er seit Anfang 1718 als Hofkapellmeister dem musikbegeisterten Fürsten Leopold von Anhalt-Köthen (1694–1728). Hof und Bevölkerung des Fürstentums Anhalt-Köthens waren reformiert. In diesem reformierten Kontext hielt sich Bach mit seiner Familie zur lutherischen Gemeinde, welche in Köthen eine mittlerweile tolerierte Minorität bildete. 1699 hatte die lutherische Fürstin Gisela Agnes (1669–1740) für ihre Glaubensgeschwister die St. Agnus-Kirche bauen lassen. Später errichtete sie für ihre lutherischen Untertanen eine Schule.⁵⁷

Bach fand in dieser Kirche seine geistliche Heimat, seine Kinder besuchten die zugehörige lutherische Schule. Dass der fürstliche Kapellmeister Bach auch ab und an am lutherischen Gottesdienst mitgewirkt hat, ist nicht auszuschließen. Mit Fürst Leopold war Bach zwar befreundet und ließ seinen Sohn Leopold Augustus Bach (1718–1719) am 17. November 1718 in der reformierten Schlosskirche taufen,⁵⁸ an seinem lutherischen Bekenntnis hielt er aber in Köthen öffentlich fest.⁵⁹

Beherzt dürfte Bach daher seine Unterschrift unter die Konkordienformel gesetzt und den Amtseid geleistet haben, welcher von ihm 1723 beim Dienstantritt in Leipzig verlangt wurde und ihn als Thomaskantor auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichtete.⁶⁰

Neben der Verortung Bachs als konfessioneller Lutheraner, der sich in der lutherischen Spätorthodoxie des frühen 18. Jahrhunderts beheimatet fühlt, sei als drittes Beispiel für Bachs lutherische Rezeption auf die Sammlung seiner „geistlichen Bücher“ hingewiesen, die im Nachlass dokumentiert sind.⁶¹ Vom

⁵⁵ Vgl. Koch, *Aus der Tieffen* (s. Anm. 48), 94.

⁵⁶ Vgl. Friedrich Smend, *Bach in Köthen*, Berlin 1952; Günther Hoppe, *Musikalisches Leben am Köthener Hof*, in: Christoph Wolff (Hg.), *Die Welt der Bach-Kantaten*, Bd. 2: Johann Sebastian Bachs weltliche Kantaten, Stuttgart 1997, 65–81; Wolff, *Bach* (s. Anm. 3), 205–257.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 209 f.

⁵⁸ S. Neumann/Schulze, *Dokumente* (s. Anm. 2), 73 f. (Nr. 94. 96).

⁵⁹ Vgl. Wolff, *Bach* (s. Anm. 3), 218 f.

⁶⁰ S. Neumann/Schulze, *Dokumente* (s. Anm. 2), 101 (Nr. 136). Zum spätorthodoxen Kontext in Leipzig vgl. u. a. Martin Petzoldt, Christian Weise d. Ä. und Christoph Wolle – zwei Leipziger Beichtväter Bachs, Vertreter zweier auslegungsgeschichtlicher Abschnitte der ausgehenden lutherischen Orthodoxie, in: ders. (Hg.), *Bach als Ausleger der Bibel. Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum Werk Johann Sebastian Bachs*, Göttingen 1985, 109–129.

⁶¹ S. Neumann/Schulze, *Dokumente* (s. Anm. 2), 494–496. 505–508 (Nr. 627 f.). Vgl. u. a. Hans Preuß, *Bachs Bibliothek*, in: FS für Theodor Zahn, Leipzig 1928, 105–129; Christoph Trautmann, „Calovii Schriften. 3. Bände“ aus Johann Sebastian Bachs Nachlaß und ihre Bedeutung für das Bild des lutherischen Kantors Bach, in: *MuK* 39 (1969), 145–160; Robin A. Leaver, *Bach und die Lutherschriften seiner Bibliothek*, in: *BJ* 61 (1975), 124–132; Thomas Wilhelmi, *Bachs Bibliothek. Eine Weiterführung der Arbeit von Hans Preuß*, in: *BJ* 65 (1979), 107–129; Johannes Wallmann, *Johann Sebastian Bach und die „Geistlichen Bücher“ seiner Bibliothek*, in: ders., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen 1995, 124–145.

Nachlassverwalter werden 52 Werke mit Nennung des Autors und verkürztem Titel nach dem Buchformat geordnet aufgeführt: 13 Werke in Folio, 21 in Quart und 18 in Oktav. Insgesamt zählt das Verzeichnis 81 Bände. Dieser mehrfach interpretierte Buchbestand, der häufig als besonders umfangreich gerühmt wird,⁶² ist für eine Gelehrtenbibliothek in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nichts Außergewöhnliches. Schon gar nicht, wenn die schulisch gut gebildete Person in der Messe- und Universitätsstadt Leipzig mit seinen verschiedenen Verlagen und Buchhandlungen lebt! Wann die Bücher erworben wurden, wissen wir zum größten Teil nicht. Wahrscheinlich ist, dass Bach die meisten Bücher in Leipzig erstand oder geschenkt bekam.

Interessant ist die Zusammenstellung der 52 Werke: Bücher, die der beginnenden Aufklärungstheologie zuzuordnen sind, lassen sich im Nachlass nicht nachweisen. Entweder waren diese Bücher von einem der Bach-Erben bereits vor der Nachlassverzeichnung an sich genommen worden, oder – und dies scheint wahrscheinlicher zu sein – Bach besaß überhaupt keine Bücher aufklärerischer Autoren. Weil Bach sich der aufklärerischen Geistesströmung, die zudem im kirchlich-orthodoxen Leipzig bekämpft wurde, nicht anschloss, sah er keine Notwendigkeit, sich dieser Literatur zu bedienen. Was Bach besaß, waren überwiegend Predigtbände und Erbauungsliteratur lutherischer Theologen sowie zahlreiche Lutherschriften, deren größter Teil durch zwei Werkausgaben abgedeckt wurde.⁶³ Die achtbändige Jenaer Lutherausgabe der deutschen Schriften (1555–1558) zählte ebenso zu seinem Bestand wie die 1742 auf einer Auktion erworbene sieben Bände umfassende Altenburger Lutherausgabe (1661–1664). Hinzu kam die vom Wittenberger Theologieprofessor Abraham Calov (1612–1686) 1682 herausgegebene dreibändige Lutherbibel, in welcher der Bibeltext durch Lutherkommentare erläutert war. Zudem besaß Bach eine dreibändige Ausgabe von Luthers Psalmenkommentar und eine Ausgabe der Hauspostille und der Tischreden.

Obwohl man bei der Interpretation dieses Befundes umsichtig vorgehen sollte, belegt der geistliche Buchbestand, dass Bach nicht nur durch die lutherische Spätorthodoxie geprägt war, sondern auch ein persönliches Interesse an Luthers Theologie zeigte. An Luthers Schriften konnte Bach Luthers Sprachgestalt studieren, für seine eigenen Interessen rezipieren und in Musik transformieren.

Dass er zudem 1739 im Rahmen des 3. Teils der „Clavier-Übung“ zu Luthers Katechismusliedern Orgelvorspiele verfasste, weist nicht nur auf den zeitgenössisch-kirchlichen Gebrauch der Lieder hin, sondern auch auf Bachs Wertschätzung lutherischen Lehrgehalts.⁶⁴

⁶² Vgl. *Martin Geck*, Bach und Luther, in: *Emans* (s. Anm. 44), 223–233, 224.

⁶³ Vgl. *Leaver*, Bach (s. Anm. 61), 124–132.

⁶⁴ Vgl. *Neumann/Schulze*, Schriftstücke (s. Anm. 2), 236 f. (Nr. 169).

3.2. Andächtiger Musikgehalt

Bach partizipierte an der Geisteswelt der lutherischen Spätorthodoxie und interpretierte Luther vor diesem Hintergrund. Daher ist es naheliegend, dass sich Bach auch für sein kirchenmusikalisches Selbstverständnis der lutherisch-orthodoxen Rezeptionsgestalt bediente. Wie bereits angedeutet, kommt im lutherisch-orthodoxen Verständnis der Musik eine dem Wort Gottes dienende Funktion zu. Insbesondere die Kirchenmusik mit den textbezogenen Orgelwerken und Vokalstücken will die Gegenwart Gottes im Wort der Verkündigung unterstreichen und durch Töne bereichern. Die gottesdienstliche Musik soll die hörende Gemeinde im Glauben ergreifen, stärken und ermahnen.

Für den rezeptiven Vorgang des Hörens auf Gottes Wort wird im protestantischen Deutschland des 17. Jahrhunderts der Begriff Andacht populär.⁶⁵ Andacht avanciert hier zur Haltung dessen, der auf Gottes Wort hört und ihm antwortet. Dies geschieht beispielsweise im gottesdienstlichen oder privaten Gebet, im gesungenen Lob- und Dank, in der Bitte und Klage, in der Beichte, in der Abendmahlsfeier, in der Predigt oder beim Lesen der Heiligen Schrift. Auch die Musik zählt zur andächtigen Haltung, die im Zuhörer oder Akteur Gottes Wort und Schöpfungsgabe zum Klingen bringen will und das Herz zum Glauben reizen möchte.

Im „Eisenachischen Gesangbuch“, durch das Bach in seiner Kindheit geprägt wird, findet sich als Gebrauchsanweisung den Liedern vorangestellt ein Lehrgedicht. Es stammt aus der Feder des Erfurter Sprachwissenschaftlers Kaspar Stieler (1632–1707), genannt „der Spahte“:

„Sänger / der du Andacht liebst und dich einen Christen nennest / der du Gott dein Herz ergiebst und in heiliger Liebe brennest / tritt herzu und schwing dein Herz / Mund und Zunge Himmelwärts / fange mit gelehrten Weisen deinen Schöpfer an zu preisen.

Wie der große Harfenist sich erquicket mit einem Liede / wenn er traurig worden ist / wie sich / nach erlangtem Friede / Judit dankbar hat erzeugt: so auch sey dein Herz geneigt / mit der Engel frohen Chören / singend Gottes Lob zumehren. ...

Was vertreibt man seine Zeit in Gesellschaft leichter Brüder mit verbohtner Frölichkeit / durch unreine Buhlenlieder? Wer will singen / sing und such hier ein Lied aus diesem Buch! Was Er hieraus lässt erschallen / wird dem Höchsten wolgefallen.“⁶⁶

Mit seinem künstlerischen Wirken sucht Bach diese auf Gott ausgerichtete andächtige Haltung des Herzens zu unterstützen. Einerseits ist ihm diese Aufgabe durch seine Amtsbeschreibung vorgegeben. So verpflichtet sich Bach im Revers des Thomaskantors vom 5. Mai 1723 unter Punkt 7: „Zu Beybehaltung guter Ordnung in denen Kirchen die *Music* dergestalt einrichten, daß sie nicht

⁶⁵ Vgl. zum Thema Andacht: Ludwig Mödl, Art. Andacht, I. Allgemein, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 460 f.; Ulrich Meyer, Johann Sebastian Bachs theologische Äußerungen, in: MuK 47 (1977), 112–118.

⁶⁶ Neues vollständiges Eisenachisches Gesangbuch (s. Anm. 45), o. S.

zulang wahren, auch also beschaffen seyn möge, damit sie nicht *opernhaffig* herauskommen, sondern die Zuhörer vielmehr zur Andacht aufmuntere.“⁶⁷

Andererseits scheint er von dieser Aufgabe selbst überzeugt zu sein, wie aus der handschriftlichen Randnotiz zu 2Chr 5,13 in seiner Calovbibel hervorgeht: „Bey einer andächtigen *Musique* ist allezeit Gott mit seiner Gnaden-gegenwart.“⁶⁸

3.3. Klingende Tongestalt

Bachs Sprache, durch die er nachhaltig wirkt, ist die Sprache der Musik. Es ist hinreichend bekannt, dass und wie er sich dabei des musikalischen Facettenreichtums seiner Zeit virtuos bedient. Hierbei versetzt er sich in die meist vorgegebene Melodie- und Textstruktur und bringt in unnachahmlicher Kunstfertigkeit Worte und Szenen affektreich und dramatisch zum Klingen.

In erstaunlicher Tiefendimension verwandelt Bach biblische Aussagen in Musik und beteiligt sich so am lutherischen Verkündigungsgeschehen des Wortes. Im Weihnachtsoratorium wird die Menschwerdung Gottes gefeiert, in den Passionen das Leiden Jesu Christi nachvollzogen und in den Pfingstkantaten das Wirken des Heiligen Geistes erfahrbar. Die Texte, auf die Bach hierbei zurückgreift, stammen entweder aus Luthers Feder oder von lutherischen Autoren. Lutherische Sprachgestalt, vermittelt durch Bibeltexte, Gesangbuchlieder und freie Dichtungen, nimmt Bach auf und prägt sie in den Klang der Töne. Die Musik Bachs wird zur klingenden Tongewalt, die auf die Vergegenwärtigung Gottes im Glauben zielt und Gott – so Bach – die Ehre geben will: „Soli Deo Gloria“.⁶⁹

Hinsichtlich seiner Tonsprache seien hier lediglich ein paar Aspekte angedeutet:⁷⁰ Bach nutzt in seinen Kompositionen bewusst musikalisch-rhetorische Figuren, wie z. B. die Figur des Abstieges der Melodielinie, die Katabasis. So wird in der Kantate zum ersten Advent „Nun komm, der Heiden Heiland“⁷¹ sowohl die Niedrigkeit der Welt im Eröffnungsschor durch vier absteigende Achtelnoten auf die Worte „sich wundert alle Welt“ besungen, als auch das vom Himmel auf alle Welt scheinende „Licht“ im folgenden Tenorrezitativ durch absteigende Sechzehntelnoten ausgemalt.⁷² Die gegenläufige Bewegung,

⁶⁷ Neumann/Schulze, Schriftstücke (s. Anm. 2), 177,29–32 (Nr. 92).

⁶⁸ Schulze, Dokumente 1972 (s. Anm. 2), 636 (Nr. 183a).

⁶⁹ Diese Devise, meist durch „SDG“ abgekürzt, findet sich am Ende zahlreicher Kompositionen Bachs.

⁷⁰ Zu Bachs Tonsprache und deren theologischen Interpretation vgl. u. a. Alfred Dürr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach. Mit ihren Texten, Kassel u. a. 1995; Renate Steiger, Gnaden-gegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. Methodisch problematisch Meinrad Walter, Musik-Sprache des Glaubens. Zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs, Frankfurt a. M. 1994.

⁷¹ BWV 61.

⁷² Vgl. auch Dürr (s. Anm. 70), 101–104; Martin Petzoldt, Bach-Kommentar, Theologisch-musikwissenschaftliche Kommentierung der geistlichen Vokalwerke Johann Sebastian

welche in der aufsteigenden Linie, der Anabasis, dargestellt wird, findet sich ebenfalls in Bachs Kompositionen. Beispielsweise gestaltet er in der Schlussarie der Kantate „Ich habe genug“⁷³ Simeons Sehnsucht und Freude über seinen nahen Tod durch die im Orchester aufsteigende Melodielinie von sechs Sechzehntelnoten.⁷⁴

Neben den unterschiedlichen Figuren schreibt Bach den Stimmen und Instrumenten symbolische Funktion zu. So erhält beispielsweise die Sopranstimme zentrale Bedeutung, weil sie die Empfindungen der Seele zum Schwingen bringt.⁷⁵ Auch kann Bach durch variierende Instrumentaltechnik den Wortgehalt unterstreichen. So vermitteln beispielsweise die gezupften Streicherakkorde im vierten Satz der erwähnten Adventskantate „Nun komm, der Heiden Heiland“ den audiovisuellen Eindruck des „Anklopfens“, den auch die Singstimme bei „klopfe an“ aufnimmt.⁷⁶

Es versteht sich quasi von selbst, dass auch die Tonarten und Rhythmen ihren eigenen Bedeutungsgehalt haben.⁷⁷ Und schließlich dürfte die Musiksprache Bachs eine eigene Zahlensymbolik enthalten, die in der Barockzeit besser verstanden wurde als heute.⁷⁸

4. Resümee

Bach war nicht Luther. Und Luther war nicht Bach. 200 Jahre trennen beide Persönlichkeiten, so dass eine historisch-direkte Vermittlung von Luthers Theologie an Bach nicht gegeben ist. Bach wuchs im lutherischen Konfessionskontext auf und in das spätorthodoxe Luthertum des ausgehenden 17. Jahrhunderts und frühen 18. Jahrhunderts hinein. Luthers Worttheologie war mittlerweile in orthodoxe Lehrgehalte und frömmigkeitspraktische Lebensgestaltungen gefasst und damit Veränderungen unterzogen worden. Dennoch blieben wesentliche Momente lutherischer Theologie als Erbe der Reformation lebendig.

Als ein Erbe der Reformation darf dabei die Hochschätzung der Musik – sowohl des Gesanges als auch der Instrumentalmusik – gelten. Diese Hochschätzung der Musik als Schöpfungsgabe Gottes hielt die wortmächtige Beziehung zwischen Gott und Mensch lebendig und machte das gottesdienstliche Wechselverhältnis von Wort und Antwort hör- und erlebbar. In seiner

Bachs, Bd. 2: Die geistlichen Kantaten vom 1. Advent bis zum Trinitatisfest, Kassel u. a. 2007, 20–28.

⁷³ BWV 82.

⁷⁴ Vgl. auch Dürr (s. Anm. 70), 732–735.

⁷⁵ Vgl. Steiger (s. Anm. 70), 119.

⁷⁶ Vgl. Dürr (s. Anm. 70), 103.

⁷⁷ Vgl. Steiger (s. Anm. 70), 289–306.

⁷⁸ Vor einer Überinterpretation der Zahlensymbolik bei Bach ist gleichwohl zu warnen und stattdessen ein gemäßigt-kritischer Umgang mit dieser höchst spekulativen Thematik anzuraten.

schöpferischen Tongestalt suchte Bach die lutherische Wortgewalt nachzubilden. Zur Andacht sollte sie reizen. Oder, wie er es auf der Titelseite seines Orgelbüchleins festhielt: „Dem Höchten Gott allein zu Ehren, Dem Nechsten, draus sich zu belehren.“⁷⁹

Professor Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Straße 1, 07743 Jena;
E-Mail: christopher.spehr@uni-jena.de

⁷⁹ Neumann/Schulze, Schriftstücke (s. Anm. 2), 214,9f. (Nr. 148).

Die Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus

Ein Schlüssel zu seiner politischen Ethik?*

Von Gotthard Jasper

Über die Rolle der Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus nachzudenken und Thesen zu formulieren, ist nicht einfach. Zum Glück wurde schon in der mir vorgegebenen Themenformulierung gleich ein Fragezeichen dazu gesetzt. So besteht die Chance, auch darüber Gedanken vorzutragen, ob und gegebenenfalls welche Ethik von Paul Althaus durch die Zwei-Reiche-Lehre erschlossen werden kann und ob sie nicht zum Teil auch ausdrücklich gegen die Zwei-Reiche-Lehre formuliert wurde. Ist die Zwei-Reiche-Lehre das Fundament der politischen Ethik von Althaus? Oder baute er seine politische Ethik ausdrücklich im Kontrast zur Zwei-Reiche-Lehre, diese bewusst übersteigend, aus?

Hinzu kommt, dass Paul Althaus bezeichnenderweise den Begriff Zwei-Reiche-Lehre eigentlich nie benutzt. Er spricht von den zwei Regimenten Gottes. Schließlich ist zu berücksichtigen, dass die Zwei-Reiche-Lehre in der Polemik Karl Barths und der Barth-Schule, insbesondere von Ernst Wolf, gleichsam zu der Chiffre wurde, mit der die „Fehler“ von Paul Althaus und Werner Elert und anderer lutherischer Theologen gegenüber dem Nationalsozialismus theologisch erklärt wurden. Die falsche Zwei-Reiche-Lehre sei der Grund gewesen, weshalb diese Theologen gegen Barmen Front gemacht hätten und nicht in der Lage gewesen wären, eine klare Position gegen den Nationalsozialismus zu formulieren. Wir befinden uns also im „Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“, um Johannes Heckel¹ zu zitieren, der im Übrigen bewusst von Zwei-Reiche-Lehre sprach, während Paul Althaus dezidiert von der Lehre der zwei Regimente Gottes, der Herrschaft zur rechten und zur linken Hand, sprach und die lutherische Lehre von den zwei Reichen, dem Reich Gottes und dem Reich der Welt, des Teufels, davon scharf absetzte und unterschied.

Will man das Thema Paul Althaus und die Zwei-Reiche-Lehre angemessen angehen, dann muss man darauf hinweisen, dass der Begriff der Zwei-Reiche-Lehre eine polemische Erfindung von Karl Barth aus dem Jahre 1922 ist und sich direkt gegen Paul Althaus richtete. In einer ausführlichen und sehr kritischen sowie gelegentlich auch polemischen Rezension der Schrift von Paul Althaus über den Religiösen Sozialismus, die 1921 erschienen war,² formulier-

* Vortrag am 11. März 2013 vor der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in Hannover, für den Druck geringfügig bearbeitet.

¹ Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, München 1957.

² Paul Althaus, Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh 1921.

te Karl Barth erstmals den Begriff der Zwei-Reiche-Lehre.³ Althaus hatte in seiner Schrift bei aller Zustimmung zu den sozialen Zielen der Religiösen Sozialisten ihre utopistische Einseitigkeit kritisiert und neben dem sozialen Engagement für die Arbeiterschaft auch die schöpferische Freiheit des einzelnen Unternehmers betont und generell hervorgehoben, Christen hätten in ihren jeweiligen Ämtern sachlich ihr Werk zu verrichten. Das Berufshandeln vollziehe sich in den gegebenen Ordnungen des Wirklichen und gerade der Christ praktiziere das in Reinheit, Freiheit und Selbstlosigkeit. Althaus bezog sich dabei ausdrücklich auf Luthers Unterscheidung von Liebesgebot, das es mit der Tiefe der Gesinnung zu tun habe, und Berufshandeln in den gegebenen Ordnungen des Wirklichen.

Karl Barth brachte in seiner Kritik diese Unterscheidung auf die polemische Formel von der „paradoxen Lehre von den zwei Reichen“, die mindestens den Verdacht auf sich ziehe, „ein Kompromiss, eine Erleichterung der Unbedingtheit Jesu oder gar eine sophistische Lösung zu sein“.⁴ Barth tat hier so, als ob er Paul Althaus zitiere, doch dieser hatte in seinem Text die Formulierung von der *paradoxen* Lehre nur als rhetorische Frage formuliert, die sofort durch konkrete Beispiele negativ beantwortet worden war. Die verurteilende Aussage von der „paradoxen Lehre von den zwei Reichen“ ist darum eine Originalformulierung von Karl Barth. Hier taucht erstmals in der Theologie der Begriff der Zwei-Reiche-Lehre auf, während Althaus in seinem Text nur von der Unterscheidung des Christen als Person des Glaubens und als Träger eines Amtes, zum Beispiel Mutter, Richter oder Soldat, mit der Verpflichtung, andere durch verantwortliche Wahrnehmung seines ihm aufgetragenen Amtes zu schützen, sprach. Dahinter stehe zwar ein Dualismus, aber dieser sei nach Luther dadurch gebunden, dass alles amtliche Handeln Dienst sei. Zum Dienst aber sei Liebe, Selbstlosigkeit und Hingabe erforderlich. „Der Christ erfüllt in der Teilnahme an der Rechts- und Staatsordnung allezeit das Liebesgebot, denn er vollzieht das Handeln in den weltlichen Ämtern aus Liebe“⁵ und sei darum zu größter Sachlichkeit frei von egoistischer Ausnutzung seiner Zuständigkeit fähig.

Althaus gebraucht hier keinen zusammenfassenden Begriff für seine Interpretation von Luthers einschlägigen Texten. Zwei-Reiche-Lehre als Begriff für diese Zusammenhänge lehnte er auch später ab. Er sprach stattdessen von den zwei Regimenten Gottes zur rechten Hand (Kirche) und zur linken Hand (Staat/Politik). Er betonte das Handeln Gottes auf diesen beiden Ebenen und unterschied deutlich davon die Begrifflichkeit Luthers vom Reich Gottes und Reich der Welt, Reich des Teufels, die als Gegensätze gesehen werden müssten.

³ Vgl. Karl Barth, Grundfragen christlicher Sozialethik. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Das neue Werk, 4 (1922), 461–472, wiederabgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, hg. von Jürgen Moltmann, München 1977, 152–165.

⁴ A. a. O., 465 bzw. 156.

⁵ Althaus, Religiöser Sozialismus (s. Anm. 2), 84.

Ob die Zwei-Reiche-Lehre, wie sie Karl Barth Paul Althaus vorwarf, Elemente des Reiches der Welt implizierte, will ich hier nicht weiter behandeln. Dass in den späteren Diskussionen z. B. Johannes Heckel seine Sicht gegen die Zwei-Reiche-Lehre von Paul Althaus mit dieser Vertiefung – oder darf ich sagen „Verquickung“? – begründete, sei nur am Rande erwähnt. Auf eine Formel gebracht, deutet aber die scharfe und polemische Kritik von Karl Barth im Jahr 1922 schon eine Frontstellung an, die von Paul Althaus dem von ihm kritisierten Christomonismus von Karl Barth zugeordnet wird, während Karl Barth bei Paul Althaus – und weiteren Lutheranern – die falsche theologische Zwei-Reiche-Lehre als Grund für deren Versagen gegenüber dem Nationalsozialismus festmacht.

Meines Erachtens ist diese Position von Karl Barth, die später insbesondere von Ernst Wolf weitergetragen wurde, verkürzend. Sie versuchte, auf einen theologischen Begriff zu bringen, um nicht zu sagen, auf eine vereinfachende Formel zu reduzieren, was nur angemessen begriffen werden kann, wenn man die Ebene der Politik, die politischen und eben nicht theologischen Begrifflichkeiten und Vorstellungen von Paul Althaus mit einbezieht.

Pointiert möchte ich sagen, dass Paul Althaus die Zwei-Reiche- oder besser: Zwei-Regimenten-Lehre in den 1920er und frühen 1930er Jahren bewusst mit seiner Lehre vom Volk und von der „Volkheit“ überschritt. Das Volk oder besser gesagt die Völker begriff Althaus als Teile der Schöpfungsordnung. Jedem Volk galt eine spezielle Sendung und erst im Konzert der Völker wurde die Fülle der Schöpfung erlebbar. Zugleich aber folgte aus diesem Begriff der Sendung des Volkes die Aufgabe des Staates, seinem Volk die Wahrnehmung dieser Sendung zu ermöglichen. Althaus war sich voll bewusst, dass er mit dieser Lehre vom Volk als Teil der Schöpfungsordnung und der daraus abgeleiteten Pflicht des Staates, dem Volk die Wahrnehmung seiner Sendung zu ermöglichen, über Luther hinausging. In den einschlägigen Texten spricht er darum bezeichnenderweise bei den in Bezug genommenen Positionen Luthers immer wieder von den altlutherischen Positionen.

Paul Althaus proklamierte in diesem Sinne einen deutschen „Staatsgedanken“, den er in klarem Kontrast zum westlich-demokratischen, individuell liberalistischen und rationalistischen Denken begriffen wissen wollte. Das Begründen der Staatsgewalt auf die als unbegrenzt gedachte Volkssouveränität führte in der Tat zur Inhaltslosigkeit der westlichen relativistischen Demokratie, weil dem verfassungsändernden Gesetzgeber alles ohne Unterschied des Inhaltes zur Verfügung stand, möge er „die Grundsäulen der Verfassung“ umstürzen, eine kommunistische Räterediktatur einführen oder die Grundrechte und das allgemeine Wahlrecht beseitigen.⁶ Demgegenüber proklamierte Paul Althaus als Gegensatz zum westlichen Staatsbegriff den deutschen Staat, der

⁶ So das von Althaus abgelehnte Konzept der relativistischen Demokratie in dem eindrucksvoll von dem liberalen republiktreuen Verfassungsrechtler Anschütz formulierten Kommentar zu Art. 76 der Weimarer Verfassung (Verfassungsänderung) in: *Gerhard Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. 8. 1919*, Berlin ¹⁴1933, Nachdr. 1965, 402 ff.

nach seinem Verständnis ein „christlicher Führerstaat“ sein müsse, in dem die Staatsführung, vom Vertrauen der Volksgemeinschaft getragen, ihres Amtes selbstständig, allein in Verantwortung vor Gott walte. Diese Verantwortung begrenzte die Macht des Führers, gab ihr Inhalte und Aufgaben zum Wohl der Bürger und sollte dem Volk insgesamt die Wahrnehmung seiner Sendung, seines Berufes ermöglichen.

Wenn man diese Vorstellungen von Paul Althaus angemessen einordnen will, dann fällt sein Denken in Ämtern und Berufen als ständestaatlich orientiert und tendenziell anti-egalitär auf und lässt sich als gefährlich Führeranfällig erkennen, weil die staatliche Spitze ohne jede formale Kontrolle in freier Verantwortung agieren sollte. In diesem Denken wird zugleich deutlich, wie sehr die theologische Argumentation von Althaus verknüpft war mit seiner politisch-historischen Vorstellungswelt, die vor aller Theologie existierte. Nirgends wird das so greifbar wie an seinem Begriff von Volk, Volkstum und Nation. Bohrt man hier tiefer, wird erkennbar, wie sein Denken geprägt war durch die nationale Stimmung der Bismarckschen Reichseinigung, in die er hineinwuchs. Sie wurde auf Begriffe gebracht durch sein Geschichtsstudium bei dem Göttinger Neorankeaner Max Lehmann. Rankes und Herders Aufwertung der Völker zu Individualitäten mit je eigenem Charakter, eigener Kultur, eigener Sendung und eigenem Beruf glaubte Althaus als Wirklichkeit erlebt zu haben. Dieses Realitätserlebnis wurde ihm zugleich zum Auftrag, dem jedoch jeglicher Germanozentrismus fehlte. Rankes Lehre vom je unterschiedenen Beruf der Völker, die zusammen erst den Reichtum der Geschichte ausmachten, verinnerlichte auch Althaus. Er theologisierte die Völker. Sie wurden als Teile der Schöpfungsordnung aufgewertet. Völker gewannen einen Rang, den bei Luther allenfalls Ehe, Arbeit und Staat hatten. Althaus war sich dieser Überschreitung der lutherischen Theologie durchaus bewusst.

Die Theologisierung des so verankerten und erlebten Volksbegriffes wurde bei ihm zusätzlich „vitalisiert“ und verstärkt durch sein pietistisches Erbe, in dem der Gedanke der Gemeinschaft immer eine zentrale Rolle spielte. Gemeinschaftsbindung und Gemeinschaftsverpflichtung des Individuums, das eigentlich nur in diesen Zusammenhängen seinen Rang bekam, hatten hier ihre von Althaus erlebte und gelebte Quelle, die seinen Volksbegriff wesentlich mitbestimmte. Die Herkunft von Paul Althaus aus der Hermannsburger Erweckungsbewegung ist hier deutlich zu greifen, zumal pietistische Erweckungsbewegung und politische Nationalbewegung gerade im frühen 19. Jahrhundert eng zusammen gedacht werden müssen.⁷

Zwar kann man in der obrigkeitstaatlichen Orientierung Elemente der politischen Vorstellungen Luthers erkennen, aber unverkennbar und fundamental ist die Nationalisierung. Althaus unterscheidet den „deutschen“

⁷ Zur Herkunft von Paul Althaus aus der Hermannsburger Erweckungsbewegung und zum Zusammenhang zwischen der pietistischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und der Nationalbewegung seit Herder und Arndt vgl. ausführlicher und mit vielen Belegen *Gotthard Jasper, Paul Althaus 1888–1966 – Professor, Prediger und Patriot, Göttingen 2013*, 21. 177 ff. u.ö.

vom „westlichen“ Staatsbegriff, vor allem im Hinblick auf die Erweiterung der Staatszielbestimmung. Nicht mehr nur für Ruhe und Ordnung zu sorgen ist die Staatspflicht, sondern seine besondere Aufgabe ist es, der Nation zur Wahrnehmung ihrer Sendung zu verhelfen. Das deutsche Volk wird bei Althaus essentiell als christliches gedacht. Die besondere deutsche Sendung und internationale Aufgabe Deutschlands sei es, das Christentum zu verbreiten, was Paul Althaus – verwurzelt in der Tradition der Hermannsburger Mission – als Aufgabe zur christlichen Mission aufgefasst wissen will – entgegen allen imperialistischen Vorstellungen.

Während Luther den Staat nur für Recht und Ordnung und allenfalls für soziales Wohlergehen sorgen lasse und den Krieg nur als Notwehr akzeptiere, sei der Nationalstaat insbesondere verpflichtet, die spezielle Sendung der Nation, ihre Aufgabe im Konzert der Völker realisieren zu helfen, was im Konfliktfall durchaus auch einmal den Krieg zwischen zwei Völkern rechtfertige, wenn es keine andere Lösung konkurrierender Sendungen gäbe. Im Unterschied zu Luther spricht Paul Althaus hier bewusst nicht von gerechten Kriegen, die Luther nur als Verteidigungskriege akzeptierte, sondern von gerechtfertigten Kriegen, um klar zu machen, dass beide Seiten – etwa Polen und Deutschland – jede für sich Gründe zur Rechtfertigung des Krieges gegeneinander hätten.

Diese hochproblematische Kriegstheologie, die von historisch notwendigen Kriegen ausging, formulierte Althaus in den 1920er Jahren – auch gegen die Positionen eines christlichen Pazifismus. Ihre historische Rechtfertigung fand sie bei Althaus in den Bismarckschen Reichseinigungskriegen, die er als notwendige Kriege zur Bildung des deutschen Nationalstaates ansah. Darum legitimierte er sie als „gerechtfertigte“ Kriege. Der Krieg wurde zu einem möglichen und eventuell sogar notwendigen Instrument in Gottes Plan der Nationwerdung in Deutschland. Ähnlich erlebte und interpretierte Paul Althaus in jenen Jahrzehnten den italienischen Einigungsprozess. In seiner Schrift über Luthers Haltung im Bauernkrieg kritisierte Althaus ausdrücklich die „Schränken“ in Luthers „Theorie vom rechten Krieg“.⁸

Paul Althaus ging es nicht nur um die Legitimierung der Bismarckschen Reichseinigungskriege, sondern ebenso auch um die „Entmoralisierung des Ersten Weltkrieges“, auch wenn er diesen Begriff förmlich nicht verwandte. Interpretiere man nämlich den Ersten Weltkrieg als auf allen Seiten „gerechtfertigten“ Krieg, dann entfele – so die Argumentation von Althaus – die moralische Schuldzuweisung durch den Versailler Vertrag mit ihren Folgen der unermesslichen Reparationszahlungen und der Wehrlosmachung Deutschlands durch die Rüstungsbegrenzung auf ein 100 000-Mann-Heer – ohne moderne Panzerwaffen. In gerechtfertigten Kriegen gäbe es natürlich auch Kriegsver-

⁸ Paul Althaus, Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: LuJ 7 (1925), 1–39, als Separatdruck: Darmstadt 1952, 1958, hier 27. Zum Gesamtzusammenhang vgl. mit weiteren Belegen Jasper, Althaus (s. Anm. 7), 189 ff.

lierer, die spezielle Folgen zu tragen hätten, deren prinzipiell gleichberechtigte Teilnahme am Konzert der Völker aber nicht ausgeschlossen würde.

Die allgemein formulierte Lehre vom gerechtfertigten Kriege verdankte ihre abstrakte Gestalt der Auseinandersetzung mit einem dogmatisch fixierten christlichen Pazifismus, ist aber eigentlich nur konkret zu verstehen als Legitimation der Bismarckschen Reichseinigungskriege und als Instrument zur politischen Auseinandersetzung mit den Folgen des Versailler Vertrages, dem Kampf gegen das „Unrecht von Versailles“. Im politischen Klima der 1920er und frühen 1930er Jahre entsprach diese Theorie von Althaus durchaus der allgemeinen Stimmung. Ich erinnere mich aus meinem Geschichtsstudium daran, dass mein akademischer Lehrer, der Begründer der Zeitgeschichte Hans Rothfels, in seinen Vorlesungen Mitte der 1950er Jahre noch vom „Meaculismus“ der angelsächsischen Politik in den 1930er Jahren auch Hitler gegenüber sprach. Er charakterisierte damit die Bereitschaft der Angelsachsen zu Korrekturen am Versailler Vertrag, der in zentralen Punkten als unangemessen erkannt worden sei. Auch Dietrich Bonhoeffer hat – allerdings in kritischer Perspektive – 1940 hervorgehoben, dass durch den schnellen Sieg im Frankreichfeldzug es Hitler möglich wurde, „sich zum Vollstrecker einer relativen historischen Gerechtigkeit zu machen“ und so „die höchste Ungerechtigkeit, wie sie im nationalsozialistischen Regime verkörpert ist, ... in das Gewand relativer historischer Gerechtigkeit“ zu kleiden.⁹

Die politische Theologie von Paul Althaus in den 1920er und frühen 1930er Jahren vermischte theologische und historisch politische Begrifflichkeiten und lässt sich abgekürzt als Volks- und Kriegstheologie charakterisieren. Sie geht damit über die Zwei-Reiche-Lehre von Martin Luther bewusst hinaus. Die These von Karl Barth, die Zwei-Reiche-Lehre sei Ursache und „Schuld“ für das Versagen der lutherischen Theologie dieser Jahre, insbesondere auch von Althaus, gegenüber den Herausforderungen des Nationalsozialismus, bedarf meines Erachtens darum der Korrektur. Sie ließe sich allenfalls aufrechterhalten, wenn man Paul Althaus' Völker- und Kriegstheologie als zeitgemäße Fortentwicklung der Zwei-Reiche-Lehre interpretieren dürfte. Dagegen spricht jedoch, dass Althaus mit seiner Lehre vom Volk als Schöpfungsordnung und der Lehre vom gerechtfertigten Kriege ganz bewusst über sie hinausging. Waren diese „Erweiterungen“ historisch notwendig, um die Zwei-Reiche-Lehre in seiner Zeit zum Sprechen zu bringen? Allerdings missglückte die Erweiterung, indem die mächtige historische Erfahrung der Lebendigkeit der Nation unzulässig theologisiert wurde und das Volk als Schöpfungsordnung gleichsam aus der Geschichte herausgenommen und damit einen Rang verliehen bekam, der missbrauchbar war. Ich stelle diese Frage nach der Zeitgemäßheit der Fortentwicklung der Zwei-Reiche-Lehre hier nur, weil auch die heutige Theologie, aber auch die christlichen Bürger als Mitglie-

⁹ Vgl. *Ferdinand Schlingensiefen*, Dietrich Bonhoeffer 1905–1945. Eine Biographie, München 2007, 256 f.

der von Staat und Gesellschaft und Angehörige der Kirche bei der Umsetzung und Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers um Anpassungen, Fortentwicklungen nicht herumkommen. Luther lebte in einer anderen Welt, man denke nur an das Stichwort „Obrigkeit“ – christliche Obrigkeit. Seine Politikvorstellungen waren rudimentär. Allgemeine Menschen- und Bürgerrechte waren ihm noch fremd. Wenn darum die heutige Diskussion auch um die Frage geht, unter welchen Bedingungen Luthers Zwei-Reiche-Lehre eine sinnvolle Wahrnehmung und Interpretation der Säkularität des Staates sein kann und darüber hinaus geprüft wird, ob die Zwei-Reiche-Lehre gerade darin modern ist, dass sie die „Säkularität des Staates“ ernst nimmt, so habe ich zunächst einmal gestutzt. Säkularität des Staates kann man doch in der lutherischen Zwei-Regimenten-Lehre eigentlich nicht finden. Zu selbstverständlich sprach Luther eigentlich nur von „christlicher Obrigkeit“.

Wenn man natürlich Säkularität des Staates mit Weltlichkeit der Staatsaufgaben ohne weltanschaulichen Herrschaftsanspruch definiert und daraus ableitet, dass der Staat für äußeres Recht und Frieden verantwortlich ist, dann ist eine Transferierung der Zwei-Reiche-Lehre in das Heute möglich. Aber Säkularismus und Säkularisierung gleich Entchristlichung, Autonomie der Vernunft in unbegrenzten Räumen, kann auch Töne enthalten, die mit der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers kaum harmonieren. „Gottes Regiment zur Linken“ überlässt der Staatsgewalt keine unbegrenzte Hoheit und Souveränität. Innerweltlich jedoch war die Obrigkeit faktisch unbegrenzt. Sie übte ihr Amt nur in der Verantwortung vor Gott aus und unterlag nach Althaus' Vorstellung keinerlei innerweltlichen Kontrollen und Begrenzungen.

Dieses „intakte“ lutherische Obrigkeitsverständnis von Paul Althaus mit seinen nationalen Erweiterungen erfuhr nach der optimistischen Stimmung der ersten Monate nach der „Wende“ eine durchgreifende Korrektur, die schon im Sommer 1933 begann und sich in den folgenden Jahren kontinuierlich fortsetzte und vertiefte. Eine große Rolle spielte dabei der erwachende Kirchenkampf gegen die radikalen Deutschen Christen, die für eine Germanisierung des Christentums eintraten, was Paul Althaus dezidiert ablehnte. Er ließ Luther nicht germanisieren und von dem „jüdischen“ Apostel Paulus trennen. Die nationalsozialistische Ideologie hatte Althaus stets abgelehnt, auch wenn er den Führerstaat des Kanzlers Adolf Hitlers wegen der Reichspräsidenschaft Hindenburgs und angesichts der Kabinettsmehrheit der Deutschnationalen anfangs für begrüßenswert hielt. Deutlich wurde jedoch schon im Frühjahr 1933 seine Ablehnung der Gewalttätigkeit der Judenverfolgung. Seine Kontakte zu befreundeten Juden in der Nachbarschaft hielt er stets aufrecht. Er war entsetzt über die Nürnberger Gesetze und später die Reichspogromnacht.¹⁰

Eine weitere Phase der Ernüchterung setzte im Sommer 1940 ein, als er realisierte, dass Adolf Hitler nicht einen Krieg zur Revision des Versailler Ver-

¹⁰ Zu den Details des Verhaltens von Paul Althaus im Jahre 1933 vgl. *Jasper*, Althaus (s. Anm. 7), 224–261.

trages führte und Deutschland als Friedensmacht in Europa installieren wollte, sondern dass mit der Fortführung des Krieges klar wurde, dass es sich hier um einen Kampf um die Weltherrschaft handelte. Althaus war irritiert über die Behandlung der Franzosen im Vichy-Regiment. Er betrachtete das kritisch und realisierte dann den verbrecherischen Charakter der deutschen Kriegsführung, insbesondere in Russland und Polen. Als er im Jahr 1943 während des Sommerurlaubes durch ein seelsorgerliches Gespräch mit einem im Urlaub sich aussprechenden Feldwebel nähere Einzelheiten über die Verbrechen der deutschen Wehrmacht in der Ukraine und in Polen erfuhr, berichtete er seiner Ehefrau zutiefst betroffen und erregt: „Ich habe Entsetzliches erfahren, was die Deutschen für Verbrechen begehen. Wir müssen darum beten, dass wir den Krieg verlieren.“¹¹ Diese Oppositionshaltung und skeptische Stimmung war aber auch vorher schon bei Althaus hörbar. Einer seiner aufmerksamen und politisch wachen Predigthörer resümierte damals: „Althaus redet sich um Kopf und Kragen.“¹²

Es überrascht deshalb nicht, dass Paul Althaus nach 1945 bei der Neufassung seiner politischen Ethik gleichsam zu Luther zurückkehrte. Ein deutliches Dokument für diese Konsequenzen ist sein Vortrag über Luther aus dem Jahre 1946. Er hielt damals, am 18. Februar 1946 aus Anlass des 400. Todestages Martin Luthers, in der Erlanger Neustädter Kirche bei dem „Gedächtnisakt der Theologischen Fakultät“ eine Rede über „Luther und das öffentliche Leben“.¹³ In der Einleitung setzte er sich mit den Anklagen gegen Luther auseinander, dass die nationalsozialistische Entartung von Staat und Politik mit einer wesentlichen Wurzel auf Luther selbst zurückweise, da Luther „mit seiner Lehre von den zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Weltreich, mit ihrer Unterscheidung und Scheidung das öffentliche Leben so grundsätzlich aus den heiligen Bindungen losgemacht habe, daß er an der grausigen Entsittlichung des politischen Lebens, ... an der Entfesselung der Dämonen zuletzt mitschuldig sei.“¹⁴

Paul Althaus nimmt diese Vorwürfe zum Anlass, sich ganz neu auf Luthers Wort zum öffentlichen Leben zu besinnen. Er entfaltet hier mit vielen Lutherzitaten die Unterscheidung und Gegensätzlichkeit von der Welt der Liebe, dem Reich Christi und der „politischen Welt“, wo das Recht mit Macht herrsche und zur Not mit Krieg und Todesstrafe reagiere, wenn das Recht von innen oder außen gebrochen würde. „Der Staat... ist nicht das Böse, stammt nicht vom Satan, sondern von Gott, Amt von ihm her, Reich, das er selbst will und angeordnet hat – wenn auch Reich zur linken Hand“.¹⁵

¹¹ So mündlich dem Verfasser berichtet von Gerhard Althaus, dem jüngsten Sohn von Paul Althaus, der als Achtjähriger dieses Gespräch der Eltern erlebte und nie vergaß.

¹² So im mündlichen Bericht dem Verfasser gegenüber der Bamberger Domkapitular Prälat Dr. Gerhard Boss, der, aus einer Nürnberger konfessionsverschiedenen Ehe stammend, als junger Mann während der NS-Zeit häufig den Prediger Paul Althaus erlebt hatte.

¹³ Der Vortrag erschien in ZW 18 (1946/47), 129–142, wiederabgedruckt in: *Paul Althaus, Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1962, 248–262.

¹⁴ A. a. O., 130 bzw. 249.

¹⁵ A. a. O., 133 bzw. 252.

Althaus entfaltet diese Lehre im Folgenden. Er betont, dass der Staat in der Wahrnehmung seiner Aufgaben seine Entscheidung nach Maßgabe der Vernunft zu treffen habe, während die Kirche die Herzen der Politiker zu unterrichten habe. Der Staat stehe nicht unter der Kirche, aber wohl unter dem Wort, und da die Macht immer verderbt sei, die Gefahr der egoistischen Ausnutzung der Macht immer wieder drohe, sei Kritik nötig, gebe es auch Grenzen des Staatsgehorsams, also ein Recht zum Widerstand.

Das Ergebnis dieser Schrift lässt sich dahingehend zusammenfassen:

1. Aufgabe des Staates ist Dienst an der Ordnung, der äußeren Ordnung. Die Seele sei als frei zu respektieren. Von historischer Sendung des Staates zur Erfüllung der Aufgaben der Nation ist hier keine Rede mehr. Aufgabe des Staates sei nur Ordnung halten und Frieden wahren.
2. Deutlich ist die Abkehr von der Lehre vom gerechtfertigten Krieg, der als Folge der Wahrnehmung des nationalen Berufes des Staates begriffen wurde. Jetzt zitiert Althaus Luther zustimmend, Krieg sei nur als Notkrieg zulässig. Nur „die ein[z]ige elende Notwe[h]re“¹⁶ berechtige die Obrigkeit, zu den Waffen zu greifen. Das hört sich völlig anders an als seine Kriegstheologie aus den 1920er Jahren.

Die Position, die Paul Althaus in dieser Rede im Jahr 1946 formulierte, hat er in der Neuauflage des Grundrisses der Ethik 1953 ausgebaut und dann auch später 1965 in seiner Darstellung der Ethik Martin Luthers ganz deutlich und präzise nachgewiesen. Die Rückkehr zur Zwei-Regimenten-Lehre von Martin Luther und zu Luthers zurückhaltender Kriegslehre vom Krieg als Notwehr ist bei Paul Althaus – so darf man zusammenfassen – Frucht der Verarbeitung der Erlebnisse der nationalsozialistischen Katastrophe. 1953 lesen wir in der Neuauflage seines Grundrisses der Ethik: „Jedes Volk und jeder Staat lebt inmitten anderer. Die Existenz der anderen ist Grenze der eigenen und gehört zum Maße für die Politik. Die Völker sind zum gemeinsamen Leben und zur Verantwortung füreinander berufen, in dem Maße als sie in Lebensbeziehung zueinander treten und einander so ‚Nächste‘ werden.“ Die Geschichte erzeuge zwar ständig politische Fragen zwischen den Völkern oder Völkergruppen, die entschieden werden müssten, das „Nebeneinander der Völker“ sei ständig neu zu ordnen, aber der Weg dorthin sei „zunächst der Vertrag, Schiedsgerichtsbarkeit, Ausbau des Völkerrechtes“. Nur wenn solche Versuche versagten, könne ein Staat

„in seiner Verantwortung für das ihm anvertraute Leben seines Volkes oder der Völker es als seine sittliche Pflicht erkennen, die Existenz seines Volkes und die gerechte Ordnung zwischen den Völkern durch den Einsatz seiner Macht zu verteidigen, dessen äußerste Gestalt der Krieg, der Kampf mit den Waffen ist. Die christliche Ethik kann zu solcher Notwehr eines Volkes oder einer Völkergruppe nicht

¹⁶ Luther an Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz von Sachsen, 7. April 1542: WA.B 10, 33,50 (Nr. 3733).

grundsätzlich Nein sagen ... Unser Ja zur politischen Notwehr bedeutet aber keine ‚Rechtfertigung‘ des Krieges als solchen.“ Die meisten Kriege seien aus politischer Macht- und Raubgier entstanden und außerdem sei heute „durch die Verflechtung des Lebens aller Völker miteinander und durch die Entwicklung der Kriege selbst eine ganz neue Lage gegeben ... Der moderne materialisierte, totalisierte und dämonisierte Krieg vermag nicht mehr zu echter Entscheidung zu führen, weil er das Leben aller beteiligten Völker, auch der Sieger, zerstört. Er hat durch die geschichtliche Entwicklung seinen politischen Sinn verloren.“¹⁷

In diesen Formulierungen spürt man die Anklänge an seine Diskussion mit Emil Brunner aus den frühen 1930er Jahren,¹⁸ jetzt aber macht sich Althaus die damaligen Auffassungen von Brunner ausdrücklich zu eigen. Die Überzeugung, dass der Krieg nur als Notwehr zu legitimieren sei, prägte auch seine dezidierte Zustimmung zu Luthers Ethik, nachdem er Luthers Lehre vom „gerechten Krieg“ in den 1920er Jahren noch dezidiert abgelehnt hatte, weil Luther der lebendige Sinn für die Bewegung der Geschichte fehle. In seinem Spätwerk über „Die Ethik Martin Luthers“¹⁹ erläuterte Althaus sehr quellen-nah Luthers Haltung zum Krieg, der nur als „aufgezwungener Verteidigungskrieg“, als „Notkrieg“, als „die einzige elende Notwehre“ christlich vertretbar und rechtens sei. Zustimmend stellte er abschließend fest, dass Luthers Gedanken auch für die heutige Welt gültig seien, insbesondere „daß die Christen als Politiker vor allem auf den Frieden bedacht sein müssen und daß ein Krieg nur als Notwehr verantwortet werden kann.“ Gültig sei ferner Luthers „Ablehnung eines „christlichen Krieges“, „Heiligen Krieges“, aller „Kreuzzugs-ideologie“. Mit dieser ausdrücklichen Zustimmung zu Luthers Lehre vom eng begrenzten „gerechten Krieg“ verabschiedete sich Althaus von seiner eigenen Lehre vom „gerechtfertigten Krieg“, ohne das jedoch an dieser Stelle ausdrücklich kenntlich zu machen.

In den späteren 1950er Jahren nimmt Paul Althaus in zwei Aufsätzen sehr direkt zu Luthers Lehre von den beiden Reichen Stellung.²⁰ Dass er 1957 von der „Lehre von den beiden Reichen“ mit dem wichtigen Zusatz „im Feuer der Kritik“ spricht, wird erklärlich dadurch, dass er sich hier sehr ausführlich mit der Luther-Kritik sowohl der Barth'schen Theologie als insbesondere mit Johannes Heckels Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers auseinandersetzt. Da Heckel Luthers Theologie der Politik entscheidend von Luthers Unterscheidung der beiden Reiche – Reich Gottes und Reich der Welt gleich Reich des Bösen, des Teufels – her interpretiert, greift Paul Alt-

¹⁷ Paul Althaus, *Grundriss der Ethik*, Gütersloh 1953, 150 ff.

¹⁸ Ausführlich dargestellt in Jasper, Althaus (s. Anm. 7), 190 ff.

¹⁹ Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 142 ff.

²⁰ Ders., *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik*, in: *LuJ* 24 (1957), 40–68, sowie ders., *Die beiden Regimente bei Luther – Bemerkungen zu Johannes Heckels „Lex charitatis“*, in: *ThLZ* 81 (1956), 129–136. Beide Aufsätze sind wiederabgedruckt in: *Heinz-Horst Schrey* (Hg.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt 1969, 105–141 und 517–527.

haus den Zwei-Reiche-Begriff hier ausdrücklich in seiner Darstellung auf. Bezeichnend ist, dass er seiner ausführlichen Rezension von Heckels Schrift in der Theologischen Literaturzeitung ein Jahr zuvor, 1956, noch geradezu programmatisch die Überschrift „Die beiden Regimente bei Luther“ gab. Auch in dem Aufsatz, wo im Titel von Luthers Lehre von den beiden Reichen geredet wird, folgt gleich der erste Abschnitt nach der Einleitung mit der Überschrift: „Die beiden Regimente“. Althaus betont, Luther spräche von einem Reich mit der linken Hand, nicht zur Linken. Diese Formulierung, so erläutert Althaus, zeige, dass Luther das Reich nicht als einen Bereich, sondern als ein Regiment, als eine Weise des Herrschens Gottes, also als ein Wirken und Geschehen von Gott her auffasse. Daher träre der Ausdruck „Zwei Regimente“ den Sinn Luthers besser als „Zwei Reiche“.²¹

Die folgenden Abschnitte liefern eine detaillierte Analyse der Kritiker Luthers. Althaus unterscheidet zwischen dem Luthertum vor allem im 19. Jahrhundert bis 1933 und Luthers eigentlicher Lehre. Für die Machtergreifungsphase 1933 gesteht Althaus bezeichnenderweise zu, dass das Luthertum dabei insofern mit im Spiele gewesen sein möge, „als es schon von Luther her zwar nicht grundsätzlich, aber praktisch eine Neigung zu autoritärer Staatlichkeit hatte, jedenfalls in Deutschland.“²²

Entscheidend ist in dem Aufsatz der Schlussabschnitt über Luthers Lehre und unsere Gegenwart. Paul Althaus stellt die Frage, ob Luthers Lehre in ihrer historischen Gestalt für unsere Zeit ausreiche. Luthers Gedanken, so die These, unterlägen „zeitgeschichtlichen Bindungen, über die wir durch die Geschichte hinausgeführt sind.“ Luther denke patriarchalisch; das Volk sei nur Untertan. Zwar übe Luther Kritik an den Fürsten und ermahne sie, das Wohl der Untertanen zu sichern. Gleichwohl sei für ihn unbestritten, dass es die Sache der Fürsten sei, in eigener Verantwortung dieses Wohl zu sichern, und den Untertanen keine Mitverantwortung zukomme. Heute jedoch seien die Bürger nicht mehr Untertan, sondern Bürger einer Demokratie. Daraus resultiere die Pflicht zur Kritik auch an der Politik bis hin zu aktivem Widerstand, der von den Bürgern unternommen werde in ihrer Verantwortung für den Staat. Zu dieser neuen Anwendung der lutherischen Gedanken müsse man angesichts veränderter Strukturen kommen. Das ermöglicht für Althaus das Fazit, die lutherische Lehre von den zwei Reichen erweise sich auch heute als gesunde Lehre für Christen in der Welt.

Ich versage mir, an dieser Stelle detaillierter auf die Kritik an Heckel einzugehen. Man könnte sie auf die Formel bringen: Heckel vertritt eine Zwei-Reiche-Lehre in der Unterscheidung des Reiches Gottes vom Reich der Welt gleich dem Reich des Teufels. Althaus dagegen vertritt eine Zwei-Regimente-Lehre, die den Staat als Regiment Gottes zur Linken, eben doch auch als Bedingung für gutes Leben auf der Erde sieht. Christiane Tietz hat in ihrem

²¹ A. a. O., 108, Anm. 6.

²² A. a. O., 137

wichtigen Aufsatz die heutige Position der modernen Lutheraner dahingehend präzisiert, dass die politische Aufgabe der Kirche „im Anschluss an die lutherische Zwei-Regimenten-Lehre“ beschrieben werden solle.²³ Das lässt erkennen, dass die Position von Paul Althaus doch Zukunftspotentiale hat. Paul Althaus hatte gelernt: Er ging jetzt von Bürgerrechten und Bürgerpflichten aus. Und erkannte ein neues Verhältnis zur Demokratie, wobei Demokratie nicht identifiziert werden durfte mit absoluter Volkssouveränität, sondern ihre rechtsstaatliche Begrenzung als wesentlich erkannt wurde. Die Grundrechte sind unabänderbar und insofern ist der Weimarer Relativismus überwunden.

Gleichwohl hatte Paul Althaus Probleme, in der modernen Wirklichkeit anzukommen. Deutlich machen kann man das an seiner Auffassung zur Todesstrafe. Schon in der Festschrift für Bischof Schöffel und dann vor allem in dem Beitrag für die Bayerische Akademie der Wissenschaften „Die Todesstrafe als Thema der christlichen Ethik“ hatte sich Althaus sehr detailliert mit der Todesstrafe befasst.²⁴ Zwar fand er eine historische Anerkennung für das Verbot der Todesstrafe im Grundgesetz als Konsequenz aus dem schrecklichen Missbrauch während der NS-Diktatur. Gleichwohl äußerte er die Hoffnung, dass das deutsche Volk zu seinen christlichen Fundamenten zurückkehren werde und dann die Todesstrafe als Sühne für die Verletzung des göttlichen Gebotes „Du sollst nicht töten“ wieder anerkannt werde. Freilich dürfe die Todesstrafe nur von einer christlichen Obrigkeit, die im Auftrage Gottes als Gottes Hand zur Linken handle, verhängt werden. Darum hoffte Althaus auf die Rückkehr Deutschlands zu diesen Grundlagen, auf „Re-Christianisierung“. Er sah nur dann die Möglichkeit zur Wiedereinführung der Todesstrafe. Das Ja zur Todesstrafe war für ihn also gebunden an die religiösen Fundamente von Staat und Recht. Nur der Staat, der sich als gottgesetztes Amt am Rechte verstehe, habe die Vollmacht zur Todesstrafe.

Unverkennbar ist bei diesen Plädoyers für die Todesstrafe die Anti-Barth-Fixiertheit von Paul Althaus. Barth hatte 1951 die Todesstrafe rigide abgelehnt.²⁵ Dadurch fühlte sich Althaus offensichtlich provoziert. An seinen Freund Martin Doerne schrieb er, bei seiner Barth-Lektüre schwanke er „zwischen Bewunderung, Lernen, Widerspruch und Überdruß“. Zum Beispiel sei er „entsetzt auch über eine geradezu journalistenhafte Oberflächlichkeit, wie z. B. bei der Todesstrafe.“²⁶ Barth lehnte die Todesstrafe ab mit dem

²³ *Christiane Tietz*, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die lutherische Zwei-Regimenten-Lehre, in: *Irene Dingel/Christiane Tietz* (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 259–273.

²⁴ *Paul Althaus*, Um die Todesstrafe, in: *Volkmar Herntrich/Theodor Knolle* (Hg.), Festschrift für Bischof Schöffel zum 70. Geburtstag, Hamburg u. a. 1950, 7–15 ; ders., Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik, SBAW.PH 1955, Heft 2.

²⁵ Vgl. *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/4, Zürich 1951, 499–515.

²⁶ Brief an Martin Doerne vom 16. Januar 1954; Original im Nachlass Martin Doerne in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Abt. Handschriften und seltene Drucke.

pauschalen Hinweis auf Christi Tod am Kreuz, weil vom Evangelium nichts für diese Einrichtung, alles gegen sie zu sagen sei. Althaus akzeptierte diese nicht eigentlich schlüssige Argumentation von Barth nicht.

Wichtiger als die theologische Position von Barth gegen die Rechtfertigung der Todesstrafe durch Paul Althaus war eine sehr fundamentale Kritik von Adolf Arndt, dem Kronjuristen der Sozialdemokratischen Partei und Vater des Grundgesetzartikels gegen die Todesstrafe. Althaus hatte ihm einen Sonderdruck seines Aufsatzes geschickt und Gesprächsbereitschaft artikuliert. Adolf Arndt reagierte mit einem seitenlangen Brief vom 21. Juli 1955.²⁷ Paul Althaus vermische die Grenze zwischen Rechtsordnung und Sittenordnung, die man jedoch einhalten müsse. Vor allem aber argumentierte Arndt mit dem Hinweis auf die 2000jährige Geschichte der Todesstrafe seit Christi Geburt, in der Tausende und Abertausende zu Unrecht hingerichtet wurden. Das zwingt aus der Rechtsgeschichte heraus gegen die Todesstrafe zu votieren. Eine Antwort auf diesen Brief durch Paul Althaus ist nicht erhalten. Aber Althaus hielt auch nach dem Brief von Adolf Arndt an seiner Position fest und demonstrierte damit noch einmal die Theologie-Fixiertheit seiner Argumentationen und eine unverkennbare Empirie-Resistenz. Auch hier erwies er sich als ein Kind des 19. Jahrhunderts, insbesondere aus der pietistischen Erweckungsbewegung. Entscheidend erkennbar ist auch die Rückwärtsgewandtheit seiner Argumentation, das Festhalten an der Christlichkeit des deutschen Volkes und Staates. Seine Thesen waren ein Protest gegen die „Säkularisierung der Staatslehre“. Karl Barth habe keinen Sinn für den Staat als von Gott gesetztes Amt, er rede immer nur von staatlich verfasster Gesellschaft, auf die der Einzelne sein Recht zur Abwehr delegiert habe. Wenn der Staat so säkular begriffen werde, dann sei das Verbot der Todesstrafe allerdings konsequent.²⁸

Trotz allem Protest gegen Karl Barth und seinen Staatsbegriff, definierte sich Paul Althaus in die Nähe der ökumenischen Bewegung, obwohl das Leitbild der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam von der „verantwortlichen Gesellschaft“ sprach und den Staat als Selbstorganisation der für ihre Ordnung selbst verantwortlichen Gesellschaft definierte und eben nicht als von Gott eingesetzte Obrigkeit begriff, wie es dem Staatsverständnis von Paul Althaus entsprochen hätte. Doch Althaus war trotz dieser Differenzen offen für die Ökumene und unterstützte sie im Grunde schon seit seiner Studentenzeit in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung und im Studentenbund für Mission. Er nahm auch jetzt mit intensiver Vortragstätigkeit an den Aktivitäten der Ökumene und der Weltkirchenkonferenz teil, obwohl die staats-

²⁷ Original im Nachlass Paul Althaus K10 im Archiv der Universität Erlangen-Nürnberg. Althaus hatte auch dem damaligen Bundesjustizminister Neumayer einen Sonderdruck gesandt, wie sich aus einem Schreiben des Ministerialrats Dr. Dreher an Althaus vom 17. November 1955 (ebd.) ergibt; im Auftrag des Ministers bedankte sich Dreher für den Sonderdruck, der historische Überblick sei bemerkenswert, gleichwohl äußerte er mit differenzierten Argumenten schwere Bedenken gegen den Tod als Strafe.

²⁸ Vgl. Paul Althaus, Todesstrafe als Problem (s. o. Anm. 24), 31 f.

theoretische Begründung der „verantwortlichen Gesellschaft“ ihm zweifelhaft oder einseitig erscheinen musste. Sein ökumenisches Engagement war offensichtlich tiefer begründet und sah über diese Differenzen hinweg.

Versucht man diesen Widersprüchen nachzugehen, so muss man wohl feststellen, dass der Lernprozess von Althaus nach 1945 unabgeschlossen und offen blieb. Die Todesstrafendiskussion ist heute völlig beendet. Mitte der 1950er Jahre plädierten jedoch etliche Theologen und Juristen noch für die Todesstrafe. Wenn man jedoch den Staat nur als Veranstaltung der verantwortlichen Gesellschaft ansah, dann war es konsequent und nötig, auf die Todesstrafe zu verzichten. Paul Althaus nahm Stellung in dieser noch unabgeschlossenen Diskussion in der frühen Bundesrepublik, er argumentierte von einem überkommenen obrigkeitlichen Staatsgedanken aus und war Teil eines allgemeinen Denkprozesses. In einem wichtigen Artikel über „Amtsgedanke und Demokratiebegriff“ hat damals Wilhelm Hennis, Smend-Schüler und einer der führenden jungen Politologen, versucht, Ausgleich zu schaffen und Differenzen zu beseitigen und Brücken zu bauen.²⁹ Wenn ich als Politologe das theologische Staatsverständnis von Paul Althaus einordnen sollte, dann würde ich heute darauf Wert legen, dass seine Unterscheidung der zwei Regimente produktiv ist, das Amtsverständnis bei Althaus jedoch ausgesprochen statisch erscheint, obwohl Ämter und Funktionen sich stets im Wandel befinden und im unaufhörlichen Wandel der Aufgaben neu definiert werden müssen. Dazu gehört auch zu realisieren, dass die Ausdehnung der staatlichen Regulierungen in den gesellschaftlichen Raum hinein ein Produkt des modernen Sozialstaates ist und zahlreiche differenzierte Fragen zur Wahrnehmung der Staatsaufgaben aufwirft und die einfache Unterscheidung von Recht und Unrecht außerordentlich kompliziert macht.

Ludwig Raiser, der langjährige Vorsitzende der Kommission für öffentliche Verantwortung der EKD, hat in seiner Einführung zu der berühmten Denkschriften-Denkschrift die Christen bei der Wahrnehmung ihrer politischen Verantwortung vor die Aufgabe gestellt, jeweils Schriftprinzip und Sachprinzip in Einklang zu bringen, wobei im Raum der Politik immer gerade auch im Sachprinzip eine große Offenheit herrsche.³⁰ Politik hat es nicht mit den *res gestae*, den geschehenen Dingen, der Geschichte, zu tun, sondern ihre Aufgabe sind die *res gerendae*, die zu erledigende Aufgaben, das Handeln in die Zukunft hinein; sie ist offen, lässt Unvorhergesehenes geschehen, muss auf Un-

²⁹ Wilhelm Hennis, *Amtsgedanke und Demokratiebegriff*, in: Konrad Hesse (Hg.), *Staatsverfassung und Kirchenordnung*, Festgabe für Rudolf Smend, Tübingen 1962, 51–70.

³⁰ Ludwig Raiser, *Einführung*, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, 3 Bde. (in 4), Gütersloh 1981, Bd. 1/1, 9–39. Ausführlicher zu dieser Entwicklung: Gotthard Jasper, *Die Entwicklung des Verhältnisses von Demokratie und Protestantischer Kirche in Deutschland*, in: Herbert Kühr (Hg.), *Kirche und Politik*, Berlin 1983, 23–58, hier besonders 52 ff. Wieder abgedruckt in: *ders.*, *Erkenntnis durch Erinnern. Aufsätze und Reden*, hg. von Everhard Holtmann, Erlangen 199, 195–222, hier besonders 218 ff.

vorhergesehenes reagieren und bleibt allzu oft von vager Prognose abhängig. Unter demselben Ziel sind unterschiedliche Strategien möglich. Als Christ kann man im Raum der Politik mit guten Gründen unterschiedliche Akzente setzen, Lösungen mit unterschiedlichen Mitteln anstreben. Das ist jeweils kalkulationsabhängig. Parteien sind darum legitim. Das gilt es festzuhalten gegen die traditionelle Parteienfeindlichkeit der Kirche und der Christen. Heute können und dürfen Christen in unterschiedlichen Parteien aktiv sein. Das bedeutet, politische Verantwortung zu übernehmen in einer mündigen offenen Welt. Christen handeln sachgemäß und schriftgemäß. Meist nur in Extremsituationen kann das eindeutig sein – besonders in Grundsatzfragen; vor allem aber ist schriftgemäß zu handeln in Stilfragen der politischen Auseinandersetzungen sehr wichtig. Da gilt die Verantwortung der Christen über die Parteigrenzen hinweg. Auch wenn diese Terminologie von schriftgemäß und sachgemäß anders ist als die Unterscheidung der Zwei-Regimenten-Lehre: Beide gehören inhaltlich in denselben Aktionshorizont, und die Zwei-Regimenten-Lehre ist deswegen immer noch hilfreich und anregend, auch wenn sie stets wieder neu übersetzt werden muss. Paul Althaus ist Zeuge für die Stationen und Schwierigkeiten dieses Übersetzungsprozesses, aber auch für seine Produktivität.

Professor Dr. Gotthard Jasper, Lerchenweg 7, 91080 Uttenreuth;
E-Mail: gotthard.jasper@outlook.com

Reformation und Toleranz

Tagung der Luther-Gesellschaft vom 20.–22. September 2013 in Hofgeismar

Von Frank Hofmann

Das Thema dieser erstmals in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Hofgeismar (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck) veranstalteten Tagung fügte sich in das Themenjahr der Reformationsdekade ein: „Reformation und Toleranz“. 51 Personen folgten der Einladung in den äußersten Norden Hessens und erlebten eine ebenso abwechslungsreiche wie profilierte Tagung mit gehaltvollen Vorträgen und lebhaften Diskussionen.

Den Eröffnungsvortrag hielt *Armin Kohnle* (Leipzig) unter dem Titel „Religionsfrieden und Toleranz“. Er entfaltete die These, dass die Geschichte des europäischen Christentums in der frühen Neuzeit ein Experimentierfeld für das friedliche Zusammenleben verschiedener religiöser Strömungen war und damit den Nährboden für den modernen Toleranzgedanken darstellte. In seinem ursprünglichen religiösen Kontext bezeichnete der Toleranzbegriff die Duldungsbereitschaft von Anders- und Irrgläubigen, die sich in rund 50 Texten von „Anständen“ oder „Religionsfrieden“ im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts zeigt. Die wesentlichen Impulse gingen dabei freilich nicht von Theologen, sondern von Juristen und Politikern aus.

Christopher Spehr (Jena) führte die historische Linie unter dem Titel „Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung“ weiter und stellte den Gedanken der Toleranz als zentrales Thema der Aufklärung vor. Dabei spielten verschiedene Faktoren eine Rolle, beispielsweise wurden die zugewanderten Hugenotten als Reformierte in lutherischen Territorien aufgenommen und durften weiterhin ihrer eigenen konfessionellen Tradition folgen. Im Toleranzgedanken des Josephinismus in Österreich spielte auch der Gedanke eine Rolle, dass religiöse Toleranz wirtschaftliche Vorteile mit sich bringen kann. Während der Gegenaufklärer Alois Merz SJ religiöse Toleranz als Indifferentismus und damit als unmöglich ansah, sah Johann Salomo Semler in ihr ein Kennzeichen von Staatsklugheit, das Wahlfreiheit ermögliche. Gotthold Ephraim Lessing formuliert in „Nathan der Weise“ seine Sicht, dass die echte Religion sich nicht in Dogmen, sondern im moralischen Leben zeige. Kennzeichnend für diese Epoche ist insgesamt die Entwicklung des Toleranzgedankens von der Duldung hin zur Anerkennung anderer Glaubensüberzeugungen.

Johannes Schilling (Kiel) schloss den ersten Tag mit einem Abendvortrag „Der Psalter zwischen den Konfessionen“ ab, der den Psalter als Gesangbuch der Kirche in verschiedenen konfessionell geprägten Rezeptionen darstellte.

Die Morgenandacht des zweiten Tages hielt der Direktor der Akademie Hofgeismar, *Karl Waldeck*, unter der Überschrift „Bloßes Ignorieren ist noch keine Toleranz“.

Die Reihe der Vorträge setzte *Notger Slenczka* (Berlin) mit systematisch-theologischen Erwägungen unter dem Titel „Religiöse Verbindlichkeit und die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen“ fort. Weil Religion das Bewusstsein einer fundamentalen Bindung ist, ist sie damit auch wesentlich intolerant. Das gilt analog auch für sich nicht religiös verstehende Menschen und ihre tragenden Gewissheiten im Leben. Die Frage ist nicht, *ob* Menschen intolerant sind, sondern *wo* sie intolerant sind. Das entscheidende Konzept der europäischen Neuzeit ist die Einheit ohne Einigkeit, mithin die Ermöglichung des Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichen und gegensätzlichen Weltanschauungen, nicht aber deren Relativierung. Dogmatisch ist dieser Gedanke in der Sündenlehre zu verankern, die davon ausgeht, dass der Widerspruch gegen Gott und das Evangelium gewissermaßen „normal“ ist und wegen der Unverfügbarkeit der Gnade Gottes menschlicher Einwirkung entzogen ist. Aus christlicher Perspektive ist die Existenz des Unglaubens eine Folge der Toleranz Gottes. Von dieser Einsicht aus ist auch der interreligiöse Dialog aus christlicher Perspektive zu gestalten.

Abschließend referierte der Kirchenjurist *Heinrich de Wall* (Erlangen) über „Toleranz, Neutralität, Nichtidentifikation, Indifferenz – Im Irrgarten juristischer Begriffsbildung“. Er führte vor, dass der Terminus „Toleranz“ im Grundgesetz nicht vorkommt, jedoch in Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts eine große Rolle spielt, wo er häufig im Bezug zum Begriff der Menschenwürde steht. In einigen Verfassungen der Bundesländer taucht der Begriff „Toleranz“ (beziehungsweise „Duldsamkeit“) als Beschreibung eines schulischen Erziehungsziels auf. Der Begriff der „Neutralität“, der im 17. Jahrhundert das Nicht-Partei-Ergreifen im Krieg bezeichnete und deutlich negativ konnotiert war, kommt weder im Grundgesetz noch in Länderverfassungen vor, wird aber vom Bundesverfassungsgericht als Grundsatz der Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften etabliert; er bezeichnet das Gebot der weltanschaulichen Nichtidentifikation des Staates und schließt ein, dass der Staat Räume zur Religionsausübung eröffnet. De Wall plädierte für einen Verzicht auf den Begriff der Neutralität und forderte stattdessen die Besinnung auf die verfassungskonforme Terminologie.

Nach der Mitgliederversammlung der Luther-Gesellschaft stand eine Exkursion in die nahegelegene Hugenottenstadt Bad Karlshafen unter der kundigen Leitung von Akademiedirektor *Karl Waldeck* auf dem Programm. Schwerpunkt war hier der Besuch des Deutschen Hugenottenmuseums (www.hugenottenmuseum.de). Der Abend klang bei einem (nordhessisch inkulturnierten) „hugenottischen Buffet“ in der Akademie aus. Die Tagung schloss am Sonntag mit einem Kantatengottesdienst in der Neustädter Kirche in Hofgeismar, in dem der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Wal-

deck *Martin Hein*, der zugleich Mitglied des Beirats der Luther-Gesellschaft ist, die Predigt hielt.

Mit diesem ebenso abwechslungsreichen wie anspruchsvollen Programm wurde ein differenzierter Blick auf die Entwicklung des europäischen Toleranzgedankens möglich, der sowohl Abgrenzungen wie Anknüpfungen an reformatorische Impulse erkennen ließ, insbesondere aber die Anschlussfähigkeit des Toleranzgedankens für die evangelische Theologie hervorhob. Insofern fügte diese Tagung sich nicht nur in das Themenjahr „Reformation und Toleranz“ ein, sondern lieferte wichtige Einsichten zu diesem Themenjahr der „Luther-Dekade“. Die theologischen Vorträge der Tagung sowie die Predigt aus dem Abschlussgottesdienst werden in dieser Zeitschrift erscheinen.

Pfarrer Dr. Frank Hofmann, Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel

Nachrichten

Am Rande des Lutherseminars „Reformation und Toleranz“ trat am 21. September 2013 die *Mitgliederversammlung der Luther-Gesellschaft* in Hofgeismar zusammen. Im Mittelpunkt standen die *Wahlen zum Vorstand*. Im Amt als Erster Präsident wurde der Kieler Kirchenhistoriker Professor Dr. Dr. *Johannes Schilling* bestätigt; anstelle von Pfarrer Dr. *Reinhard Brandt*, der auf eigenen Wunsch aus dem Amt des Zweiten Präsidenten ausschied, wurde Oberkirchenrätin Dr. *Mareile Lasogga* aus dem Kirchenamt der VELKD in Hannover zur Zweiten Präsidentin gewählt. Als neue Beisitzer gehören neben den wiedergewählten Dr. *Michael Beyer* (Leipzig), Professor Dr. *Albrecht Beutel* (Münster) und Professor Dr. *Notger Slenczka* (Berlin) nun auch die Systematische Theologin Professorin Dr. *Cornelia Richter* (Bonn), und Pfarrer *Michael Lapp* (Freigericht-Somborn) dem Vorstand an. Auf eigenen Wunsch waren Professor Dr. *Dietrich Korsch* (Marburg) und Landespfarrer PD Dr. *Uwe Rieske* als Beisitzer ausgeschieden. Ergänzt wurde der Vorstand nach der Neuwahl durch die Berufung von Pfarrer Dr. *Reinhard Brandt* (Neuendettelsau) zum Schatzmeister anstelle des aus beruflichen Gründen zurückgetretenen Dipl. Theol. *Thorsten Engler* und von Dr. *Martin Treu* (Wittenberg) zum Geschäftsführer. Die Stelle des Geschäftsführers konnte damit nach vielen Jahren der Vakanz mit einer profilierten Wittenberger Persönlichkeit besetzt werden. Mitglieder des Vorstands sind weiterhin wie bisher die Schriftleiter des Lutherjahrbuchs, Professor Dr. *Christopher Spehr* (Jena), und der Zeitschrift LUTHER, Professor Dr. *Hellmut Zschoch* (Wuppertal). Der wiedergewählte Präsident verband abschließend den Dank an die ausgeschiedenen Vorstandsmitglieder mit den guten Wünschen für die Zusammenarbeit im neu zusammengesetzten Vorstand der Gesellschaft.

Die Mitgliederversammlung verabschiedete eine *Änderung der Satzung* der Luther-Gesellschaft, die die Struktur der Luther-Gesellschaft den veränderten Rahmenbedingungen der Vereinsarbeit anpasst: Die Gliederung in Bezirke mit Bezirksleiterinnen bzw. Bezirksleitern wurde durch die Möglichkeit der Berufung von Regionalbeauftragten ersetzt.

Die Melanchthonstadt Bretten verleiht am 21. Februar 2015 zum zehnten Mal den *Internationalen Melanchthonpreis der Stadt Bretten*. Preiswürdig ist ein im Druck erschienenes Werk, das in hervorragender Weise dazu beiträgt, die Kenntnis über Melanchthons Leben und Werk oder die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, das Umfeld und die Folgen seines Wirkens zu vertiefen. Der Preis ist mit 7.500 € dotiert und wird alle drei Jahre verliehen. Vorschläge mit Begründung sind bis 1. Juni 2014 an die Europäische Melanchthon-Akademie, Melanchthonstraße 1–3, 75015 Bretten, einzureichen. Weitere Informationen bei der Europäischen Melanchthon-Akademie, Direktor: PD Dr. Günter Frank, Melanchthonstraße 1–3, 75015 Bretten, E-Mail: info@melanchthon.com.

Aus Lutherstätten

Luthers Kirche und Cranachs Werke brauchen Hilfe

Die Stadtkirche Wittenberg ist die „Mutterkirche der Reformation“. Hier hat Martin Luther gepredigt. Hier wurde das Abendmahl in beiderlei Gestalt gefeiert, und hier wurden Luthers reformatorische Lieder gesungen. Mit dem weltberühmten Reformationsaltar von Lukas Cranach und den zahlreichen Epitaphien bewahrt die Stadtkirche Wittenberg herausragende Kunstwerke von großer Bedeutung. Ungezählte Gäste aus aller Welt besuchen jährlich diesen Ort der Geschichte, der Kunst und der evangelischen Tradition.

Im Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 wird die Stadtkirche Wittenberg generalsaniert. Die Sanierung der Außenhülle ist mittlerweile weitgehend abgeschlossen. In den nächsten Jahren stehen die Sanierung des Kirchenschiffs mitsamt der traditionsreichen Ordinandenstube, die Instandsetzung der beiden Türme und die Restaurierung der Cranach-Werke auf dem Bauprogramm. Die Gesamtkosten der Sanierung betragen 7,5 Mio. Euro. Eine solche Summe braucht eine breite Unterstützung. Bund, Land, die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, der Kirchenkreis Wittenberg, kirchliche Stiftungen und Vereine wie das Gustav-Adolf-Werk, die Stiftung Kunst- und Kulturgut, die EKU-Stiftung oder die Stiftung KiBa haben ihre Unterstützung zugesagt. Dennoch bleibt eine Summe von 1,5 Mio. Euro, die von der Stadtkirchengemeinde aus Eigenmitteln aufzubringen ist. Das gelingt nur mit Unterstützung vieler und über einen längeren Zeitraum. Deshalb ruft die Stadtkirchengemeinde alle Freundinnen und Freunde Luthers auf: „Helfen Sie mit, dass die ‚Mutterkirche der Reformation‘ im Jubiläumsjahr 2017 wieder in altem Glanz erstrahlt. Spenden sind online (www.stadtkirchengemeinde-wittenberg.de) oder per Banküberweisung: (Kreiskirchenamt Wittenberg, BIC: GENODED1DKD, IBAN: DE91350601901551748010, Stichwort: Sanierung Stadtkirche WB RT56 LUTHER. Bitte geben Sie unter Verwendungszweck Ihre vollständige Adresse an, damit Ihnen eine Spendenbescheinigung zugesandt werden kann. Herzlichen Dank!“

Bücherschau

Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung, hg. von Katharina Bärenfänger, Volker Leppin und Stefan Michel, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, VIII, 263 S. – ISBN 978-3-16-150877-6 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 71).

Im Hinblick auf den populären Zitatenschatz Luthers zählen seine Tischreden fraglos zu den beliebtesten Fundgruben. In der gegenwärtigen Forschung allerdings gilt die Bezugnahme auf diese Aussprüche als äußerst umstritten. Begründet wird dieses in erster Linie damit, dass die vermeintliche Unmittelbarkeit der Äußerungen, die jene Zitate erscheinen lassen, weder durch direkte Mitschriften noch durch von Luther selbst autorisierte Manuskripte gedeckt ist. Jene Tischgespräche sind lediglich in einer Form überliefert, die erst den Zeugnissen der Luther-Memoria der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zuzurechnen sind. Angesichts dessen ist es sehr zu begrüßen, dass sich ein interdisziplinärer Kreis angesehener Wissenschaftler im April 2010 in der Nähe von Jena zusammenfand, um jenen Quellencorpus der heutigen Forschung angemessen in den Blick zu nehmen. Die auf dieser Tagung vorgestellten unterschiedlichen Zugänge zu Luthers Tischreden – in der Tat zu einem Großteil „Neuansätze der Forschung“ – sind nun in dem vorliegenden Band einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Mit bekannter fundierter Sachkenntnis stellt *Helmar Junghans* in seinem Beitrag – wenige Wochen vor seinem unerwarteten Tod vorgetragen – Editionen von Luthers Tischreden seit der Erstausgabe von Johannes Aurifaber im Jahre 1566 bis hin zur Gegenwart vor. Grundsätzliche hermeneutisch-methodische

Erwägungen zum Umgang mit den Tischreden auf dem Hintergrund überlieferungs- und redaktionsgeschichtlicher Fragestellungen bietet die Studie von *Katharina Bärenfänger*. Daran anschließend verdeutlicht *Volker Leppin* an ausgewählten Beispielen die Problematik der Verifikation von Aussagen dieser Quellen für die Biographie Luthers. *Barbara Müller* betrachtet in ihrem breit angelegten Aufsatz die Tradition der Tischgespräche von der Antike bis in die Zeit der Renaissance und gibt aus dieser Sicht eine Gattungsbestimmung der Reden Luthers. Mit dem Vergleich von Philipp Melanchthons Tischreden – den sogenannten Exempla – mit den Tischreden Luthers stellt *Alexander Bartmuß* einen wichtigen Aspekt der „Wittenberger Gruppenidentität“ vor. *Jörg Zimmer* gewährt mit seiner Untersuchung der Zitate von Äsop-Fabeln einen interessanten Einblick in Luthers Gebrauch von Literatur abseits des biblischen Wortes.

Einen Großteil des Bandes nehmen Ausführungen zur handschriftlichen Überlieferung der Tischreden ein. Auf über fünfzig Seiten bietet *Wolf-Friedrich Schäußele* eine äußerst detaillierte und zugleich übersichtlich aufgebaute Bestandsaufnahme der entsprechenden, gegenwärtig 110 bekannten Manuskriptbände. Die Studien zu der Quellenerschließung in der Wissenschaftlichen Bibliothek Dessau von *Ernst Koch*, in der Forschungsbibliothek Gotha von *Daniel Gehrt* sowie in der Landes- und Universitätsbibliothek Jena von *Stefan Michel* dokumentieren die jeweils sehr unterschiedliche Aufarbeitung der dort erhaltenen Handschriften.

Thomas Wilhelmi und *Margrit Glaser* bringen in ihren den Band abschließenden Beiträgen Vorüberlegungen bezüg-

lich einer heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden und den gegebenen Möglichkeiten entsprechenden Publikation der Tischreden. Dabei plädieren beide gerade angesichts der zu konstatierenden Defizite der Edition von Luthers Tischreden in der Weimarer Ausgabe für die Herstellung einer gut eingerichteten digitalen Edition.

Somit werden mit den Studien dieses Sammelbandes vielfältige Anregungen bezüglich der weiteren Forschung zu den Tischreden Luthers geboten. Dabei wird sichtbar, dass diese Arbeit äußerst lohnend sein wird, da dadurch verschiedenste Erkenntnisgewinne hinsichtlich der Person und des Werkes Luthers als auch der Rezeption seiner Theologie in der ersten Schülergeneration zu erwarten sind.

Volker Gummelt

Moritz Stetter: **Luther**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 160 S. – ISBN 978-3-579-07054-4.

Stetter stellt sich der Aufgabe, eine illustrierte Biographie Luthers mit den wichtigsten Stationen seines Lebens vorzulegen. Seine gänzlich schwarz-weiß gehaltenen Bilder sind dabei mitunter mit mehr Text versehen, kommen oftmals aber auch ganz ohne Worte aus. Der Autor will sein Buch dabei – wie er auf seiner Homepage erläutert – selbst gerne als „biographic“ verstanden wissen und nicht in die Schublade christlicher Literatur einsortiert werden. Denn er schreibe nicht aus religiöser Motivation ein Comic für die Kirche, sondern als gesellschaftskritischer Agnostiker ein Buch über die Kirche. Dabei liegen ihm die bis heute wirkmächtigen Risse und Abgründe im Leben Luthers, das trotz seiner Widersprüche die heutige Gesellschaft

positiv geprägt habe, besonders am Herzen (<http://demotapecomix.wordpress.com/2013/04/12/luther-erklarungsbedarf> [26. 9. 2013]).

Der Comic gliedert sich in vier Kapitel, von denen das erste die Zeit bis zur reformatorischen Entdeckung, das zweite von 1517 bis zur Verbrennung der Bannandrohungsbulle und das dritte die Jahre bis zu den Wittenberger Unruhen behandelt. Im letzten Kapitel werden Bauernkrieg, Luthers Hochzeit und seine Schrift gegen die Juden bebildert. Der Überblick macht bereits deutlich, dass der Schwerpunkt auf den Jahren bis 1525 liegt, während die dann folgenden zwei Jahrzehnte bis zu Luthers Tod in nur noch 12 Seiten abgehandelt werden, wovon alleine vier die letzten Worte Luthers illustrieren. Den Comic beschließen teilweise provokante Zitate über Luther, wobei St. sich auf Aussagen von Richard Friedenthal, Friedrich Nietzsche und Dietrich Bonhoeffer beruft, aber auch den Gauleiter Julius Streicher zu Wort kommen lässt. Am Ende gibt eine von *Tanja Scheifele* zusammengestellte, mehrseitige Zeittafel einen tabellarischen Überblick über Luthers Leben, wobei grau unterlegte Erklärungen (z. B. zum Ablass) das Verstehen erleichtern sollen.

Wer diesen „biographic“ zur Hand nimmt, wird schnell in den Bann der künstlerischen Fähigkeiten des Autors sowie der geschickten Textauswahl gezogen. Der zweifelnde und der getriebene Luther werden genauso eindrücklich mit spitzer Feder gezeichnet wie der wortgewaltige und apokalyptische Luther, der Ehemann und Vater, aber auch der zum Niederschlagen des Bauernaufstands aufrufende und am Tod der Bauern leidende Luther. Das Nachzeichnen der Ereignisse bis 1525 gelingt St. dabei spannend und inhaltlich sinnvoll reduziert. Wer bei lese müden Personen das Interesse an den frühen Jahren der Reformation wecken möchte, wird hier für die Arbeit

in Schule und Gemeinde fündig werden. Aber sowohl aus historischer und theologischer Perspektive kann der Comic nur als ein Appetizer verstanden werden, auf den eine intensivere Beschäftigung mit Luther folgen sollte.

Sind St.s holzschnittartige Reduktionen an vielen Punkten didaktisch durchaus sinnvoll, gerät jedoch leider gerade die Frage nach Luthers Stellung zu den Juden eindeutig zu kurz und wird den historischen Gegebenheiten nicht gerecht. An diesem Punkt erschwert St. sowohl den Zugang zum Thema und behindert mit seiner Herangehensweise zudem eine differenzierte Sicht über Luther und die deutsche Geschichte.

Trotz der genannten Desiderate bleibt dieses Buch empfehlenswert. Wenn auch nicht als umfassende Biographie, sondern als kreativer Impulsgeber zur Beschäftigung mit Luther bis zur Zeit des Bauernkrieges. Vor allem für Jugendliche wird diese gezeichnete Herangehensweise an Alass, Bibelübersetzung und Reichstage den Zugang zur Reformationgeschichte erleichtern.

Nicole Kuroпка

Thomas Kaufmann: Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XVIII, 676 S. – ISBN 978-3-16-150771-7 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67).

Die vorliegende Publikation umfasst eine Sammlung von 16 Studien, von denen sechs bisher unveröffentlicht waren. Die einzelnen Studien werden in drei großen Abschnitten systematisch zusammengefasst. In einleitenden „Prolegomena“ wird eine „historiografische Standortbe-

stimmung“ (1) vollzogen, die auf aktuelle Tendenzen der Reformationsgeschichtsforschung eingeht und das Konzept einer „Kontextuellen Reformation“ (15) darlegt, das der Disposition des vorliegenden Bandes zugrunde liegt. Luther wird in diesem Konzept zwar als „zentrale Figur“ (27) betrachtet, jedoch soll im Blick auf den Anfang der Reformation nicht der „Ursprungssinn seines Denkens und Wollens“ rekonstruiert, sondern „die frappierende Präsenz seiner Person und der Bilder von ihm“ analysiert werden (27).

In einem ersten Abschnitt werden unter der Überschrift „Traditionskonstruktionen“ vier Beiträge präsentiert, die sich auf den Übergang bzw. Umbruch vom Spätmittelalter zur Reformation konzentrieren. Zunächst wird im Blick auf das Verhältnis von Jan Hus und der reformatorischen Bewegung herausgearbeitet, wie die Konstruktion einer Kontinuität vom böhmischen zum Wittenberger Reformator die „Selbstdeutung des lutherischen Protestantismus“ bestimmt hat (65). Im Anschluss wird Luthers Bibelübersetzung mit vorreformatorischen Laienbibeln verglichen, wobei medien- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge ebenso deutlich werden wie die spezifisch theologische Intention Luthers, das Bibelwort als Evangelium zu Gehör zu bringen. Ein weiterer Beitrag widmet sich den vielfältigen Mustern, mit denen der Islam in der lateineuropäischen Christenheit des 15. und 16. Jahrhunderts wahrgenommen wurde und die in der Reformationszeit mit konfessionellen Abgrenzungen verknüpft waren. Zum Abschluss des ersten Abschnittes werden theokratischen Konzeptionen in der spätmittelalterlichen Reformliteratur und in der radikalen Reformation untersucht und im Rahmen einer politischen Ideengeschichte als „Bilder einer besseren Welt“ (163) rekonstruiert.

Der zweite Abschnitt, der sich mit „Kommunikationsdynamiken“ befasst,

beginnt mit einer kontextuellen Einordnung von Luthers Ablassthesen, auf die eine umfangreiche Detailstudie zur Aneignung der Reformation durch die Studenten folgt; anschließend werden Heroisierungen Luthers in Texten und Bildern vorgestellt, bevor dann Martin Bucers Bericht von der Heidelberger Disputation und anonyme Flugschriften der frühen Reformation im Blick auf die „publizistische Mobilisierung“ (356) untersucht werden.

Der dritte Abschnitt betrachtet „Lehrbildungen und Identitätsentwürfe“ – hier werden zunächst die theologisch-philosophischen Beurteilungen menschlicher Vernunft bei Luther, Melanchthon und Zwingli verglichen, anschließend wird der integrale Zusammenhang von Lehre und Leben in der radikalen Reformation der frühen 1520er Jahre herausgearbeitet und dann die Rolle der Laien in verschiedenen Konzeptionen Wittenberger und Basler Provenienz thematisiert. Es folgen zwei Beiträge zum Lebensweltbezug von Luthers Ehetheologie und zu verschiedenen Modellen, wie persönliche Erfahrung in reformatorischen Texten vermittelt wird, bevor abschließend die Frage nach dem „alten“ und dem „jungen“ Luther in historischer Perspektive am Beispiel seiner Abendmahlstheologie und seiner Haltung in der sogenannten Judenfrage erörtert wird.

Insgesamt liegt eine Sammlung von Studien vor, die – trotz einer teilweise nicht leicht verständlichen Ausdrucksweise – interessante Einblicke in unterschiedliche Aspekte der Frühzeit der Reformation vermitteln. Beeindruckend sind dabei nicht nur die Materialfülle und die Präzision der einzelnen Analysen, sondern auch die Mehrdimensionalität der historischen Perspektiven und deren Verknüpfungen, wodurch grundlegende Strukturen der Reformationsgeschichte aufgezeigt werden können. Die konzeptionelle Entscheidung, Luthers ei-

genes „Denken und Wollen“ hierbei auszublenken und stattdessen unterschiedliche Wahrnehmungen seiner Person in den Blick zu nehmen, schränkt jedoch den Anspruch dieses Buches, den „Anfang der Reformation“ zu rekonstruieren, nicht unerheblich ein. Wenn der Autor selbst davon noch einmal den „eigentliche[n] Anfang dieses Anfangs“ (184) unterscheidet und feststellt, dieser sei seinen „Kontextualisierungsbemühungen allerdings eigentümlich entzogen“ (ebd.), so liegt das auch an dem Verzicht auf eine eingehende Berücksichtigung der Genese der Theologie Luthers. Mit dieser Kritik soll aber nur der Anspruch dieses Buches relativiert, nicht aber dessen Qualität in Frage gestellt werden, denn im Blick auf die vielfältigen Kontexte der Theologie Luthers liefert es wichtige Erkenntnisse für die Reformationsgeschichte.

Michael Basse

Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.): **Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 211 S. – ISBN 978-3-374-03080-4.

Das Marburger Religionsgespräch von 1529 gilt weithin als kapitaler Fehlschlag in den protestantischen Einigungsbemühungen des Reformationsjahrhunderts. „Marburg 1529“ ist jenes Datum, an dem die versammelten theologischen Häupter der Wittenberger, Straßburger und Schweizer Reformation, unter ihnen Luther, Melanchthon, Zwingli, Bucer und Oekolampad, sich eben *nicht* auf ein gemeinsames Verständnis des Abendmahls einigen konnten – mit der Fernwirkung einer Spaltung der Reformation in die zwei Hauptlinien: „lutherisch“ und „reformiert“.

Demgegenüber wartet nun ein Symposium, das die Evangelische Kirche von

Kurhessen-Waldeck und die Philipps-Universität Marburg im Oktober 2011 am historischen Ort veranstalteten, mit der Gegenthese auf: Das Marburger Religionsgespräch sei eine „Sternstunde der Reformationsgeschichte“ (45) gewesen, so urteilt der Tagungsleiter und Herausgeber *Wolf-Friedrich Schäufele*. Entsprechend rückt das Symposium nicht wie gewohnt den Dissens in der Abendmahlsfrage in den Fokus, sondern stattdessen den theologischen Gehalt aller fünfzehn „Marburger Artikel“, die Luther am letzten Tag des Kolloquiums aufgesetzt hat und die dann von allen versammelten Theologen unterschrieben wurden.

Der Band bringt nach dem Faksimile des Marburger Autographs eine Transkription, die bisherige Textüberlieferungen korrigiert und er dokumentiert natürlich auch die – in Marburg nicht mehr vorhandenen – Textergänzungen letzter Hand nach dem Zürcher Gegenstück. Eine Synopse erleichtert zudem den Vergleich mit den späteren „Schwabacher Artikeln“ und macht deutlich, wie sich Luther beim Entwurf der Marburger Artikel an diesen Wittenberger Konsens anlehnt, den er bereits fertig formuliert nach Marburg mitgebracht hat.

Der Herausgeber arbeitet in seinem einleitenden Beitrag erhellend die politischen Antagonismen heraus, die den Marburger Kompromiss schließlich jeder unmittelbaren Wirkung berauben sollten: Während der junge hessische Landgraf Philipp ein gesamtprotestantisches Bündnis im Gefälle der Speyerer Protestation anstrebte, arbeitete Kursachsen dem je länger je mehr entgegen – und Luther bestärkte seinen Kurfürsten darin, indem er sein eigenes Misstrauen gegenüber der Theologie der Oberdeutschen nachdrücklich in Szene setzte.

Denn keineswegs disputierte die Marburger Versammlung ausschließlich über das Abendmahl. Vielmehr begann

sie mit einem von Seiten Luthers offensiv geführten Schlagabtausch zu den großen Themen Trinität, Christologie und Pneumatologie. *Peter Gemeinhardt* zeichnet den Gesprächsgang nach und beleuchtet seinen Hintergrund: die Auseinandersetzungen mit täuferischen und antitrinitarischen Bewegungen in Zürich und Straßburg (86–88). Während Gemeinhardt den Effekt der gemeinreformatorischen Rückbesinnung auf das „Erbe der Alten Kirche“ (103) würdigt, bleibt undiskutiert, welchen Preis demgegenüber das nun vereinte Abdrängen der „Schwärmer“ forderte.

Die doppelte, aus lutherischer und reformierter Sicht vorgetragene Analyse des Dissens-Artikels „Vom Sacrament des leibs vnd Bluts Christi“ macht bleibend unterschiedliche theologische Perspektiven anschaulich. Eindringlich begründet *Athina Lexutt* Luthers kompromissloses Beharren auf dem „est“, an dessen Eindeutigkeit hänge die Glaubensgewissheit der Empfangenden. *Peter Opitz* weist demgegenüber einerseits die gemeinsame Stoßrichtung gegen die Messopferlehre auf, andererseits zeigt er offenkundige Interpretationsdifferenzen zwischen Luther und Zwingli im Blick auf den gemeinsam unterschriebenen Text, in denen er nicht weniger als ein „anders nuanciertes Gottesverständnis“ (187) wirksam sieht.

Die „fünfzehn erstaunlichen Sätze“, so Bischof *Martin Hein* in seinem Resümee (197), obwohl im Reformationsjahrhundert von den politischen und konfessionellen Entwicklungen schnell überholt, sind in der Tat ein bedeutsames „Zeugnis der Einheit“ – wie es der Titel des Bandes sagt. Man mag dies differenziert werten: als eine ekklesiologisch zwar unbefriedigende, aber im ökumenischen Gespräch manchmal notwendige „Zwischenetappe“ (*André Birmelé*, 113), als Rahmen für eine „komplementäre“ Bezeugung des Evangeliums in Wittenberg und Zürich

(*Martin Sallmann*, 134), als beeindruckend konsistente Grundlegung einer „evangelischen Ethik“ (*Jan Rohls*, 137 ff.), oder als „typisch evangelisch“ und „modern“ in der Eröffnung eines vielstimmigen Diskurses um die Wahrheit in der Heiligen Schrift (*Martin Hein*, 199).

In Marburg „brennen keine Scheiterhaufen.“ (203) Diese Erkenntnis festzuhalten und analytisch zu vertiefen, erweist sich als ein aufklärendes und tröstliches Unterfangen, gerade wenn man die problematische Wirkungsgeschichte von „Marburg 1529“ vor Augen hat, das ex post zum Urdatum der binnenreformatorischen Spaltung stilisiert werden konnte. Immerhin hat das politische Scheitern dieses Einheitszeugnisses bereits im 16. Jahrhundert weitere theologische Bemühungen um ein gemeinsames reformatorisches Abendmahlsverständnis (Bucer, Melanchthon, Bullinger) nicht verhindern können.

Martin Heimbucher

Melanchthon deutsch. Band 4: Melanchthon, die Universität und ihre Fakultäten, hg. von Michael Beyer, Armin Kohnle und Volker Leppin unter Mitarbeit von Christiane Domtera und Annika Schmidt, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 383 S. – ISBN 978-3-374-03053-8.

Die Reihe „Melanchthon deutsch“ (1997 ff.) wird fortgesetzt mit dem vierten Band zur umfassenden universitären Tätigkeit Melanchthons in Reden, Vorreden, Gutachten und Lehrtraktaten. Alle Texte von 1518 bis 1559 spiegeln die Bedeutung der akademischen Bildung für Melanchthon und seinen Einsatz für die Universität und alle ihre Fakultäten. Die Übersetzungen sind je mit einer kurzen Einleitung versehen und an ihrem Ende

mit erläuternden Anmerkungen. Ein Anhang mit Abkürzungsverzeichnissen und einem Namensregister beschließt den Band.

Die Sprachen sind Melanchthons bleibendes Anliegen, denn es ist Gottes Plan und Wille, dass die Weltsprache des Griechischen die „Botin und Dienerin“ (38) des neuen Bundes ist. Das Hebräische stößt zwar bei den Gelehrten vielfach auf Ablehnung (51) und ist doch unumgänglich zum Verstehen beider Testamente. Weil die Schöpfung „ein wunderbarer Schauplatz“ der Weisheit Gottes ist, führt Bildung zur Frömmigkeit und Frömmigkeit zur Bildung. Deshalb arbeiten alle Wissenschaftler an der wahren Lehre für Kirche und Welt. Das gilt für die Theologie, für die artistischen Fächer und nicht minder für die Medizin (323 ff., s. auch Melanchthon deutsch Bd. 1, 110 ff.) und Rechtswissenschaft. Mit Nachdruck hebt Melanchthon hervor, dass auch das römische Recht und die antike wie die scholastische Rechtswissenschaft (297–302, s. auch Bd. 1, 170 ff.) der Weisheit Gottes entspringen. Vehement widerspricht er den Versuchen, das Römische durch das Mosaische Recht zu ersetzen (305).

Aus der Gattung der kurzgefassten Deklamationen fällt das lange Gutachten über die Artikel der bayerischen Inquisition (1558/59; 185–287) heraus. Melanchthon legt damit eine Schrift vor, die in ihrer argumentativen Form eine wissenschaftliche Abhandlung ist und in ihrer Klarheit zugleich eine Bekenntnisschrift – ohne Einschnürungen durch die Politik. Eine Überraschung bietet er zur Frage der „notae ecclesiae“; es gibt nicht nur zwei, sondern drei Kennzeichen: Die Bezeugung des reinen Evangeliums und der rechte Gebrauch der Sakramente (so die CA, so auch Johannes Calvin) und zuzätzlich „der Gehorsam“ (194). Diese nicht calvinische, aber „reformierte“ Erweiterung trägt dem Auseinandertreten der

Konfessionen Rechnung: Wir leisten den Gehorsam, wir sind die Kirche, nicht „der römische Bischof und sein Anhang“ (196).

Zu übersetzen ist eine schwierige Aufgabe angesichts der Kunstfertigkeiten des redenden und vor allem dichtenden Humanisten Melanchthon (133 f.). Aber auch die akademische Prosa zu erfassen, bereitet Probleme, die der Leser einkalkulieren muss. So heißt es in der Antwort an die Inquisition zur Frage der „*unitas ecclesiae*“: „Die Einheit der allgemeinen Kirche bedeutet eine fundamentale Übereinstimmung, und zwar in den Artikeln des Glaubens“ (199). Die Latinität ist klarer und präziser: „*unitas Catholicae Ecclesiae est consensus in fundamento, scilicet in articulis fidei*“ (Melanchthons Werke in Auswahl, Bd. 6, Gütersloh 1955, 291, 26 f.). Die Übereinstimmung im Fundament der Kirche schafft die Einheit der Kirche. Die Übersetzungen ersetzen nicht das lateinische Original, sondern verschaffen Überblick und Einblicke in den melanchthonischen Kosmos der Wissenschaften, die sich zur Ehre Gottes gegenseitig durchdringen und so dem Kosmos der Schöpfung entsprechen.

Manfred Schulze

Albrecht Beutel: **Gerhard Ebeling**. Eine Biographie, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XVII, 606 S., 45 Abb. – ISBN 978-3-16-150447-1.

In den 1950er und 1960er Jahren war Eduard Woldemar Gerhard Ebeling ein vielfältig umworbener Theologieprofessor. Zahlreiche Universitäten des In- und Auslandes bemühten sich um die Dienste des 1912 in Steglitz geborenen Sohnes eines Lehrers. Neben Berlin, Bonn, Mainz, München und Marburg sind vor allem Tübingen und Zürich zu nennen, wo der Schüler von Hanns Rückert, nachdem er

1935 bis 1945 im Dienst der Bekennenden Kirche tätig gewesen war, als Kirchenhistoriker und als Systematischer Theologe mit großem Erfolg wirkte. Das Rennen um den begehrten Gelehrten, der zweifelsohne zu den bedeutendsten Theologen und anregendsten Lutherforschern des 20. Jahrhunderts zählt, machte schließlich die Zürcher Theologische Fakultät, wo sich die mit Ebeling befreundeten Praktischen Theologen Walter Bernet und Robert Leuenberger mit hohem Einsatz für eine Rückberufung Ebelings eingesetzt hatten. Die schweizerische Universität legte dem Umworbenen 1968 ein gleichermaßen einzigartiges wie unwiderstehliches Angebot vor: Sie schuf für Ebeling einen Speziallehrstuhl für „Fundamentaltheologie und Hermeneutik“, mit dem nur vier Stunden Lehrverpflichtung bei freier Themenwahl und eine weitgehende Entlastung bei administrativen Aufgaben und Prüfungen verbunden war. An dem in Tübingen erhebliche Irritationen auslösenden Entschluss Ebelings, nach nur kurzer zweiter Lehrtätigkeit in Tübingen erneut an die Limmat zu wechseln, konnte auch ein Anruf von Wolfhart Pannenberg nichts ändern, der ihm mitteilte, dass die sich gerade neu konstituierende Münchner Fakultät beabsichtige, ihn bei Aussicht auf eine Zusage als Erstplatzierten auf die Berufsliste zu setzen. Der Wechsel nach Zürich zum Wintersemester 1968/69 sollte der letzte sein. Bis zu seinem Tod am 30. September 2001 wirkte Ebeling in der Stadt Zwinglis. In dieser forschungsintensiven Zeit entstanden zahlreiche wichtige Werke Ebelings. Neben den mehrbändigen Lutherstudien seien exemplarisch genannt die Bände zwei bis vier von „Wort und Glaube“ und die einflussreiche dreibändige „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (1979), die 2012 anlässlich des 100. Geburtstages in vierter Auflage erschien.

Zu diesem Anlass veröffentlichte zudem nur elf Jahre nach Ebelings Tod der

Münsteraner Kirchenhistoriker Albrecht Beutel eine erste monographische Biographie. Der Verfasser, Ebeling seit 1979 persönlich bekannt und verbunden, weiß um die in diesem Zusammenhang auftauchenden historiographischen Probleme und reflektiert sie knapp in seinem Vorwort. Das in acht Kapitel aufgeteilte Buch orientiert sich in seiner Gliederung nach der Schilderung der Familie und der Ausbildung bis 1945 anhand der Orte der Lehrtätigkeit. Auf die erste Zeit in Tübingen (1946–1956) folgt der erste Aufenthalt in Zürich (1956–1965), bevor Ebeling wiederum kurz in Tübingen (1965–1968) und abschließend in Zürich (1968–1979) wirkte. Den Abschluss der Darstellung bieten ein Kapitel „Vollendung und Fragment (1979–2001) sowie ein Epilog, in dem zusammenfassend eine differenzierte und sympathische Charakterisierung Ebelings erfolgt. Neben zahlreichen Abbildungen sind dem Band eine Zeittafel, eine Bibliographie Ebelings sowie ein Personenregister beigelegt. Auf einen sachlichen Fehler der ansonsten überaus sorgsam gearbeiteten Darstellung ist hier zu verweisen. Bei der Beschreibung der personellen Veränderungen der Zürcher Fakultät im Sommer 1979 (354), als Eduard Schweizer und Ulrich Gäbler die Fakultät verließen, ging letzterer zunächst an die Freie Universität nach Amsterdam, nach Basel kam er erst 1989.

Die vier Kapitel über die Lehrtätigkeit in Tübingen und Zürich weisen jeweils eine ähnliche Gliederung auf, die eine schnelle Orientierung ermöglichen und der Biographie einen gewissen Handbuchcharakter verleihen. Zunächst umreißt der Vf. jeweils die Lebensumstände und kann hier teilweise detailliert berichten. Danach rücken das akademisch-universitäre Leben sowie das wissenschaftliche Wirken breiter in den Fokus.

Der überaus gut lesbare Band, der immer wieder auch schmunzeln lässt,

schöpft aus einer breiten Quellengrundlage und vermittelt ein überaus lebendiges Bild nicht allein von Ebelings Leben und Wirken, sondern darüber hinaus auch von einer sich unverkennbar wandelnden akademischen Welt und ihren Akteuren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es gelingt B., mit wenigen Worten treffliche Milieubeschreibungen zu entwerfen, universitäts- und wissenschaftspolitische Entwicklungen zu notieren und das kirchenhistorische, hermeneutische und systematisch-theologische Schaffen Ebelings konzise und erhellend zu präsentieren.

Auch ohne eine eigene theologische Schule im engeren Sinne begründet zu haben, nennen zahlreiche universitär tätige Theologinnen und Theologen Ebeling als prägenden akademischen Lehrer, den eine ausgesprochene Selbstdisziplin und Menschenfreundlichkeit auszeichneten. Theologisch gründete er in Luther und rezipierte in eigener Weise das Erbe der liberalen Theologie. Eine tiefergehende zeit- und geistesgeschichtliche Verortung Ebelings und seines Wirkens können allein weitere Detailforschungen leisten und somit bleibt zu hoffen, dass diese gewichtige Biographie die Ebeling-Forschung in theologie- und zeitgeschichtlicher Perspektive kräftig und nachhaltig anregen wird.

Thomas K. Kuhn

Heidelberg und die Kurpfalz, hg. von Christoph Strohm unter Mitarbeit von Albert de Lange und Johannes Ehmann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 96 S. – ISBN 978-3-374-03144-3 (Orte der Reformation, Journal 6). **Schmal-kalden**, hg. von Jürgen Römer, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 52 S. – ISBN 978-3-374-03147-4 (Orte der Reformation, Journal 7). **Hamburg, Lübeck**,

Schleswig-Holstein, hg. von Daniel Mourkojannis, Johannes Schilling und Gerhard Ulrich, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 88 S. – ISBN 978-3-374-03169-6 (Orte der Reformation, Journal 8). **Marburg**, hg. von Volker Knöppel, Burkhard zur Nieden und Wolf-Friedrich Schäufele, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 64 S. – ISBN 978-3-374-03232-7 (Orte der Reformation, Journal 9). **Schwäbisch Hall**, hg. von Anne-Kathrin Kruse und Frank Zeeb, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 92 S. – ISBN 978-3-374-03236-5 (Orte der Reformation, Journal 10).

Die inzwischen eingeführte Reihe touristisch-reformationsgeschichtlicher Journale lädt zum Erkunden weiterer Orte ein, die immer deutlicher den Raum der mitteldeutschen Reformationsgeschichte und der unmittelbaren Wirksamkeit Luthers überschreiten. Alle Hefte der Reihe machen Lust zum Reisen auf den Spuren der Reformation und bieten selbst einen Vorgeschmack auf tatsächliche Reisen (und hilfreiche Informationen dazu), aber auch im Lesen und Betrachten der Bilder zu gewinnende geistige Reiseeindrücke.

Hier verweise ich nur auf die gehaltvollen reformationsgeschichtlichen Beiträge: Im Heidelberg-Heft erinnern *Heinz Scheible* an Melancthon, *Christoph Strohm* an die Anfänge der kurpfälzischen Reformation und an die im ungleichen Brüderpaar Ludwig VI. und Johann Casimir fassbare Differenz von Lutheranern und Calvinisten sowie an die Unionen im Bereich der Kurpfalz, *Thomas Maissen* an den frommen Kurfürsten Friedrich III., *Eike Wolgast* an die Rolle der Universität Heidelberg und *Albert de Lange* an die Kurpfalz als „Ketzerasyl“; *Johannes Ehmann* beleuchtet Neustadt an der Weinstraße als reformationsgeschichtlich bedeutsame „kleinere Schwester Heidelbergs“. – Das Journal zu Schmalkalden bietet u. a. Beiträge von *Jürgen Römer* zum

Schmalkaldischen Bund und von *Kai Lehmann* über Luthers Schmalkaldische Artikel. – In dem nordelbischen Heft werden die Reformationen in den entsprechenden Territorien des 16. Jahrhunderts von *Christa Hansen*, *Johannes Schilling*, *Thomas Illg*, *Uwe Rieske*, *Ada Kadelbach*, *Frank Trende*, *Andreas Müller* und *Gideon Häussermann* vorgestellt und wird Johannes Bugenhagen als Reformator Norddeutschlands von *Ferdinand Ahuis* gewürdigt. Auch auf Menno Simons (*Wilko Teifke*) und Matthias Claudius (*Reinhard Görisch*) richtet sich der Blick, von anderen Spuren bis in die Gegenwart ganz zu schweigen. – In Marburg darf vorreformatorisch Elisabeth von Thüringen (*Ursula Braasch-Schwersmann*) nicht fehlen, bevor das Heft die hessische Reformationsgeschichte Revue passieren lässt: *Hans Schneider* stellt den Landgrafen Philipp vor, *Dirk Richhardt* den „kirchlichen Landtag“ von Homberg/Elfe (1526) und *Wolfgang Breul* die Ziegenhainer Zuchtordnung, mit der auch die Begegnung mit dem Täuferturn präsent ist. Von der Gründung der ersten evangelischen Universität in Marburg (*Wilhelm Ernst Winterhager*) spannt sich der Bogen u. a. zum Marburger Religionsgespräch (*Wolf-Friedrich Schäufele*) und zur „zweiten“ (reformiert geprägten) Reformation durch den Landgrafen Moritz am Beginn des 17. Jahrhunderts (*Burkhard zur Nieden*). – In dem Heft über Schwäbisch Hall finden sich mehrere Beiträge, die das vielseitige Wirken und die Bedeutung von Johannes Brenz ausleuchten (*Christoph Weismann*, *Frank Otfried July*, *Frank Zeeb*); ferner werden u. a. die Bilderfrage (*Armin Panther*) und die Umwandlung von Klöstern in Schulen (*Hermann Ehmer*) dargestellt. Die Dynamik des Reformationsgeschehens in der Stadt vergegenwärtigt *Andreas Maisch* eindrücklich, indem er drei Frauen porträtiert: die reformationsunwillige reiche Bürgerin Sibilla Egen († 1538), die mit ihrem unbürgerlichen Lebenswandel das

protestantische Eherecht herausfordern-
de Anna Büschler († 1551?) und Marga-
rethe Brenz († 1548), seit der Jahreswende
1530/31 die Ehefrau des Reformators, mit
dem sie 1546/47 zweimal aus Hall fliehen
musste, wo sie dann schließlich doch ster-
ben durfte.

Dass sich das Historische und das Ge-
genwärtige glücklich verbinden, macht
die Lebendigkeit der Journale dieser
Reihe aus. Weitere Reisen stehen in Aus-
sicht!

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten

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

Pastor Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 12, 17498 Neuenkirchen

Kirchenpräsident Dr. Martin Heimbucher, Ev.-ref. Kirche, Landeskirchenamt, Saar-
straße 6, 26789 Leer

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

Pfarrerin Dr. Nicole Kuropka, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal

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

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

Thomas Kaufmann

Luthers
»Judenschriften«



Mohr Siebeck

2., durchgesehene Auflage 2013.
XI, 231 Seiten.
ISBN 978-3-16-152873-6
fadengeheftete Broschur € 29,-

»Kurzum: ein guter und gewichtiger Beitrag, sehr lohnend zu lesen.«
Margot Käßmann in *Zeitzeichen* 14 (2013),
Heft 2, S. 63–64.

Thomas Kaufmann **Luthers »Judenschriften«** Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung

Thomas Kaufmann stellt Luthers »Judenschriften« vor dem Hintergrund der sich dramatisch verändernden historischen Kontexte der Reformationszeit und im Kontext der zeitgenössischen Debatten dar.

Aus Rezensionen zur 1. Auflage:

»Insgesamt besticht Kaufmanns Studie durch ihre Gelehrtheit und ihren detektivischen Spürsinn.«

Sina Rauschenbach in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 30 (2011), S. 256–257

»Kaufmanns Buch verbindet präzise Quellenarbeit mit einer belesenen Wirkungs- und Forschungsgeschichte bis in die allerjüngste Zeit.«

Hiram Kümper in *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 63 (2012), S. 384–385.

»Die sehr lesenswerte Forschungsarbeit wird durch fünfzehn kenntnisreiche Anhänge zu Detailfragen abgerundet.«

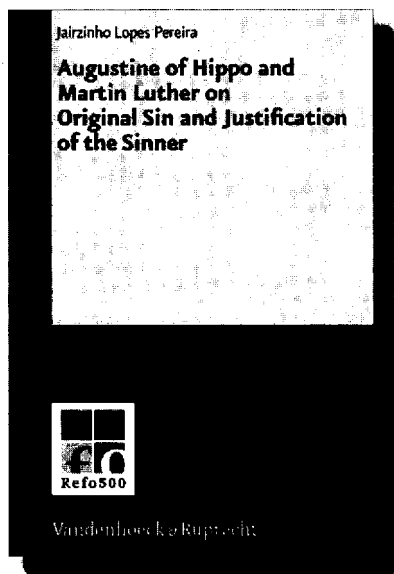
Michael Volkmann in *Judaica* 68 (2012), S. 190–191



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

Maßgeschneiderte Informationen: www.mohr.de

The influence of Augustinus radicalism of grace on Martin Luther



Jairzinho Lopes Pereira
**Augustine of Hippo and
Martin Luther on Original Sin
and Justification of the Sinner**

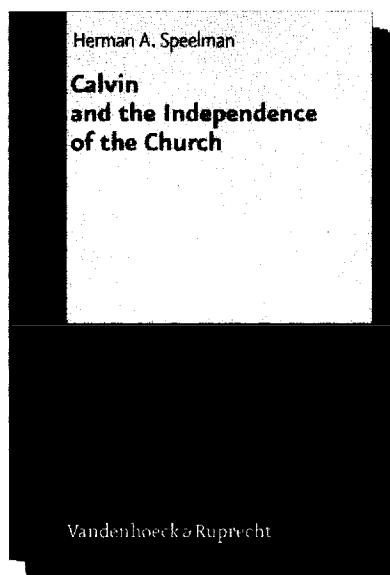
With a Preface by Risto Saarinen
Refo500 Academic Studies (RSAS), Volume 15.
2013. 505 pp, hardcover
€ 74,99 D
ISBN 978-3-525-55063-2
eBook ISBN 978-3-647-55063-3

Pereira demonstrates how Augustine came to break with the patristic soteriology and anthropological theology and adopted the radicalism of grace with which he faced the theologians associated with the fifth-century Pelagianis. It was precisely that radicalism of grace that made of Augustine Luther's favourite theologian. The same radicalism was adopted by Luther in his opposition to the recentiores doctores, the Nominalist theologians. Without overlooking the crucial role played by the Pauline corpus, the author says that Augustine's anti-Pelagian thesis were at the core of the young Luther's soteriological and anthropological claims and were the driving force behind Luther's cry for reformation.

V&R

Mehr Informationen unter
www.v-r.de

Calvin's ecclesiological idea



Herman A. Speelman
**Calvin and the Independence
of the Church**

Reformed Historical Theology, Volume 25.

2014. 291 pp, hardcover

€ 79,99 D / series price: € 71,99 D

ISBN 978-3-525-57021-0

eBook ISBN 978-3-647-57021-1

Over the last decades, elements of Calvin's ecclesiology have received their share of critical attention. Herman Speelman's work, however, remains the only monograph-length study that offers a new, comprehensive perspective on Calvin's ecclesiological ideal in terms of the church's relationship to the government. Different from what many have argued, this ideal did not lie in a vision of the church as completely independent of the government or that had its own power of excommunication. Instead, Calvin advocated a very modest form of ecclesiastical independence, from which later Calvinists would diverge. Calvin's ideas and those of his followers about the independence of the church differ in some important respects, so that in the second half of the sixteenth century two Calvinist views of the church had emerged.



Mehr Informationen unter
www.v-r.de

Bugenhagens literarischer Beitrag zur Verbreitung der Reformation

Johannes Bugenhagen

Reformatorsche Schriften (1515/16–1524)

herausgegeben von
Anneliese Bieber-Wallmann

Johannes Bugenhagen, Werke
Band 1,1

Vandenhoeck & Ruprecht

Johannes Bugenhagen

Reformatorsche Schriften (1515/16–1524)

Bearbeitet von Wolf-Dieter Hauschild und Anneliese Bieber-Wallmann

Johannes Bugenhagen. Werke 1,1.

2013. XLIII, 935 Seiten, mit 19 Abb., Leinen

€ 250,00 D / bei Abnahme der Reihe: € 225,00 D

ISBN 978-3-525-55441-8

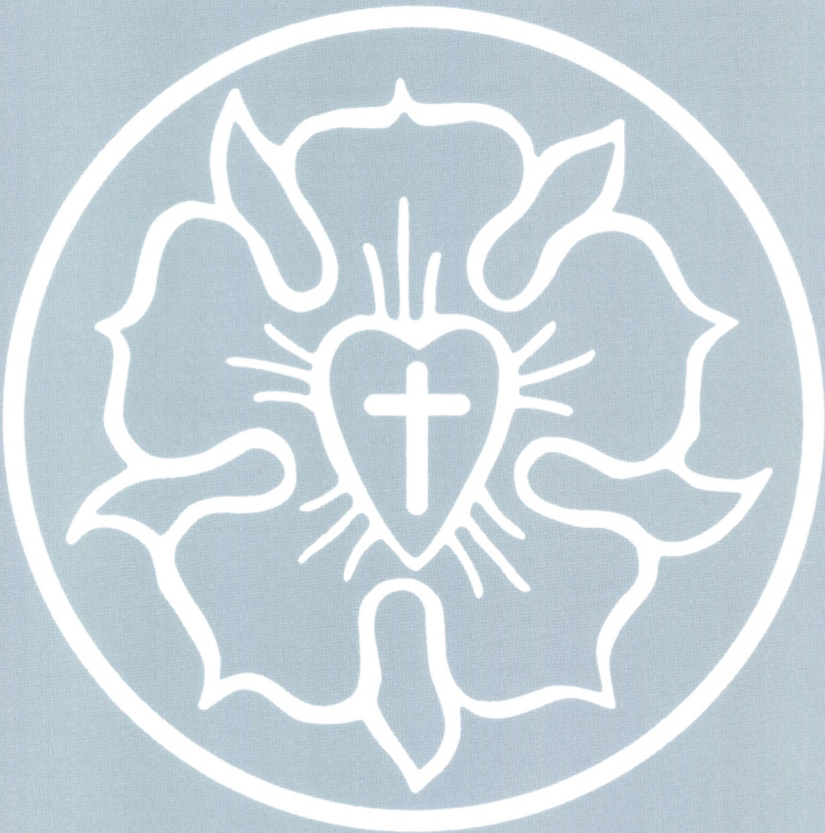
Auch als eBook erhältlich

Mit dieser Edition lateinischer, frühneuhochdeutscher und niederdeutscher Texte dokumentiert Anneliese Bieber-Wallmann erstmals Bugenhagens literarischen Beitrag zur Verbreitung der Reformation. Die frühesten Schriften zeigen, wie stark Johannes Bugenhagen zunächst vom Humanismus beeinflusst war. In Pommern bemühte er sich um eine Verbesserung des Lateinunterrichts und eine Reform der Frömmigkeit nach biblischen Gesichtspunkten. Aus der Zeit in Wittenberg ab 1521 stammen Flugschriften mit einfachen Darstellungen der reformatorischen Lehre sowie Ausschnitte aus exegetischen Vorlesungen, mit denen Bugenhagen die evangelische Frömmigkeit nachhaltig prägte.

ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2014



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
85. Jahrgang · Heft 2 · 2014

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga, Hannover
- 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)
- 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.

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.

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 35,90. Einzelheft € 14,95 / 15,40 (A) / sFr 20,90. Alle Preise 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. www.v-r.de
- E-Mail:** v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen u. Aboverwaltung)
- Anzeigenverkauf:** Ulrike Vockenberger, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht
- Satz:** OLD-Media, Botheplatz 36/1, 69126 Heidelberg
- Druck und Bindung:** ☉ Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Inhalt

<i>Zu diesem Heft</i>	73
<i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Heinz Scheible (Bearb.) Johannes Wigand: Warum man Luthers Bücher lesen soll	74
<i>Aufsätze</i>	
Armin Kohnle Religionsfrieden und Toleranz	78
Christopher Spehr Religiöse Toleranz in der Zeit der Aufklärung	94
<i>Kleine Beiträge</i>	
Martin Hein Kennt die Bibel Toleranz? Predigt über Röm 10,9–17 im Kantatengottesdienst in der Neustädter Kirche zu Hofgeismar am 22. September 2013 (17. Sonntag nach Trinitatis) anlässlich der Akademietagung „Reformation und Toleranz“	111
Manuel Goldmann Oratio – Meditatio – Tentatio. Impulse Martin Luthers für eine evangelische Spiritualität	115
Bernd Moeller „Thesenanschlag“ und kein Ende	125
<i>In memoriam</i>	130
<i>Bücherschau</i>	132

Zu diesem Heft

An dieser Stelle habe ich im letzten Heft Reinhard Brandt als langjährigem Herausgeber von LUTHER gedankt – in der Hoffnung, er werde uns als Autor und Begleiter noch lange zur Seite stehen. Doch nun enthält bereits dieses Heft unter „In memoriam“ den Nachruf von *Johannes Schilling*. Denn Reinhardt Brandt ist gestorben, mitten im Leben, ein großer Verlust, auch für diese Zeitschrift.

Am Anfang dieses Heftes steht diesmal kein Luthertext, sondern ein Text, der zu Luther hinführt, eine Empfehlung zur Lektüre der Schriften Luthers aus der Feder eines Vertreters der Generation der späten Schüler des Wittenberger Reformators: ein Text – von *Heinz Scheible* übersetzt und eingeleitet –, der den Zeitgenossinnen und Zeitgenossen des beginnenden konfessionellen Zeitalters die Lutherlektüre ans Herz legt, ein Text, wie gemacht für diese Zeitschrift, die genau das für die eigene Gegenwart tun möchte. Nicht alle Gründe des frühorthodoxen Lutheraners Johannes Wigand werden wir noch übernehmen wollen, allesamt können sie uns aber dazu anreizen, uns darüber klar zu werden, was uns immer wieder und immer wieder gern zu Luthers Schriften greifen und was uns deren Lektüre anderen fröhlich empfehlen lässt.

Die großen und kleinen Beiträge dieses Heftes schlagen den Bogen vom 16. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart. Dabei steht – ausgehend von der Herbsttagung 2013 der Luther-Gesellschaft in Hofgeismar (s. den Bericht im vorigen Heft, S. 56–58) – das Thema der Toleranz im Zentrum: *Armin Kohnle* überblickt am Phänomen „Religionsfrieden“ die politischen Folgen der Reformation in Europa und macht auf die Wechselwirkung von konfessionellen Konflikten und der Suche nach ihrer Eindämmung aufmerksam. *Christopher Spehr* zeigt, wie das Ideal religiöser Toleranz im Zeitalter der Aufklärung wirkt und dabei in eigener Weise Akzente des reformatorischen Aufbruchs wirksam werden. Und Bischof *Martin Hein* orientiert in seiner Predigt zum Thema das aktuelle Selbstverständnis eines toleranten Sich-Bekennens im Glauben: Zugleich überzeugt und einladend darf es sein.

Eigene thematische Akzente setzen die Beiträge von *Manuel Goldmann*, der an Luthers in die Begriffe Gebet, Meditation und Anfechtung gefasste Anleitung zur Theologie erinnert, und von *Bernd Moeller*, der aus Anlass eines neuen Buches den über die Einsichten der 1960er Jahre hinausgeführten Stand der Debatte um die Faktizität des Thesenanschlages zusammenfasst. Dieser Beitrag weist bereits voraus auf die *Bücherschau*, die auch dieses Heft beschließt.

Hellmut Zschoch

Johannes Wigand: Warum man Luthers Bücher lesen soll

Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Heinz Scheible

Johannes Wigand (1523–1587) studierte von 1538 bis 1541 und von 1544 bis 1546 in Wittenberg. Er hat also den alten Luther noch erlebt und wurde ein unbeirrter Verfechter dessen, was er bei ihm gelernt hatte. 1546 wurde er Prediger, 1548 Pfarrer in seiner Heimatstadt Mansfeld. Als 1550 Georg Maior Superintendent der Grafschaft Mansfeld wurde, war Wigand der Wortführer des Widerstands gegen diesen Wittenberger Theologen, der nicht nur wegen seiner Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke, sondern auch wegen seiner Zusammenarbeit mit dem neuen Kurfürsten Moritz von Sachsen auf Ablehnung stieß. 1553 wurde Wigand in Magdeburg Pfarrer an der Altstädtischen Hauptkirche St. Ulrich, wo von 1524 bis 1541 Nikolaus von Amsdorf gewirkt hatte. Hier gewann ihn Matthias Flacius Illyricus als Mitarbeiter an seiner monumentalen Kirchengeschichte, den sogenannten Magdeburger Zenturien. Als einziger blieb er dieser Aufgabe lebenslang treu und ist der Hauptverfasser der von 1559 bis 1574 erschienenen 13 Bände. 1560 wurde er Professor in Jena, wo sein Freund Flacius dominierte. Doch schon nach einem Jahr wurde er mit diesem ausgewiesen, obwohl er dessen Sonderlehre von der Substantialität der Erbsünde missbilligte. Als Flacius darauf beharrte, brach Wigand 1569 gemäß Mt 18,17 jede Verbindung zu ihm ab. 1562–1568 wirkte er kirchlich und wissenschaftlich fruchtbar in der Hansestadt Wismar. Dann folgte er einem Ruf nach Jena, wo er 1573 nach einem Regierungswechsel wieder vertrieben wurde. Im Herzogtum Preußen wurde er evangelischer Bischof und stritt erbittert mit Tilemann Heshusen um die Christologie. 1587 starb er in seiner Residenz Liebmühl, heute Miłomłyn, Kreis Ostróda (Osterode), Woiwodschaft Warmińsko-Mazurskie (Ermland-Masuren), Republik Polen, fernab von Deutschland, doch bis zuletzt literarisch produktiv.

In seinem Nachlass in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel befindet sich abschriftlich das im Folgenden übersetzt wiedergegebene Zeugnis seiner Begeisterung für Luthers Schriften. Eine weitere Abschrift liegt im Thüringischen Landeshauptarchiv Weimar im Nachlass Nikolaus von Amsdorfs.¹

Es gibt viele Gründe, warum man Luthers Bücher lieber als die anderer Doktoren, neuer wie alter, aufmerksam lesen soll, nämlich:

1. Weil er seine Lehre nicht aus Meinungen oder Erfindungen der Menschen schöpfte, sondern aus der glasklaren Quelle des Wortes Gottes. Deshalb stimmen diese Zeugnisse Luthers mit Gottes Wort überein.

2. Weil dieser Mann von Gott aufgerufen wurde, die himmlische Lehre von der Finsternis des Papstreiches, das ist des Antichristen, zu reinigen. Die

¹ Eine textkritische Edition mit Einleitung von *Heinz Scheible* erschien als »De libris Lutheri legendis« in: *Aridus frugifer*. Michael von Albrecht zum achtzigsten Geburtstag, hg. von *Hermann Wiegand* und *Reinhard Düchting*, Heidelberg: Mattes-Verlag 2013, 55–67.

anderen Lehrer dieser Epoche, seine Zeitgenossen, waren seine Helfer, wie Philipp Melanchthon oft bezeugt, er wollte Luthers Lehre nur den Regeln der Wissenschaften anpassen.

3. Weil er von Gott vor anderen mit besonderen Gaben ausgestattet war, um die Reinigung und Verbreitung des Wortes Gottes und Aufdeckung der schrecklichen Irrtümer, die seit langem in der Kirche wüteten, zu vollenden. Die vornehmlichen Gaben Gottes, die man an ihm erkennen konnte, waren die ausgezeichnete Kenntnis des Wortes Gottes, ein klares Urteil über die Glaubenssätze, bei denen er Wahres vom Falschen zu unterscheiden wusste, die Kenntnisse der Sprachen, die Fähigkeit, Lehrsätze verständlich darzustellen, sprachliche wie schriftstellerische Gewandtheit, eine hervorragende und brennende Überzeugung im wahren Glauben, im Bekenntnis und im „Eifer mit Einsicht“, wie es Paulus [Röm 10, 2] ausdrückt. Diese göttlichen Gaben leuchten in den Schriften dieses Mannes mehr als in denen anderer.

4. Weil er die größten und bedeutendsten Themen nicht nur ausführlich und erhellend, sondern auch kraftvoll und gediegen behandelt und erläutert, auf die dunkeln einzigartigen Licht wirft. Also urteilte jener richtig, der sagte, auf einer Seite von Luther würden mehr Sachen behandelt und könne man mehr lernen als auf vielen Seiten der Kirchenväter.

5. Weil in Luthers Büchern einzigartiger Geist, Kraft, Energie leuchtet, so, dass er in den Lesern eine verborgene Fähigkeit entflammt und hervorruft. Denn alles, was dieser Mann von sich gibt, ist lebendig, wirksam, ist nicht tot, unfruchtbar, kalt, noch bringt es den Lesern Überdruß, sondern wird mit Freude und Nutzen gelesen.

6. Weil Luther in seinen Schriften nichts verbirgt, nichts vernebelt, nicht unstet ist, kein schwankendes Rohr ist, nicht mit Allgemeinheiten oder Irrwegen spielt, kein Menschenknecht ist, seine Lehren nicht den Wünschen der Machthaber anpasst, sondern ohne Rücksicht auf Menschen, kleine oder große, nicht die Gunst der Menschen suchend oder ihren Tadel fürchtend, nennt er einen Trog einen Trog, wie das Sprichwort sagt, das heißt, er stellt eine einfache Wahrheit mit einfacher, aufrichtiger und offener Rede vor. Manch anderer Schriften enthalten unter Allgemeinheiten und Zweideutigkeiten nicht selten Irrtümer, was genügsam offenkundig ist.

7. Weil er nicht nur in seinen Katechismen ein System der christlichen Lehre vorlegt, sondern es nicht schwer ist, auch in seinen übrigen Schriften ein vollständiges, gewisses und erläutertes System aller Artikel des Glaubens zu finden und zu beachten. Dieser Mann hat in seinen Schriften die Hauptartikel der Frömmigkeit sogar mehr als alle anderen erläutert, als da sind der freie Wille, das Gesetz, Evangelium und ihre Unterscheidung, die Rechtfertigung, die guten Werke, Buße, wahres Gebet, Abendmahl, Kirche, Obrigkeit, Ehe usw. Und wenn nicht wenige der anderen Schriftsteller mit diesem „Kalb geplügt“ hätten, wären sie nicht drauf gekommen.

8. Weil Gott durch dieses Mannes Schriften den Antichristen der ganzen Welt ganz klar enthüllen wollte, gemäß den Vorhersagen der Heiligen Schrift.

Deshalb findest du in Luthers Werken den römischen Antichristen in lebhaften Farben abgemalt, viel mehr als in jedem Buch der Kirchenväter oder auch dieser Zeit. Die Autorität, Würde, Erhabenheit der Heiligen Schrift jedoch stellen wir immer voran, welcher dieser Mann wie einer göttlichen Leuchte immer folgt, was ich erwähne, damit niemand mit Verleumdungen kommt. Ich füge auch dieses Wunder Gottes hinzu: Aus den tiefsten Gruben in der Grafschaft Mansfeld, aus denen Erz gefördert wird, wurde noch zu Luthers Lebzeiten das Bild des römischen Papstes in einem metallhaltigen Stein gefunden, das viele glaubwürdige Zeugen, wie Luther selbst, sein Bruder Jakob, Philipp Glüenspieß, Melanchthon, Jonas, Cruciger, Kurfürst Johann Friedrich, Dr. Basilius Monner u. a. gesehen haben. Durch dieses Wunderzeichen wollte Gott ohne jeden Zweifel dieser Welt bestätigen, dass der römische Antichrist aus der tiefsten Finsternis ans Licht geholt wurde.

9. Weil er, nachdem er einmal das Papsttum und seine Irrlehren erkannt und widerlegt hatte, standhaft und unbewegt in der wahren und reinen Lehre bis zu seinem Lebensende verharrte, niemals seine Lehre veränderte, niemals Übereinkunft mit den antichristlichen Täuschungen suchte, wie es andere als schwankende Rohre andauernd machten, weshalb sie zu Recht von einigen auch in öffentlichen Schriften beschuldigt werden, sie seien nicht nur in Luthers Lehre, sondern auch in ihrer eigenen nicht beständig, sondern wechselten sie andauernd.

10. Weil Luthers Lehre sehr viele göttliche Zeugnisse hat, nämlich:

Auch seine Feinde sind gezwungen zuzugeben, dass Luthers Lehre aus dem Wort Gottes nicht widerlegt werden kann.

Trotz aller Drohungen und Machenschaften der Feinde hatte sie großen Erfolg, bekam andauernd Zuwachs.

Die eine Person dieses Doktors konnte anfangs vom Papst und dann vom ganzen Römischen Reich nicht unterdrückt werden.

Die durch die Erkenntnis der Sünden verwirrten Gewissen empfingen aus seiner Lehre, die wahrhaftig Christi Lehre ist, sicheren Trost und Freude, was sie aus dem Irrgarten der päpstlichen Bußlehre nicht erlangen konnten.

Durch Luthers Lehre stürzten die Abgötter und ihre heidnischen Kulte und schrecklichen Kreuzigungen Christi in den Messen der Mönche, die Kollegien, Räubereien, sodomitische Schandtaten, Gotteslästerungen der Domherren und der anderen Baalspriester.

Obrigkeiten und Ehe haben die ihnen gebührende Wertschätzung zurück-erhalten.

Schlussendlich ist das Reich des Antichristen so erschüttert und an den meisten Orten zerstört worden, so dass der römische Papst niemals mehr seine frühere Würde und Macht wiedererlangen kann, er mache, plane, unternehme, was er wolle. Wahr ist und wird bleiben seine Prophezeiung: „Lebend war ich deine Pest, sterbend werde ich dein Tod sein, Papst.“

Dies also sind die wahren Wunder, durch die Gott dieses Mannes Schriften bestätigen und auszeichnen wollte.

11. Weil Luthers Bücher für Anfänger und für Fortgeschrittene geeignet sind. Den Knaben kann man die Katechismen geben, den Erwachsenen auch und dazu die Bibelkommentare.

Luthers Schriften dienen den Lehrern in Schulen, Universitäten, in Kirchen, ja sogar den Familienvätern und -müttern, Regenten, Richtern usw. Sie nützen schlichten Gemütern wie scharfsinnigen Disputanten. Sie belehren Gerichte über Streitigkeiten, was zu befolgen, was zu vermeiden ist, usw.

12. Weil man in Luthers Büchern viele ausgezeichnete Prophezeiungen über zukünftige Zeiten und drohende Übel findet, die zu kennen nützlich ist, das Gebet zu Gott, um Milderung der Übel zu bewirken, und dass Strafen zusammen mit deren Ursachen vermieden werden, und dass alle um so nachdrücklicher an der Bewahrung des himmlischen Gutes arbeiten.

13. Weil wir Deutschen auch die Reinheit und Eigenart der deutschen Sprache aus Luthers Büchern lernen können, und was Cicero von der lateinischen Rede, das können wir wahrlich von der deutschen behaupten: dass die Leser von Luthers Büchern ihre Rede voller und reicher gestalten. Die Hebraisten und alle Gelehrten werden bei Luther zu den meisten Ausdrücken treffende Erklärungen finden sowie Maß und Regel zur Auslegung der heiligen Schriften mit Frucht und Nutzen. Die Prediger haben hier nicht nur das Beispiel, wie man Predigten für's Volk gestaltet, sondern auch die Sache selbst sozusagen vorgefertigt, usw.

Dies und dergleichen drängt uns, Luthers Bücher zu lieben, fleißig zu studieren, und seine Lehre unbeschädigt der Nachwelt zu überliefern. Schließlich sollen wir Gott danken für solche Gaben.

Der Theologe Johannes Wigand, Luthers Schüler, schrieb dies 1562 in Jena.

Dr. Heinz Scheible, Fabrikstraße 3, 69126 Heidelberg;
E-Mail: scheible@adw.uni-heidelberg.de

Religionsfrieden und Toleranz¹

Von Armin Kohnle

Die europäische Geschichte der frühen Neuzeit wird heute eher mit religiöser Intoleranz und mit religiös motivierter Gewalt in Verbindung gebracht als mit Toleranz und Frieden. Insbesondere seit den Anschlägen vom 11. September 2001 und seit der Welle des islamistischen Terrors in den folgenden Jahren steht das Gewaltpotential von Religion im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses.² Der Hinweis oder vielmehr der Vorwurf, dass auch die christliche Tradition der Vormoderne dieses Gewaltpotential aufweise, liegt dabei meist nicht fern. Und in der Tat ist die Geschichte des Christentums über die Jahrhunderte kein Beispiel für ein tolerantes Miteinander von Religionen oder Konfessionen.³ Religiöse Gewalt begegnet in den europäischen Ländern in unterschiedlicher Intensität, manchmal in der reinen Form des Religionskriegs, wie er zum Beispiel im späteren 16. Jahrhundert in Frankreich ausgetragen wurde, häufiger aber in einer Mischung aus religiös und politisch motivierter Gewalt wie in den Ketzerkreuzzügen des Spätmittelalters oder im Dreißigjährigen Krieg. Religiöse Gewalt war in der Frühneuzeit, wenn man von Judenverfolgungen und den jahrhundertelangen Auseinandersetzungen mit den Osmanen absieht, Gewalt zwischen der Papstkirche und devianten christlichen Gruppen, seit dem 16. Jahrhundert dann zwischen den christlichen Konfessionen.

Aber die Geschichte des Christentums und der Reformation im Besonderen war nicht ausschließlich von Gewalt und Intoleranz gekennzeichnet, sondern die europäische Vormoderne war zugleich ein Laboratorium für die Erprobung von Friedensrezepten. Nur die Zusammenschau der Antagonisten: Toleranz und Intoleranz, Gewalt und Frieden ergibt ein angemessenes Bild. Im Themenjahr „Reformation und Toleranz“⁴ muss es erlaubt sein, diese positive, die um Frieden und Ausgleich ringende Seite der Kirchengeschichte einmal in den Vordergrund zu rücken.

¹ Gekürzter und mit den nötigsten Belegen versehener Vortrag auf der Tagung der Luther-Gesellschaft „Reformation und Toleranz“ in Hofgeismar am 20. September 2013. Die nachfolgenden Überlegungen basieren auf Vorarbeiten des Verfassers zum Problem des Religionsfriedens. Vgl. *Armin Kohnle*, Konfliktbereinigung und Gewaltprävention: Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit, in: *Das Friedenspotenzial von Religion*, hg. von *Irene Dingel* und *Christiane Tietz*, Göttingen 2009, 1–19.

² Neuere Titel zum Thema Religion und Gewalt: a. a. O., 1, Anm. 2.

³ *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2008.

⁴ http://www.ekd.de/themen/luther2017/themenjahr_2013_reformation_und_toleranz.html [7.3.2014].

Im Folgenden wird das Verhältnis zwischen Christen und Juden ebenso ausgeklammert wie die Konfrontation von Christentum und Islam. Es geht ausschließlich um die innerchristlichen Beziehungen, die durch die konfessionelle Pluralisierung im Verlauf des 16. Jahrhunderts vor Probleme gestellt wurden, die das Mittelalter nicht gekannt hatte. Die Versuche der Friedensstiftung, wie sie in den frühneuzeitlichen Religionsfrieden ihren sichtbarsten Ausdruck fanden, waren ausschließlich auf die christlichen Bekenntnisse bezogen. Einen Religionsfrieden zwischen Christen und Nichtchristen gab es nicht.

1. Toleranz, eine Begriffsklärung

Unser heutiger, geradezu inflationär gebrauchter, aus dem Lateinischen (*tolerare*, *tolerantia*) abgeleiteter Begriff der „Toleranz“ hat sich längst von seinem ursprünglichen religiösen Entstehungskontext gelöst.⁵ Im säkularen Gegenwartsdiskurs bezieht sich die Rede von der Toleranz auf so gut wie jedes Feld sozialer oder zwischenmenschlicher Beziehungen, beginnend mit nationalen oder ethnischen Minderheiten, die Toleranz von seiten der Mehrheitsgesellschaft einfordern, bis hin zur Toleranzforderung gegenüber abweichenden Sexualpraktiken. Eine Verständigung über die Grenzen dessen, was toleriert werden kann und was sanktioniert werden muss, ist heute kaum noch herbeizuführen. Tabus sind uns von wenigen Ausnahmen abgesehen abhanden gekommen. Die Rede von der Toleranz impliziert immer zugleich auch die Forderung nach einer Zustimmung zum Tolerierten.

Der vormoderne Toleranzbegriff ist davon weit entfernt. Der lateinische Begriff „*tolerantia*“ gehört dem religiösen Sprachgebrauch an und verweist ursprünglich auf die Duldungsbereitschaft der christlichen Mehrheit gegenüber Heiden, Juden oder Ketzern. „*Tolerare*“ heißt „zulassen“, „erdulden“, „dulden“ oder auch „erleiden“ dessen, was man nicht ändern kann. Im Unterschied zum modernen Sprachgebrauch ist damit ein „Gutheißen“ oder „Zustimmen“ nicht mitgedacht, sondern ein Sich-Fügen in das Unabänderliche. Als Duldsamkeit und Leidensbereitschaft wurde „*tolerantia*“ durchaus als eine christliche Tugend verstanden. Der Christ hat zu erdulden, was ihm auferlegt ist, ohne seinen eigenen Standpunkt aufzugeben oder zu relativieren.

Diese Unterschiede muss man sich verdeutlichen, wenn man nicht Missverständnissen unterliegen will. Für die vormoderne Gesellschaft galt die konfessionelle Geschlossenheit bis in das 18. Jahrhundert hinein als „unverzichtbares Fundament politisch-sozialer Integration“.⁶ Pluralität von Glaubensüberzeu-

⁵ Nach dem aktuellen Duden gelten folgende Begriffe als Synonyme für Toleranz: Aufgeklärtheit, Aufgeschlossenheit, Duldsamkeit, Entgegenkommen, Freizügigkeit, Großmut, Großmütigkeit, Liberalität, Menschlichkeit, Nachsicht, Offenheit, Verständnis, Vorurteilsfreiheit, Vorurteilslosigkeit; (bildungssprachlich) Humanität, Indulgenz, Konnivenz (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Toleranz> [7.3.2014]).

⁶ Klaus Schreiner, Toleranz, in: GGB 6, Stuttgart 1990, 445–605, Zitat 446.

gungen war nach frühneuzeitlichem Verständnis ein Missstand, der beseitigt werden musste, soweit es möglich war. Der Verlust des Konsenses im Glauben war ein Mangel, der nicht nur das kirchliche Leben, sondern auch das soziale Zusammenleben innerhalb gegebener politischer Einheiten beeinträchtigte. Konfessionelle Heterogenität gefährdete die politische und soziale Ordnung. Dies ist einer der Gründe, warum die territorialen und städtischen Obrigkeiten die Bekämpfung von religiöser Devianz als ihre Aufgabe betrachteten. Die Herstellung einer durch Abweichungen ungestörten Ordnung war Herrscherpflicht. Erst im Zuge des Rationalismus und der Aufklärung hat sich dieses Verständnis allmählich gewandelt und ist zu dem geworden, was wir heute unter Toleranz verstehen.

In den Quellen begegnet der Toleranzbegriff eher selten, in den frühneuzeitlichen Religionsfrieden so gut wie nie. Wo die Forschungsliteratur den Toleranzbegriff benutzt, ist er in der Regel nicht den Quellen entnommen, sondern von außen eingetragen. Für die Begriffsentwicklung wichtig war Martin Luther, weil auf ihn die Übersetzung von „tolerantia“ mit dem deutschen „tollerantz“ (bzw. „tolerantien“) zurückgeht. Der Vorgang ist ziemlich präzise zu datieren auf Mitte 1541, als es im Rahmen des Regensburger Reichstags zu Religionsverhandlungen kam, in deren Verlauf sich die Evangelischen in vier Glaubensartikeln mit der altgläubigen Seite einigten, in zehn weiteren Artikeln aber nicht. In einem Brief an die Fürsten von Anhalt fragte Luther am 12. Juni 1541⁷, ob man um des Ausgleichs willen tolerieren könne, dass altgläubige Obrigkeiten ihren Untertanen Artikel vorschreiben, die man auf evangelischer Seite für falsch oder unwahr halte. Luthers Antwort lautete: Eine solche „Tollerantz“ kann man vor Gott nicht verantworten, weil die Gegenseite nicht aus Schwachheit – also weil sie es nicht besser weiß – auf ihrem falschen Standpunkt beharrt, sondern aus vorsätzlicher Tyrannei. Toleriert man in einem solchen Fall die Unwahrheit, führt dies unweigerlich zu einem Missbrauch der „tollerantz“, indem diejenigen auf altgläubiger Seite, die die evangelische Wahrheit kennen (also die Starken), nun zur Unwahrheit gezwungen werden. Toleranz ist allerdings möglich im Blick auf die Schwachen, die die Wahrheit des Evangeliums noch nicht kennen. Aus Rücksicht auf die Schwachen kann man Toleranz üben, wenn sichergestellt ist, dass auch die vier Artikel, in denen man mit den Altgläubigen einig ist, ihnen öffentlich und klar gepredigt werden. Sollte die Gegenseite das nicht zulassen, kann es auch an dieser Stelle keine Toleranz geben.

Diese Stellungnahme Luthers weist einige für die Zeit typische Merkmale auf:

1. Der eigene theologische Wahrheitsanspruch ist prinzipiell unaufgebbar.
2. Ziel bleibt es, die Gegenseite von ihrem Irrtum abzubringen und zur Anerkennung der Wahrheit zu bewegen. Deshalb muss die Predigt frei sein, denn nur durch Wortverkündigung lässt sich der Irrtum beseitigen.

⁷ WA.B 9, 436–445 (Nr. 3629).

3. Hinter diesen Aussagen steht Luthers Überzeugung, dass ein Landesherr seine Untertanen zwar nicht zum wahren Glauben zwingen darf, dass er aber auch keine Sektenbildung in seinem Fürstentum dulden muss. Diejenigen, die hartnäckig an ihrem Irrtum festhalten, dürfen ausgewiesen werden. Luther hängt wie alle Zeitgenossen dem Ideal konfessioneller Homogenität an.
4. Gewalt zur Durchsetzung des Evangeliums in einem fremden Territorium hat Luther niemals gutgeheißen. Hier kommt ihm alles darauf an, dass die Predigt frei ist, dann wird der Irrtum von selbst vergehen. Aus Rücksicht auf die Schwachen kann man tolerieren, dass Irrtümer vorläufig stehenbleiben, wenn nur die Predigt gewährleistet ist. Wird die Predigt der Wahrheit aber unterbunden, gibt es auch keine Toleranz.

Ist Luthers Haltung also intolerant? Sie ist es, wenn man darunter – im Sinne der Moderne – die Relativierung des eigenen Wahrheitsanspruchs versteht oder den Verzicht auf Durchsetzung der Wahrheit bei denen, die im Irrtum sind. Eine Zustimmung zum Irrtum kann nach Luthers Überzeugung vor Gott nicht verantwortet werden. Doch er ist auch 1541 noch bereit, den Irrtum bei den Schwachen, bei denen, die es nicht besser wissen, zu tolerieren, wenn die Möglichkeit besteht, sie durch das Wort zu überzeugen.

War Luther also der „Begründer der Intoleranz des Altprotestantismus“, wie es Johannes Kühn⁸ einmal behauptet hat? Diese Aussage ist eine polemische Verzerrung, weil sie Luther aus seinem historischen Kontext löst. Luther ist in der Frage der Toleranz ein Kind seiner Zeit, er dachte, wie damals die meisten dachten. Auch auf altgläubiger Seite war man sich unter umgekehrten Vorzeichen mit Luther einig, dass Irrtum – sprich Ketzerei – nicht geduldet werden durfte. Zur Unterdrückung setzte man in noch stärkerem Maße als die Evangelischen auf kirchliche und obrigkeitliche Zwangsmaßnahmen.

2. Religionsfrieden, ein neues Forschungsfeld

Unter diesen Umständen stellte sich für die Politiker und Juristen das Problem, wie die friedliche Koexistenz der in der Reformationszeit entstandenen Konfessionen innerhalb eines politischen Gemeinwesens sichergestellt werden konnte. Die Lösung bestand in den vielfältigen Bemühungen um Anstände und Religionsfrieden. Unter „Anstand“ wird üblicherweise eine politisch-rechtliche Vereinbarung verstanden, die den konfessionellen Konflikt für eine bestimmte Zeit suspendierte.⁹ Zwischen Anstand und auf Dauer angelegtem

⁸ Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. Zugleich ein Versuch zur neueren Religions- und Geistesgeschichte*, Leipzig 1923, 74.

⁹ So im Nürnberger Anstand 1532 und im Frankfurter Anstand 1539; vgl. zu diesen zeitlich befristeten Vereinbarungen Armin Kohnle, *Nürnberg – Passau – Augsburg: Der lange Weg zum*

Religionsfrieden wird im Folgenden aber nicht weiter unterschieden, da die Quellenterminologie keineswegs eindeutig ist. Unter Religionsfrieden werden hier alle politisch-rechtlichen Vereinbarungen verstanden, die dazu bestimmt waren, die gewaltsame Konfrontation konfessioneller Gruppierungen zu verhindern.

Als Forschungsaufgabe wurden die europäischen Religionsfrieden erst in den letzten Jahren entdeckt.¹⁰ Neuerdings beschäftigt sich ein DFG-Projekt am Institut für Europäische Geschichte in Mainz mit der Thematik, die durch eine digitale Edition der europäischen Religionsfrieden auf eine neue Basis gestellt werden soll.¹¹ Bis vor wenigen Jahren fehlte es noch weitgehend an einem Bewusstsein für die europäische Dimension der Problematik, die in aller Regel punktuell und im Rahmen der nationalen Reformationsgeschichten untersucht und kaum einmal grenzüberschreitend behandelt wurde. Auch die zahlenmäßige Dimension war kaum bewusst: Je nach Definition kommt man auf etwa 50 Vereinbarungen aus zahlreichen europäischen Ländern, die man unter die Kategorie des Religionsfriedens gruppieren könnte.¹²

Neue Impulse für die Beschäftigung mit den europäischen Religionsfrieden kamen aus der französischen Forschung, die 1998 aus Anlass des 400. Jahrestags des Edikts von Nantes auf den Zusammenhang dieses in der Forschung als „Toleranzedikt“ firmierenden Vertrages, der die französischen konfessionellen Bürgerkriege beendete, mit anderen Religionsfrieden in den europäischen Ländern hinwies und erste Schritte zu einer systematisierenden Untersuchung des Phänomens unternahm.¹³ Im deutschsprachigen Raum boten die Jubiläen des Westfälischen Friedens 1998¹⁴ und des Augsburger Religionsfriedens 2005¹⁵ gleichfalls Gelegenheit, das Problem insgesamt neu zu untersuchen. Mit wenigen Ausnahmen dominierte aber weiterhin die isolierte nationale Perspektive. Im Folgenden soll deshalb im Rückgriff auf die Anstöße der französischen Forschung das Problem des Religionsfriedens in der frühen Neuzeit in europäischer Perspektive systematisierend und unter einer dreifachen Fragestellung behandelt werden:

Religionsfrieden, in: Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, hg. von *Heinz Schilling* und *Heribert Smolinsky*, Gütersloh 2007, 5–15.

¹⁰ Vgl. *Eike Wolgast*, Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit, in: *HZ* 282 (2006), 59–96.

¹¹ Vgl. http://www.ieg-mainz.de/Forschungsprojekte-----_site.site..ls_dir._nav.17_f.15_likecms.html [7.3.2014].

¹² Vgl. die Übersicht im Anhang.

¹³ Vgl. z. B. *Coexister dans l'intolérance: l'édit de Nantes (1598)*, hg. von *Michel Grandjean*, Genf 1998.

¹⁴ Vgl. den Literaturbericht: *Armin Kohnle*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden. Ein Bericht über Neuerscheinungen anlässlich des Jubiläums von 1998 aus südwestdeutscher Perspektive, in: *ZGO* 149 (2001), 199–228.

¹⁵ *Axel Gotthard*, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2004; Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, hg. von *Carl A. Hoffmann*, Regensburg 2005; *Schilling/Smolinsky* (s. Anm. 9).

1. Was kennzeichnete die Religionsfrieden der frühen Neuzeit, und gab es hinsichtlich ihrer Entstehungsumstände und ihres Regelungsgehalts einen ausreichend großen Fundus an Gemeinsamkeiten, der es erlaubt, von einem einheitlichen Phänomen „Religionsfrieden“ zu sprechen?
2. Wie verhalten sich Religionsfrieden und religiöse Toleranz zueinander, und gibt es eine Verbindungslinie von den Religionsfrieden der frühen Neuzeit zum modernen Toleranzdenken?
3. Worin bestand das Friedenspotential der Religionsfrieden in der frühen Neuzeit konkret? Kamen die friedlichen Impulse, die beim Zustandekommen dieser Verträge wirkten oder von ihnen ausgingen, aus der Theologie selbst oder wurde der Frieden den Theologen von außen aufgezwungen?

3. *Gescheiterte Wege des Ausgleichs*

Die Forschungen der letzten Jahre haben deutlich gemacht, dass das durch die Reformation herbeigeführte Ende der einen mittelalterlichen Kirche und die Unmöglichkeit, sie mit theologischen, rechtlichen oder militärischen Mitteln wieder herzustellen, in vielen europäischen Ländern zu neuen Lösungen zwang. Der Religionsfrieden war die Antwort auf das Versagen traditioneller Formen des theologischen Ausgleichs, vor allem der Mittel Religionsgespräch und Konzil.

In der Reformationszeit wurden innerchristliche Religionsgespräche, zu denen auch die zahlreichen Religionsdisputationen gerechnet werden können, zu einem Massenphänomen, zuallererst im Reich, aber auch in anderen europäischen Ländern, die von der Reformation berührt waren.¹⁶ Religionsgespräche konnten auf städtischer, territorialer oder nationaler Ebene, zwischen Altgläubigen und Protestanten, zwischen Lutheranern und Calvinisten oder gar innerkonfessionell zwischen Verfechtern unterschiedlicher theologischer Auffassungen veranstaltet werden. In der Regel waren sie von den Obrigkeiten veranlasst, die die Theologen dazu nötigten, das Maß an lehrmäßiger Gemeinsamkeit zu erkunden. Nahziel war die friedliche Koexistenz, Fernziel die Wiederherstellung der verlorenen Einheit.

Mag die Gesprächsbereitschaft als solche schon ein Friedenspotential andeuten, ist der religiöse Frieden durch die Religionsgespräche in der frühen Neuzeit insgesamt jedoch eher nicht befördert worden. Vielfach wurden Religionsgespräche nicht ergebnisoffen, sondern zum Zweck der Bestätigung einer obrigkeitlich vorgefassten Konfessionsentscheidung geführt und dienten zur Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen gegen die vermeintlich Unterlegenen: gescheiterter Ausgleich als Begründung für Repression also. Eine größere Übereinstimmung im Glauben war selten oder nie das Ergebnis, sondern meist eine Bestätigung der Differenzen, wenn nicht gar eine Verhärtung der Fronten.

¹⁶ Irene Dingel, Art. Religionsgespräche, IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 654–681.

Das Konzil als Weg zur Herstellung des religiösen Friedens begleitete die Reformationszeit als Forderung von Anfang an, seit Martin Luthers Appellation vom Papst an das Konzil im Jahr 1518.¹⁷ Der 2. Nürnberger Reichstag machte sich 1522/23 die Konzilsforderung zu eigen und prägte die Formel vom „freien, christlichen Konzil in deutschen Landen“, das durch autoritative Entscheidung der umstrittenen Lehrfragen den religiösen Frieden wiederherstellen sollte.¹⁸ Ähnlich wie mit den Religionsgesprächen war auch mit dem Konzil die vage Vorstellung verknüpft, dass der religiöse Frieden auf dem Weg der Wiederherstellung der theologischen Einheit zu gewinnen sei, wenn man die Diskussion nur auf eine höhere Ebene verlagerte und die Entscheidung einer Instanz übertrug, unter deren Autorität sich alle Seiten beugen würden. Dass dies von Anfang an eine Illusion war, weil schon über Zusammensetzung und Entscheidungsgrundlagen des Konzils kein Konsens zu erzielen war, konnte angesichts von mehr als einem halben Tausend Konzilsschriften, die zwischen 1518 und 1563 allein im deutschen Sprachraum erschienen, eigentlich keinem Zweifel unterliegen.¹⁹ Als Projektionsfläche für die Friedenssehnsucht der entstehenden Konfessionen und als Endpunkt aller vorläufigen Regelungen, die man unterhalb der Ebene der theologischen Versöhnung vereinbaren musste, war das Konzil jedoch unersetzlich, bis es in Trient tatsächlich stattfand.²⁰ Als das Konzil zusammentrat, zeigte sich sofort, dass es die konfessionelle Spaltung nicht überwand, sondern vertiefte. Desillusionierung auf allen Seiten führte freilich nicht sofort zu dem Eingeständnis, dass der Weg der theologischen Vereinigung endgültig gescheitert war. Religionsgespräche fanden weiterhin statt, auch zwischen Altgläubigen und Protestanten, und die Überwindung der Glaubensspaltung, der Religionsvergleich, diente noch lange als ferner Fluchtpunkt, an dem man rhetorisch festhielt, der die Realität der Existenz mehrerer sich in ihrem absoluten Wahrheitsanspruch gegenseitig ausschließender und bekämpfender Konfessionskirchen gleichsam transzendierte.

4. Religionsfrieden der Frühen Neuzeit

Blieb als Alternative zur gewaltsamen Auseinandersetzung nur der Religionsfrieden. Die hohe Zeit der Religionsfrieden war das 16. Jahrhundert. Religionsfrieden bedeutete die zumindest vorläufige Entmachtung der Theologen durch die Juristen und Politiker, die unter Ausklammerung der theologischen Wahr-

¹⁷ Zur Bedeutung des Konzils für Martin Luther vgl. *Christopher Spehr*, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit, Tübingen 2010.

¹⁸ *Armin Kohnle*, Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh 2001, 116–127.

¹⁹ *Thomas Brockmann*, Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563, Göttingen 1998.

²⁰ Im Jahr 2013 wurde des Abschlusses des Tridentinums 1563 gedacht: Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Tagung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013.

heitsfrage eine innerweltliche, rechtlich fixierte Koexistenzordnung entwerfen. Ganz ohne Funktion waren die Theologen freilich nicht, weil die meisten Religionsfrieden an der Wiederherstellung des theologischen Konsenses als Fernziel festhielten und damit auch den Theologen eine wichtige Rolle für die Zukunft vorbehielten, auch wenn man sie im Augenblick übergang.

Die Alternative zum Religionsfrieden war der Religionskrieg, der in einigen Ländern dem Religionsfrieden vorausging, in anderen durch einen Religionsfrieden gerade verhindert werden sollte. Die Unterscheidung zwischen präventiven und einen Konflikt bereinigenden Religionsfrieden erlaubt eine erste Grobkategorisierung der in Frage kommenden Texte. Auch wenn es religiös motivierte Konflikte in allen Epochen der Kirchengeschichte gegeben hat, sind Religionskriege wie auch Religionsfrieden zwischen etwa gleich starken konfessionellen Parteien ein Novum der Reformationszeit.

Aber sie hatten einen Vorläufer im 15. und eine Reihe von Nachzögern im 17. Jahrhundert. Ein Vorläufer war der Kuttenberger Religionsfrieden, auf den sich 1485 König Wladislaw von Böhmen und die utraquistische Ständemehrheit einigten.²¹ In Kuttenberg kam eine Entwicklung zum Abschluss, die im früheren 15. Jahrhundert mit der Formierung hussitischer Parteien in Böhmen begonnen und inzwischen zu einer utraquistischen Mehrheitskirche geführt hatte, die durch die Basler Kompaktaten von 1437 rechtlich abgesichert war. Anlass des Religionsfriedens war ein Aufstand der Prager Utraquisten gegen das mit den Katholiken sympathisierende Stadttregiment. Der Kuttenberger Frieden gehörte also in die Kategorie der präventiven Vereinbarungen, weil er eine Eskalation des konfessionellen Konflikts, wie man sie Jahrzehnte zuvor in den Hussitenkriegen schon einmal erlebt hatte, verhindern wollte. Die Lösung von 1485 war neu und umstürzend: Erstmals in der Kirchengeschichte wurde der Grundsatz formuliert, dass jeder, auch jeder Untertan, das Heil nach seinem Glauben suchen solle, was auch das Recht einschloss, dort zum Gottesdienst zu gehen, wo er so gefeiert wurde, wie man es für richtig hielt. Allerdings bestand nur die Wahlmöglichkeit zwischen Katholizismus und Utraquismus, die Böhmisches Brüder wurden weiterhin verfolgt.

Das Grundmuster aller Religionsfrieden, die Einhegung eines Glaubenskonflikts mit den Mitteln des Rechts durch eine weltliche Instanz, war durch Kuttenberg vorgeprägt, doch findet sich in keinem Religionsfrieden der Reformationszeit ein Hinweis auf die böhmischen Vereinbarungen, weil man sie nicht kannte oder weil man jede Verbindung mit dem Hussitismus vermeiden wollte. Unter den Religionsfrieden des 16. Jahrhunderts waren die Schweizerischen Regelungen von 1529 und 1531 die frühesten. Wie der Kuttenberger Religionsfrieden gehörte auch der Erste Kappeler Landfrieden²² zu den prä-

²¹ Winfried Eberhard, Der Kuttenberger Religionsfrieden (1485), in: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne* 100 (1992), 101–118.

²² Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1529 bis 1532, Bd. 4, Abt. 1b, bearb. von Johannes Strickler, Zürich 1876, 1478–1483.

ventiven Religionsfrieden, weil er in einem Augenblick vereinbart wurde, als der Konflikt zwischen katholischen und zwinglianischen Orten militärisch zu eskalieren drohte. Der Frieden formulierte den einfachen Grundsatz, dass die Orte beider Seiten bei ihrem Glauben bleiben und auf gegenseitige Schmähungen verzichten sollten. Anders als in Böhmen war die Konfessionsentscheidung also in die Kompetenz der Orte gelegt und damit schon 1529 eine bikonfessionelle Ordnung errichtet, die dem entsprach, was der Augsburger Religionsfrieden 1555 für das Reich festlegte: *Cuius regio eius religio*. Die Vermeidung des militärischen Konflikts gelang in der Eidgenossenschaft freilich nicht, sondern 1531 folgte der erste Religionskrieg der Reformationszeit, der mit der Niederlage der Evangelischen und dem Tod Huldrych Zwinglis endete. Der folgende Zweite Kappeler Landfrieden²³ bestätigte die 1529 eingerichtete bikonfessionelle Ordnung im Grundsatz, verschob sie aber entsprechend dem Kriegsausgang zugunsten der katholischen Seite, indem das *Cuius-regio-Prinzip* für katholische Minderheiten unter evangelischer Herrschaft aufgehoben, für evangelische Minderheiten unter katholischer Herrschaft aber beibehalten wurde. Dass es sich um einen Frieden handelte, der die eingetretene Katastrophe bereinigen wollte, wird an der abschließenden Oblivionsklausel deutlich, wonach alles, was in und vor dem Krieg geschehen war, „todt und ab sin“, nie wieder erwähnt werden und verziehen sein sollte.²⁴ Oblivions- und Amnestieklauseln waren für diesen Typ des Religionsfriedens kennzeichnend, denn Frieden konnte nach der Katastrophe ja nur eintreten, wenn das Vergangene vergeben und vergessen wurde.

Trotz der Nähe der Eidgenossenschaft zum Reich gibt es keinen Hinweis darauf, dass man im Reich bei der jahrzehntelangen Suche nach einer rechtlichen Lösung der durch die Reformation entstandenen Probleme auf das Schweizer Vorbild zurückgegriffen oder es auch nur zur Kenntnis genommen hätte. Offensichtlich kamen Kaiser und Reichsstände auf dem langen Weg zum Augsburger Religionsfrieden²⁵ unabhängig zu einer ähnlichen Lösung, wie sie die Eidgenossen schon 1529 ausgebildet hatten. Bei genauem Hinsehen zeichnete sich im Reich aber schon vorher ab, dass das landesherrliche *Jus reformandi*, das heißt das Recht des Fürsten, innerhalb seines Territoriums die kirchlichen Verhältnisse nach seinen Vorstellungen zu ordnen, die Basis eines Religionsfriedens sein würde. Schon die bekannte Formel des Speyerer Reichstags von 1526, dass jeder Fürst es mit dem Vollzug des Wormser Edikts gegen Martin Luther so halten sollte, wie er es gegen Gott und den Kaiser glaubte verantworten zu können,²⁶ wies in diese Richtung. Und im sogenannten Nürnberger Anstand oder Religionsfrieden von 1532 waren es die zum damaligen Zeitpunkt dem Augsburger Bekenntnis anhängenden Reichsstände, denen vom Kaiser der Status quo garantiert wurde. Die folgenden Etappen auf

²³ A. a. O., 1567–1571.

²⁴ A. a. O., 1570.

²⁵ Kohnle, Weg (s. Anm. 9).

²⁶ Zur Speyerer „Verantwortungsformel“ vgl. Kohnle, Reichstag (s. Anm. 18), 269–271.

dem Weg zum Augsburger Religionsfrieden änderten an dieser Festlegung auf das landesherrliche Reformationsrecht nichts mehr, und ebensowenig stand das Augsburger Bekenntnis als theologische Grundlage für den Einfluss evangelischer Stände in den Religionsfrieden jemals wieder in Frage.

Was in Augsburg 1555 vereinbart wurde, war also einerseits langfristig vorbereitet, andererseits zog der Augsburger Religionsfrieden²⁷ die Summe der Reformationszeit, indem er nicht mehr nur ein Provisorium sein wollte, sondern ein definitiver Frieden auf der Basis der Bikonfessionalität, sofern der Religionsvergleich doch nicht mehr gelingen sollte. Die gnadenlosen Konsequenzen des landesherrlichen Reformationsrechts waren durch das Emigrationsrecht²⁸ als der einzigen Möglichkeit der Untertanen, dem Glaubenszwang durch Auswanderung zu entfliehen, wenigstens notdürftig abgemildert. Der Augsburger Religionsfrieden ist zu den präventiven Friedensschlüssen zu rechnen, weil er den großen Religionskrieg verhindern wollte. Er hat ihn auch verhindert, wenngleich er nur drei Generationen den Frieden brachte, einen Frieden zudem, der seit den 1580er Jahren immer brüchiger wurde. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war die befriedende Kraft des Religionsfriedens aufgebraucht. Der Westfälische Frieden knüpfte nach eingetretener Katastrophe wieder an den ersten, den Augsburger Religionsfrieden an, den er durch die Normaljahrsregelung aber im entscheidenden Punkt veränderte: Indem der Konfessionsstand eines Territoriums zeitlich fixiert wurde, war das Cuius-regio-Prinzip faktisch aufgehoben beziehungsweise eingeschränkt auf Veränderungen, die sich seit dem Stichtag ergeben hatten.²⁹

Während der Religionsfrieden von 1555 dem Reich eine jahrzehntelange, wenn auch nicht konfliktfreie Friedenszeit bescherte, entluden sich in Frankreich und in den Niederlanden die konfessionellen Konflikte in blutigen Bürgerkriegen, die zumindest partiell religiös motiviert waren. Die neun, im Abstand weniger Jahre aufeinanderfolgenden, zwischen der Krone und der Hugenottenpartei vereinbarten Edikte,³⁰ die bis auf das erste am Ende mit großer Brutalität geführter Auseinandersetzungen standen, sind in die Kategorie der eine Katastrophe bereinigenden Religionsfrieden einzuordnen; lediglich das Edikt von St. Germain 1562 war noch präventiv gedacht. Seit dem Edikt von 1576, dem ersten, das auf das Massaker an den Hugenotten während der Bartholomäusnacht reagierte, waren Amnestiebestimmungen und eine Oblivionsklausel feste Bestandteile aller Edikte, die die Vergangen-

²⁷ Die Verhandlungsakten des Augsburger Reichstags liegen jetzt in kritischer Edition vor: DRTA.JR. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 20 I–IV: Der Reichstag zu Augsburg 1555, bearb. von Rosemarie Aulinger, Erwein H. Eltz, Ursula Machoczek, München 2009. Der Religionsfrieden als Teil des Reichsabschieds in Teilbd. IV, 3102–3158 (Nr. 390).

²⁸ A. a. O., 3111 f. (§ 24).

²⁹ Die Friedensverträge mit Frankreich und Schweden, Teilbd. 1: Urkunden, bearb. von Antje Oschmann, Münster 1998; zum Frieden selbst noch immer grundlegend: Fritz Dickmann, *Der Westfälische Frieden*, Münster 1972, 1992.

³⁰ André Stegmann, *Édits des guerres de religion*, Paris 1979.

heit begraben wollten, um einen Neuanfang zu ermöglichen. Das die Epoche der französischen Religionskriege abschließende Edikt von Nantes enthielt die für das Bemühen um Vergangenheitsbewältigung typische Formulierung, dass die Erinnerung an das Vergangene ausgelöscht sein sollte, gleichsam als sei es nicht geschehen.

Anders als in der Eidgenossenschaft und im Reich beruhten die französischen Religionsfrieden auf der Glaubensfreiheit des einzelnen. Unbeschränkte Kultusfreiheit war damit allerdings nicht verbunden, sie wurde vielmehr in jedem Edikt geographisch eingeschränkt, jeweils abhängig von der Stärke der hugenottischen Partei im vorausgegangenen Krieg. Paris und der Aufenthaltsort des französischen Hofes blieben dem reformierten Gottesdienst immer versperrt. Vom Katholizismus als Staatsreligion rückte keines der französischen Edikte ab, vielmehr genoss der Katholizismus grundsätzlich im gesamten Königreich unbeschränkte Kultusfreiheit. Am Kirchengut wurden die Hugenotten auch 1598 nicht beteiligt, und die katholischen Feiertage und das kanonische Eherecht blieben für sie verbindlich; die bürgerliche Gleichberechtigung wurde ihnen jedoch eingeräumt.

Die zwischen den Konfessionen geschehenen Gewalttaten vergeben und vergessen – dies wollte auch der Frieden von Antwerpen im Juli 1578, mit dem der spanische Statthalter auf der einen und Wilhelm von Oranien auf der anderen Seite im letzten Augenblick die Einheit der Niederlande retten und den Frieden zwischen den Calvinisten, die in den nördlichen Provinzen konzentriert waren, und den Katholiken herstellen wollte.³¹ Um dies zu erreichen, orientierte man sich am französischen Modell der individuellen Glaubensfreiheit, wonach, wie es hieß, jeder Gott nach seinem eigenen Gewissen dienen sollte und so, wie er vor Gott am Tag des Gerichts einmal würde antworten wollen. Wie in Frankreich waren beide Seiten in bürgerlicher Hinsicht gleichberechtigt; die Kultusfreiheit war lediglich durch die Bestimmung eingeschränkt, dass es 100 Einwohner des eigenen Glaubens bedurfte, um als Gemeinde anerkannt zu werden.

Auch in anderen Ländern Europas wurde während des 16. und 17. Jahrhunderts der Weg des Religionsfriedens beschritten. In Savoyen erhielten 1561 die Waldenser Religions- und Kultusfreiheit, allerdings nur in einigen namentlich genannten Dörfern, die sie nicht verlassen durften.³² In Österreich gewährte die Religionsassekuration Kaiser Maximilians II. den Herren und Rittern des Landes unter der Enns in ihren Schlössern, Häusern und Landgebieten freie Religionsübung, wenn sie sich an die *Confessio Augustana invariata* hielten. In Böhmen, wo der Kuttenberger Religionsfrieden über das 16. Jahrhundert in Geltung blieb, erhielten 1609 durch den Böhmisches Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. die Utraquisten, Lutheraner und Böhmisches Brüder, die sich zur

³¹ Jean Du Mont, *Corps universel diplomatique du droit des gens ...*, Bd. 5/1, Amsterdam 1728, 318–320 (Nr. CLVI).

³² Vgl. hierzu und zum Folgenden Wolgast (s. Anm. 10), 82–85.

Confessio Bohemica bekannten, die Glaubens- und Kultusfreiheit zugesichert. Eine ähnliche Funktion wie die Confessio Bohemica in Böhmen hatte in Polen der Consensus Sandomiriensis von Calvinisten, Lutheranern und Böhmisches Brüdern; er wurde 1573 als Bekenntnis anerkannt. Die Kultusfreiheit erhielten allerdings nur Adel und Städte zugesprochen. Noch weiter gingen die Landtage in Siebenbürgen, wo bis 1571 die Glaubens- und Kultusfreiheit schrittweise und als Individualrecht nicht nur den Katholiken, Lutheranern und Reformierten zugestanden wurde, sondern auch den Antitrinitariern, nicht aber Orthodoxen und Juden. Im habsburgischen Teil Ungarns erhielt der mehrheitlich calvinistische oder lutherische Adel die Bekenntnis- und Kultusfreiheit zugestanden.

Zu den Religionsfrieden im weiteren Sinne könnte schließlich auch die sogenannte Toleranzakte Wilhelms von Oranien von 1689³³ gerechnet werden, mit der den englischen Nonkonformisten Glaubens- und Kultusfreiheit sowie die bürgerliche Gleichberechtigung zugestanden wurden, was ausdrücklich aber nicht für Katholiken und Antitrinitarier galt. Protestantismus im weitesten Sinne war hier also das Kriterium für den Einschluss in den Frieden.

5. Zusammenfassende Thesen zu den Religionsfrieden

1. Religionsfrieden reagierten durchweg auf Katastrophen oder wollten diese verhindern; für den längsten Zeitraum gelang dies in Böhmen 1485 und im Reich 1555, für jeweils nur einige Monate oder Jahre in Frankreich und in den Niederlanden.

2. Sämtliche Religionsfrieden hatten ein doppeltes Problem zu regeln: Immer ging es um Glaubens- oder Bekenntnisfreiheit auf der einen und um Kultusfreiheit auf der anderen Seite, in zweiter Linie um den Besitz der Kirchengüter und um die Gleichstellung von Katholiken und Nichtkatholiken im bürgerlichen Leben. Diese Gemeinsamkeiten erlauben es, trotz aller Unterschiede in den Einzelregelungen, von einem einheitlichen Phänomen „Religionsfrieden“ im 16. Jahrhundert zu sprechen.

3. Hinsichtlich der Regelung der Glaubens- und der Kultusfreiheit lassen sich zwei Modelle unterscheiden: Das im Reich und in der Eidgenossenschaft gültige Prinzip des „Cuius regio“ und das französische Modell von Glaubens- und Kultusfreiheit als Individualrechten, wie es auch im niederländischen Religionsfrieden und in Böhmen begegnet. Mischformen, wonach die Glaubensfreiheit als Individualrecht verstanden wurde, die Kultusfreiheit aber nur an Herrschaftsträger vergeben wurde, waren möglich.

4. Einschränkungen der Bekenntnis- und der Kultusfreiheit waren die Regel: Juden und wo es sie gab Muslime waren nirgendwo in die Religionsfrieden eingeschlossen, Antitrinitarier in Polen und Ungarn jedoch schon, in

³³ English Historical Documents, Bd. 6: 1660–1714, hg. von *Andrew Browning*, Nachdr. London/New York 1996, 400–403 (Nr. 151).

England nicht. England liefert zudem das einzige Beispiel, in dem Katholiken nicht in einen Frieden eingeschlossen waren. Religionsfrieden waren demzufolge durchgehend innerchristliche Regelungswerke, waren bezüglich des Spektrums christlicher Bekenntnisse aber in der Regel selektiv.

5. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bekenntnis war auf evangelischer Seite Voraussetzung für die Aufnahme in den Religionsfrieden: Im Reich galt das tatsächlich nicht eindeutige Kriterium der Augsburger Konfessionsverwandtschaft, nicht eindeutig deshalb, weil es umstritten blieb, ob auch die Reformierten, die sich auf die *Confessio variata* beriefen, unter das Dach der Augsburger Konfessionsverwandten gehörten.³⁴ In Böhmen war die Zugehörigkeit zur *Confessio Bohemica* das Kriterium, in Polen der *Consensus Sandomiriensis*, in Österreich unter der Enns war die *CA invariata* die Basis.

6. Die Kultusfreiheit war in der Regel nicht völlig freigegeben, sondern mehr oder weniger stark eingeschränkt, entweder über geographische Bestimmungen oder über die mindestens zu erreichende Gemeindegröße.

7. Die komplizierten Einzelregelungen der Religionsfrieden waren nicht nur Folge der unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Voraussetzungen in den einzelnen Ländern und Ergebnis einer bestimmten Machtverteilung zum Zeitpunkt ihres Abschlusses, sondern auch Ausdruck der Unfähigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts, sich mit der Existenz von mehr als einer Glaubensrichtung abzufinden. Das Ideal blieb die Monokonfessionalität, die nach dem Verständnis der Zeit Voraussetzung war für die Stabilität eines Gemeinwesens. Dass auch ein bikonfessionelles oder gar ein multikonfessionelles Gemeinwesen stabil sein konnten, wurde erst am Ende eines schmerzhaften Lernprozesses akzeptiert.

6. Religionsfrieden und Toleranz

Dieser letzte Punkt führt zu der zweiten eingangs gestellten Frage, nämlich wie sich Religionsfrieden und religiöse Toleranz zueinander verhalten. Der Begriff der Toleranz begegnet in keinem der europäischen Religionsfrieden des 16. und 17. Jahrhunderts mit Ausnahme der englischen Toleranzakte. Erst im Westfälischen Frieden wurde wenigstens im Text empfohlen, dass konfessionelle Minderheiten „patienter tolerantur“.³⁵ Die in der Forschung immer wieder verwendete Bezeichnung „Toleranzedikt“ etwa für das Edikt von Nantes ist deshalb erklärungsbedürftig, wenn nicht gar missverständlich. Die Religionsfrieden der frühen Neuzeit bewegten sich vielmehr im Spannungsfeld der ambivalenten christlichen Tradition der Ablehnung von Glaubens-

³⁴ Vgl. zu dieser Problematik Armin Kohnle, *Theologische Klarheit oder politische Einheit? Die Frage der Geschlossenheit der evangelischen Stände im Jahrzehnt nach dem Augsburger Religionsfrieden*, in: *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, hg. von Enno Bünz, Stefan Rhein, Günther Wartenberg, Leipzig 2005, 69–86.

³⁵ *Oschmann*, *Friedensverträge* (s. Anm. 29), 121 (IPO V, 34).

zwang auf der einen und der Befürwortung von Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler auf der anderen Seite.

Eine moderne Toleranzgesinnung war den Religionsfrieden des 16. und 17. Jahrhunderts fremd. Sie wurden nicht aus der Haltung heraus abgeschlossen, die darauf beruhte, dass der Andersgläubige als solcher zu respektieren sei oder dass es zwischen allen Christen eine breite Palette an Gemeinsamkeiten gebe, sondern alle am Religionsfrieden beteiligten konfessionellen Parteien hielten an ihrem exklusiven theologischen Wahrheitsanspruch grundsätzlich fest, sahen die andere Seite im Irrtum und räumten ihr ein Existenzrecht an sich nicht ein. Wenn man sich trotzdem auf einen Religionsfrieden einigte, dann nur aus der Not heraus, widerwillig oder um eines höheren Gutes willen, nämlich um den Frieden nach eingetretener Katastrophe wieder herzustellen oder einen Krieg zu verhindern. Das Ideal war und blieb jedoch die christliche Einheit; aus diesem Grund wurden viele Religionsfrieden zeitlich begrenzt und wurde die Wiedervereinigungshoffnung zumindest als Formel weiter tradiert, auch wenn die Mehrkonfessionalität längst die europäische Realität war.

Damit schlug sich in den Religionsfrieden eine Haltung nieder, wie sie unter Theologen und Politikern des 16. und 17. Jahrhunderts weit verbreitet war. Toleranz war widerwillige oder pragmatische Toleranz im einfachsten Sinne des Wortes: Man duldet, was man nicht verhindern konnte. Dies schloss allerdings nicht aus, dass entgegen den Intentionen beim Zustandekommen eines Religionsfriedens von diesem Impulse für die Entstehung einer umfassenderen Toleranz ausgehen konnten: Die Aussicht auf einen Religionsfrieden konnte den innerevangelischen theologischen Ausgleich befördern, wie es beim Konsens von Sandomir in Polen und bei der *Confessio Bohemica* der Fall war.

Von der zeitgenössischen Toleranzdiskussion sind die Religionsfrieden aber streng zu trennen. Dass einige Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts ein breiteres Toleranzverständnis hatten als die Mehrzahl der Theologen und Politiker, ist nicht zu übersehen. Zu nennen wäre hier zum Beispiel Sebastian Franck, der 1539 auch Türken, Juden, Katholiken und Sektierer als Brüder bezeichnete und die Auffassung vertrat, dass alle am Ende der Tage in den Weinberg des Herrn berufen würden, um gleichen Lohn mit uns zu empfangen.³⁶ Zu nennen wäre auch Sebastian Castellio, der 1554 seine Sammlung von Texten älterer Autoren gegen die Ketzertötung veröffentlichte.³⁷ Michel de l'Hospital³⁸ in Frankreich und Lazarus von Schwendi³⁹ im Reich versuchten den konfessionellen Gegensatz zu entschärfen, indem sie nach einer gemeinsamen Grundlage für alle Christen jenseits des religiösen Bekenntnisses suchten, nämlich der allen gemeinsamen Eigenschaft als Bürger desselben Gemeinwesens.

³⁶ Nachweis bei *Wolgast* (s. Anm. 10), 93 mit Anm. 95.

³⁷ *Hans R. Guggisberg*, Sebastian Castellio (1515–1563), Göttingen 1997.

³⁸ *Henri Amphoux*, Michel de l'Hospital et la liberté de conscience au XVI^e siècle, Paris 1900, Nachdr. Genf 1969.

³⁹ *Thomas Nicklas*, Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirklichkeit der Politik bei Lazarus von Schwendi (1522–1583), Husum 1995.

Von Auffassungen, wie sie Franck oder Castellio äußerten, führt durch die Transformation der Aufklärung hindurch tatsächlich ein Weg zur heutigen Toleranzdebatte. Die Religionsfrieden der frühen Neuzeit wollten nicht tolerant sein und waren es tatsächlich nur in einem sehr eingeschränkten, nicht in einem modernen Sinne. Dennoch haben sie Entscheidendes geleistet. Sie stehen für den Willen und die Fähigkeit der Beteiligten, den gewaltsamen Austrag des Konfessionenkonflikts zu beenden und für die Zukunft zu vermeiden. Diese Leistung ist für die frühe Neuzeit nicht gering zu veranschlagen und wäre auch in manchem religiös motivierten Konflikt unserer Tage ein Fortschritt.

Professor Dr. Armin Kohnle, Theol. Fakultät, Institut für Kirchengeschichte,
Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; E-Mail: kohnle@rz.uni-leipzig.de

Anhang: Übersicht über die wichtigsten Religionsfrieden nach Ländern

<i>Böhmen</i>	<i>Schweiz/Savoyen</i>	<i>Reich</i>	<i>Frankreich</i>
1485 Kuttenberger Frieden	1529 Erster Kappeler Landfrieden 1531 Zweiter Kappeler Landfrieden	1532 Nürnberger Religionsfrieden 1539 Frankfurter Anstand 1552 Passauer Vertrag 1555 Augsburger Religionsfrieden	1562 Edikt von St. Germain 1563 Edikt von Amboise 1568 Edikt von Longjumeau 1570 Edikt von St. Germain 1573 Edikt von Boulogne 1576 Edikt von Beaulieu 1577 Edikt von Bergerac 1580 Edikt von Blois 1598 Edikt von Nantes
1609 Böhmischer und Schlesischer Majestätsbrief	Savoyen: 1655 Erklärung des Herzogs	1648 Westfälischer Frieden	1629 Edikt von Alès
1611 Lausitzische Religions- assekuration	1656 Dritter Landfrieden 1712 Vierter Land- frieden	1672/1673/1685 Religionsvergleiche in Brandenburg-Preußen und Potsdamer Edikt	1787 Toleranzedikt Ludwigs XVI.

<i>Niederlande/England</i>	<i>Polen</i>	<i>Österreich/Ungarn</i>
		Siebenbürgen: 1557–1571 Landtagsabschiede
		1568/1571 Religionsassekuration für die Lande unter der Enns bzw. ob der Enns 1572 Grazer Pazifikation
Niederlande: 1578 Frieden von Antwerpen	1573 Warschauer Generalkonföderation	1578 Brucker Pazifikation
		habsburgisches Ungarn: 1606 Wiener Vertrag 1645/47 Linzer Frieden
England: 1689 Toleranzakte		
		1782 Toleranzedikt Josefs II.

Religiöse Toleranz in der Zeit der Aufklärung¹

Von Christopher Spehr

„Freylich kann ein denkender ernsthafter Mann nicht so viel Freude darin finden, als Mitleiden und Verachtung dabey fühlen, wenn unsere Knaben und Jünglinge in aller Frühe sich gewöhnen oder gewöhnet werden, mit mächtiger Beredsamkeit nach ihrer Art, von Aufklärung und Toleranz zu schwatzen, ehe sie es sich haben lehren lassen, daß das eine ganz etwas anders ist, als ein allgemeines Wegläugnen, und das andre ganz etwas anders, als allgemeine leichtsinnige Gleichgültigkeit.“²

Mit diesen Worten kritisierte der Berliner Oberkonsistorialrat und Propst Johann Joachim Spalding im vierten Brief seines 1784 erstmals erschienenen Werkes „Vertraute Briefe, die Religion betreffend“ die unreflektierte Verwendung der Begriffe „Aufklärung“ und „Toleranz“. Weder sei Aufklärung ein „allgemeines Wegläugnen“, noch Toleranz eine „allgemeine leichtsinnige Gleichgültigkeit“. Wie sie positiv zu fassen seien, notierte der Neologe Spalding allerdings an dieser Stelle nicht, sondern beklagte den Rückgang an Liebhabern der Religion: „So lange dieß der Ton ist, der da herrscht und noch immer lauter zu werden scheint, so lange darf es uns nicht befremden, daß die Religion, als etwas Altes, nicht mehr Freunde hat.“³

Aufklärung und Toleranz schienen bei Spaldings jüngeren Zeitgenossen zusammenzugehören und religionskritisch konnotiert zu sein. Und in der Tat ließ der anschwellende „Ton“ der Aufklärung die Toleranz in Religionsdingen zu einer Zentralforderung werden. Das Thema „religiöse Toleranz“ fand lauter denn je Anklang. Wie die Vernunft zum Leitmotiv der Aufklärungsepoche avancierte, so die Toleranz zu einem aufklärerischen Paradigma. Selbstdenken, unparteiisches Urteilen und Abstreifen der eigenen Unmündigkeit wurden zu Grundhaltungen, die im späten 17. und gesamten 18. Jahrhundert im west- und mitteleuropäischen Raum sukzessive Verbreitung fanden. Religiöse Konflikte erwiesen sich zunehmend als unzeitgemäß und wurden seit den Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges vielfach kritisiert. Naturrechtliche Begründungsmechanismen traten an die Stelle theozentrischer Staats- und Rechtslehren, die sich bis hinein in die Definition des Kirchenbegriffs erstrecken sollten.⁴ Der Aufschwung der Philosophie gegenüber der Theologie

¹ Vortrag auf der Tagung der Luther-Gesellschaft „Reformation und Toleranz“ vom 20. bis 22. September 2013 in Hofgeismar.

² Johann Joachim Spalding, *Vertraute Briefe, die Religion betreffend* (1784; ²1785; ³1788), hg. von Albrecht Beutel und Dennis Prause (Johann Joachim Spalding, Kritische Ausgabe, Bd. 4), Tübingen 2004, 75.

³ A. a. O., 75 f.

⁴ Vgl. Roland M. Lehmann, *Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung*, Tübingen 2013.

führte zu einer steigenden anthropozentrischen Weltsicht und der Einblick in das historische Geworden-Sein zu einer Relativierung absoluter Wahrheitsansprüche. Gottfried Arnolds radikalpietistische „Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie“ aus dem Jahr 1699, in der er die von der institutionellen Kirche als Ketzer verurteilten Abweichler zu rehabilitieren suchte, sei hier lediglich als Beispiel für letztere Entwicklung in Erinnerung gerufen.

Im Zeitalter der Aufklärung entwickelten sich religionspolitische Toleranzforderungen zu realpolitischen Toleranzmaßnahmen, die durch öffentlich geführte Toleranzdiskurse popularisiert wurden. Weil die Toleranzthematik eines der zentralen Themen der Aufklärung ist, kann aus der Fülle der aufklärerischen Toleranzschriften und Toleranzdebatten hier nur ein winziger Ausschnitt geboten werden.⁵ Um das Themenfeld etwas einzugrenzen, werde ich mich auf den Bereich des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nationen konzentrieren und folgenden Fragen nachgehen: Wie wurde die konfessionspolitische Toleranz im trikonfessionellen Deutschen Reich diskutiert und umgesetzt? Welches Verständnis von religiöser Toleranz entwickelten die Protagonisten? Und welche Konsequenzen formulierten die beteiligten Theologen und Aufklärer in den Toleranzdiskursen, welche um 1780 ihrem Höhepunkt zustreben sollten?

1. Toleranz als Duldung

Bevor ich mich diesen Fragen widme, seien ein paar Überlegungen hinsichtlich des Verständnisses von Toleranz formuliert. Wie Toleranz in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschsprachig-protestantischen Raum definiert wurde, führt Johann Heinrich Zedlers „Universal-Lexicon“ von 1745 eindrücklich vor Augen. Zum Lemma „Tolerantz, die Tolerantz einer Religion, oder widriger Religions-Verwandten. Lat. Tolerantia, Tolerantia Religionis, oder Tolerantia Dissidentium in Religione“ heißt es in Band 44 des „Grossen vollständige[n] Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste“:

„dieses Wort wird insgemein von einer Obrigkeit gebrauchet, welche in einer Provinz oder Stadt geschehen lässet, daß auch andere Religions-Verwandten ausser der daselbst eingeführten Religion, und welcher sie selbst zugethan ist, die freye Uebung ihres Gottesdienstes darinnen haben mögen.“⁶

⁵ Zur Aufklärung in Deutschland vgl. *Albrecht Beutel*, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009. Zum Thema „Toleranz“ vgl. die Übersichtsartikel mit Literaturangaben bei *Klaus Schreiner*/*Gerhard Besier*, Art. Toleranz, in: GGB 6, Stuttgart 1990, 445–605; *Gisela Schlüter*/*Ralf Grötter*, Art. Toleranz, in: HWP 10, Basel 1998, 1251–1262; *Eckehart Stöve*, Art. Toleranz, I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 33, Berlin/New York 2002, 646–663; *Martin Ohst*, Art. Toleranz/Intoleranz, IV. Geschichtlich, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, 461–464.

⁶ *Johann Heinrich Zedler*, Universal-Lexikon 44, Leipzig/Halle 1745, 1115–1117, hier 1115.

Diese religionspolitische Toleranzdefinition wird durch eine praktische Toleranzdefinition kontrastiert:

„Wir verstehen aber allhier durch die Tolerantz nichts anders, als daß man äusserlich im gemeinen Leben friedlich mit einander umzugehen suchet, einander die Pflichten des Rechts der Natur nicht versaget, und auf den Cantzeln und in denen Schriffthen die vorgegebene irrige Meynung mit aller Sanfftmuth widerleget, und also einander mit Vernunft und Bescheidenheit eines bessern zu belehren bemühet ist. Woraus zugleich erhellet, daß ein grosser Unterscheid zwischen der Tolerantz und dem Syncretismo sey, ohngeachtet beyde von gar vielen vermenget werden. ... Der Grund der Tolerantz, so man den Irr-Gläubigen angedeyhen lasset, muß in der allgemeinen Liebe und Erbarmung liegen, und der Zweck der-selben bloß dieser seyn, daß sie den irrenden Nächsten von dem Irrthum seines Weges nach und nach unter dem Segen GOTTes zu überzeugen suchet, wozu sie theils alle Evangelische Mittel, doch ohne Zwang anwendet, theils die Hindernisse aus dem Wege räumt, und der Wahrheit Platz machet.“⁷

Die auch mit dem traditionellen Begriff „Duldung“ zu beschreibende Handlungsweise wird pointiert vom Begriff „Synkretismus“,⁸ zeitgenössisch als „Religionsmengerei“ übersetzt, abgegrenzt. Der Zedlersche Artikelschreiber plädiert für ein friedliches Miteinander mit Andersgläubigen im bürgerlichen, alltäglichen Leben und formuliert damit eine christlich-humanistische Grundtugend. Indem er die nicht näher charakterisierten Andersgläubigen aber als „Irr-Gläubige“⁹ bezeichnet, hebt er sich von ihnen ab und versteht sich selber als Anwalt des wahren Glaubens bzw. der wahren Religion, genauer: Konfession. Die Toleranz wird hier – charakteristisch für den Übergang von der lutherischen Orthodoxie zur Frühaufklärung – Mittel zum Zweck. Durch die Toleranz soll der religiös Irrende Vertrauen fassen und nach und nach von der Wahrheit der eigenen Konfession überzeugt werden. Dem Toleranzgedanken liegt somit der „Missionsgedanke“ zugrunde. Die Akzeptanz des Andersgläubigen geschieht als Duldung mit dem Ziel, dass der Falschgläubige vom wahren Glauben überzeugt werde. Die Glaubenswahrheit, von der aus toleriert wird, bleibt unhinterfragte Voraussetzung. Von einer explizit aufklärerischen Toleranzdefinition, die durch englische Religionsphilosophen (Deisten) postuliert und in aufklärerischen Kreisen – beispielsweise den Freimaurern – auch im deutschsprachigen Raum rezipiert wurde, ist Zedlers Definition noch entfernt.

Um die aufklärerische Toleranzdefinition vertiefen zu können, muss weiter nach der konfessionspolitischen Toleranz gefragt werden, gilt sie doch im Reich als Voraussetzung für die nähere Bestimmung von Toleranz.

⁷ A. a. O., 1116.

⁸ Zum Begriff „Syncretismus (Theologischer)“ s. ausführlich *Johann Heinrich Zedler*, *Universal-Lexikon* 41, Leipzig/Halle 1744, 787–968.

⁹ *Zedler*, *Universal-Lexikon* 44 (s. Anm. 6), 1116.

2. Konfessionspolitische Toleranzmaßnahmen

Zu den zentralen Herausforderungen in dem seit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 offiziell bikonfessionellen und mit dem Westfälischen Frieden trikonfessionellen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gehörte die Gestaltung des Zusammenlebens der römisch-katholischen, der lutherischen und der reformierten Konfession. Der religiöse Absolutheitsanspruch war von der politischen Macht entkoppelt worden, so dass auf Reichsebene nun eine rechtlich garantierte Koexistenz zwischen den konfessionellen Mächten existierte. Auf Territorialebene wurde der Obrigkeit das „cuius regio eius religio“ zugestanden („ius reformandi“), aufgrund dessen die Untertanen die Konfession der Herrscher annehmen mussten oder das Land zu verlassen hatten („ius emigrandi“).¹⁰

Dennoch gab es Gebiete, die auch nach dem Religionsfrieden konfessionell gemischt blieben. War in den bikonfessionellen Städten wie Augsburg und Biberach, in gemischtkonfessionell besetzten Dom- und Stiftskapiteln von Minden, Lübeck oder Halberstadt und in gemischtkonfessionellen Territorien wie dem Herzogtum Berg das Nebeneinander der christlichen Konfessionen seit dem Ausgang der Reformation vor besondere Herausforderungen gestellt, erfasste die Thematik im 17. und 18. Jahrhundert weitere Territorien.¹¹

Wechselten die Herrscher die Konfession oder wuchsen den Fürsten anderskonfessionelle Territorien zu, erhob sich die hochbrisante Frage, ob die bisherige Konfession des Landes gewahrt bleiben konnte oder ob aufgrund des „ius reformandi“ die Untertanen die Konfession des Herrschers annehmen mussten.

Bei der Konversion des Herrschers wurde seit dem Westfälischen Frieden das „ius reformandi“ in der Regel vertraglich ausgesetzt.¹² Zum Vorbild avancierte hierbei die Konversion des Brandenburger Kurfürsten Johann Sigismund 1613 zur reformierten Konfession.¹³ Am Ende seiner persönlich vorgelegten „Confessio fidei“, die auch als „Confessio Sigismundi“ bekannt ist, versicherte er seinen lutherischen Untertanen, er wolle niemanden zu diesem Bekenntnis „öffentlich oder heimlich wider seinen Willen zwingen“, weil „der Glaub nit jedermanns ding ist ..., sondern ein Werck und Geschenck Gottes.“ Des Lästerns, Schmähens, Diffamierens gegen die „orthodoxos et reformatos“ aber solle man sich enthalten und die vermeintlich Schwachgläu-

¹⁰ Vgl. *Martin Heckel*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2001, 33–66.

¹¹ Vgl. *Anton Schindling*, Andersgläubige Nachbarn. Mehrkonfessionalität und Parität in Territorien und Städten des Reichs, in: 1648 – Krieg und Frieden in Europa, Bd. 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hg. von *Klaus Bußmann* und *Heinz Schilling*, Münster 1998, 465–473.

¹² Zu den Fürstenkonversionen vgl. Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, hg. von *Ute Lotz-Heumann*, Gütersloh 2007.

¹³ Zur Vorgeschichte vgl. *Albrecht Beutel*, Die brandenburgische Landeskirche unter den Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) und Joachim Friedrich (1598–1608), in: *ders.*, Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, Tübingen 2013, 79–100.

bigen mit Geduld tragen.¹⁴ Mit dieser Bestimmung war einer gewissen Weiterherzigkeit, die freilich noch nicht als Toleranz im engeren Sinne zu verstehen ist, der religionspolitische Weg gewiesen, auf dem Kurbrandenburg voranschreiten sollte.

Als 1697 Friedrich August I. von Sachsen – der sogenannte August der Starke – um des polnischen Königsthrons zur katholischen Kirche konvertierte, versicherte auch er, dass seine Konversion für die lutherischen Untertanen keinerlei Konsequenzen habe.¹⁵ Gleichwohl führte die Fürstenkonversion, welche um weitere Beispiele problemlos zu erweitern wäre, zu einer direkten oder indirekten Förderung der angenommenen Konfession.

Neben dem Zugewinn konfessionell differenter Territorien – wie beispielsweise Schlesiens an Brandenburg-Preußen – konnte auch eine aktive Einwanderungspolitik zu einer neuen Ausbalancierung des konfessionellen Zusammenspiels führen. Im Folgenden möchte ich die religionspolitische Toleranz an zwei Beispielen – das eine aus der Frühzeit, das andere aus der Spätzeit der Aufklärungsepoche – holzschnittartig skizzieren: Die Hugenottenedikte und die josephinischen Toleranzedikte.

a) Hugenottenedikte

Anders als in Frankreich, in dem die calvinistischen Protestanten bis 1685 geduldet, dann aber durch Ludwig XIV. zur Konversion gezwungen oder des Landes verwiesen wurden,¹⁶ entstanden im Deutschen Reich obrigkeitliche Regelungen eines auf friedliche Koexistenz angelegten Neben- und Miteinanders der Konfessionen. Insbesondere in dem sich seit dem späten 17. Jahrhundert zum führenden deutschen Staat entwickelnden Kurfürstentum Brandenburg blieb die Frage, wie die reformierte Konfession des Kurfürsten und die lutherische Konfession der Untertanen zueinander ins Verhältnis zu setzen seien, ein nicht unproblematisches Thema. Die lutherischen Untertanen waren gezwungen, die reformierte Konfession ihres Kurfürsten und späteren Königs in Preußen anzuerkennen und auch die Einrichtung von reformierten Kirchengemeinden und Errichtung von Kirchengebäuden – wenn auch zähneknirschend – zu tolerieren. Weil der Kurfürst gleichzeitig als „Summus episcopus“ der lutherischen Kirche wirkte, blieb die Konfessionsthematik eine Herausforderung nicht nur für das Konsistorium.

¹⁴ *Confessio Fidei Johannis Sigismundi, Electoris Brandenburgici*, 1614, in: Wolfgang Gericke, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur preussischen Union. 1540 bis 1815, Bielefeld 1977, 122–131, hier 131.

¹⁵ Vgl. *August von Sachsen*, Mandat ... wegen der Religions-Sicherheit im Churfürstenthum und Sächsischen Landen v[om] 27. Juli (7. Aug.) 1697, in: Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchen- und Schul-Rechts ..., hg. von Eduard Schreyer, Leipzig 1864, 116.

¹⁶ Vgl. allgemein Eberhard Gresch, *Die Hugenotten. Geschichte, Glaube und Wirkung*, Leipzig 2009.

Bereits seit 1662 war mit den sogenannten Toleranzedikten im Kurfürstentum Brandenburg der Versuch unternommen worden, die gegenseitige Duldung der lutherischen und reformierten Konfession landesherrlich zu fixieren.¹⁷ Öffentliche Kritik an der lutherischen bzw. reformierten Konfession wurde untersagt und den lutherischen Predigern jegliche Polemik gegen die Reformierten unter Androhung der Amtsenthebung verboten. Es ist hinlänglich bekannt, dass dieses Vorgehen zu heftigem Widerstand seitens der Lutheraner – nicht zuletzt Paul Gerhardts – führte und dem Kurfürsten den Vorwurf der „Religions-Mengerei“ eintrug.¹⁸

Im Edikt von Potsdam, bekannt auch als „Potsdamer Toleranzedikt“, bot Kurfürst Friedrich Wilhelm I. von Brandenburg Ende Oktober 1685 den in Frankreich wegen ihrer Religion verfolgten Protestanten, den Hugenotten, freie und sichere Niederlassung in Brandenburg.¹⁹ Er gewährte ihnen großzügige Privilegien, wie die Befreiung von Steuern und Zöllen, Subventionen für Wirtschaftsbetriebe und die Besoldung der hugenottischen Prediger durch die Staatskasse. Bekanntlich sorgte die Ansiedlung von ca. 20.000 Menschen in Brandenburg für einen wirtschaftlichen und geistigen Aufschwung Berlins und anderer kurbrandenburgischer Städte. Bereits kurz vor der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 durch Ludwig XIV. in Fontainebleau publizierte der reformierte hessische Landgraf Carl die „Freiheitskonzession und Begnadigung“ zur Ansiedlung hugenottischer Flüchtlinge in seinem Territorium.²⁰ Diese und ähnliche Edikte deutscher Fürsten führten zur Gründung von Hugenottenkolonien, die beispielsweise in (Bad) Karlshafen an der Weser noch heute zu besichtigen sind.

Mit dem Zuzug größerer Gruppen reformierter Konfessionsangehöriger in ein fast ausschließlich lutherisches Territorium war das praktische Verhältnis der Protestanten zueinander zu regeln.²¹ Während auf landesherrlicher Ebene die Duldung konfessioneller Minoritäten durch Verordnungen gewährt wurde und bei Nichteinhalten die Verursacher durch Strafen verfolgt werden konnten, blieben auf gemeindlicher Ebene die Spannungen bestehen. Die ge-

¹⁷ Zu den „Toleranzedikten“ des Großen Kurfürsten, Friedrich Wilhelms I., vgl. Gericke (s. Anm. 14), 166–170. 172–177.

¹⁸ Vgl. Albrecht Beutel, Kirchenordnung und Gewissenszwang. Paul Gerhardt im Berliner Kirchenstreit, in: ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 84–100; Johannes M. Ruschke, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete ‚mutua tolerantia‘, Tübingen 2012.

¹⁹ Abdruck des Edikts bei Ernst Mengin, Das Recht der französisch-reformierten Kirche in Preußen, Berlin 1929, 186–196.

²⁰ Vgl. Thomas Klingebiel, Die hessische „Freiheitskonzession“ vom 18. April 1685, in: 300 Jahre Hugenotten in Hessen. Herkunft und Flucht, Aufnahme und Assimilation, Wirkung und Ausstrahlung. Ausstellungskatalog, hg. von Karl-Hermann Wegner, Kassel 1985, 85–94.

²¹ Vgl. Barbara Dölemeyer, Rechtliche Aspekte konfessioneller Migration im frühneuzeitlichen Europa am Beispiel der Hugenottenaufnahme, in: Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa, hg. von Joachim Bahlcke, Berlin 2008, 1–25.

meindliche oder individuelle Annäherung und Akzeptanz Andersgläubiger sollte ein langwieriger Prozess werden, der bis weit ins 20. Jahrhundert reichte. Gegenseitige Duldung – geschweige denn aktive Toleranz – war zwischen den einzelnen Konfessionen keineswegs selbstverständlich. Hinzu traten die sprachlichen und mentalen Andersartigkeiten beispielsweise der Hugenotten, welche sich im Laufe des 18. Jahrhunderts aber mehr und mehr in die kommunale Gesellschaft zu integrieren verstanden.

Dennoch entwickelten sich an den Orten, in denen die protestantische Bikonfessionalität gelebt und die theologische Irenik gelehrt wurde, eine größere Offenheit für die andere Konfession, so dass hier über die reine Duldung hinaus Ansätze gelebter Toleranz erfahren wurden. Diese verstärkten sich im Laufe des 18. Jahrhunderts und verbanden sich mit pietistischen und aufklärerischen Idealen, in denen ein Kernbestand religiöser Überzeugungen grundiert erschien.

b) Josephinische Toleranzedikte

Hatten die Hugenottenedikte in der Phase der frühen Aufklärung zu einer schleichenden Wahrnehmungsänderung der innerevangelischen Konfessionen beigetragen, blieb das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche stets angespannt. Die Vertreibung der Protestanten aus dem Salzburger Land 1731/32 durch Fürsterzbischof Firmian hatte als religionspolitischer Skandal und intolerante Maßnahme die evangelische Welt erschüttert und sich als Beispiel für katholische Intoleranz ins aufklärerische Langzeitgedächtnis eingepägt. Nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges 1763 rückte die angebliche Rückständigkeit katholischer Territorien gegenüber einigen prosperierenden protestantischen Territorien ins Bewusstsein. Die Intoleranz katholischer Kleinstaaten gegenüber Andersgläubigen wurde als Wirtschaftshemmnis interpretiert und Schriftsteller – wie der Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai – plädierten für eine tolerante, d.h. protestantische, Religionspolitik.²² Aufklärung und (in gewisser Weise) religiöse Toleranz wurden nun zu Maßstäben moderner Staats- und Wirtschaftspolitik, die dem staatlichen Wohlstand dienen sollten und von den katholisch-geistlichen Fürsten im späteren 18. Jahrhundert aus verschiedenen Gründen aufgegriffen wurden.

In diesem Klima wirkten die Toleranzpatente Kaiser Josephs II. geradezu als Befreiungsschlag. Nachdem aufklärerisches Gedankengut auch Österreich erfasst und hier zu ersten Staats-Kirchenreformen geführt hatte, bildete der sogenannte Josephinismus ein neues Stadium in der religionspolitischen und publizistischen Toleranzdebatte.²³ Vom römisch-katholischen Herrscher wur-

²² Vgl. *Christopher Spehr*, *Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2005, 385.

²³ Zum Josephinismus vgl. *Peter Friedrich Barton*, Art. Josephinismus, in: TRE 17, Berlin/New York 1988, 249–255; *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reform*, hg. von *Harm Klutzing*, Darmstadt 1995.

den Toleranzpatente erlassen, die unmittelbar die konfessionellen Minderheiten seiner Territorien betrafen. Weil diese Maßnahmen sogleich Anklang in zahlreichen Zeitschriften und Broschüren fanden, will ich etwas genauer auf die josephinische Toleranzthematik eingehen.²⁴

Die Reformen, die den Höhepunkt des sogenannten Josephinismus markieren und von Joseph II. nach dem Tod seiner Mutter Maria Theresia im Jahr 1780 konsequent durchgesetzt wurden, erstreckten sich auf alle Bereiche des staatlichen Einflusses. Speziell die mit den Vereinheitlichungstendenzen des josephinischen Reformabsolutismus zusammenhängenden Eingriffe in kirchliche Strukturen und die 1781/82 in Kraft getretenen Toleranzpatente sorgten für Aufregung. In mehreren regionalspezifischen Verordnungen wurden den lutherischen, reformierten und orthodoxen Minoritäten Bürgerrechte und in beschränktem Maße Kultusfreiheit eingeräumt sowie den Juden eine begrenzte Toleranz gewährt. Den lutherischen und reformierten Konfessionsangehörigen wurde die Errichtung von Bethäusern gestattet und die Ausübung der Seelsorge gewährt. Hingegen blieben die Hussiten und andere religiöse Gemeinschaften weiterhin verboten.

Die Legalisierung – freilich nicht Gleichstellung mit der römisch-katholischen Konfession – wurde nicht nur in Österreich, sondern im gesamten Reich euphorisch begrüßt. Protestanten und aufgeklärte Katholiken erblickten in Josephs Verordnungen sogar den Beginn einer neuen Reformation. Beispielsweise verfasste der lutherische Prediger in Nürnberg Georg Ernst Waldau 1782 eine Broschüre unter dem verheißungsvollen Titel „Joseph II. und Luther“. Die von Luther in seiner Adelschrift 1520 benannten Reformmaßnahmen sah Waldau durch Joseph umgesetzt und lobte den Mut des Herrschers hymnisch. Unter der Überschrift „Josephs Gang“ betonte er:

„Zu lebhaft scheint dem besten Patrioten,
Was *Joseph* zur Verbeßrung thut:
Sie fürchten Roms gestählte Boten –
Des blut'gen Fanatismus Wuth.
„Ganz langsam – Eines nach dem Andern“
So liessen sie
Durchs weite Reich die Heilsgebote wandern,
Und rennten nie.
Was diese Herren nun so meynen,
Will mir und Andern anders scheinen.
Faul und trübe, gleich den Teichen,
Werden Flüsse, die nur schleichen.
Träg sind *Josephs* Schritte nit;
Fest tritt Er auf, wohin Er tritt.
Sein Geist, erhaben, stark und groß,
Wirkt, so wie Gott, auf einen Stoß.
Er duldet, fördert, pflegt und liebt,

²⁴ Zur Literatur vgl. *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 283, Anm. 15.

Wem Gott das Recht der Menschheit giebt.
 Wer immer über Drückung weint,
 Wem immer Gottes Sonne scheint,
 Dem legt Er, Vorurtheile frey,
 Der Menschheit heilige Rechte bey.
 Was der Katheder *Ketzer* nennt,
 Und, seinem Ausspruch nach, bald in der Hölle brennt,
 Das läßt doch Joseph hier auf Erden
 Froh seines kurzen Lebens werden,
 Und frey von Furcht, und frey von Wahn,
 Sieht alle Er als Kinder an.
 Dieß – dieses nenn ich Toleranz:
 Was *Joseph* thut, das thut Er ganz.²⁵

Toleranz und Joseph II. wurden um 1781/82 eng miteinander verbunden. Allerdings wurden sie je nach konfessionellem Standpunkt unterschiedlich interpretiert und mit differenten Erwartungen verbunden. Während auf protestantisch-kirchlicher Seite die Hoffnung auf Gleichberechtigung der evangelischen Konfessionen mit der römisch-katholischen in Österreich ventiliert und von protestantischen Aufklärern die Umsetzung der Gewissens- und Religionsfreiheit erwartet wurde, wuchs auf katholischer Seite im Zuge der josephinischen Toleranzpolitik der Wunsch nach einer Wiedervereinigung der Konfessionen (Reunion).²⁶ Diesen Erwartungen lagen zwei entgegelaufende Modelle zugrunde: Auf der einen Seite ein Toleranzmodell, das in einer staatlich gelenkten Religionspolitik wurzelte, auf der anderen Seite ein Toleranzmodell, das die innerkirchlichen Reformbestrebungen zur Grundlage hatte.

Episkopalistisch orientierte Kirchenvertreter griffen den Reunionsgedanken auf, indem sie wie der Gurker Bischof Joseph Franz Anton Reichsgraf von Auersperg hofften, die josephinische Toleranzpolitik und praktizierte christliche Bruderliebe gegenüber Protestanten werde zur Annäherung der Konfessionen führen. Sollten auch protestantische Fürsten Katholiken Religionsfreiheit schenken, werde die konfessionelle Kirchenvereinigung letztlich erfolgreich sein. Wie Auersperg nahmen verschiedene katholische Kirchenvertreter die vom Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim in seinem pseudonymen Werk „*Justinus Febronius*“²⁷ 1763 geäußerten Reunionsgedanken auf, welche sie mit dem Toleranzthema verbanden. Für sie sollte die Tolerierung der protestantischen Konfessionen eine Etappe auf dem Weg zur Reunion der Kirchen bilden.

²⁵ Georg Ernst Waldau, Joseph II. und Luther, o. O. 1782, 30 f.

²⁶ Vgl. zur Reunionsthematik im späteren 18. Jahrhundert umfassend Spehr, Aufklärung (s. Anm. 22).

²⁷ *Justinus Febronius*, De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus, Bullioni 1763.

Anders als diese dem sogenannten Febronianismus nahestehenden Kirchenvertreter plädierten katholische Aufklärer für eine Reduzierung der katholisch-kirchlichen Dogmen und Bräuche, so beispielsweise der katholische Schriftsteller Franz Xaver Huber in seiner Zeitschrift „Religion und Priester“.²⁸ Unter der Überschrift „Religionsvereinigung an der Spitze“ betonte er: Die kirchlichen und staatlichen Repräsentanten hätten die Aufgabe, „alle zerstreute[n] Schafe zu einer Herde“ zurückzuführen, „das Wort Ketzer aus allen Sprachen“ zu verbannen, „den ewigen Frieden“ zu stiften, „Hand in Hand“ zu legen und „einen allgemeinen Tempel und Altar“ zu bauen.²⁹ Durch die Toleranzgesetzgebung verbreite sich die Duldung Andersgläubiger in den Habsburger Staaten, näherten sich Christen einander an, tauschten sich „uneinige Brüder“ über die Trennungsursache aus und sähen den „Tand des Eigensinns“ ein, der sie als „Feinde von einander entfernte.“ Aus Bruderliebe werden jetzt konfessionelle Differenzen minimiert und Missbräuche eliminiert, so dass man in Grundsätzen und Sitten einander gleich werde und sich in der wiederhergestellten Ähnlichkeit und Harmonie lieben lerne. Ganz in aufklärerischer Weise vergleicht Huber darüber hinaus die Konfessionen mit dem Bild einer zerstrittenen Familie, die durch Bemühungen eines großen Menschenfreundes – gemeint ist Joseph II. – wieder versöhnt werde. Während der Kaiser die uneinigen Christen als Bürger und bald als Christen aneinander gewöhne, müssten die „Vorsteher der Kirchen“, „Lehrer der Gottesgelahrtheit“ und „aufgeklärte[n] Seelsorger“ ermahnt werden, das Vereinigungsgeschäft nicht mittels dogmatischer Schulsätze, Missbräuche, konfessioneller Polemiken und Ignoranz zu boykottieren.

Die josephinische Toleranzgesetzgebung wurde folglich als politisches Mittel auf dem Weg zur Reunion begrüßt und die Aufklärung in der Religion als kirchliches Mittel für diesen Zweck gefordert. Denn erst durch die Aufklärung der katholischen Kirche würde – so Huber – eine Religionsvereinigung überhaupt möglich.

3. Fallbeispiele zur Toleranzdiskussion in der Spätaufklärung

Die von Joseph II. angestoßenen religionspolitischen Toleranzmaßnahmen sollten neben den praktischen Folgen für Protestanten und Juden in den Habsburger Ländern auch die Diskussion um Aufklärung, Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit im katholischen und protestantischen Deutschland verstärken. Wie diese Diskurse aussahen, soll im Folgenden anhand dreier Fallbeispiele veranschaulicht werden.

²⁸ Zu dieser Zeitschrift ausführlich *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 289–308.

²⁹ Religion und Priester, Heft 1, Bd. 1, Wien/Prag 1784, 17. Die folgenden Zitate a. a. O., 17–21.

a) Katholische Predigten gegen Toleranz

Dass die Toleranzidee keineswegs überall im katholischen Raum positiv begrüßt wurde, veranschaulicht die Kritik des Augsburger Kontroverspredigers Aloys Merz. Der streitbare Jesuit, der sich zu einem führenden Apologeten des katholisch-kirchlichen Traditionsgutes entwickelte und in den 1770er und frühen 1780er Jahren einer der publikationsstärksten Gegenauflärer Süddeutschlands war, führte einen erbitterten Kampf gegen den Reformkatholizismus und Josephinismus in Österreich.³⁰

In zwei Predigten 1781, in denen er auf die sich in Vorbereitung befindlichen josephinischen Toleranzedikte einging, griff Merz in die zeitgenössische Toleranzdiskussion ein. Seine erste Kontroverspredigt zu diesem Thema stellte er unter den Titel „Frag, Ob die Duldung, oder sogenannte Toleranz irriger Religionen, dem Charakter Christi, und dem Geiste seiner Apostel, gleichförmig sey“. Nach dem Bibelspruch „Ich bin nicht gekommen den Frieden, sondern das Schwert zu schicken“ (Mt 10, 34b) stellt Merz fest: „Von keinem Gegenstande wird heut zu Tage mehr gesprochen und geschrieben, als von der Toleranz in Betreff der Religion.“³¹

Für Merz ist die römisch-katholische Konfession die wahre christliche Religion und besitzt ein religiöses Monopol, während er die bereits bestehende Toleranz gegenüber „evangelischlutherischen und sogenannten reformierten Christen“ im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation traditionell als religiöse Duldung verstanden wissen will. Die Tolerierung der Lutheraner und Reformierten sei in Friedensverträgen gesichert und würde von niemandem bestritten. Daher, so Merz, seien die Forderungen nach Toleranz durch einige Christen lediglich „Luftstreiche“ und zielten auf bereits bestehende Rechte. Die von Rechts wegen eingeräumte staatliche Form der Duldung sieht Merz in dem Verständnis von Toleranz gewahrt, welches in der *Zulassung* des Irrtums zur Vermeidung größerer Konflikte wurzelt. Toleranz wird von ihm daher als eine Art des „civilen Umgang[s] gegenüber Nichtkatholiken“ definiert.

Dieser akzeptierten Toleranzform, der sogenannten bürgerlichen Toleranz, stellt Merz eine auf „frostige Gleichgiltigkeit gegen alle Religionen“ zielende „unerlaubte Toleranz“, die den „Indifferentismus zum Urheber“ habe. Diese Duldung stehe dem „Charakter Christi, dem Geiste der ersten Kirche Christi“ mit ihrer Entscheidungsbotschaft entgegen. Folglich sei Intoleranz, die nicht dem Egoismus, sondern dem „Eifer für die Erhaltung und Ausbreitung der wahren Religion“ entstamme, eine Wirkung der „vollkommensten Liebe Gottes und des Nächsten“ und entspreche der Lehre Christi und der Apostel.

³⁰ Ausführlich zu Merz vgl. Spehr, *Aufklärung* (s. Anm. 22), 313–337; ders., *Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburger Dompredigers Aloys Merz*, in: *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*, hg. von Albrecht Beutel, Volker Leppin und Udo Sträter, Leipzig 2006, 237–250.

³¹ Aloys Merz, *Frag, Ob die Duldung, oder sogenannte Toleranz irriger Religionen, dem Charakter Christi, und dem Geiste seiner Apostel, gleichförmig sey*. In den heiligen Pfingstfesttagen beantwortet, Augsburg 1781, 3. Die weiteren Zitate: a. a. O., 4–7. 39.

Dass Duldung im bürgerlichen Umgang gestattet, Intoleranz aber hinsichtlich der apostolischen Lehre geboten sei, resultiert für Merz aus den radikalen Äußerungen Jesu und seiner Jünger gegenüber Irrlehrern. Aufgrund dieser theologischen Wertung sieht sich Merz legitimiert, gegen jegliche von ihm als Irrlehre entlarvte Meinung vorzugehen.

Ein dezidiertes Beispiel für diese Häresie liegt seiner Meinung nach in den zeitgenössischen Toleranzschriften vor. Diese auf die „moralische Vervollkommnung“ und Glückseligkeit der Menschen zielenden Religionsschriften kritisiert er daher als den schlimmsten „Indifferentismus“.

Die Ursache des „Indifferentismus“ sieht der Augsburger Jesuit im Protestantismus. Weil die protestantischen Gelehrten in der Auslegung der Bibel auf sich selber angewiesen seien, da sie einen „untrüglichen Schiedsrichter in Glaubensstreiten“ ablehnten, müssten sie andere theologische Meinungen dulden. Folglich gehöre die Toleranz zur protestantischen Theologie und sei einer der ersten Grundsätze der protestantischen Kirche.

In einer weiteren Predigt kurze Zeit später griff Merz nicht nur die Toleranzforderung auf, sondern auch die vielfach ventilierte Behauptung, alle drei christlichen Religionen kämen in ihren Hauptartikeln überein, so dass es unwesentlich sei, welcher Konfession man angehöre. Gegen diese philosophischen Tendenzen, die auf eine Aufhebung der Konfessionen durch Toleranz und Reduktion der christlichen Grundsätze hinausliefen, betonte Merz vehement: „Die tolerirende, das ist, die christkatholische Religion kommt in Hauptartikeln nicht mit den zwei tolerirten, nämlich mit der evangelisch-lutherischen, und reformierten überein: diese sogar kommen in Hauptartikeln nicht mit sich selber überein.“³² Als alleiniger Ausweg aus diesem Dilemma empfahl Merz den Protestanten, sich mit der einzig wahren Kirche zu vereinigen.

Konnte Merz somit in bürgerlichen Belangen eine gewisse konfessionelle Toleranz akzeptieren, blieb für ihn jegliche Form religiöser Toleranz als Indifferentismus protestantischer Herkunft ausgemacht. In Fragen der Wahrheit konnte es für ihn keine Toleranz geben. Mit diesen und ähnlichen Verlautbarungen wirkten Merz und seine Kollegen als konservative Gegenaufklärer, die gegen jede Form innerkatholischer „Liberalisierung“ stritten und sich durch ihren Rückhalt in der römischen Kurie und in der Augsburger katholischen Bürgerschaft eine ideologische Ausgangsposition sicherten, die den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts in Deutschland vorzubereiten half.

³² Aloys Merz, Frag, Ob der Grundsatz, die drey christlichen im Reiche üblichen Religionen kommen in Hauptartikeln des Glaubens überein, den Grund zur Toleranz legen, und die protestantischen Christen beruhigen könne. Wider den Verfasser der philosophischen Betrachtungen über Toleranz in Religion, Augsburg 1781, 8.

b) Protestantisches Plädoyer für Toleranz

Eine dem katholischen Prediger Aloys Merz geradezu diametral entgegengesetzte und von ihm bekämpfte Position vertrat Johann Salomo Semler.³³ Der in Halle tätige Theologieprofessor, der u. a. neologische Anregungen Spaldings aufgenommen hatte,³⁴ prägte nicht nur die historisch-kritische Forschung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sondern äußerte sich zu zahlreichen Kontroversen. Daher erstaunt es nicht, dass er sich auch zur Toleranz- und Reunionsthematik einschlägig äußerte. Neben zahlreichen Schriften bezog er 1783 in seinen „Freimütige[n] Briefen über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche“ Position. In diesem Werk setzte er sich mit einer Reunionsschrift auseinander, die der Kasseler Theologe Johann Rudolf Anton Piderit 1781 als Ergebnis protestantisch-katholischer Geheimpläne verfasst hatte.³⁵

Semler, dessen Differenzierung der Religion in eine private und öffentliche sowie moralische und historische Religion Theologiegeschichte schreiben und somit der Unterscheidung von individueller Religiosität und amtlicher Kirchlichkeit Vorschub leisten sollte, nahm ausführlich und redundant zur Thematik Stellung. Leitbegriffe waren: Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und Toleranz, die er in seinen Ausführungen freilich voneinander unterschied. Gegenüber dem katholischen Kirchensystem mit seiner auf monolithische Lehreinheit zielenden Struktur betonte er die protestantische Gewissensfreiheit und Gelehrsamkeit der „wahren Christen“. Statt einer einengenden Einheitlichkeit müsse die christliche Freiheit und Vielfalt des jeweiligen Gewissens verteidigt werden.³⁶

Mit dem Begriff der Gewissensfreiheit verbindet Semler den Topos der Religionsfreiheit, der einen zentralen Bestandteil in seiner antireunionistischen Argumentation darstellt. Einerseits kann die Religionsfreiheit ein vom Staat gewährtes Recht zur öffentlichen Religionsausübung kennzeichnen, wodurch das Wohl der Untertanen gehoben wird, andererseits einen inneren Zustand der Menschen beschreiben, der im privaten Bereich zum Ausdruck gebracht werden kann. Sie ist nach Semler eine Wohltat, die den Menschen viele Jahrhunderte gefehlt hat, und „ein ganz unabhängiger freier Schatz“, der allen Menschen gewährt werden soll.³⁷ Notwendige Voraussetzung für die freie Ausübung

³³ Zu Semler vgl. *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 338–373. Vgl. außerdem *Marianne Schröter*, Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums, Berlin/Boston 2012.

³⁴ Vgl. *Christopher Spehr*, Das Magdeburger Neologentreffen im Jahre 1770, in: *Christentum im Übergang* (s. Anm. 30), 87–102.

³⁵ Piderit, reformierter Theologe in Kassel, arbeitete zusammen mit dem Fuldaer Benediktinermönch Peter Böhm seit 1777 an einem geheimen Reunionsprojekt, das in Form einer Gesellschaft die Vereinigung der Konfessionen vorantreiben sollte. Vgl. *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 147–248.

³⁶ Vgl. a. a. O., 368.

³⁷ *Johann Salomo Semler*, *Freimütige Briefe über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche*. Erste Sammlung, Leipzig 1783, 23. 76. 166. Die weiteren Zitate folgen a. a. O., 251. 50. 83.

der christlichen Privatreligion ist die vom Staat gewährte Religionsfreiheit im öffentlichen Bereich.

Während die Religionsfreiheit auf die persönliche Religionsausübung des Christen gerichtet ist, erhält die Rede von der Toleranz in den „Freimütige[n] Briefen“ umfassende Bedeutung. Im Anschluss an die zeitgenössische Forderung nach religiöser und moralischer Toleranz, die Semler durch den „nützlichen Beitrag“ der Naturalisten seit Voltaire protegiert sieht, wehrt er sich gegen die von Piderit als Verfasser des Vereinigungsplanes vertretene toleranzkritische Sicht. Toleranz beruhe auf „ewigen göttlichen Grundsätzen“ und „auf der Beschaffenheit moralischer Dinge“, so dass sie allen wahren Christen eigen sein müsste. Die Christen sollten sich nach Christi Vorbild gegenüber anderen Menschen „duldsam und liebeich“ verhalten, so dass sie sich auch gegenüber Indifferentisten und Nichtchristen in Toleranz üben müssten. Toleranz oder Duldung charakterisiert für ihn einerseits eine innere Haltung der Christen, andererseits ein staatliches „Grundgesetz“, das von klugen Regenten zur Verbesserung des Staatswohls eingeführt worden sei.

Die „politische“ oder „allgemeine Toleranz“,³⁸ welche die rechtliche Gewähr der Gewissens- und Religionsfreiheit darstelle, ermögliche – hierin dem friderizianisch-preußischen Toleranzverständnis und seiner staatsutilitaristischen, diesseitsorientierten Zielsetzung folgend – Frieden und Sicherheit der Untertanen.³⁹ Religiöse Eiferer halte sie in ihren Schranken. Toleranz sei folglich ein Kennzeichen von Staatsklugheit.⁴⁰ Bemühungen um Vereinheitlichung der Religionsparteien hingegen hinderten die staatliche Wohlfahrt. Die Toleranz ermögliche dem Menschen, selbst zu denken, dem Christen, seine (konfessionelle) Religionsform zu wählen, und dem Bürger, ein dem Staat nützliches Leben auch außerhalb der etablierten Religionskörper zu führen. Während Semler den Toleranzbegriff im bürgerlichen Sinne für angemessen hält, spitzt er ihn im kirchlichen Sinne zu: Nicht wechselseitige Duldung, sondern „feierliche Rechte“ seien den Kirchen von ihren Landesherren zugesichert worden.

Semler stritt folglich für die äußere Vielfalt der christlichen Konfessionen und wurde nicht müde zu betonen, dass jene Vielfalt bereits im frühen Christentum bestand. Die Pluralität der christlichen lokalen Sozietäten und die Verschiedenheit ihrer Mitglieder erlaubten keinerlei äußere Religionsvereinigungen. Weil die christliche Religion für ihn allein die innere geistliche Wohlfahrt der einzelnen Christen zum Zweck habe und die persönliche Religiosität fördere, sei die äußere Vereinigung dem Geist und der Stiftung der christlichen Religion zuwider. Folglich könne nur ein tolerantes Miteinander der Konfessionen zu den wahren Inhalten der christlichen

³⁸ Semler verwendet beide Attribute synonym vgl. a. a. O., 80. 167–169 u. ö.

³⁹ Vgl. *Julius H. Schoeps*, Auf dem Weg zur Glaubensfreiheit. Die Herausbildung des Toleranzbegriffs in Brandenburg-Preußen im Zeitalter Moses Mendelssohns, in: ZRGG 47 (1995), 193–204.

⁴⁰ Folgende Zitatnachweise: *Semler* (s. Anm. 37), 111. 116 f. 26. 7 f.

Religion führen. Und nur dort, in den inneren „Gemütern der verständigen Christen“, werde die Einheit der christlichen Religion erzielt. Christus und die Apostel hätten die Einigkeit des Geistes und der Gesinnung gelehrt, so dass eine „moralische Vereinigung“ aus „gleichen practischen oder moralischen Grundsätzen“ zwischen den verständigen Christen geschehe. Diese geistliche Vereinigung der wahren Christen konkretisiere sich in herzlicher Liebe und Hochschätzung unterschiedlicher Christen.⁴¹ Durch diese geistliche Einheit, die Semler aus der Lehre von der unsichtbaren Kirche und aus seinem Paradigma der Privatreligion entwickelte, seien die Christen verschiedener Konfessionen bereits überkonfessionell verbunden. Eine äußere Einheit lehnte er deshalb ab.

c) Dramaturgisch-literarische Toleranzforderung

Ein dezidiert aufklärerisches Toleranzverständnis bezog der Schriftsteller und Wolfenbüttler Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing in seinem 1779 verfassten Drama „Nathan der Weise“. Er weitete den zeitgenössischen Toleranzdiskurs von den christlichen Konfessionen auf die drei Großreligionen Judentum, Christentum und Islam aus, die er in den Gestalten Nathans, des Tempelritters und des Sultans verkörperte.⁴²

In der berühmten Szene, welche zur Ringparabel führt, überrascht der Sultan Nathan mit der Frage, „was für ein Glaube, was für ein Gesetz“ ihm „am meisten eingeleuchtet“⁴³ habe und welche der in Jerusalem verbreiteten „drei Religionen ... die wahre“ sei. Hierauf erzählt Nathan die Ringparabel, durch welche er es vermeidet, direkt auf die Frage zu antworten. Was als Familiengeschichte um das Erbe eines bzw. dreier Ringe beginnt, erweist sich als hoch kompliziert, wenn die Parabel auf die Frage bezogen wird, welche der „drei Religionen ... die wahre“ sei. Unmittelbar einsichtig ist, dass die drei Ringe für die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam stehen sollen. Schwierig erweist sich die Frage nun aber im Blick auf den Ursprung: Welcher von den drei Ringen ist der ursprüngliche? In ihrer äußerlichen Gestalt sind sie einander gleich. Entscheidend ist daher die Wirkung, die der Ring auf den entfaltet, der ihn in der Zuversicht trägt, „vor Gott und Menschen“ angenehm zu werden. Es ist somit der Fragehorizont, welcher sich in der Parabel verschiebt. Statt nach der historischen Echtheit zu forschen, kommt es auf die glaubende Zuversicht und das moralische Verhalten des Ringträgers an. Nicht

⁴¹ Vgl. *Johann Salomo Semler*, Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Teil 2, Halle 1781, 197 f.

⁴² Zum Toleranzthema bei Lessing vgl. *Karl S. Guthke*, Lessings Horizonte. Grenzen und Grenzenlosigkeit der Toleranz, Göttingen 2003; *Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel*, hg. von *Christoph Bultmann* und *Birka Siwczyk*, Leipzig 2013.

⁴³ *Gotthold Ephraim Lessing*, Nathan der Weise, in: *ders.*, Werke, hg. von *Herbert G. Göpfert*. Bd. 2: Trauerspiele, Nathan, Dramatische Fragmente, München 1971, 273 f. Die weiteren Zitate siehe: a. a. O., 274. 276–280.

die Echtheit des Ringes ist entscheidend, sondern der Umgang des Trägers mit seinem Umfeld. So empfiehlt dann auch der Richter den sich um die Echtheit streitenden Brüdern:

„Es eifre jeder seiner unbestochnen Von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, Mit innigster Ergebenheit in Gott, Zu Hölf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern: So lad ich über tausend tausend Jahre, Sie wiederum vor diesen Stuhl.“⁴⁴

Wer die echte Religion hat, erweist sich nach Lessing am moralisch-praktischen Leben und – darin typisch aufklärerisch – nicht am Befolgen von Dogmen und Religionswahrheiten. Die Religion wird zur Moralität. Vornehmste Aufgabe der Kirche oder der religiösen Institutionen sollte es daher sein, die Moral der Menschen zu entwickeln und – wie in seiner Schrift „Testament des Johannis“ – auf das Wesentliche zu konzentrieren: „Kinderchen liebt euch“.⁴⁵ In der Person des Nathans wird diese Erziehung zu reiner Moralität aufgrund der Vernunft vorgeführt.

Weil somit die drei großen Religionen rein äußerlich gleich-gültig sind und nach Lessing zur Moralität anleiten wollen, sind ihre Vertreter – wie im Drama – auf Anerkennen des Anderen verpflichtet. Toleranz geht hier somit deutlich über das Zedlersche Dulden oder das josephinische Tolerieren hinaus. Sie ist nun die Gleichberechtigung und Gleichrangigkeit, die zu einer überkonfessionellen, ja transreligiösen geistig-vernünftigen Religion der Liebe führt. Duldung ist zur Freundschaft geworden.

Mit der Gleich-Gültigkeit weicht Lessing nun aber auch die Frage nach der Wahrheit auf. Was Wahrheit ist, entzieht sich dem statischen Sein und kann keine menschliche Letztgültigkeit beanspruchen. Sie kann nur im Humanen erfahren werden. So betont Lessing z. B. in seiner „Duplik“:

„Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, ... Der Besitz macht ruhig, träge, stolz – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“⁴⁶

⁴⁴ A. a. O., 280.

⁴⁵ Gotthold Ephraim Lessing, Das Testament Johannis, in: *ders.*, Werke, hg. von Herbert G. Göpfert, Bd. 8: Theologiekritische Schriften III, München 1978, 15–19, hier 18.

⁴⁶ Gotthold Ephraim Lessing, Eine Duplik, in: A. a. O., 30–62, hier 32f.

4. Religiöse Toleranz

Zu Beginn war gefragt worden, wie die konfessionspolitische Toleranz im trikonfessionellen Deutschen Reich diskutiert und umgesetzt wurde, welches Verständnis von religiöser Toleranz die Protagonisten entwickelten und welche Konsequenzen die beteiligten Theologen und Aufklärer in den Toleranzdiskursen formulierten. Hinsichtlich des Toleranzbegriffs zeigte sich die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen einem rechtlich-konfessionspolitischen Toleranzbegriff und einem auf religiöse Inhalte zielenden praktischen Toleranzverständnis.

Der erste gewann bereits im Augsburger Religionsfrieden an Kontur. Fürstenkonversionen, zunehmende konfessionelle Vermischung der Bevölkerung durch Einwanderung von religiösen Minderheiten wie den Hugenotten, wirtschaftliche Überlegungen und politische Reformen führten im 18. Jahrhundert beispielsweise durch Joseph II. zu einer verstärkten Umsetzung religionspolitischer Toleranzmaßnahmen.

Von diesem religionspolitischen Begriff ist der inhaltlich-religiöse Toleranzbegriff zu unterscheiden, der in mehreren Facetten je nach Kontext auftrat. Toleranz konnte pragmatisch als vorübergehende Duldung des Andersgläubigen zum Zwecke seiner Bekehrung verstanden werden. Toleranz bezeichnete aber auch in verschiedenen Modellen die vorauszusetzende Haltung zur Herbeiführung einer konfessionsbezogenen Reunion.

Das Spezifikum des Toleranzbegriffs in der Aufklärung liegt aber meines Erachtens darin, dass religiöse Toleranz zu einem Merkmal des Protestantismus bzw. gar des Christentums erhoben wurde. Jene weitreichende Erkenntnis wurde sowohl von den kontroverstheologischen Toleranzkritikern auf katholischer Seite gesehen und kritisiert, als auch von Vertretern der protestantischen Aufklärungstheologie propagiert.

Mit der Entwicklung des Toleranzbegriffes von der passiven Duldung zur aktiven Anerkennung war in der Aufklärungszeit eine Offenheit für andere Konfessionen und Religionen möglich geworden, die bis hin zu den von Spalding eingangs beklagten religionskritischen Tönen reichte. Kirche und Theologie waren vor neue Herausforderungen gestellt, galt es doch nun zu klären, wie sich Toleranz und Wahrheit zueinander verhalten. Es bleibt Aufgabe evangelischer Theologie, die in der Zeit der Aufklärung ventilierte Spannung zwischen Wahrheit und Toleranz auszubalancieren und in ein konstruktives Verhältnis zum Glauben zu setzen.

Professor Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Straße 1, 07743 Jena;
E-Mail: christopher.spehr@uni-jena.de

Kennt die Bibel Toleranz?

Predigt über Röm 10,9–17 im Kantatengottesdienst in der Neustädter Kirche zu Hofgeismar am 22. September 2013 (17. Sonntag nach Trinitatis) anlässlich der Akademietagung „Reformation und Toleranz“

Von Martin Hein

⁹Denn wenn du mit deinem Munde bekenntest, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet.

¹⁰Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet.

¹¹Denn die Schrift spricht: „Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.“

¹²Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen.

¹³Denn „wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden“.

¹⁴Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger?

¹⁵Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden? Wie denn geschrieben steht: „Wie lieblich sind die Füße der Freudenboten, die das Gute verkündigen!“

¹⁶Aber nicht alle sind dem Evangelium gehorsam. Denn Jesaja spricht: „Herr, wer glaubt unserm Predigen?“

¹⁷So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.

Kennt die Bibel Toleranz, liebe Schwestern und Brüder? Dem Wort nach sicher nicht. Ein einziges Mal steht es in der lateinischen Übersetzung der Bibel, aber da geht es um das Aushalten von Leiden, meint also nicht das, was heute gängiger Sprachgebrauch ist. Aber ist Toleranz der Sache nach in der Bibel zu finden? Wenn sie besagt, dass man andere Überzeugungen und Handlungsweisen nicht nur hinnimmt, sondern bewusst gelten lässt, so gibt es in diesem Sinn in der Bibel erst einmal eine Fehlanzeige: Nein, die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und seine Geschichte in Jesus Christus mit uns würden wir nicht unter dem Wort „Toleranz“ zusammenfassen. Auf vielen, vielen Seiten der Bibel geht es um Eindeutigkeit, manchmal sogar um radikale Einseitigkeit. Da erwartet Gott klare Entscheidungen.

Um nur ein einziges Beispiel zu nennen: „Ich bin der Herr, dein Gott“ – so beginnen die Zehn Gebote, um dann sogleich anzufügen: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Religiöse Toleranz müsste anders klingen, meine ich. Der Gott, der sich am Sinai offenbart und den Bund mit seinem Volk schließt, ist ein eindeutiger Gott. Und er ist das unabhängig davon, ob wir ihn stets so eindeutig erkennen. Dass Gott verborgene Seiten hat, die uns verschlossen und unverstanden bleiben, wer wollte das leugnen! Auch von

solchen Erfahrungen ist die Bibel voll. Aber sie bleibt dennoch dabei: Gottes Wort an uns ist eindeutig, und Christus ist, wie es Paulus ausdrückt, auf alle Gottesverheißungen das Ja!

Das muss Widerspruch wecken. Wie sollte es auch anders sein! Die Glaubensgeschichte, die sich uns in der Bibel entfaltet, ist stets auch eine Geschichte unseres eigenen Unglaubens. Dass uns Gottes Wort als Anspruch und als Zuspruch unmittelbar erfasst und überzeugt, kann ja nicht behauptet werden. Selbst die großen Gestalten der Propheten plagten sich oft mit den Erfahrungen der Vergeblichkeit: „Wer glaubt dem, was uns verkündet wurde?“, fragt Jesaja. Paulus nimmt das wörtlich auf. Und bei Jeremia hört sich das so an: „Mein Volk ist toll und glaubt mir nicht.“ Nein, der Glaube an den Gott, den uns die Bibel offenbart, wird nicht nur nicht von allen geteilt, sondern er wird abgelehnt, bestritten oder – wie es seit einigen Jahrhunderten der Fall ist – angesichts der Vielzahl von Religionen und religiösen Überzeugungen schlicht relativiert. „Der Glaube ist nicht jedermanns Ding“, lautet die schlichte, aber ehrliche Einsicht – ganz unabhängig davon, was wir Wunderbares über unseren Glauben sagen mögen. Er will alle umfassen, aber bleibt doch begrenzt.

Die Frage ist nun, wie die christliche Kirche mit dieser ehrlichen und nüchternen, vielleicht sogar ernüchternden Erfahrung umgeht. Ist sie in der Lage, diesen Umstand zu ertragen? Oder richtet sich ihr Eifer umso stärker und härter gegen jene, die ihren Glauben nicht teilen? Und da werden wir sagen müssen: Die Geschichte des christlichen Glaubens ist über viele, viele Jahrhunderte hinweg eher eine Geschichte religiöser Intoleranz denn religiöser Toleranz gewesen. Dafür gibt es viele Gründe, um es zu verstehen, aber keine, um es zu entschuldigen. Ob es sich um das Verhältnis des christlichen zum jüdischen Glauben handelt, ob es um offensichtliche oder vermeintliche Häresien ging – stets war man schnell dabei, die eigene Überzeugung um jeden Preis, auch um den Preis der Vernichtung Andersdenkender, durchzusetzen. Wer heute zu Recht die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer aller Jahrhunderte preist, darf jene nicht vergessen, die standhaft bei ihrer abweichenden Auffassung blieben und dafür mit ihrem Leben bezahlten.

Dabei hätte alles anders sein können – und das bewusst unter der Eindeutigkeit des Wortes Gottes. Rechthaberei und Unduldsamkeit hätten keinen Ort in unsere Geschichte gehabt, wären wir achtsamer mit den biblischen Einsichten über den Glauben umgegangen.

In einer langen Reihung von Fragen setzt sich etwa der Apostel Paulus mit der Frage auseinander, warum seine jüdischen Mitmenschen nicht an das Evangelium von Jesus Christus glauben, obwohl doch für ihn selbst vollkommen klar ist, dass sich in Christus Gottes Verheißungen für alle Welt erfüllt haben. In Christus ist Gottes Bund entgrenzt. Das müsste man doch eigentlich begreifen. Das müsste man doch glauben können. Aber es ist nicht der Fall! Judentum und Christentum werden getrennte Wege gehen – und das trotz der gemeinsamen Wurzel.

Für Paulus war diese Einsicht alles andere als einfach. Was er als Wahrheit über sich, über unsere Welt und über Gott erfahren hatte, blieb anderen verschlossen. Er hätte versuchen können, darauf mit Zwang und Druck zu reagieren, wie er es in der Zeit vor seinem Bekehrungserlebnis getan hatte: Da war er derart von der eigenen religiösen Position überzeugt, dass er sich nicht scheute, Christen zu verfolgen. Davon ist jetzt keine Rede mehr. In der Summe seines Lebens und Wirkens, die er im Brief an die Gemeinde in Rom zieht, hat die Gewalt gegenüber Andersdenkenden und Andersglaubenden keinen Platz mehr. Und warum nicht, wo man doch später wieder zu diesen Mitteln griff? Weil es beim Glauben einzig und allein um Überzeugung geht. Der Glaube kommt nicht durchs Schwert oder durch ausgeklügelte Repressionen welcher Art auch immer.

Der Glaube kommt aus der Predigt, heißt es beim Apostel Paulus – wobei man wissen muss, dass Martin Luther hier ebenso frei wie sachgemäß übersetzt hat. Der Glaube kommt aus dem Hören, heißt es bei Paulus, und wir müssen ergänzen: aus dem Hören auf die Predigt. Sie ist stets darauf angelegt, in uns die Antwort des Glaubens zu wecken. Aber die Predigt kann den Glauben nie erzeugen.

Und genau hier, liebe Schwestern und Brüder, beginnt die Toleranz! Die Predigt des Evangeliums von der Herrlichkeit und Gnade Gottes will überzeugen, indem sie eindeutig ist und zugleich Freiheit belässt. Sie bedient sich keiner anderen Mittel als der Sprache – also ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort, wie es das Augsburger Bekenntnis ausdrückt. Oder um es mit Martin Luther zu sagen: „Der Glaube will niemand zum Evangelium zwingen und dringen, sondern es einem jeden frei lassen und ihm anheim stellen. Wer da glaubt, der glaube; wer da kommt, der komme; wer da draußen bleibt, der bleibe.“ Zwang ist dem Glauben prinzipiell fremd. Diese Lektion haben wir gelernt!

Weil es sich so mit dem Glauben verhält, passt er in unsere Gegenwart genau hinein. Unser Leben ist geprägt von einer ganzen Fülle von Wahlmöglichkeiten – nicht nur, aber auch im politischen Bereich. Wir dürfen wählen! Die Zeiten der Demagogie, der Propaganda und der Unterdrückung der Meinungsfreiheit sind Gott sei Dank bei uns vorbei. Immer wieder stehen wir vor Entscheidungen, uns so oder so zu verhalten und dies oder jenes zu bevorzugen. Dafür brauchen wir, um nicht hilflos hin- und hergetrieben zu werden, Überzeugungen.

Wer selbst davon überzeugt ist, dass es bei der Frage nach dem Glauben um unser Heil bei Gott, aber auch um das Wohl unserer Welt geht, wird andere davon überzeugen wollen, die gleiche Erfahrung zu machen. Aber das geschieht in aller Freiheit und ohne jegliche Intoleranz. Und es geschieht in der Hoffnung, dass Gott selbst in unserem Reden zum Zuge kommt und er in uns überzeugend wirkt. Religiöser Druck hat beim Glauben nichts zu suchen. Das gilt bei uns – und es gilt ebenso im Blick auf andere Religionen und Weltanschauungen.

Kennt die Bibel Toleranz, liebe Schwestern und Brüder? Sie kennt sie. Und weil das so ist, sind wir als Christen tolerant: im Glauben überzeugt und zum Glauben einladend. Alles Weitere können wir in großer Freiheit allein Gott überlassen. Amen.

Bischof Professor Dr. Martin Hein, Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel; E-Mail: bischof@ekkw.de

Oratio – Meditatio – Tentatio

Impulse Martin Luthers für eine evangelische Spiritualität¹

Von Manuel Goldmann

Als Luthers Verleger Ende der 1530er Jahre mit dem Anliegen auf ihn zukam, seine deutschen Schriften in einer autorisierten Gesamtausgabe allgemein zugänglich zu machen, war der Reformator überhaupt nicht davon angetan und ging scharf auf Distanz zu dieser Idee. Zwar musste er schließlich einsehen, dass gegen die pragmatischen Argumente der interessierten Öffentlichkeit nicht dauerhaft anzukommen war; doch revanchierte er sich auf seine Weise und deponierte seinen Protest, indem er eine Vorrede zu dieser geplanten Ausgabe verfasste, die, rhetorisch eingängig, zugleich sehr deutlich macht, wie ernst er die Lage sieht und was hier für ihn auf dem Spiel steht.² Diese Vorrede zu seinen gesammelten deutschen Werken beginnt so:

„Gern hätte ich es gesehen, dass meine Bücher allesamt im Hintergrund geblieben und untergegangen wären. Einer unter anderen Gründen dafür ist, dass mir vor diesem Vorbild graut. Denn ich sehe sehr wohl, welcher Nutzen in der Kirche geschaffen worden ist, als man außer und neben der Heiligen Schrift angefangen hat, viele Bücher und große Bibliotheken zu sammeln – vor allem, ohne Unterschied allerlei Kirchenväter, Konzilien und Lehrer zusammenzuraffen. Damit wird nicht allein die edle Zeit und das Studieren in der Schrift versäumt, sondern damit ist schließlich auch die reine Erkenntnis des göttlichen Worts verloren gegangen, bis die Bibel (wie es 5. Mose geschah, zur Zeit der Könige in Juda) unter der Bank im Staub vergessen worden ist.

Und obwohl es nützlich und nötig ist, dass die Schriften etlicher Väter und Konzilien als Zeugen und Geschichtsbeweise erhalten geblieben sind, so denke ich doch: Es gibt ein rechtes Maß in allen Dingen, und es ist nicht schade, dass vieler Väter und Konzilien Bücher durch Gottes Gnade untergegangen sind. Denn wenn sie alle erhalten geblieben wären, hätte niemand ein- noch ausgehen können vor all den Büchern, und sie hätten es doch nicht besser gemacht, als man es in der Heiligen Schrift findet.

Außerdem ist das unsere Meinung gewesen, als wir selbst anfangen, die Bibel zu übersetzen: Wir hofften, es solle des Schreibens weniger und des Studierens und Lesens in der Schrift mehr werden. Denn auch alles andere Schreiben in und über die Schrift soll wie Johannes auf Christus weisen, wie er sagt: Ich muss abnehmen,

¹ Überarbeitete Fassung eines Impulsreferates für ein Werkstattgespräch im Beirat des Klosters Germerode am 17. Juni 2011; der Charakter der mündlichen Rede wurde bei der Überarbeitung weitgehend beibehalten.

² WA 50, 657–661; im Folgenden zitiert nach: Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012 [= DDStA 1], 661–669 (Übertragung von Johannes Schilling).

dieser muss zunehmen. Das soll so sein, damit ein jeder selbst aus der frischen Quelle trinken kann, wie es die Kirchenväter tun mussten, die etwas Gutes machen wollten

Da ich es aber nun nicht wehren kann und man gegen meinen Willen meine Bücher im Druck – mir zu geringen Ehren – jetzt sammeln will, muss ich sie die Kosten und Arbeit daran wenden lassen. Ich tröste mich damit, dass mit der Zeit meine Bücher doch noch im Staub vergessen werden, besonders wenn ich etwas Gutes durch Gottes Gnade geschrieben habe ... Das andere sollte wohl am ehesten erhalten bleiben. Denn wie man die Bibel selbst hat unter der Bank liegen lassen können und auch die Väter und Konzilien – je besser sie waren, desto mehr – vergessen hat, gibt es gute Hoffnung, dass, wenn die Neugier dieser Zeit sich erledigt hat, meine Bücher auch nicht lange bleiben werden ...

Wohlan, so lass es gehen in Gottes Namen – nur dass ich freundlich bitte: Wer meine Bücher zu dieser Zeit unbedingt haben will, der lasse sie sich beileibe nicht ein Hindernis sein, die Schrift selbst zu studieren“.³

Hier wird bitter und scharf geschossen – vielleicht sogar ein wenig über das Ziel hinaus? Die Schriften aller christlichen Gelehrten – Luthers eigene eingeschlossen – nur dazu da, sich selber überflüssig und dem Wort Gottes Raum zu machen! Fast ein paradoxes Verständnis von Reformation! Ein lachender Angriff jedenfalls auf alle sich verselbständigende kirchliche Überlieferung. Ein Stachel im Fleisch jeder theologischen Schul- und Konfessionsbildung, ob sie sich orthodox nennt oder liberal oder wie auch immer. Und in letzter, aktueller Konsequenz doch auch ein Warnschuss für unseren ausdifferenzierten Theologiebetrieb heute mit seiner Fülle der Sekundär- und Tertiärliteratur, der Teil-, Ober- und Unterdisziplinen, der notwendigen (sei es auch noch so exemplarischen) Fort- und Weiterbildungen – von den weltlichen Pflichten des Alltags ganz zu schweigen: einer Fülle, die jeden, der sich um die Theologie müht, von früh bis spät in Atem halten könnte, ohne dass eigene, primäre Erfahrung mit der Mitte und Quelle der Theologie angemessen zum Zug gekommen wäre. „Gern hätte ich es gesehen, dass meine Bücher allesamt ... untergegangen wären“.

Ich versuche, es mir ganz wörtlich genommen vorzustellen: Von den 90 Folianten der Weimarer Ausgabe (rund sieben laufende Meter in den Regalen unserer Bibliothek) sollten allenfalls die zwölf Bände aus der Übersetzerwerkstatt zur Bibel oder, besser noch, nur die zwei Bände der „Biblia Deutsch“ selbst übrig bleiben. Jedenfalls dann, wenn die anderen 88 Bände dem im Weg stehen, dass diese zwei die nötige Aufmerksamkeit bekommen.

Nun geht es Luther (trotz des furiosen Einstiegs) nicht darum, falsche Alternativen aufzumachen. So wie er früher, beim Bildersturm, nicht zur Zerstörung der umkämpften Bilder, sondern zu ihrem entspannten, evangelischen Gebrauch geraten hat, so will er auch hier nicht, dass seine oder andere Bücher verbrannt, sondern schlicht, dass sie richtig gewichtet werden: nicht

³ DDStA 1 (s. Anm. 2), 661/663.

als eigener Brennpunkt des Interesses, sondern als Wegweiser zu einem Ziel; nicht als Hauptsache, sondern als Hilfsmittel.

„Wer meine Bücher zu dieser Zeit unbedingt haben will, der lasse sie sich beileibe nicht ein Hindernis sein, die Schrift selbst zu studieren.“⁴

Fromme Worte? Fundamentalistischer Kurzschluss? Rhetorisches Unterstatement zur Selbstprofilierung gar? Ich glaube nicht, dass solcher Verdacht Luther trifft. Er nennt ja ein Kriterium für das, was er meint, und lässt sich daran messen. Die richtige Gewichtung, so sagt er eben, zeigt sich daran, wie wir Theologinnen und Theologen unsere Zeit und Kraft aufteilen zwischen der Bemühung um die Heilige Schrift und der Beschäftigung mit den anderen Schriften samt den vielen übrigen Pflichten des täglichen Lebens auch.

Ausgesprochen unbequem und herausfordernd finde ich es dabei, mir klar zu machen: Bei der Unmenge dessen, was Luther selbst gelesen und geschrieben hat, bei aller Zeit und Kraft, die er in Vorlesungen, Visitationen, Disputationen, Beratungs- und Seelsorgegespräche, in Ehedispute und Kindererziehung, in Gutachten und Stellungnahmen, in die Korrespondenz mit Fürsten und Magistraten und in die wachsende, brennende Sorge um die reformatorische Bewegung investiert hat: Ohne die kontinuierliche Disziplin des Lesens in der Schrift wäre er in dem allen nicht er selbst gewesen. Zweimal pro Jahr hat er das Alte Testament, das Neue sogar mehrmals ganz gelesen.⁵ Und zwar nicht einfach so heruntergelesen, beileibe nicht. Seine Methode stellt er hier selber vor:

„Darüber hinaus will ich dir eine rechte Art und Weise zeigen, Theologie zu studieren ... Und das ist die Art und Weise, die der heilige König David im 119. Psalm lehrt ... Darin wirst du drei Regeln finden, die durch den ganzen Psalm hindurch ausführlich angewandt werden. Sie heißen so: Oratio, Meditatio, Tentatio – Gebet, Meditation, Anfechtung.“⁶

Jede der drei „Regeln“ wird bei Luther nun knapp und pointiert entfaltet.

1. Oratio

„Erstens sollst du wissen, dass die Heilige Schrift ein solches Buch ist, das die Weisheit aller anderen Bücher zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt als dies allein. Darum sollst du an deinem Sinn und Verstand sogleich verzagen. Denn mit ihnen wirst du es nicht erlangen, sondern mit solcher Vermessenheit dich

⁴ A. a. O., 663.

⁵ Dietrich Bonhoeffer, Finkenwalder Homiletik (in: *ders.*, Gesammelte Schriften, hg. von Eberhard Bethge, Bd. 4, 237–289), 256; vgl. WA.TR 2, 244 f., Nr. 1877.

⁶ DDStA 1 (s. Anm. 2), 663. Vgl. zum Ganzen dieser „drei Regeln“ die geschichtliche und systematisch-theologische Würdigung bei Oswald Bayer, Theologie, Gütersloh 1994, 55–105; zur Frage der Umsetzung unter spezifisch neuzeitlichen Bedingungen s. die weiterführende Kritik bei Reinhard Hütter, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997, 99–129.

selbst und andere mit dir vom Himmel in den Abgrund der Hölle stürzen. Sondern knie nieder in deinem Kämmerlein und bete mit rechter Demut und Ernst zu Gott, dass er dir durch seinen lieben Sohn seinen heiligen Geist geben wolle, der dich erleuchte, leite und dir Verstand gebe.

Wie du siehst, bittet David im oben genannten Psalm immer: Lehre mich, Herr, unterweise mich, führe mich, zeige mir – und solcher Worte viel mehr. Obwohl er doch den Text des Mose und den anderer Bücher mehr als gut kannte, auch täglich hörte und las, so will er dennoch den rechten Meister der Schrift selbst mit dabei haben, damit er bloß nicht mit seiner Vernunft dazwischenkomme und sein eigener Meister werde. Denn daraus werden Sektierer, die der Auffassung sind, die Schrift sei ihnen unterworfen und leicht mit ihrer Vernunft zu verstehen, als wäre sie eine von ... Äsops Fabeln, für die sie weder den Heiligen Geist noch das Gebet brauchen.“⁷

Der 119. Psalm als Mutterboden einer Theologie, einer Rede von Gott, die zunächst nicht *über* ihn redet, sondern *zu* ihm und aus dem Lebensgespräch mit ihm heraus: klagend, suchend, bekennd, voll Dank!

Der von Luther hier angeschlagene, etwas polternde Ton und seine polemisch-exklusive Gegenüberstellung der Bibel zu allen anderen Büchern der Menschheitsgeschichte markiert gleich zu Beginn eine provozierende Grundannahme: dass die Bibel nur in kreuzestheologischem Licht ihrem eigentlichen Sinn gemäß verstanden werden könne – also von der im Kreuz Jesu verdichteten Erfahrung her, dass der Gott Israels und Vater Jesu Christi menschliche Maßstäbe und Erwartungen radikal auf den Kopf stellt, so dass die Weisheit der Gebildeten zur Torheit wird und die Ungebildeten, Verachteten zu unerwarteten Ehren kommen. Wenn das wahr ist, kann der mit menschlichen Mitteln (philologisch und historisch-kritisch) feststellbare Inhalt einer Schriftstelle für sich genommen an ihrem geistlichen Sinn immer noch weit vorbeigehen. Wer die Bibel im Licht von Kreuz und Auferweckung liest, kann sie darum nur betend lesen: im Wissen, dass ein anderer uns die Augen und Herzen für seine Gnade und Wahrheit öffnen muss. Darum die *Oratio* als erste „Regel Davids“ – eindrucksvoll veranschaulicht an dem Psalm, der, schriftgelehrt wie keiner sonst, zugleich auch so innig wie kein anderer darum bittet, dass Gott selbst dem sein Wort lernenden Menschen den Sinn des Gelernten erschließe. Oswald Bayer hat diesen von der Haltung des Gebets bestimmten Umgang mit der Bibel als „*vita passiva*“ im prägnanten Sinn charakterisiert. „Als Weg des Gebetes ist das Theologiestudium ... weder *contemplatio* noch *actio*, sondern zuerst und zuletzt die Erwartung allein des Werkes Gottes, das der Mensch nur erleiden kann.“⁸

⁷ DDStA I (s. Anm. 2), 663/665.

⁸ Bayer (s. Anm. 6), 79; a. a. O., 78 f.: „Mit seinem Verständnis des Gebets sprengt Luther ... die traditionelle Unterordnung des Gebets unter die *contemplatio*; ein polemischer Ton ist nicht zu überhören. Das Gebet ist kein geistiger Akt, welcher der *theoria* vergleichbar oder gar in sie einzuordnen wäre ... Die ‚*vita passiva*‘ ist ein Geschehen, das der Mensch weder selbst herzustellen und zu bewirken noch sich auszudenken vermag. Es widerfährt ihm; er kann es nur erleiden und auf diese Weise erfahren.“

2. Meditatio

„Zweitens sollst du meditieren, das heißt, nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und die geschriebenen Worte im Buch immer drehen und wenden, wieder und wieder lesen, unter fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint. Und hüte dich, dass du nicht überdrüssig wirst oder denkst, es sei genug und du verständest alles bis auf den Grund, wenn du es ein- oder zweimal gelesen, gehört, gesagt hättest. Denn daraus wird nimmermehr ein richtiger Theologe, sondern solche sind wie das unzeitige Obst, das abfällt, ehe es halb reif wird.

Darum siehst du in diesem Psalm, wie David immerdar rühmt, er wolle reden, dichten, sagen, singen, hören, lesen Tag und Nacht und immerdar, doch nichts als allein Gottes Wort und Gebot. Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben ohne das äußere Wort, danach richte dich. Denn er hat es nicht umsonst befohlen, äußerlich zu schreiben, zu predigen, zu lesen, zu hören, zu singen zu sagen usw.“⁹

Vieles aus seiner früheren Klosterzeit war Luther später ein Gräuel. Aber *eins* hat er bewahrt und kultiviert: den persönlichen meditierenden Umgang mit den heiligen Texten. Anders als in der *scholastischen* Theologie, die die biblischen Texte oft objektivierend zerplückte und als Belegsammlung für dogmatische oder ethische Positionen instrumentalisierte, ging es in der älteren *monastischen* Tradition, die auch den Mönch Luther prägte, darum, sich in betrachtender Hingabe den Worten auszusetzen, sich von ihnen formen und leiten zu lassen – bis tief in die Gefühle und Affekte hinein: „Meditatio“ war und ist der Begriff dafür.¹⁰

Luther beschreibt es eindrücklich fast wie ein Kauen, ein Wiederkäuen der Worte: laut gelesen werden soll der Text, mit Atempausen natürlich auch. Es ist ja nicht nur ein inneres Geschehen (wie die Spiritualisten meinen), sondern der ganze Mensch ist mit dabei, mit Emotionen, Verstand und eben seinem Leib. Darum betont Luther das „äußerliche Wort“: die Verheißung seines Geistes hat Gott, o Wunder, gebunden an diese Sinnlichkeit.¹¹ Unsere geschöpflichen Resonanzräume werden einbezogen in das Geschehen, in dem Gott zu uns spricht.

Keine Frage, da ist noch mehr als die leiblichen Resonanzräume. Verstand und Affekte gehören auch mit dazu, und wie! Meditatio, wiederkäuendes Betrachten, heißt im Sinne Luthers auch, dass einzelne Verse nicht isoliert gesehen werden, nicht abstrahiert von dem, was vorher und nachher kommt, sondern eingebettet in den weiten Horizont des Kanons, dabei empathisch gefüllt, konkretisiert und auch produktiv verfremdet auf dem Hintergrund eigener Lebenserfahrung: Erst in diesem Sinngeflecht werden Anspielungen,

⁹ DDStA I (s. Anm. 2), 665.

¹⁰ S. dazu Bayer (s. Anm. 6), 28.

¹¹ Zur besonderen Konturierung des Meditationsbegriffes bei Luther vgl. Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984, 62 f. 91 f.; zu Luthers Prägung durch die Tradition: a. a. O., 40–43.

Untertöne, Kontraste, Zusammenhänge klar, bekommen Worte ihre Farbe und Strahlkraft, warten immer neue Entdeckungen auf uns heute; auch und gerade die Entdeckung der Vielstimmigkeit des Gotteswortes. – Nebenbei: Was für ein Schutz gegen fundamentalistische Scheuklappen, die vielfältigen Brechungen wahrzunehmen, die einzelnen Worten und Motiven im Ganzen der Schrift widerfährt! Wer wird denn etwa Genesis 1 als buchstäblich für wahr zu haltenden Bericht missverstehen, wenn er ihn mit Genesis 2 oder Psalm 104 oder den Gottesreden bei Hiob zusammen hört?

So legt die Schrift sich selber aus: nicht indem sie (als Belegstellensammlung) doktrinär enggeführt wird, sondern indem sie hineinführt in einen weiten Raum, in die Vielfalt menschlicher Erfahrungen mit der Gegenwart des Einen, der sich auf kein Bild, kein Prinzip, kein Dogma festlegen lässt, aber der uns lehrt, unser Geschick im Licht der Geschichte zu sehen, die er mit seinem Volk und seiner Menschenwelt hat.

Meditatio: Luther weiß, wovon er redet. Seine alles entscheidende reformatorische Entdeckung war genau eine Frucht dieses meditierenden Herumkauens auf einem Text: „Die Gerechtigkeit Gottes wird durch das Evangelium offenbar“ (vgl. Röm 1,17). Wie hat er sich abgearbeitet und wundgerieben an diesem Vers im Eingangsteil des Römerbriefs!¹² Hat auch das Evangelium denn nichts Besseres, nichts Größeres zu bieten als nur die Gerechtigkeit Gottes?! Den Bruder Martin quälte diese Aussicht, aber er ließ nicht locker, bis ihm die Augen und das Herz aufgingen für den *biblischen* Klang dieses großen Wortes, das er bisher nur griechisch und römisch hatte hören können. Durch andere biblische Stellen, die ihm einfielen, ging ihm auf: Gottes „Gerechtigkeit“ besteht ja darin, dass er sich denen schenkt, die nichts vorzuweisen und zu erwarten haben (was die neuere exegetische Wissenschaft wenigstens anzudeuten versucht, indem sie *Zedakah* mit dem Kunstwort „Gemeinschaftstreue“ übersetzt). Wenn das wahr wäre ...! – So wurde ihm dieser durch und durch meditierte Vers, wie er selbst erzählt, zum Eingangstor ins Paradies.¹³

3. Tentatio

„Drittens ist da Tentatio, Anfechtung. Sie ist der Prüfstein, die dich nicht allein Wissen und Verstehen lehrt, sondern auch die Erfahrung, wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort ist – Weisheit über alle Weisheit.

Darum siehst du, wie David in dem genannten Psalm so oft klagt über allerlei Feinde, freche Fürsten oder Tyrannen, über falsche Geister und Aufrührer, die er ertragen muss, weil er meditiert, das heißt, mit Gottes Wort – wie gesagt – auf

¹² Er beschreibt sich in seinem Ringen rückblickend als „*meditabundus dies et noctes*“ (WA 54, 186,3 [Vorrede zum 1. Band der Opera Latina, 1545]); vgl. Bayer (s. Anm. 6), 93; Nicol (s. Anm. 11), 175–178.

¹³ WA 54, 187,15f.

allerlei Weise umgeht. Denn sobald Gottes Wort durch dich aufblüht, wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum echten Doktor machen und durch seine Anfechtung lehren, Gottes Wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber ... habe meinen Papisten sehr dafür zu danken, dass sie mich durch des Teufels Toben so zerschlagen, bedrängt und geängstigt, das heißt, zu einem ziemlich guten Theologen gemacht haben, wohin ich ansonsten nicht gekommen wäre.“¹⁴

Oratio – Meditatio – Tentatio. In der klassischen mittelalterlichen Tradition lautete die Abfolge bezeichnend anders: Lectio – Meditatio – Oratio – Contemplatio. Lesung, Betrachtung und Gebet zielten ab auf die unmittelbare Gotteserfahrung.¹⁵ Luther geht hier andere Wege; weil er andere Wege *geführt* worden ist. Die Gottesschau, so weiß er gut, ist durch keine Methode zu erlangen, auch nicht als Folge noch so gründlichen, wiederkäuenden Meditierens. Viel realistischer ist etwas anderes: dass der gerade gefundene Trost, die Stärkung, die Einsicht schnell auf die Probe gestellt werden – durch die Konfrontation mit dem Alltag, in dem so vieles gegen Gottes Gerechtigkeit, Güte und Erbarmen spricht. „Anfechtung“ nennt Luther das. Der Begriff klingt heute für manche etwas verstaubt und eng. In seinem ursprünglichen Sinn umfasst er freilich viel mehr als nur die private Sorge um das eigene Seelenheil; er benennt elementar das Leiden darunter, wie viel dem Evangelium im Weg steht und es in Frage zu stellen scheint: um uns herum und in uns selber auch.

Und dieses Leiden, so meint Luther nun, gehört mit in das Erlernen des Wortes Gottes hinein! Ohne es bleibt Theologie bloß graue (oder auch vergoldete) Theorie. Aber wer es erlebt hat, sei es auch nur hin und wieder, wie eine Stelle der Schrift ins Leben so hineinleuchtet, dass die Dunkelheit hell wird und in der Trauer, in der Verzweiflung, im Nicht-mehr-weiter-Wissen neuer Lebensmut wächst – trotz allem – und ein unvermuteter Weg sich auf tut: Ein solcher Mensch begegnet dem Wort der Schrift anders als jemand, der in dieser Tiefe noch nicht damit zu tun bekommen hat. Die eigentliche Kraft des Wortes Gottes erweist sich nicht im Kämmerlein, erst recht nicht am Schreibtisch, sondern gerade dort, wo es in Frage gestellt wird. „Und wenn die Welt voll Teufel wär ... so fürchten wir uns nicht so sehr“: Da spricht und singt jemand aus der Erfahrung der Tentatio. Wenn mitten in den Kämpfen, in dem Vielen, das zum Zweifeln ist, das Wort Gottes dem allen standhalten hilft, *dann* erweist es seine Kraft.¹⁶

Die Kraft, die in den Schwachen mächtig ist. Die Kraft, in der Gott, wie Bonhoeffer formuliert, „aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will. Dazu braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen.“¹⁷ Bonhoeffers eigenes Leben, gerade die letzten Jahre, sind ja ein Kommentar hierzu; die Depressionen und Selbstmordgedanken

¹⁴ DDStA I (s. Anm. 2), 665/667.

¹⁵ S. Nicol (s. Anm. 11), 91.

¹⁶ Zur Pointe des *Tentatio*-Begriffs in Luthers Trias s. ausführlich a. a. O., 92–96.

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, Neuausgabe München 1970, 20.

während seiner ersten Zeit in der Haft gehören mit dazu. Dass er ihnen nicht nachgegeben hat, sondern aus der Kraft des Wortes Gottes – grübelnd und verzagt, aber auch betend und meditierend über der Schrift – der Tentatio standgehalten hat, gehörte doch wohl zu seiner Art, sich alle Dinge zum Besten dienen zu lassen. Und was für ein Segen ist daraus gewachsen (so wenig man sich deshalb über Bonhoeffers Märtyrerschicksal beruhigen kann)! Ohne die großartigen Einsichten und Anstöße allein aus „Widerstand und Ergebung“ – wo wären wir wohl mit unserer Theologie?

„Siehe, da hast du Davids Regel: Studierst du nun ordentlich nach diesem Vorbild, so wirst du mit ihm auch singen und rühmen in demselben Psalm: Das Gesetz deines Mundes ist mir lieber als viele tausend Stücke Gold und Silber. Ebenso: Du machst mich mit deinem Gebot weiser, als meine Feinde sind; denn es ist ewiglich mein Schatz. Ich bin gelehrter als alle meine Lehrer; denn deine Zeugnisse sind meine Rede. Ich bin klüger als die Alten; denn ich halte deinen Befehl usw. Und wirst erfahren, wie schal und faul dir die Bücher der Väter schmecken werden, wirst auch nicht allein die Bücher der Widersacher verachten, sondern dir selbst im Schreiben und Lehren je länger je weniger gefallen. Wenn du dahin gekommen bist, dann hoffe getrost, dass du angefangen hast, ein rechter Theologe zu werden, der du nicht allein die jungen unvollkommenen Christen, sondern auch die im Glauben wachsenden und vollkommenen lehren kannst. Denn Christi Kirche hat allerlei Christen in sich, junge, alte, schwache, kranke, gesunde, starke, frische, faule, törichte, weise usw.“¹⁸

Fazit

Einen Impuls Luthers zu evangelischer Spiritualität hatte ich im Titel angekündigt. So diffus und ambivalent das Wort „Spiritualität“ heute auch oft gebraucht wird¹⁹ – es klingt darin neben einem geheimnisvollen, überkonfessionelle Weite verheißenden Ton in der Regel auch das Bewusstsein an, dass eine wie auch immer zu bestimmende *persönliche Disziplin* notwendig und heilsam ist.

Was aber könnte in der evangelischen Kirche näher liegen, als in der Schule Luthers und der Psalmisten den lebendigen Umgang mit dem Wort Gottes selbst, also das tägliche, beharrliche, persönliche Schöpfen aus der Quelle als Kern und Stern solcher notwendigen und heilsamen Disziplin zu beherzigen – oder überhaupt wieder zu entdecken? Und umgekehrt: wie sollte es gelingen können, die evangelische Substanz und Qualität unserer Theologie zu bewahren und kenntlich zu machen, wenn nicht die Priorität, die Luther hier ein-

¹⁸ DDStA 1 (s. Anm. 2), 667.

¹⁹ S. dazu etwa die Situationsskizze und die an sie anschließenden Überlegungen bei Michael Klessmann, Kirche und neue Spiritualitäten. Wünschenswerte Berührungen und notwendige Abgrenzungen, in: Hellmut Zschoch (Hg.), Kirche – dem Evangelium Strukturen geben, Neukirchen-Vluyn 2009, 106–119 (bes. 109 ff.).

schärft, in Aus- und Fortbildung, in Einkehrtagen und Langzeitfortbildungen, in Berufsalltag und Freizeit verbindliche, inspirierende Gestalt gewinnt?

„Unser Dienst besteht im Hören und Beten“ – diese Worte werden allen kurhessischen Pfarrerinnen und Pfarrern bei der Ordination vorgehalten und ans Herz gelegt.²⁰ Wenn das nicht eine bloße Formalie sein soll, dann markiert dieser Passus – auch und gerade im Horizont von Luthers Theologiebegriff – eine Herausforderung von hoher Aktualität.

Seit langem ist vielerorts eine schleichende Erosion des Biblischen im pfarramtlichen Alltag wahrzunehmen, die ich für alarmierend halte. Hier ist eine Entwicklung im Gang, in der die Bibel weithin zum stummen Buch zu werden droht: als formal (einstweilen noch) verpflichtender Referenzpunkt „religiöser“ Gedanken oder zur erbaulichen Deutung und Garnierung vorhandener Befindlichkeiten wird sie bemüht – aber dass sie einen im Leben und im Sterben tragenden Zuspruch und Anspruch geltend macht, der oft genug quer liegt zu dem ansonsten Selbstverständlichen, und den wir uns auf keine Weise selber sagen könnten, das gerät zunehmend aus dem Blick oder bleibt in seiner Tragweite unverstanden und unterbestimmt. Damit aber verliert der kreuzestheologische Ansatz evangelischen Glaubens praktisch sein Fundament und seine zentrale Ressource, und die biblische, systematische und praktische Theologie in letzter Konsequenz ihre Sprachfähigkeit, ihren Wirklichkeitsanspruch und ihre Relevanz.

Wie auch immer die Konsequenzen aussehen werden, die hier grundsätzlich zu ziehen sind: Weniges dürfte in unserer Zeit so kostbar und lebenswichtig für uns als evangelische Kirche sein wie die Gruppen und Einzelnen, die – in der Schule Luthers und „König Davids“ selbst – den meditierenden Umgang mit der Bibel neu erlernen, in täglicher Praxis üben und anderen daran Anteil geben.

Im Predigerseminar – das ist mir bewusst – wartet hier Arbeit auf uns.²¹ Aber nicht nur da. Auch für eigenständige Fortbildungsangebote in Evangelischer Spiritualität wie in Germerode (weit über die pastorale Zielgruppe hinaus) wäre zu wünschen, dass sie klar profilierte, fröhlich und offensiv vertretene Priorität auf diese Art von geistlicher Arbeit legen und den Menschen, die kommen – in reicher Vielfalt der Methoden und Formen, und zugleich konzentriert auf die eine Mitte – vor allem Freude am engagierten, zum Himmel und zu den Menschen hin offenen Umgang mit der Schrift finden und vertiefen helfen.

Die Gewissheit, die Lebensnähe und auch die humorvolle Freiheit von sich selbst, die aus solchem Umgang mit der Schrift in Oratio, Meditatio und Tentatio quellen, kommen – angedeutet, aber herzerfrischend – am Schluss der Vorrede Luthers so zum Ausdruck:

²⁰ Agende für die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, II: Ordination, Einführungen und Einweihungen, Kassel 1975, 14.

²¹ Zur Relevanz der Lutherschen Trias insbesondere für die Predigtarbeit vgl. *Christian Möller*, *Seelsorglich predigen*, Waltrop 2003, 39–43.

„Fühlst du dich aber stark und bist der Meinung, du hättest alles im Griff, und schmeichelst dir mit deinen eigenen Büchern, Lehren oder Schriften, als habest du es ganz köstlich gemacht und trefflich gepredigt, gefällt es dir auch sehr, dass man dich vor anderen lobt, willst du auch vielleicht gelobt sein, weil du sonst trauern oder nachlassen würdest – bist du so einer, mein Lieber, dann greif dir selber an deine Ohren, und greifst du richtig, dann wirst du ein paar große, lange, rauhe Eselsohren finden

Summa, lasst uns Ehre suchen und hochmütig sein, wo wir können. In diesem Buch aber gehört Gott allein die Ehre. Und es heißt: Gott widersteht den Hochmütigen, aber den Demütigen gibt er Gnade. Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit. Amen.“²²

Direktor Dr. Manuel Goldmann, Predigerseminar der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Gesundbrunnen 10, 34369 Hofgeismar;
E-Mail: manuel.goldmann@ekkw.de

²² DDStA 1 (s. Anm. 2), 667/669.

„Thesenanschlag“ und kein Ende

Von Bernd Moeller

Barbara Hallensleben (Hg.): Uwe Wolff, Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Mit einem Geleitwort von Landesbischof Friedrich Weber und einem Forschungsbeitrag von Volker Leppin, Basel: Friedrich Reinhardt 2013, VIII, 267 S. – ISBN 978-3-7245-1956-0 (Studia Oecumenica Friburgensia 61).

Die umständliche Titelei ist kennzeichnend für dieses Buch – eine bunte Sammlung von Aufsätzen und Dokumenten zur Lebensgeschichte des katholischen Kirchen- und Reformationshistorikers Erwin Iserloh (1915–1996). Nicht weniger als dreimal werden die wichtigsten Stationen seines Lebens vorgestellt, wobei Wiederholungen nicht ausbleiben.

Man liest zunächst einen umfangreichen Aufsatz von Uwe Wolff (1–121), einem lutherischen Theologen und „Meister des biographischen Erzählens“, wie das Vorwort, etwas hoch greifend, vermerkt, sodann Lebenserinnerungen Iserlohs, die schon einmal 1987 im Druck erschienen sind (123–153), schließlich eine Gesamtwürdigung aus der Feder der Herausgeberin des Bandes, einer Schülerin des Münsterschen Professors, gegenwärtig Direktorin des Instituts für Ökumenische Theologie der Universität Fribourg (154–168). Nach und neben der Biographie wird das wissenschaftliche Thema, mit dessen Erörterung und kühner Beseitigung Iserloh sich einst bekanntgemacht hat, erneut traktiert, das Problem der 95 Thesen Luthers zum Ablass – sind sie am 31. Oktober 1517 in Wittenberg angeschlagen worden oder nicht? Dazu finden sich ein Wiederabdruck der inzwischen klassisch gewordenen Abhandlung Iserlohs zur Sache, in der Form gewissermaßen einer „Ausgabe letzter Hand“ (169–238), sowie ein kurzer Text Volker Leppins, der den gegenwärtigen Stand der Diskussion, die „weder historisch noch symbolisch an Bedeutung verloren hat“ (Vorwort), skizziert und sich der Probleme rasch entledigt (Der Thesenanschlag – viel Lärm um nichts? [239–245]). Den Band beschließt eine „vollständige Bibliographie Iserlohs“ (247–267).¹

Erwin Iserloh entstammte einer streng katholischen Familie in Duisburg und war Lehrerssohn. Geprägt wurde er maßgeblich durch seine Mitgliedschaft und zeitweilige Führerposition in der katholischen Jugendorganisation („Bund Neudeutschland“), die ihn im Dritten Reich in natürliche Opposition führten. Ab 1935 studierte er Theologie in Münster, wurde 1940 zum Priester geweiht und war im Krieg Sanitäter, hauptsächlich an der Ostfront. Sein wichtigster akademischer Lehrer war Joseph Lortz, der nach 1945 wegen seiner eins-

¹ Es fehlt der Aufsatz „Luther in der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung“, in: Reformation und Gegenreformation in den Schulbüchern Westeuropas, Braunschweig 1974, 11–21.

tigen Hinneigung zum Nationalsozialismus in Schwierigkeiten geriet und damit auch die wissenschaftliche Karriere seines Schülers erschwerte. Von 1947 bis 1949 war dieser Stipendiat in Rom, wo er zu dem künftigen Grandseigneur der katholischen Kirchenhistoriker, Hubert Jedin, in nähere Verbindung trat, nicht zuletzt bei seinen Vermittlerdiensten in einer turbulenten Liebesaffäre des „Allvaters“, die Wolff ausgiebig schildert. Jedin, inzwischen Ordinarius in Bonn und sogleich Dekan, betrieb dann maßgeblich Iserlohs Habilitation, die 1951 stattfand. Drei Jahre später wurde er auf die Professur für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Trier berufen, wo er zehn Jahre lang blieb. Endlich 1964 erreichte ihn der lange ersehnte und erstrebte Ruf an seine Heimatuniversität Münster. Hier erfüllte er in den zwei letzten Jahrzehnten seiner Amtstätigkeit zahlreiche wissenschaftliche Aufgaben und erfuhr mancherlei Ehrungen, geriet aber nach 1968 in bittere Kämpfe mit rebellierenden Studenten, an denen er litt und in denen er sich manchmal nur mühsam zu behaupten vermochte. Er starb 1996 nach langen Jahren des Siechtums.

Iserloh war als Lortz-Schüler einer der prominentesten und energischsten Verfechter der These, Luther sei „absichtslos“, jedoch nicht ohne schuldhafte Mitwirkung der kirchlichen Amtsträger, in den Konflikt mit Rom geraten. Diese die herkömmlichen katholischen Auffassungen umstürzende These veranschaulichte er unter anderem mit seiner 1961 erstmals publizierten Erkenntnis, der von den Protestanten zum Initialereignis der Reformation und damit zu weltgeschichtlicher Bedeutung erhobene Thesenanschlag Luthers gegen den Ablass sei historisch äußerst dürftig bezeugt. Offenbar habe diese provokante Szene gar nicht stattgefunden, oder jedenfalls nicht am 31. Oktober 1517. Iserlohs Darlegungen erregten damals, vor nunmehr einem halben Jahrhundert, starkes Aufsehen. Sie waren sorgfältig erarbeitet und vermochten die Forschung wenigstens teilweise zu überzeugen. Die irenische Zielsetzung des Autors wurde gewürdigt. Doch blieb der Fall unentschieden und in der Schwebe.

In dem vorliegenden Buch wird er wieder aufgenommen. Nun freilich mit der Voraussetzung, die Angelegenheit sei eigentlich erledigt. Iserloh „wies nach, dass der berühmte ‚Thesenanschlag‘ ins Reich der Legende gehört“, heißt es bei Wolff (5); von der „Legende vom Thesenanschlag“ ist auch sonst die Rede (101), und der Band schließt ab mit der emphatischen und fast beschwörenden Sentenz Leppins: „Ein Thesenanschlag fand nicht statt“ (245). Dieser Satz stand auch schon bei Iserloh, nur übersehen die Autoren unserer Aufsatzsammlung, dass die Zeit fortgeschritten ist und in den Jahrzehnten seither eine Reihe von gewichtigen Funden gemacht wurden, die das Thema berühren und es in neues Licht rücken – Quellenfunde sowie neue Wahrnehmungen und Erkenntnisse, die dezidierte Behauptungen der zitierten Art verbieten. Ich hebe drei Gegebenheiten heraus, die der Forschung heute geläufig sind, Iserloh aber noch unbekannt waren.²

² Im folgenden beziehe ich mich auf meinen Aufsatz „Thesenanschläge“ in: Joachim Ott/Martin Treu (Hg.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion?*, Leipzig 2008, 9–31, wo die weiteren Nachweise zu finden sind.

Zum ersten ist seither bemerkt worden, dass der Tag, mit dem die Tradition den Thesenanschlag herkömmlich verbindet, der 31. Oktober 1517, in Luthers Lebensgeschichte, in seinem Selbstverständnis, eine elementare, kaum überbietbare Bedeutung erlangt hat, und zwar nicht nur in späteren Erinnerungen,³ sondern allem Anschein nach im Vollzug des Tages selbst. An diesem Vorabend von Allerheiligen, an dem in Wittenberg mit Reliquienausstellung und Ablassverkündigung das oder ein kirchliches Hauptfest des Jahres begangen wurde, wechselte Luther seinen Namen, und zwar rigoros – erstmals und für alle Zukunft. Er nannte sich fortan niemals mehr mit seinem Vatersnamen „Luder“, sondern wandelte ihn ab in „Luther“ oder, eine Zeilang, „Eleutherius“ (= „der Freie“). In dem berühmten Brief von diesem Tag an seinen kirchlichen Vorgesetzten, den Erzbischof Albrecht, findet sich aller Wahrscheinlichkeit nach der neue Name „Luther“ zum ersten Mal.⁴ Bei der Deutung dieses eigenartigen Vorgangs wird man von der an letzter Stelle genannten Namens-Variante auszugehen haben: Luther erlebte jenen Wittenberger Feiertag offenbar als Entscheidungstag in eigener Sache, als Tag seiner eigenen Befreiung. Iserloh, dem dieses Ereignis unbekannt geblieben ist, war in der Frage des Datums der 95 Thesen verhältnismäßig unbekümmert, er erwog in seiner letzten Veröffentlichung zur Sache sogar, einen Anschlag der 95 Thesen Mitte November 1517 für denkbar zu halten.⁵ Das ist, seitdem der Namenswechsel bemerkt worden ist, unmöglich geworden. Wenigstens der Tag, an dem nach Luthers Überzeugung die Wende seines Lebens stattfand, steht nunmehr fest.

Die zweite wichtige Neuigkeit, die in der Zwischenzeit seit den Arbeiten Iserlohs zutage getreten, ihm aber nicht bekannt geworden ist, war ein Dokumentenfund. In der Wolfenbüttler Bibliothek fand sich 1981 ein gedrucktes Plakat mit dem Text einer weiteren Thesenreihe Luthers, die auf den 4. September 1517 zu datieren ist, also etwa acht Wochen vor den Ablassthesen. Sie fand bei einer Promotions-Disputation Verwendung – die sogenannten „Güntherschen Thesen“. Dieser Fund klärte einen Sachverhalt, der eigentlich schon hätte klar sein sollen, aber in der Debatte um die 95 Thesen immer einmal wieder übersehen oder gar in Zweifel gezogen wurde: Der Druck von Disputationsthesen war an der Universität Wittenberg ein ganz normaler, alltäglicher Vorgang. Die Statuten der Universität sahen ihn vor, und sie wurden offenbar befolgt, möglicherweise regelmäßiger als an anderen Orten. Es gab eine leistungsfähige Druckerei am Ort, die Firma Rhau-Grunenberg, der zahlreiche Universitätsdrucke der Zeit zuzuschreiben sind und die „Bey den Augustinern“, also unmittelbar bei oder in Luthers Kloster, ihren Sitz hatte. Der in Wolfenbüttel aufgefundene Plakatdruck legte mithin folgende neuen Erkenntnisse nahe: Auch Luthers Ablassthesen dürften in Wittenberg

³ Z. B. WA.B 4, Nr. 1164, Z. 25–27 (Brief Luthers an Amsdorff, 1. November 1527).

⁴ WA.B 1, Nr. 48, Z. 69.

⁵ Dieser Passus ist auch in das vorliegende Buch eingegangen (214).

gedruckt worden sein. Dass ein solcher Druck bis heute nicht aufgefunden worden ist, spricht nicht dagegen – Plakatdrucke hatten schon damals wie noch heute eine geringe Chance, aufbewahrt zu werden. Die zahlreichen Zeugnisse dafür, dass die Thesen frühzeitig an andere Orte versandt worden sind und auswärts rasch bekannt wurden, sprechen ebenso für den Druck wie die Vorgabe der Statuten. Und dafür spricht auch, dass die beiden ältesten Ausgaben der 95 Thesen, die uns erhalten geblieben sind, ein Nürnberger und ein Leipziger Druck,⁶ als Plakat gedruckt worden sind und sich geben, als kämen sie aus Wittenberg; diese Merkwürdigkeit erklärt sich am ungezwungensten, wenn man annimmt, dass es sich um Nachdrucke der von uns postulierten Wittenberger Vorlage handelt. Abwegig erscheint angesichts der Existenz und Nähe der Druckerei Rhau-Grunenberg die noch heute gelegentlich vertretene Idee, man habe die Thesen, statt sie zu drucken, vielmehr in Massen abgeschrieben.

Noch eine dritte, die Ablassthesen betreffende Entdeckung wurde neuerdings gemacht – es fand sich eine beiläufige Notiz des engen Mitarbeiters Luthers in späterer Zeit, Georg Rörer, der um 1540 daran erinnerte, dass am Vorabend des Allerheiligenfestes 1517 die Ablassthesen Luthers an den Wittenberger Kirchentüren angeschlagen worden seien.⁷ Diese Notiz teilte also das Gewöhnliche mit, ist aber aus zwei Gründen bemerkenswert: Sie ist sowohl älter als auch sachlich richtiger als der Bericht Melanchthons von 1546, auf den Iserloh und andere seinerzeit ihre Behauptung gründeten, die Überlieferung der Nachrichten über den Thesenanschlag sei unzuverlässig. Dass Rörer zufolge der Anschlag an einer Mehrzahl von Kirchentüren erfolgte und nicht bloß an der Schlosskirche, spricht für die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters; denn eben diese Pluralität der Schauplätze schrieben die Statuten der Universität vor. Ein Eckpfeiler der Iserlohischen Argumentation hat durch den Rörer-Fund seine Stabilität eingebüßt.

Die drei neueren Funde zum Problem des Thesenanschlags, die wir registriert haben, lösen dieses Problem nicht vollständig. Zwar ist ihr Quellenwert unstrittig, und da sie alle drei für die Realität des Vorgangs sprechen, verschieben sich bei dessen historischer Analyse die Gewichte. Einen exakten Beweis bieten sie gleichwohl nicht. Nach wie vor hat sich ein Wittenberger Plakatdruck der Ablassthesen ebenso wenig finden lassen wie ein Augenzeuge des Geschehens. Insofern kommen wir auch heute über die Sicherheit von Mutmaßungen und Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus. Gegenüber den Forschungen Iserlohs indessen ist das Bild deutlich verändert, die Beweislast hat sich gewissermaßen umgekehrt. Wer heute behauptet, der Thesenanschlag habe nicht stattgefunden, muss beweisen, dass Luthers Lebenswendung an jenem Entscheidungstag von 1517 sich auf etwas anderes bezog als den kühnen

⁶ *Josef Benzing/Helmut Claus*, *Lutherbibliographie*, Bd. 1–2, Baden-Baden 1989 und 1994, Nr. 87f.

⁷ WA 48, Revisionsnachtrag (1972), 116.

Schritt des Reformators, seinen Widerspruch gegen den Ablass in aller Form zu veröffentlichen.

Von einer „Legende“ sollte man im Zusammenhang der 95 Thesen künftig besser nicht sprechen.

Professor Dr. Bernd Moeller, Gosslerstraße 6 A, 37073 Göttingen

In memoriam

Am 31. März 2014 ist der ehemalige Zweite Präsident und amtierende Schatzmeister der Luther-Gesellschaft, Pfarrer Dr. *Reinhard Brandt*, im Alter von 58 Jahren in Neuendettelsau gestorben. Der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, Professor Dr. Dr. Johannes Schilling, hat bei der Trauerfeier am 7. April 2014 in der St. Andreaskirche in Weißenburg den folgenden Nachruf gehalten:

Verehrte, liebe Angehörige, liebe Trauergemeinde, die Luther-Gesellschaft trauert um ihren Schatzmeister und langjährigen Zweiten Präsidenten Pfarrer Dr. Reinhard Brandt. Und ich, der Erste Präsident, der ich die Präsidentschaft mit ihm über vierzehn Jahre geführt habe, trauere um einen Menschen, der mir im Lauf dieser Jahre zum Freund geworden ist.

Wer trauert, hat gut reden, denn er hat etwas zu sagen, wenn er denn seine Trauer in Worte kleiden kann oder will. Der Schmerz, dass der Verstorbene nicht mehr hören kann, was wir ihm nachsagen, schwindet, wenn wir uns an ihn erinnern. Zwar kommt er nicht wieder, und wir sollen auch nicht denken, dass die Verstorbenen uns hören – aber in unseren Erinnerungen sind die Verstorbenen doch gegenwärtig. Als Historiker, als Theologen und als Christenmenschen wissen wir um die Bedeutung solcher Gegenwart – wer sich nicht erinnert, im Guten wie im Bösen, wird dem Leben nicht gerecht, weder dem seiner Mitmenschen, noch seinem eigenen. Und gewiss auch Gott nicht.

Reinhard Brandt, geboren am 5. Januar 1956 in Nürnberg, hat Evangelische Theologie in Neuendettelsau, Heidelberg und Erlangen studiert, dazu ein Semester katholische Theologie in Regensburg. Nach dem Vikariat erhielt er seine erste Pfarrstelle in Egloffstein, und nach allem, was er mir von dieser Zeit erzählt hat, hat er diese Gemeinde geliebt, und die Fränkische Schweiz dazu. Neben dem Pfarrdienst arbeitete er an einer Doktorarbeit über Luthers Aussagen zur Allwirksamkeit Gottes, mit der er 1990 promoviert wurde und die zwei Jahre später unter dem Titel „Die ermöglichte Freiheit“ als Buch erschien. So intensiv wie damals hat er sich nur noch einmal mit einer theologischen Materie beschäftigen können – sein 2008 erschienenes Buch „Lasst ab vom Ablass“ war ein großes Plädoyer dafür, die Vergebung Gottes allein durch Gnade ernst zu nehmen und das reformatorische Anliegen im Kontext der gegenwärtigen Ablasspraxis der römischen Kirche neu zur Geltung zu bringen.

Reinhard Brandt hat in seiner Zeit als Weißenburger Dekan und als Direktor in Neuendettelsau das Amt des Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft bekleidet, und er hat es ausgefüllt. Er übernahm das Amt 1999 als Referent für Theologische Grundsatzfragen im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Hannover. Die Gesellschaft hatte

es seit Jahrzehnten so gehalten, dass der Erste Präsident jeweils ein Professor der Theologie, der Zweite Präsident der Inhaber eines leitenden geistlichen Amtes ist. Diese Linie wurde mit unseren Wahlen fortgesetzt, und 2003 und 2008 wurden wir von der Mitgliederversammlung in unseren Ämtern bestätigt – gewiss auch ein Zeichen für das gute Einvernehmen unter uns und im Vorstand insgesamt, das die Mitglieder da wahrnahmen und fortgesetzt wissen wollten.

Und so war es auch. Dieses Einvernehmen zeigte sich in der Leitung der Gesellschaft, in dem vertrauensvollen Miteinander unserer Aktivitäten, dem gemeinsamen Verfassen von Rundbriefen an die Mitglieder, der Planung und Durchführung von Tagungen, vor allem aber in der Herausgeberschaft unserer Zeitschrift LUTHER. Deren Schriftleitung liegt in den Händen von Professor Dr. Hellmut Zschoch, und die beiden Präsidenten, die kraft Amtes Herausgeber der Zeitschrift sind, haben mit dem Schriftleiter gute Jahre gehabt. Das lag auch an Reinhard Brandts Zuverlässigkeit und an seinem Sinn für Qualität, seiner „wache[n] und zuverlässige[n] Präsenz“,¹ für die der Schriftleiter ihm gedankt hat. Und auch als Autor hat er immer wieder zu unserer Zeitschrift beigetragen, durch systematisch-theologische Klarstellungen, durch Schriftauslegungen, durch Meditationen und Predigten.

Er strebte nach Klarheit, er wollte die Dinge, um die es jeweils ging, ordentlich und verantwortungsvoll behandelt wissen, und wenn man Rechenschaft von ihm verlangte, dann konnte er sie geben. Das war das Protestantische an ihm: selbstverantwortlich sein in seinem Glauben und für ihn und sich bei dem behaften lassen, was man getan hat.

Im Gottesdienst zu unserer Lübecker Tagung am 6. Mai 2012 hat er im Lübecker Dom Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ ausgelegt, und aus dieser Predigt können wir ein Vermächtnis aufnehmen: den „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“.²

Im Glauben an den dreieinigen Gott vertrauen wir darauf, dass der Herr, dem Reinhard Brandt sich in seinem Leben und – wer will es wissen? – in seinem Sterben anvertraut hat, ihn in seine Herrlichkeit aufgenommen hat.

Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.

Requiescat in pace.

¹ Hellmut Zschoch, Zu diesem Heft, in: Luther 85 (2014), 3.

² Reinhard Brandt, „Nun freut euch, lieben Christen g'mein!“ Liedpredigt zu EG 341 am Sonntag Kantate, 6. Mai 2012, in: Luther 84 (2013), 2–7, hier 7.

Bücherschau

Eberhard Winkler: **Freiheit und Verantwortung.** Warum Luther aktuell ist, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 289 S. – ISBN 978-3-374-03125-2.

„Wer Orientierung für die Zukunft sucht, braucht Klarheit über die eigene Herkunft.“ So beginnt programmatisch das Vorwort des Buches über die Aktualität Martin Luthers, die der emeritierte Halenser Professor für Praktische Theologie Eberhard Winkler im Jahr seines 80. Geburtstags veröffentlicht hat. Gleichzeitig ist 2013 innerhalb der von der EKD ausgerufenen Reformationsdekade auf dem Weg zum Jubiläum 2017 das Themenjahr „Reformation und Toleranz“ (nicht: „Luther und die Toleranz“, 5). W. nimmt die Reformationsdekade explizit zum Anlass, „nach dem bleibenden theologischen Erbe der Reformation zu fragen und Übereinstimmung nicht nur im ökumenischen Feld, sondern auch innerhalb des Protestantismus hinsichtlich der unaufgebbaren alten Wahrheit zu suchen“ (287).

Dazu verbindet er eine quellengestützte Darstellung wichtiger Themen von Luthers Wirken mit Stellungnahmen zu aktuellen Entwicklungen in Theologie und Kirche. Übersichtlich gegliedert nimmt er sich dabei folgende Bereiche vor: 1. Von der Freiheit vieler Christenmenschen. 2. Verantwortung vor Gott und den Menschen. 3. Der verborgene und der offenbare Gott. 4. Der alt böse Feind. 5. Christus für uns und ins uns. 6. „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“. 7. Der Gottesdienst. 8. Das heilige Häuflein und Gemeinde. 9. Von den guten Werken. 10. Glauben und Bildung. 11. Luther und die Juden. 12. Luther und die Musik. 13. Die letzten Dinge.

Der Ausgangspunkt der meisten Kapitel ist ein Lutherzitat oder eine reformatorische Grundaussage. Von da aus wird sprachlich gut verständlich und ohne weiteren Anmerkungsapparat das jeweilige Thema innerhalb von Luthers Theologie und im reformatorischen Denken entfaltet. Recht bald geht der Gedankengang von der Reformation in die Gegenwart über, kehrt dann wieder zu Luther zurück, um sich dann erneut der Jetztzeit zuzuwenden. Das macht die Darstellung an manchen Stellen etwas unübersichtlich, ist aber die Konsequenz daraus, dass W. sowohl Luthers historischem Wirken als auch seiner Aktualität gerecht werden will. Dabei betreibt er keine unkritische Lutherverehrung, sondern stellt auch fest, wenn Luthers Aussagen heute keine leitende Bedeutung mehr für ihn haben, z. B. innerhalb des 2. Kapitels: „Für Luther bedeutet das: [...] So übersichtlich ist die Ökonomie heute nicht mehr“ (55 f.); „Am anstößigsten wirkt sein rigoroses Urteil zum Ehebruch“ (58). Die Distanzierung von Luthers antijüdischen Aussagen im 11. Kapitel fällt demgegenüber eher verhalten aus.

Die großen Stärken von W.s Buch liegen in seiner guten Lesbarkeit und seiner spürbaren Leidenschaft für Luthers Wirken. Das Kapitel über „Luther und die Musik“ beispielsweise hätte im vorangegangenen Themenjahr „Reformation und Musik“ manchem Leser wichtige Impulse gegeben. So nennt W. Luthers Hochschätzung der Musik als Gabe Gottes und legt zentrale Aussagen seines bekannten Reformationsliedes „Ein feste Burg ist unser Gott“ aus. Gleichzeitig weiß er, dass die „gute neue Mär“ heutzutage „immer wieder neuer Ausdrucksformen [bedarf], um als gute Nachricht erkennbar zu bleiben“ (269).

W. spannt einen großen Bogen der lutherischen Theologie auf, bleibt aber nie der bloß historisierenden Darstellung verhaftet. Auch weicht er der Problematik nicht aus, die darin liegt, dass diese Theologie eben ein halbes Jahrtausend alt ist. Auch wenn man seiner Aktualisierung nicht in allen Punkten zustimmen kann, verdient es Respekt, dass er diese Herausforderung annimmt.

Vicco von Bülow

Profil und Abgrenzung. Luthers (vergesenes?) Vermächtnis. 475 Jahre Schmalkaldische Artikel, hg. von Jürgen Römer im Auftrag der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel: Evangelischer Medienverband 2013, 170 S. – ISBN 978-3-89477-883-5 (Monographia Hassiae 27).

Im Gegensatz zur *Confessio Augustana* werden die Schmalkaldischen Artikel (folgend: ASm), immerhin ein authentischer Luthertext im Corpus unserer Bekenntnisschriften, in der ökumenischen Debatte eher unterschlagen. Wegen ihrer deftigen antipäpstlichen Polemik sind sie manchen evangelischen Theologen peinlich. 2012 jährte sich ihre Entstehung zum 475. mal. Erfreulich, dass die Kurhessische Kirche ihnen ein Symposium gewidmet hat. Der Berichtsband vereinigt historische, systematisch erschließende und auf die heutige ökumenische Relevanz befragende Vorträge. Auf solche, die den Text für die Leser gewinnbringend aufschließen, soll hier hingewiesen werden.

Volker Ortmann („Zwischen Profil und Konzil. Die Schmalkaldischen Artikel im Kontext der Religionsgespräche“, 43–59) liefert einen instruktiven Beitrag zum Gewicht der ASm in der lutherischen Tradition. Bekanntlich fanden sie wegen interner Differenzen zur Abendmahlsfrage

nicht, wie sich der Kurfürst erhofft hatte, die Zustimmung des Schmalkaldischen Bundes als gemeinsames Bekenntnis. Für die Religionsgespräche der folgenden Jahre wurden sie dennoch wichtig als Interpretation und Fortschreibung der CA. Sie verschärften die Debatte nicht, sondern gaben vielmehr einer verschärften Situation Ausdruck (54).

Für die evangelischen Fürsten, zumal Johann Friedrich von Sachsen, war die Frage nach dem Papsttum besonders dringlich geworden. Volker Leppin untersucht „Das Papstbild der Schmalkaldischen Artikel“ (57–78) hinsichtlich Rechtsstellung, falscher Lehre und eschatologischer Rolle des Papstes als End- und Widerchrist, als den nicht nur Luther, sondern auch Johann Friedrich ihn sah. Aber „die Bekenntnisschriftenüberlieferung der lutherischen Kirche war offener ... Sie gibt die Möglichkeit, die historischen Aussagen zu kontextualisieren und nicht als Abschluss, sondern als Eröffnung einer Verständigung aufzufassen“ (78).

Wer einen ersten Zugang zu Genese und Systematik der ASm sucht, greife zum Beitrag von Friederike Nüssel „Was eint? Was trennt? Zur Bedeutung der Schmalkaldischen Artikel für die Formierung der Wittenberger Reformation“ (93–103). Die Autorin liefert zunächst eine Analyse von Aufbau und Text und fragt dann nach dem bleibenden Ertrag. Sie sieht ihn in der langfristigen Wirkung in den protestantischen Kirchen. ASm hat mit den beiden Fundamentalunterscheidungen zwischen Gottes und menschlichem Handeln sowie kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Fragen innerprotestantisch wie auch ökumenisch erst Dialog fruchtbar gemacht.

Klaus Dicke erörtert unter dem Haupttitel „Ewig geschieden und widereinander?“ (131–138) die ASm in ökumenischer Perspektive. Seine ungemein reizvolle Analyse mündet in fünf Einsichten.

Sind die ASm nur ein Zeitdokument oder auch ein heute relevanter Text? *Tom Kleffmann* („Zur systematischen Relevanz der Schmalkaldischen Artikel“, 139–149) entfaltet seine These, Luther gehe es bei seiner Bestimmung des evangelischen Glauben in Abgrenzung zur Häresie der Gegner „um einen grundsätzlichen, das Gottesverhältnis betreffenden Gegensatz, der sich im systematischen Zusammenhang der ganzen Lehre und auch des kirchlichen Lebens zugleich ausdrückt und verbirgt“ (140). In drei Analysesträngen geht der Autor in die Tiefe des Textes und kommt am Schluss zu vier Konsequenzen.

Wie liest man einen solchen Text in einem anderen kulturellen Kontext? *Faith K. Lugazia* („The relevance of the ‚Smalcald articles‘ in the Tanzanian context“, 151–160) beschreibt einerseits die Inkulturation des Textes, beklagt andererseits aus dieser Perspektive das Fehlen einer ausgearbeiteten Pneumatologie, die für den afrikanischen Glauben so wichtig sei.

Eine lehrreiche Lektüre, ein empfehlenswerter Band!

Hartmut Hövelmann

Elke Strauchenbruch: **Luthers Wittenberg**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 248 S. – ISBN 978-3-374-03137-5.

Eine interessante, informierende und auch vergnügliche Lektüre gönnt sich der Leser dieser reformationsgeschichtlichen Darstellung der Lutherstadt Wittenberg. Schon die äußere Gestaltung ist ein ästhetischer Blickfang: schwarzer Antiqua-Druck mit eingestreuten kursiven Zitaten, gelbglänzende Kapitelüberschriften, Wiedergaben historischer Dokumente (Verordnungen, Berichte, Briefe u. a.) sowie Detailnach-

richten, dazu der Abdruck zahlreicher Holzschnitte und mehrerer Farbfotos – das alles auf altersbeständigem Glanzpapier. Eigene historische Arbeiten und die breite Einbeziehung der Forschungsergebnisse anderer bilden die Erkenntnisgrundlage des gut lesbaren Buches „Luthers Wittenberg“.

Nicht um eine ideen- oder theologiegeschichtliche Abhandlung geht es St., sondern um eine Realhistorie der Stadt Wittenberg mit dem Reformator Martin Luther im Zentrum: I. „Schindleiche Wittenberg“, II. „Auf dem Wege zur Reformation“, III. „Das reformatorische Wittenberg“, IV. „Evangelisch Leben“. V. „Die heilige Stadt“. Berichtet wird vom wirtschaftlichen Aufschwung durch die Gründung der Universität und deren herausragende Bedeutung in den Reformationsjahren. Dynastische und gerade auch sozialgeschichtliche Aspekte finden Beachtung. Über das Gewerbe- und Ständewesen, über bauliche Entwicklungen wird informiert. Von den Konflikten zwischen Bürgern und Studenten, von Rechtsstreitigkeiten und moralischen Missständen wird erzählt. Luthers Hochzeit, seine Familie und Freunde, seine Eigentumsverhältnisse im zeitgenössischen Umfeld, sein Arbeitstag mit Gebetszeiten und seine Lehr- und Predigtstätigkeit finden besondere Aufmerksamkeit. Arbeit und Feiern, kirchliche Bräuche und Frömmigkeitsleben, eben die vielgestaltete und aspektreiche Lebenswelt des einzelnen und der Kommune, werden allgemein verständlich eingezeichnet in die reformatorische Bewegung und in die „große“ Politik der damaligen Zeit.

Die realgeschichtlichen Berichte und Darstellungen entsprechen Luthers theologischer Sicht von Wirklichkeit: Die Welt, den Mächten der Sünde und des Bösen ausgesetzt, wird gleichwohl von Gott um der Erlösung in Jesus Christus willen erhalten auf die endgültige Vollendung hin durch Gericht und Gnade; auch die christliche

Gemeinde – hier „die heilige Stadt“ Wittenberg – „vor Gott“ und „vor der Welt“ mit „Gerechten und Sündern zugleich“ ist je neu auf die rechtfertigende Gnade Gottes in Jesus Christus angewiesen.

Das Buch, ein Schmuckstück voller Detailinformationen und erhellenden Aspekten, eignet sich in der Luther-Dekade als Interesse findendes und gewiss Freude bereitendes Geschenk.

Michael Plathow

Marion Dammaschke und Günter Vogler: **Thomas Müntzer Bibliographie (1519–2012)**, Baden-Baden/Bouxiwiller: Koerner 2013, 536 S. – ISBN 978-3-87320-733-2 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 233; Bibliotheca Dissidentium 28).

Dieses Buch ist ein Monumentum Müntzeri, ein Denkmal für Thomas Müntzer, und ein „Gotha“ der Müntzerforschung im 20. Jahrhundert. Ja, das Werk ist fast so etwas wie ein Müntzer-Handbuch geworden. Denn es handelt sich nicht nur um ein Verzeichnis von Titeln und bibliographischen Angaben, sondern um ein Vademecum für alle Beschäftigung mit Thomas Müntzer. Und insofern Müntzer und Luther bzw. Luther und Müntzer ein Hauptthema war und ist, ist die Bibliographie zugleich das Repertorium zu diesem Thema.

Den Auftakt bildet ein biographischer Essay von Günter Vogler „Thomas Müntzer – „Ein williger Botenläufer Gottes“, eine Art Summe von Voglers lebenslanger Arbeit an dem Reformator. Wer die Diskussionen der Forschung auch nur ein wenig kennt, wird beeindruckt sein von Voglers überlegten und überlegenen Formulierungen.

Der erste Hauptteil enthält eine „Beschreibung der Schriften Thomas Müntzers“. In vier Abschnitten werden die

gedruckten Schriften Müntzers, die Schriften, die zu Lebzeiten Müntzers nicht gedruckt wurden, die Müntzer zugeschriebenen Schriften und seine Korrespondenz im Einzelnen beschrieben und inhaltlich erschlossen. Hinzu kommen Abbildungen der Titelblätter, Nachweise der Originalausgaben und Angaben zu Neudrucken.

Ein zweiter Hauptteil umfasst die Schriften über Müntzer zwischen 1519 und 1794, in chronologischer und danach in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit Bernhard Dappens „Articuli“, in denen es um die Auseinandersetzungen zwischen Luther und den Franziskanern in Jüterbog geht.

1795 erschien, neben anderen, Georg Theodor Stobels Werk „Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers ... Entsprechend setzt der dritte Hauptteil „Schriften zu Biographie, Werk und Rezeption Müntzers 1795–2012“ mit diesem Jahr ein. Die alphabetische Ordnung der Titel wird durch ein chronologisches Verzeichnis ergänzt. Ein gesonderter Teil berichtet über „Thomas Müntzer in Belletristik und Musik“ – ein weites Feld, das inzwischen durch die Günter Vogler zum 80. Geburtstag gewidmete Festschrift inhaltlich erschlossen wurde. – Ein von Shinzo Tanaka bearbeiteter Anhang erfasst die Publikationen japanischer Autoren. Er zeigt, welche beachtliche Rezeption und Erforschung Müntzer in Japan nach einem Vorspiel von 1958 vor allem seit 1968 erfahren hat.

Müntzer wurde im 20. Jahrhundert ein typisch deutscher Gegenstand. Unter den deutschen Forschern des vergangenen Jahrhunderts sind neben Max Steinmetz, der die Müntzerforschung neu inspirierte, Hans-Jürgen Goertz, Siegfried Hoyer und Helmar Junghans vor allem Siegfried Bräuer und Günter Vogler selbst zu nennen. Sie haben durch ihre Lebenswerke – als Herausgeber, Biographen und Interpreten – ein Müntzerbild geschaffen, das es vorher

so nicht gab und das mehr ist als „ein solides Fundament“ (28), aber eben auch dies. Dass Bräuer mit der Edition von Müntzers Briefwechsel und Vogler nun mit der Bibliographie und deren Erschließung ans Ziel gelangt sind, gebietet höchsten Respekt.

Die Bearbeiter haben, wie sie schreiben, „das Projekt über Jahre selbst finanziert“ (8). Man kann deshalb ihnen selbst, der

Forschungsgruppe GRENEP (Straßburg) sowie den Kollegen Hans-Jürgen Goertz und Martin Rothkegel dankbar sein, dass sie das Erscheinen des Werks ermöglicht haben, aber auch dem Verleger Tobias Koerner, der seinem für die Wissenschaft unentbehrlichen Programm einen weiteren Meilenstein hinzugefügt hat.

Johannes Schilling

Kurzanzeige

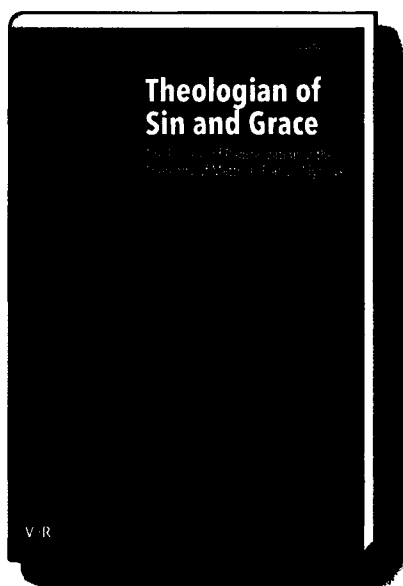
Das im Auftrag der Luther-Gesellschaft als Organ der internationalen Lutherforschung erstmals von *Christopher Spehr* herausgegebene **Lutherjahrbuch 80 (2013)** ist zugleich der Berichtsband des 12. Internationalen Kongresses für Lutherforschung, der vom 5.–11. August 2012 in Helsinki mit dem Thema „Luther als Lehrer und Reformator der Universität“ stattfand. Er enthält die dort gehaltene Vorträge: *Eero Huovinen*, Doctor communis? The ecumenical significance of Martin Luther's theology – *Ulrich Köpf*, Martin Luthers Beitrag zur Universitätsreform – *Christine Helmer*, Luther, Theology, and the University – *Risto Saarinen*, Luther und humanistische Philosophie – *Mark Mattes*, Luther's Use

of Philosophy – *Jens Schröter*, „The New Perspective on Paul“ – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung? – *Bo Kristian Holm*, Beyond juxtaposing Luther and the „New Perspective on Paul“. A common quest for the „other“ way of giving? – *Notger Slenczka*, Die neue Paulusperspektive und die Lutherische Theologie – *Tarald Rasmussen*, The Early Modern Pastor between Ideal and Reality – *Pilgrim W.K. Lo*, Luther between Theology and Cultural Studies. Dazu kommen 21 Seminarberichte sowie – wie in jedem Jahrgang – die von *Michael Beyer* bearbeitete **Lutherbibliographie 2013**, diesmal mit gut 700 Einträgen für den Berichtszeitraum.

Anschriften der Rezensenten

Landeskirchenrat Dr. Vicco von Bülow, Im Waldwinkel 34, 33615 Bielefeld
 Kirchenrat i. R. Dr. Hartmut Hövelmann, Reichenaustraße 26, 81243 München
 Pfarrer Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel

The Radicalisation of Matthias Flacius Illyricus' Theology



Luka Ilić

Theologian of Sin and Grace

The Process of Radicalization in the
Theology of Matthias Flacius Illyricus

Veröffentlichungen des Instituts
für Europäische Geschichte Mainz, Band 225.

2014. 304 pp, hardcover

€ 69,99 D

ISBN 978-3-525-10117-9

Also available as **eBook**.

For further information see www.v-r.de

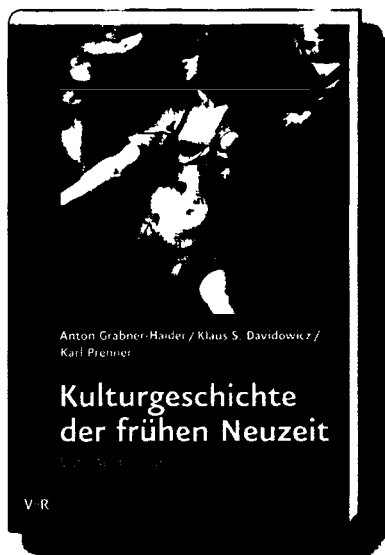
Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) was a Lutheran reformer involved in wide-ranging theological controversies. Luka Ilić examines the radicalization of Flacius' theology throughout these polemics.

The Croatian-born Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) was a Lutheran theologian and reformer who spent most of his adult life in the German-speaking territories of the Holy Roman Empire, playing an important role within the Evangelical churches and in the confessionalization of his day. Luka Ilić establishes that Flacius' theology became increasingly radicalized with time and examines aspects of this process through following the development of Flacius' theological thought and discussing the pivotal influences and major turning points in his life.

V & R

www.v-r.de

Zur Entstehung humanistischer und demokratischer Lebenswerte in Europa



Anton Grabner-Haider /
Klaus S. Davidowicz / Karl Prenner

Kulturgeschichte der frühen Neuzeit

Von 1500 bis 1800

2014. 287 Seiten, gebunden

€ 69,99 D

ISBN 978-3-525-54026-8

Auch als **eBook** erhältlich.

Format(e) und weitere Infos siehe www.v-r.de

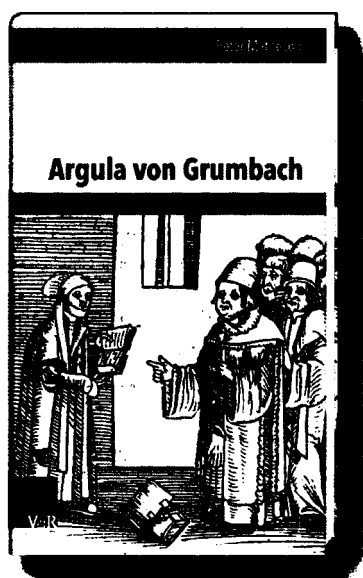
Ein umfassender Überblick über die wirtschaftlichen, technischen und sozialen Entwicklungen in Europa in der Zeit von 1500 bis 1800.

Die Autoren veranschaulichen die Kultur des Judentums und des Islams in Europa und in den angrenzenden Regionen, aber auch die Entstehung des Chassidismus und der jüdischen Aufklärung. Sie bieten einen präzisen Überblick über Entwicklungen im Heiligen Römischen Reich, den Königreichen England und Frankreich, den Ländern Skandinaviens, Südeuropas und dem Osmanischen Reich. Es geht um die wirtschaftlichen, technischen und sozialen Entwicklungen in der Zeit von 1500 bis 1800, die Entfaltung der Naturwissenschaften und die Entstehung humanistischer und demokratischer Werte. Übersichtliche Zeittabellen über die Regionen Europas runden den Band ab.



Mehr Informationen unter
www.v-r.de

Erste wissenschaftlich-fundierte Biographie einer starken, bedeutenden Frau



Peter Matheson
Argula von Grumbach

Eine Biographie

2014. 263 Seiten, gebunden

€ 39,99 D

ISBN 978-3-525-55072-4

Auch als **eBook** erhältlich.

Format(e) und weitere Infos siehe www.v-r.de

Gehasst und gefeiert wurde Argula von Grumbach für ihre Flugschriften, ihre mutigen Gedanken und ihr engagiertes Handeln. Peter Matheson stellt diese wichtige Frau der Reformation vor.

Argula von Grumbach, geb. von Stauff, war die erste Reformatorin in Europa, ihrer Zeit weit voraus. In bis dahin ungewohnter Weise forderte sie die Theologen auf, mit ihr, einer Laiin, öffentlich zu debattieren und ihr Benehmen biblisch zu rechtfertigen. Wegen ihrer couragierten Flugschriften wurde sie gehasst, aber auch gefeiert – unter anderem von Martin Luther, mit dem sie langjährig korrespondierte. Diese erste wissenschaftliche Biographie zeigt Argula von Grumbach als eine im Denken und Handeln mutige Frau, die sprachlich, geistlich und politisch die Hürden ihrer Zeit überwand.



Mehr Informationen unter
www.v-r.de

Das Geschenkbuch für alle Losungsleser



Peter Zimmerling

Die Losungen

Eine Erfolgsgeschichte durch
die Jahrhunderte

2014. Ca. 180 Seiten mit 10 Abb.,
gebunden € 16,99 D

ISBN 978-3-525-63053-2

erscheint im August 2014

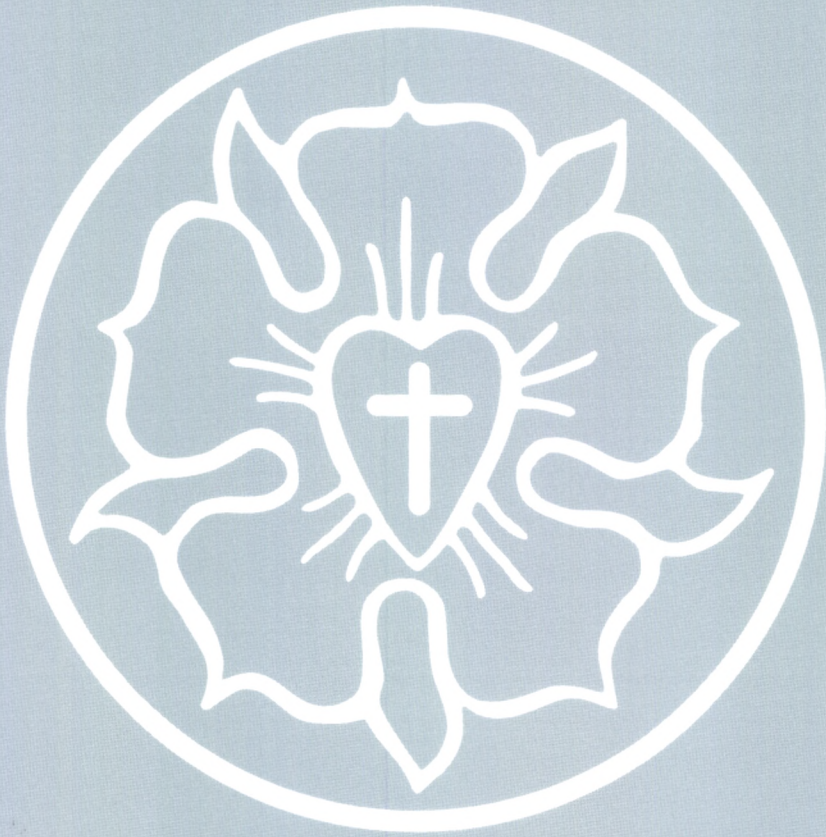
Jetzt
vor-
bestellen!

Eine atemberaubende Erfolgsgeschichte begann, als Nikolaus Ludwig von Zinzendorf am 3. Mai 1728 der Herrnhuter Gemeinde eine Losung für den nächsten Tag gab. Heute sind die Losungen das am weitesten verbreitete Andachtsbuch des Protestantismus, weltweit in mehr als 50 Sprachen gedruckt. Als »Bibel light« sind sie ohne Auslegung unmittelbar verständlich. Zu den berühmten Losungslesern gehörten Bismarck, Klepper und Bonhoeffer. Die Losungen sind kein Orakelspruch, wohl aber Ratgeber in Politik, Wirtschaft und Kirche. Zimmerling beschreibt Wirkungsgeschichte, Theologie und Praxis der Losungen.

ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2014



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

85. Jahrgang · Heft 3 · 2014

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga, Hannover
- 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)
- 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.

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.

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 27,- / 27,80 (A) / sFr 35,90. Einzelheft € 14,95 / 15,40 (A) / sFr 20,90. Alle Preise 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. www.v-r.de
- E-Mail:** v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen u. Aboverwaltung)
- Anzeigenverkauf:** Ulrike Vockenberger, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht
- Satz:** OLD-Media, Botheplatz 36/1, 69126 Heidelberg
- Druck und Bindung:** ☉ Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Inhalt

<i>Zu diesem Heft</i>	139
 <i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Mareile Lasogga Die rettende Macht der Bilder. Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)	140
 <i>Aufsätze</i>	
Markus Wriedt Luthers Verhältnis zu Demokratie und individueller Freiheit	149
Andreas Pawlas Glaube und wirtschaftliche Vernunft bei Luther	164
Christoph Bultmann Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit. Ein Nachtrag zu einer Veröffent- lichung der VELKD	179
 <i>Kleine Beiträge</i>	
Johannes Schilling Reformation und Musik. Zum Ertrag des Themenjahrs der Reforma- tionsdekade 2012 – Ausstellungen und Neuerscheinungen	194
Christopher Spehr Luther in Brasilien. Internationale Symposien zur „Reformations- dekade“ von 2012 bis 2017	204
 <i>Aus Lutherstätten</i>	
Gaby Kuper „Ich bin ein Mansfeldisch Kind“. Zur neuen Dauerausstellung in Luthers Elternhaus in Mansfeld	207
Johannes Schilling „Mein lieber Vater, meine herzliche Mutter“ – Martin Luther, seine Eltern und Mansfeld. Ansprache zur Eröffnung von Luthers Eltern- haus am 14. Juni 2014	210

Tagungsbericht

Michael Lapp

Pfarrer und Pfarrhaus – Geschichte und Gegenwart. Tagung der
Luther-Gesellschaft vom 9. bis 11. Mai 2014 in Eisenach 215

In memoriam 221

Bücherschau 223

Zu diesem Heft

Theologie hat ihre Deutungskraft an den Grenzerfahrungen menschlichen Lebens zu bewähren: *Mareile Lasogga*, seit diesem Jahr Mitherausgeberin dieser Zeitschrift, lädt in der Rubrik „Luther – für heute neu entdeckt“ mit dem Verweis auf Luthers Schrift „Von der Bereitung zum Sterben“ zu einer Lutherlektüre ein, die den seelsorglichen, existentiellen Kern der Theologie wahrnimmt und Trostbilder bereitstellt angesichts von Sterbensangst und Sterbephantasien mitten im Leben.

Die Aufsätze von *Markus Wriedt* und *Andreas Pawlas* erkunden Luther von aktuellen Fragestellungen aus: Der eine, indem er Aussagen des Reformators auf gegenwärtiges Staats- und Freiheitsverständnis bezieht, der andere, indem er im ethischen Diskurs um das rechte Wirtschaften Luthers Blick auf die menschliche Rationalität und ihre Grenzen betrachtet. *Christoph Bultmanns* Beitrag über Luthers Auslegung von Psalm 109 fokussiert die Debatte um dessen antijüdische Schriften auf die Frage nach dem Recht des reformatorischen Wahrheitsanspruchs in der Schriftauslegung.

Schon auf die Bücherschau am Ende des Heftes verweist unter den Kleinen Beiträgen der Rückblick auf Ausstellungen und Veröffentlichungen zum Themenjahr „Reformation und Musik“ von *Johannes Schilling*. *Christopher Spehr* berichtet von dem Projekt „Luther in Brasilien“ im Vorfeld des Reformationsjubiläums. Das neue Museum zu Luthers Elternhaus in Mansfeld präsentieren der Bericht von *Gaby Kuper*, die die Konzeption des neuen Hauses maßgeblich entwickelt und umgesetzt hat, sowie die Eröffnungsansprache von *Johannes Schilling*. Beide Beiträge laden zum Besuch der neuen Luthererinnerungsstätte ein – den man übrigens nach Möglichkeit mit einem Gang zur Mansfelder Pfarrkirche St. Georg, der Kirche von Luthers Kindheit, verbinden sollte, die ihrer dringend notwendigen Sanierung noch harrt. Schließlich lässt der Bericht von *Michael Lapp* auch die, die nicht dabei sein konnten, an den Anregungen und Diskussionen der diesjährigen Frühjahrstagung der Luther-Gesellschaft in Eisenach über „Pfarrer und Pfarrhaus – Geschichte und Gegenwart“ teilhaben. Und mit dem Nachruf auf Karl Dienst, den ehemaligen Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, schließt sich der Kreis zur reformatorischen „Sterbekunst“ am Anfang des Heftes. Mit Luther gesungen: „Wo solln wir denn fliehen hin, da wir können bleiben? Zu dir, Herr Christ, alleine.“¹ Oder – im Christusglauben – anders gewendet: Mitten wir im Sterben sind mit dem Leben umfängen ...

Hellmut Zschoch

¹ Aus Luthers Lied „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“, Strophe 3: zitiert nach *Markus Jenny*, Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern, Zürich 1983, 77.

Die rettende Macht der Bilder

Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)

Von Mareile Lasogga

Im Frühjahr 1519 erreichte Luther eine Anfrage des kurfürstlichen Hofrates Markus Schart, der ihn um eine Anleitung zur Vorbereitung auf das Sterben bat. Dieses Ansinnen wurde vermutlich über den Hofkaplan des sächsischen Kurfürsten, Georg Spalatin, übermittelt. Da Luther mit den Vorbereitungen auf die Leipziger Disputation mit Johannes Eck stark beansprucht war, lehnte er zunächst ab und verwies auf die Schrift seines Ordensvorgesetzten Johannes von Staupitz „Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi“ von 1515. Im Oktober kam er der Bitte des Hofrats dann doch nach und verfasste den Sermon von der Bereitung zum Sterben in großer Eile und in deutscher Sprache.¹ 1520 wurde die Schrift – wahrscheinlich von Spalatin – ins Lateinische übersetzt. Der Sermon verschränkte sich mit Luthers Arbeit an einer lateinisch verfassten Trostschrift für den zwischenzeitlich schwer erkrankten Kurfürsten, die unter dem Titel „14 Tröstungen für Mühselige und Beladene“ ebenfalls 1519 veröffentlicht wurde und Berührungen mit dem Sermon aufweist. Trotz der zahlreich vorhandenen und verbreiteten Schriften zu diesem Thema stieß Luthers Text auf außerordentlich große Resonanz. Innerhalb von fünf Jahren erschienen 22 Ausgaben des deutschen Traktats; im Jahr 1520 wurden zwei lateinische Übertragungen sowie eine dänische und eine niederländische Übersetzung veröffentlicht.

Die literarische Gattung des Sermons bezeichnet Schriften, die theologische Ausführungen in bewusst schlichter Form unter Verzicht auf theologische Problemdiskussionen entwickeln und damit für Laien verständlich sein wollen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben steht in der Tradition der Literatur zur *Ars moriendi*, der Kunst des Wohlsterbens. Der Begriff *ars*, mit dem das mittelalterliche Latein auch handwerkliche Konnotationen verbindet, zielt auf das Erlernen und Einüben (lebens-)praktischer Fähigkeiten. Die *Ars moriendi* ist daher auf die praktische Bewältigung der mit dem Sterben verbundenen letzten Herausforderung des Menschen ausgerichtet.

Die *Ars moriendi* war im späten Mittelalter ungewöhnlich stark verbreitet. Die Auflagenzahlen der sogenannten Sterbebüchlein wurden nur von der Bibel und dem kirchlichen Rechtsbuch *Corpus Iuris Canonici* übertroffen. Verantwortlich für diese Resonanz war die in der Mitte des 14. Jahrhunderts in Europa grassierende Pest, deren katastrophale Auswirkungen auch nach dem

¹ Text: Martin Luther, Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Glaube und Leben, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012 [= DDStA 1], 45–75.

Abklingen der Epidemie noch lange spürbar waren. Die Pest konfrontierte die Bevölkerung mit einer neuen Erfahrung des Todes, dem Massensterben.² Angesichts der damit verbundenen kollektiven Erschütterung verloren die bis dahin bewährten und routinierten sozialen Bewältigungsstrategien ihre orientierende Kraft. Im Zuge dieses Umbruchs wurden die ersten „Artes moriendi“ verfasst, die an den Stand der Geistlichen gerichtete Anleitungen für den priesterlichen Sterbebeistand vermittelten. Wegweisend wurde dabei das „Opus tripartitum“ des Pariser Theologieprofessors Jean Gerson († 1429) von 1403, dessen dritter Hauptteil „De arte bene moriendi“ überschrieben ist. Mit der raschen Verbreitung und geographisch weitreichenden Rezeption dieser literarischen Gattung vollzog sich eine Ausweitung der Adressaten über die Zielgruppe der Priester hinaus hin zu den Laien.

Eine wichtige Etappe in dieser Entwicklung bildeten die sogenannten Blockbücher oder Holzschnittbücher aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, die für das Verständnis von Luthers Sermon unverzichtbar sind. Vor dem Hintergrund des verbreiteten Analphabetismus vermittelten die Blockbücher mit Hilfe von Bildern eine Hilfestellung zur rechten Bewältigung des Sterbens. Leitend für die Darstellungen war das Motiv des Kampfes von Engel und Teufel um die Seele des Sterbenden, der auf dem Krankenbett liegend abgebildet wurde. In ihrer ursprünglichen Gestalt umfassten die Blockbücher elf Bilder zur Illustration der Versuchungen, denen der Sterbende ausgesetzt ist, einerseits und seiner Unterstützung durch Engel, Heilige und die göttliche Dreieinigkeit andererseits. Aus diesem Schema ergab sich eine jeweils paarweise Zuordnung der Bildtafeln. Das letzte, elfte, Bild stellt den glücklichen Ausgang des Kampfes dar, in dem der Engel die Seele in die göttliche Herrlichkeit geleitet. In pädagogischer Hinsicht zielen die Bilderpaare in ihrer Spannung von Versuchung und tröstendem Zuspruch darauf, dem Sterbenden zu helfen, im letzten Kampf zwischen der Auflehnung gegen den Tod und der Einwilligung in den göttlichen Willen die rechte Entscheidung zu treffen. Zu diesem Zweck entfalten die Blockbücher eine machtvolle und sinnlich eindrückliche Bildersprache, die die sterbenden Menschen emotional unmittelbar anzusprechen und zu trösten verstand.

Luther knüpft mit seinem Text in vieler Hinsicht an die skizzierte Tradition an. So ist auch der Sermon von seiner Intention her eine Einführung in die *Ars moriendi* im Sinne einer lebenspraktischen Anleitung zur Bewältigung

² Zu Luthers Auseinandersetzung mit diesem Phänomen vgl. seine 1527 erschienene Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ (WA 23, [323] 338–386). Im Hintergrund stand der Ausbruch der Pest in Breslau 1525, die viele Menschen aus der Stadt fliehen ließ. Luther reagierte mit seiner Schrift auf eine Anfrage von Breslauer Pfarrern, ob Flucht oder Standhalten geboten seien. Luther betonte, dass die Freiheit des Glaubens auch Freiheit von der individuellen Selbstbezogenheit schenke und plädierte für ein verantwortungsvolles Abwägen der Pfarrer zwischen ihrer Verpflichtung gegenüber den Sterbenden und der gegenüber der eigenen Familie. 1527 erreichte die Pest auch Wittenberg. Luther blieb mit Bugenhagen in der Stadt und nahm seine Aufgaben weiter wahr.

der Sterbearbeit. Die Einübung in das rechte Verhalten in der Todesstunde ist dabei auch für Luther leitend. Im Unterschied zur Konzentration auf den letzten Moment der Sterbestunde in den Blockbüchern macht er jedoch deutlich, dass die Kunst des Sterbens bereits zu Lebzeiten eingeübt werden will. In der Tradition der Bildersprache führt der Sermon dem Leser unheilvolle und heilvolle Bilder vor Augen. Die in der Trostschrift für den Kurfürsten aufgeführten sieben Bilder der mala und sieben Bilder der bona einschließlich der damit verbundenen Affekte wie Angst und Verzweiflung bzw. Vertrauen und Zuversicht reduziert Luther im Sermon auf insgesamt sechs Bilder. Den drei Bildern des Unheils – Sünde, Hölle und Tod – stehen drei Bilder des Heils gegenüber: Gnade, Himmel und Leben. Seine Besonderheit gegenüber anderen Texten dieser Gattung gewinnt der Sermon durch seine konzentrierte, inhaltlich geschlossene und prägnante Darstellung sowie die Verbindung von theologischer und psychologischer Tiefenschärfe, in der Luther die Macht der Bilder über die Affekte des Menschen und damit über Seele, Geist und Verstand reflektiert. Der Duktus des Textes ist seelsorglich ausgerichtet und wendet sich an den einzelnen Menschen, der sich mit der Einsicht in die eigene Endlichkeit konfrontiert sieht. Es geht Luther somit um die individuelle Bewältigung des je eigenen Todes. Der soziale Kontext spielt anders als in vergleichbaren Schriften hingegen keine Rolle.

Ein Bild im Sinne des lateinischen Begriffs *imago* indiziert die *Vorstellung*, die man von etwas hat oder sich von einer Sache macht. Dass diese – häufig unbewussten – Vorstellungen Denken, Fühlen und Wollen eines Menschen grundlegend prägen und damit Macht über ihn gewinnen können, hat Luther deutlich vor Augen. Vor diesem Hintergrund fokussiert er die Kunst des Wohlsterbens im Wesentlichen darauf, dass der Mensch es lernt, die unheimlichen, bedrängenden Vorstellungen des Todes durch die rettende Macht heilvoller Lebensbilder zu entkräften, um die Angst vor Vernichtung und Verdammnis durch das Vertrauen in Christus zu überwinden. Im zehnten Artikel des Sermons heißt es dazu: „Je tiefer und fester du dir dieses Bild [= das Bild Christi] einprägst und es ansiehst, desto mehr fällt des Todes Bild ab und verschwindet von selbst, ohne alles Zittern und Streiten“.³

Bemerkenswert ist die spezifische Bewegungsrichtung, in die der Sermon den Leser hineinführen will. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei den ängstigenden Unheilsbildern, die in der Seele Raum greifen, sie in ihren Bann schlagen und darin gefangen halten. Der Tod erscheint der Seele folglich als die alles bestimmende Realität, und seine Plausibilität ist unangefochten. Es ist charakteristisch für Luther, dass er – theologisch wie psychologisch – nicht versucht, den Bann der Seelenängste von innen durch einen ermutigenden, beruhigenden Zuspruch zu lösen, sondern dass er diesen Bann *von außen* aufricht durch den Verweis auf die rettende Gegenmacht. Der in den Blockbüchern gegenständlich dargestellte Machtkampf von Engel und Teufel um

³ DDStA I (s. Anm. 1), 57.

die Seele wird psychologisch vertieft reflektiert als das Ringen des Menschen, der nicht weiß, ob er den Bildern des eigenen Herzens oder den fremden Bildern des Glaubens vertrauen soll. Der Sermon gibt eine eindeutige Richtung vor, die den Menschen aus sich selbst, von sich selbst wegzuführen sucht hin zu einem anderen, zu Christus. Dem Menschen wird zugemutet, die eigenen Vorstellungen loszulassen, um sich voll und ganz auf das zu verlassen, was ihm im Evangelium von außen zugesprochen ist. Das von Luther rechtfertigungstheologisch immer wieder fokussierte *extra nos* gelangt somit zur unmittelbaren existentiellen Anwendung und entfaltet seine lebenspraktische Kraft. Die Einübung in die *Ars moriendi* kann deshalb zu Recht als „Bewährungsfeld des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses“⁴ gelten. Luthers Verweis auf die Sakramente in den Artikeln 4–5 und 15–19 und deren Interpretation als wirkmächtige Zeichen, die dem angefochtenen Glauben die Gnade, den Himmel und das Leben sichtbar zueignen, stehen ganz in dieser Fluchtlinie und unterstreichen diese seine Intention. Denn es geht darum, dass der Mensch „sich frei und fröhlich darauf verlasse und sie [= die Sakramente] gegen Sünde, Tod und Hölle so in die Waagschale werfe, dass sie bei Weitem das Übergewicht behalten“.⁵

Unter diesen Bedingungen transformiert sich die individuelle Selbsterfahrung unter den Mächten des Bösen und wird dem Glaubenden zur Selbsterfahrung im Heil. Die existentielle wie auch theologische Überwindung der Anfechtung durch die unheilvollen Seelenbilder kann Luther zufolge somit nur gelingen, wenn der Mensch es wagt, sich im Vertrauen auf Gott aus der individuellen Selbsterfahrung der Angst und Schuld zu lösen, um sich in einem anderen – im Bilde Christi – zu betrachten. In Artikel 12 heißt es: „Suche dich nur in Christus, so wirst du dich auf ewig in ihm finden“.⁶ Notger Slenczka hat diesen existentiellen Sprung im Rahmen seiner Reformulierung von Luthers Rechtfertigungslehre als die erlösende Zumutung beschrieben, die fremde Identität Jesu Christi als die je eigene persönlich anzueignen.⁷ Luthers spezifisch reformatorische Entdeckung liegt Slenczka zufolge in seinem imputativen Verständnis der Rechtfertigungserfahrung begründet. Mit Bezug auf Luthers Galaterbrief-Vorlesung von 1531/35 arbeitet er als existentielle Pointe der Rechtfertigungserfahrung die erlösende Zumutung heraus, dass der Mensch sich die fremde Identität Jesu Christi als seine eigene aneignen soll, indem er sich selbst mit der Person Jesu identifiziert. Im Glauben vollzieht sich mithin

⁴ Andreas Gößner, Krankheit und Sterben in der reformationszeitlichen Seelsorge, in: KuD 60 (2014), 73–91, 91.

⁵ DDStA 1 (s. Anm. 1), 51.

⁶ A. a. O., 59.

⁷ Vgl. dazu näher Notger Slenczka, „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bultmann u. a., Tübingen 2007, 291–315; ders., Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung, in: Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Hg.), Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend, Hannover 2007, 99–116.

ein tiefgreifender Identitätswechsel, in dem sich dem Menschen ein neues Selbstverständnis und ein neues Selbsterleben erschließen: „Glaube ist kontrafaktisches Identitätsbewusstsein als Bewusstsein, ein anderer zu sein“.⁸ In dieser Selbstunterscheidung des Menschen zwischen seiner eigenen und seiner fremden Identität ist die rettende, erlösende Kraft begründet, die das Christus-bild in der Anfechtung durch die Bilder des Unheils zu entfalten vermag.

Die damit verbundene lebenspraktische Herausforderung besteht darin, dass die neue Selbsterfahrung der Rechtfertigung immer wieder mit der faktischen Selbsterfahrung des Sünders kollidiert, die christliche Existenz mithin wesentlich kritisch ist. In der Anfechtung durch die Bilder der Vernichtung und Verdammnis, die sich mit dem Sterben verbinden, wird diese prinzipielle Krisenhaftigkeit *existentiell* höchst konkret. *Theologisch* reflektiert Luther diese Dialektik der christlichen Existenz in der Konzentration auf den Kreuzesglauben als der einzigen Hilfe in der letzten Not. Denn im Kreuz wird unüberbietbar deutlich, dass das Heil nur kontrafaktisch im Widerstreit mit der Erfahrung geglaubt werden kann. Glaube ist daher stets eine trotzige Zuversicht.

Will der Mensch in seinem letzten, im Sterben zugespitzten Ringen mit diesem Widerspruch nicht scheitern, muss er entsprechend vorbereitet sein. In pädagogischer Absicht schärft Luther seinen Lesern ein, dass es nötig ist, sich die in Christus beschlossenen und durch ihn erschlossenen rettenden Bilder beizeiten einzuprägen, sich mit ihnen in einem lebenslangen Prozess der Ein-Bildung in das eigene Herz vertraut zu machen. Dabei geht es Luther darum, den Tod bei Lebzeiten zu bedenken, ihm aber keine Macht über das Denken und Fühlen zu geben, sondern vielmehr zu lernen, im Vertrauen auf die Bilder des Lebens sich seiner unheimlichen Macht zu entziehen und in eine (selbst-)kritische kognitive und emotionale Distanz zu ihm zu treten. Das neue Selbstverstehen und Selbsterleben, die sich mit und im Glauben erschließen, vermittelt sich lebenspraktisch nicht anders als in einem lebenslangen Bildungsprozess.

Die moderne Psychologie hat die Macht der Bilder und die Kraft der Imagination bestätigt und gezeigt, dass und wie diese zumeist unbewussten Vorstellungen das menschliche Bewusstsein in Denken und Fühlen in destruktiver wie auch konstruktiver Weise beeinflussen und steuern. Auch die Einsicht, dass die Macht destruktiver Seelenbilder nur durch die bewusste Ausrichtung auf heilvolle, lebensdienliche Bilder gebrochen werden kann, ist wissenschaftlich erwiesen und in therapeutische Verfahren integriert. Mit der Einsicht in die rettende Macht der Bilder eröffnet sich mithin eine überaus moderne, anschlussfähige Perspektive.

Blickt man in der im Sermon aufgezeigten Fluchtlinie auf die Gegenwart so ergibt sich jedoch eine eigentümliche Spannung. Auf der einen Seite sind die Menschen im sogenannten mediatisierten Zeitalter einer permanenten Bilderflut ausgesetzt, die den Tod in seinen vielfältigen Gestalten vor Augen führt.

⁸ A. a. O., 115.

Der – fremde – Tod ist in der Mediengesellschaft von nahezu erdrückender Präsenz. Als existentiell bedrohlich werden in der Gegenwart jedoch möglicherweise weniger das eigene Sterbenmüssen empfunden – erst recht nicht im Kontext von Sünde, Gericht und Verdammnis betrachtet –, sondern eher die kollektiv verbreitete Angst in und vor der globalen Risikogesellschaft,⁹ die angesichts des krisenhaften technologischen und ökonomischen Fortschritts sowie katastrophenträchtiger klimatischer Wandlungen eine unbestimmte Lebensangst evoziert. Möglicherweise ist die Angst vor dem terror mortis der Angst vor dem Terror und den Bedrohungen des Lebens gewichen. So offensichtlich die Präsenz und Wirkung von Bildern in der digitalen Welt einerseits auch ist, so ist andererseits auch deutlich, dass Menschen heutzutage in religiöser Hinsicht – d. h. was ihre Vorstellungen vom Ursprung und Ziel ihres Lebens, der Bestimmung des Menschen und der gesamten Weltwirklichkeit betrifft – einer „Nacht der Bildlosigkeit“¹⁰ ausgesetzt sind. Die von Luther mit den sechs Bildern im Sermon aufgerufenen konstitutiven Vorstellungszusammenhänge von Unheil und Heil haben ihre lebenspraktische Plausibilität und Orientierungsleistung verloren. Dass die Einsicht, sterben zu müssen, das Bewusstsein der eigenen Sünde provoziert und das Sündenbewusstsein die Angst, von Gott in ewiger Verdammnis für immer getrennt zu sein, ist nicht mehr präsent. Ebenso wenig wie der positive Konnex zwischen Lebensende und Seligkeit, Endlichkeit und Vollendung.

Dementsprechend hat sich die leitende Perspektive für die im Sterben zu bewältigende Herausforderung gegenüber dem 16. Jahrhundert signifikant verschoben und das Verständnis der gegenwärtig wieder hochaktuellen *ars moriendi* verändert. Mit der deutlich gestiegenen Lebenserwartung, der Wahrscheinlichkeit, an einer sukzessiv verlaufenden, chronischen Erkrankung zu sterben, und einer damit verbundenen Pflegebedürftigkeit rückt die Frage nach einem würdevollen, selbstbestimmten und ein Stück weit auch kontrollierbaren Sterben in den Fokus. In dieser Perspektive hat der Tod viel von seiner geheimnisvollen schicksalhaften Macht verloren und wird vornehmlich als das allem Lebendigen bestimmte natürliche und biologisch notwendige Ende betrachtet. Anders als im Mittelalter zielt die Kunst des Wohlsterbens in der Gegenwart daher auf eine bewusste Integration des Todes in das eigene Lebenskonzept als den akzeptablen Abschluss eines erfüllten Lebens.

Dennoch, der Tod ist auch heutzutage eine unvorstellbare, ungreifbare, nicht kalkulierbare Größe, der jeder Mensch am Ende radikal ausgesetzt bleibt. Auch wenn sich die Perspektiven und Fragestellungen in der Spätmoderne gewandelt haben, konfrontiert das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit Menschen nach wie vor mit existentiellen Zumutungen und der Frage, wie

⁹ Vgl. dazu näher *Ulrich H. J. Körtner*, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988.

¹⁰ *Emanuel Hirsch*, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963, 175.

diese bewältigt werden können. Eine Frage, die mir in der Gegenwart zentral zu sein scheint und die ich daher exemplarisch näher betrachten möchte, lautet: Wie gehen Menschen, die überzeugt sind, nur dieses eine Leben zu haben, in dem sie Erfüllung und Sinn finden müssen, mit der Tatsache um, dass dieses Leben – *jedes* individuelle Leben – am Ende *immer* ein Fragment bleiben wird? Auch das an Jahren und Erfahrungen reiche Leben gelangt niemals in sich selbst zu einem runden Abschluss. Jedes Leben, auch das sogenannte gelingende oder erfüllte Leben, ist und bleibt immer auch eine Geschichte von Verlusten, Brüchen, Verirrungen, Versagen und Schuld. In ästhetische Kategorien übertragen stellt sich die menschliche Lebensgestalt nicht als harmonisch geschlossenes Kunstwerk dar, sondern gleicht einem Torso oder einer Ruine. Der Praktische Theologe Henning Luther hat die menschliche Existenz deshalb als ein „Fragment aus Vergangenheit“ charakterisiert.¹¹ Diese konstitutive Fragmentarität verleiht dem Sterben und dem Tod auch heutzutage einen tiefen Ernst und macht ihn zu etwas „Großem“.¹² Denn mag der Tod heutzutage auch als ein natürliches Phänomen erscheinen, so ist er doch alles andere als trivial. Er ist und bleibt vielmehr eine, genauer gesagt, *die* existentielle Zumutung schlechthin. Das menschliche Sein steht in der Paradoxie, Ganzheit¹³ zu ersehnen bzw. zu erstreben, im Bewusstsein aber Fragment zu bleiben. Damit verbinden sich eine Reihe von bedrängenden, unheimlichen Vorstellungen, die ähnlich wie zur Zeit Luthers Menschen heute umtreiben und ihr Denken, Fühlen und Handeln – bewusst oder unbewusst – grundlegend bestimmen. Diese modernen Unheilsbilder spiegeln sich in Lebensängsten, die für die Einzelnen und die Gesellschaft charakteristisch sind: Die Angst, angesichts der vermeintlich unbegrenzten Möglichkeiten im Leben etwas zu verpassen, die eigenen Lebensoptionen nicht optimal zu nutzen. Die Angst, im Bemühen um Individualität, Identität, Authentizität und Selbstdarstellung nicht wahrgenommen zu werden. Die Angst, die eigene Lebenszeit nicht auskaufen, nicht voll ausschöpfen zu können. Die Angst, im Wettbewerb um Anerkennung, Glück und Erfolg zu kurz zukommen oder gar zu scheitern. Diese Ängste werden verständlich, wenn der Ausblick auf eine

¹¹ Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: *ders.*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182, 168.

¹² Vgl. Artikel 20 des Sermons, in dem Luther davon spricht, dass Gott dem Menschen mit dem Tod „etwas so Großes“ auferlegt hat: DDStA I (s. Anm. 1), 73.

¹³ Reiner Preul, Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Der ganze Mensch. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität, hg. von Volker Drehsen u. a., Berlin/New York 1997, 111–130, unterscheidet drei empirische Perspektiven, in denen sich diese Ganzheit realisiert: die soziale, die psychologische und die bildungstheoretisch-pädagogische Frage. Die Fragen, die sich in diesen unterschiedlichen Lebensbezügen für das Subjekt stellen, fasst Preul wie folgt zusammen: „Welche Rollen habe ich gespielt, in welche Konflikte bin ich geraten, und bin ich mir darin treu geblieben? Habe ich die Welt mit allen Sinnen wahrgenommen, habe ich ‚intensiv‘ gelebt oder habe ich nur über dies und das räsoniert? Habe ich meine besonderen Fähigkeiten entwickelt, etwas aus mir gemacht?“ (a. a. O., 113).

offene Zukunft über den Tod hinaus verschlossen ist; wenn die persönliche Lebenserfüllung mit der individuellen Lebensleistung identifiziert wird und die Lebenswirklichkeit in dem aufgeht, was die Erfahrung vor Augen stellt.

Welche Impulse lassen sich Luthers Sermon für den Umgang mit diesen modernen Unheilsbildern entnehmen? Wie die Leser des 16. Jahrhunderts so ermutigt Luthers Sermon auch moderne Leser dazu, die individuellen und kollektiven Lebensgewissheiten kritisch zu hinterfragen, Abstand zu nehmen von den vermeintlichen Plausibilitäten, die die Vorstellungen vom Leben leiten. Dazu gehört auch und gerade das gegenwärtig so machtvolle Verständnis des Todes als dem letztgültigen Deutehorizont, in dem das Ende menschlichen Lebens zu verstehen ist. Anders gesagt will der Sermon die Bereitschaft wecken, die Sicht der eigenen Person und die damit verbundenen Erwartungen an das Leben in Frage zu stellen und das eigene Selbst- und Weltverständnis transzendieren zu lassen.

Aufschlussreich für die Gegenwart ist zweitens Luthers Einsicht, dass die Macht destruktiver, irreführender Bilder nur in der Konfrontation mit heilvollen, lebensdienlichen Bildern gebrochen werden kann. Welche Bilder oder Vorstellungen könnten heute geeignet sein, den Einfluss der destruktiven Angstbilder zu entmachten? Möglicherweise ist eine weiterführende Spur im Phänomen der fragmentarischen Existenz angelegt. Dietrich Bonhoeffer hat zu bedenken gegeben, dass das Fragment nicht darin aufgeht, die Gebrochenheit einer Gestalt zum Ausdruck zu bringen; vielmehr weist es zugleich immer auch über sich selbst hinaus. Denn „gerade das Fragmentarische [kann] ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen“.¹⁴ Im Anschluss an diese Einsicht Bonhoeffers charakterisiert Henning Luther den Menschen deshalb nicht nur als ein „Fragment aus Vergangenheit“, sondern zugleich auch als ein „*Fragment aus Zukunft*“. Wie sich am Beispiel der Kunst studieren lässt, wirken Fragmente – wie beispielsweise ein Torso – gerade aus der Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind, auf die hin sie der Betrachter jedoch stets zu ergänzen sucht. Daher ist „im Fragment ... die Ganzheit gerade als abwesende auch anwesend“.¹⁵ Die Vorstellung menschlichen Seins als „Fragment aus Zukunft“ ist ein Bild, dass das elementare Bedürfnis nach seiner Vollendung zum Ganzen und die Angewiesenheit auf seine Vollendung in einem Ganzen lebendig hält. Zugleich vermag es das Bewusstsein dafür zu sensibilisieren, dass die Vollendung der fragmentarischen Existenz sich nicht im Rahmen dessen, was die Erfahrung vor Augen stellt, vollzieht, sondern auf etwas Ausständiges verweist, dessen Letztgültigkeit die Erfahrung in und mit der Welt transzendiert.

Schließlich ist ein dritter Impuls zu nennen: Luthers Einsicht, dass die kontrafaktische Wirkmacht aller Lebensbilder im Kreuz Jesu Christi ihren theo-

¹⁴ So in einem Brief an die Eltern vom 20. Februar 1944; abgedruckt in *Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Werke Bd. 8, hg. von *Christian Gremmels* u. a., Gütersloh 1998, 330 f.

¹⁵ *Luther, Identität* (s. Anm. 11), 175.

logischen und existentiellen Angelpunkt hat. Bei näherer Betrachtung erweist sich auch Luthers kreuzestheologische Perspektive für die Bewältigung der fragmentarischen Existenz als fruchtbar. Denn sucht man sich dem Bild Jesu Christi als des exemplarischen Menschen anzunähern, wird deutlich, dass „auch und vor allem die Fragmentarität seines Lebens exemplarisch“¹⁶ und damit konstitutiv ist. Mit seiner Kreuzigung erfährt das Leben Jesu einen frühzeitigen Abbruch und kommt weit vor der Zeit an sein Ende. Es ist das Geheimnis von Ostern, dass dieser Tod die Jünger und Anhänger Jesu nicht in die Sprachlosigkeit führte, sondern der Gekreuzigte in aller Welt gepredigt wird. Das in der Perspektive von Ostern gedeutete Kreuz Jesu konfrontiert die „übliche Sicht“, die Fragmentarität, mit „Katastrophe und Sinnlosigkeit“¹⁷ gleichsetzt, mit einem Gegenbild. Es stellt das fragmentarische Leben in exemplarischer Weise in den Kontext seiner ausstehenden Vollendung und erweist sich damit als ein „über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung“.¹⁸ Das Kreuz widerspricht damit der Identifikation der *Lebensbestimmung* des Menschen mit seiner *Lebenswirklichkeit*. Das Fragment aus Zukunft bestreitet dem Fragment aus Vergangenheit seinen definitiven Geltungsanspruch und mutet Menschen damals wie heute zu, im Widerspruch zu dem, was die Erfahrung vor Augen stellt, die rettenden Bilder des Lebens zu ergreifen.

Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover; E-Mail: lasogga@velkd.de

¹⁶ A. a. O., 173.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ A. a. O., 175.

Luthers Verhältnis zu Demokratie und individueller Freiheit¹

Von Markus Wriedt

1. Einleitung: Das Erbe der Theologie Martin Luthers zwischen Anachronismus und Verfälschung

Als bedürfte es in der Reformationsdekade – jenen zehn Jahren vor der 500. Wiederkehr der Veröffentlichung der 95 Thesen durch den Augustinermönch Martin Luther im Jahre 1517, noch einer Legitimation des Nachdenkens über das bleibende Erbe des Reformators in unserer Zeit, wurde vor einiger Zeit in den Medien die Nachricht verbreitet, etliche der durch das Verhalten des Bischofs von Limburg verärgerten Christen hätten an das Portal der bischöflichen Residenz Luthers 95 Thesen als Zeichen ihres Protestes angeheftet.² Aus dem Text des Anschlages wird rasch erkennbar: Was die Menschen von Limburg zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit dem Augustinereremiten aus dem 16. Jahrhundert verbindet, ist der Ärger über Prunk und Geldverschwendung in der Kirche, die Wut über das autokratische Verhalten der Entscheidungsträger und die mangelnde Berücksichtigung des Mitbestimmungsrechtes derer, die für die Kosten aufzukommen haben.

Wer trotz der vermeintlich unstrittigen Analogie zwischen Luthers und der Limburger Christen Protest seinen Blick in die Thesen von 1517 lenkt, wird bald feststellen, dass es mit den behaupteten Parallelen nicht weit her ist: Die Limburger schreiben auf Deutsch und etwas respektlos „Hallo, Herr Bischof von Limburg!“. Luther schreibt auf Latein in der von humanistischer Form geprägten offiziellen Amtsdiktion an seinen Dienstherrn, den Erzbischof von Mainz, von Magdeburg und Verwalter von Halberstadt, den Reichs- und Kurfürsten Albrecht von Brandenburg und einige weitere hochgestellte Persönlichkeiten.³

¹ Gekürzte Wiedergabe eines Vortrags im Rahmen der Tagung „Christentum und freiheitlich demokratischer Rechtsstaat – Liebe- oder Machtbeziehung?“ vom 6. bis 8. Dezember 2013 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Der mündliche Vortragsstil wurde beibehalten, die Schriftfassung allerdings durch einige Anmerkungen mit weiterführenden Literaturhinweisen erweitert.

² Vgl. etwa die Nachricht vom 13. Oktober 2013 unter http://www.mittelhessen.de/lokales/region-limburg-weilburg_artikel-Demo-gegen-den-Bischof-_arid,188445.html [20.11.2013]; ähnlich in der Frankfurter Neuen Presse vom gleichen Datum unter <http://www.fnp.de/rhein-main/limburgerbischof/Tebartz-van-Elst-Proteste-13-Glockenschlaege-95-Thesen-Martin-Luther.art25268,655401> [20.11.2013] oder in Focus online unter http://www.focus.de/fotos/an-das-tor-der-kapelle-des-bischofshauses-hefteten-unbekannte-einen_mid_1401357.html [21.5.2014].

³ S. dazu WA I, 233–238 sowie die gut lesbare Übersetzung von Karin Bornkamm in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. von ders. und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 1983, Bd. I, 28–36.

Ob sich die Limburger Menschen der grundstürzenden theologischen Neuorientierung des kirchlichen Bußsakraments durch Luther bewusst waren, als sie seinen Text gegen den Bischof von Limburg verwendeten? Was die Menschen unserer Tage mit Luther verbinden, sind vor allem sein furchtloser Protest und sein Auftreten gegen die kirchliche und staatliche Obrigkeit. An diesem Bild hat er freilich auch durchaus selbst mitgewirkt.⁴

Jedenfalls: Kirchenkritik und Luther gehören irgendwie zusammen. Und weil Luther überlebt hat, dürfen auch andere Menschen darauf vertrauen, dass es eine Pluralität der Meinungen und die grundgesetzlich verbrieftete Garantie der Meinungsfreiheit gibt, die ihren Protest nicht nur zulässt, sondern sogar schützt.

Immer wieder haben Menschen sich in den letzten 500 Jahren auf Martin Luther berufen, wenn es galt, ihren Protest gegen die Umstände ihrer Zeit zu autorisieren. Ob es die unter der Knechtschaft gegenüber der adligen Herrschaft leidenden Bauern waren,⁵ die bibeltreuen Täufer im Widerspruch gegen die Wittenberger oder Zürcher Bibelauslegung,⁶ die Verteidiger evangelischer Tradition gegen die römisch-kaiserliche Bevormundung unter Zuhilfenahme internationaler Hilfe bis aus dem fernen Schweden seit 1630,⁷ Ob es später Arbeiter und Tagelöhner waren, die eine menschenwürdige Behandlung einklagten,⁸ ob es Kritiker des königlichen Unionsedikts von 1817 wie der norddeutsche Claus Harms waren, der mit 95

⁴ Zum Problem der Selbststilisierung Luthers und der Stilisierung in Flugschriften und Medien des 16. Jahrhunderts s. *Volker Leppin*, Martin Luther. Darmstadt 2006; *Bernd Moeller*, Das Berühmtwerden Luthers (1988), in: Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. von *Johannes Schilling*, Göttingen 2001, 15–41; *Thomas Kaufmann*, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. 2009; *Marcus Sandl*, Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation, Zürich u. a. 2011.

⁵ Zum Bauernprotest insgesamt s. etwa *Peter Blickle*, Der deutsche Bauernkrieg, München 2012; *ders.*, Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München 2006. Vgl. zu der umstrittenen Berufung auf Luther insbesondere *Siegfried Bräuer*, Luthers Beziehungen zu den Bauern, in: *Helmar Junghans* (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546, Berlin 1983, 457–472. 875–882; *Gottfried Maron*, ‚Niemand soll sein eigener Richter sein‘. Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: Luther 46 (1975), 60–75, sowie *Armin Kohnle*, Luther und die Bauern, in: Luther Handbuch, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2005, 134–139.

⁶ Zur Ausdifferenzierung der sogenannten Täuferbewegung vom Hauptstrom der Reformation s. beispielsweise *Hans-Jürgen Goertz* (Hg.), Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975; *ders.*, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980; *ders.* (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978; *Andrea Strübind*, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003; und jetzt *Günther Vogler*, Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände, Gütersloh 2014.

⁷ Vgl. etwa *Johannes Arndt*, Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648, Stuttgart 2009; *Günter Barudio*, Der Teutsche Krieg 1618–1648, Frankfurt a. M. 1985; *ders.*, Gustav Adolf der Große. Eine politische Biographie, Frankfurt a. M. 1985; *Johannes Burkhardt*, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt a. M. 1992; *Thomas Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998.

⁸ Vgl. etwa *Manfred Schick*, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890–1914), Tübingen 1970; *Norbert Friedrich/Traugott*

Thesen gegen die preußische Kirchenpolitik protestierte,⁹ ob es nationalistische Studenten im 18. oder national gesinnte Anti-Demokraten im 20. Jahrhundert waren, die ihre politische Forderungen mit dem Verweis auf Luthers nationale Emanzipation vom römischen Joch und der Wiederentdeckung deutscher Würde und Kultur legitimiert sahen,¹⁰ oder die Christen im Osten des geteilten Deutschland, die in ihrer Friedenssehnsucht und dem Protest gegen das sozialistische Regiment der sog. „Einheitspartei“ bei Luther Unterstützung fanden¹¹ – immer wieder war es der Rekurs auf die Tat vom 31. Oktober 1517, welche die lange historische Distanz überbrückte und Luther gegenwärtig erscheinen ließ. Aber nicht zuletzt der Reformator selbst verwahrte sich gegen derartige Vereinnahmungen.¹²

Wie verhalten wir uns zu der Differenz von 500 Jahren, die uns von Luther und manchen seiner Stellungnahmen zu Juden, Frauen, Muslimen, Täufern oder Bauern trennen?

Den Gefährdungen eines anachronistischen Aktualisierungsversuches widerstehend möchte ich die vorgegebene Themenstellung so aufnehmen, dass ich zunächst kläre, wie nach unserem Verständnis Demokratie und freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat zu verstehen sind. Im nächsten Schritt wird eine – zugegebenermaßen nicht alternativlose – Verhältnisbestimmung von Luthers Jahrhundert der Reformation mit der ihm folgenden Moderne konstruiert. Ein dritter Schritt sucht nach modernitätstauglichen Strukturen der Bestimmung moderner Gesellschaftsordnung im Werk Luthers. Zum Schluss versuche ich einen Ausblick auf den m. E. gerechtfertigten Umgang mit dem Erbe Luthers im 21. Jahrhundert.

2. Was ist Demokratie? Was zeichnet den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat aus?

Der Begriff Demokratie¹³ leitet sich von dem griechischen Wort *demokratía* „Herrschaft des Volkes“ ab. Heute bezeichnet man mit dem Lehnwort ein po-

Jähnichen (Hg.), Sozialer Protestantismus im Kaiserreich. Problemkonstellationen – Lösungsperspektiven – Handlungsprofile, Münster 2005.

⁹ S. Lorenz Hein, Die Thesen von Claus Harms in der neueren theologischen Kritik, in: SVSHKG.B 26/27 (1970/71), 70–83; ders., Claus Harms - Leben und Werk, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 5: Kirche im Umbruch, hg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Neumünster 1989, 77–124.

¹⁰ Hartmut Lehmann, Luthergedächtnis 1817–2017, Göttingen 2012.

¹¹ Vgl. Arnd Brummer, „Da ging eine Tür auf“. Interview mit Karin Göring-Eckhardt, in: Chrismon Spezial Oktober 2012: <http://chrismon.evangelisch.de/spezial/da-ging-eine-tuer-auf> [21.5.2014].

¹² Vgl. dazu jetzt sehr differenziert Albrecht Beutel, „Wir Lutherischen“. Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther, in: ZThK 110 (2013), 158–186.

¹³ Anstelle der weit ausufernden Literatur zu diesem Thema sei verwiesen auf: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, hg. von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel, Darmstadt 2004; Richard Saage, Demokratietheorien. Historischer Prozess – Theoretische Entwicklung – Soziotechnische Bedingungen. Eine Einführung, Wiesbaden 2005; Manfred G.

litisches System, bei dem das Volk eine wesentliche, mitbestimmende Funktion einnimmt. Die Demokratie ist in den meisten demokratischen Ländern formell ein tragendes Verfassungsprinzip und so etwa in Deutschland durch den Artikel 20 des Grundgesetzes fest verankert.

Obwohl die Staatsform der Demokratie das per Definition nicht unbedingt einschließt, wird sie im äußeren, modernen, vor allem westlich geprägten Bild meist mit einer gewissen Form der Rechtsstaatlichkeit verbunden. Mindestens zu nennen sind dabei folgende Charakteristika:

- Garantie der *Grund- oder Menschenrechte* jedes Einzelnen gegenüber dem Staat, gegenüber gesellschaftlichen Gruppen und Einzelpersonen; dazu gehören insbesondere Freizügigkeit, sowie die Meinungs-, Presse- und Rundfunkfreiheit,
- *Gewaltenteilung* zwischen den Staatsorganen Regierung (Exekutive), Parlament (Legislative) und Gerichten (Judikative).

Historische, soziale, kulturelle und ethnische Unterschiede machen es notwendig, den Demokratiebegriff weit zu formulieren und verschiedene Ausprägungen, wie etwa die der direkten, der parlamentarischen, der repräsentativen Demokratie darunter zu fassen.

Die demokratische Ordnung wird durch den Begriff des *freiheitlich demokratischen Rechtsstaates* ergänzt. Darunter versteht man die unabänderliche Kernstruktur des Gemeinwesens, unabhängig von seiner gegenwärtigen Ausprägung durch den Verfassungs- und den einfachen Gesetzgeber oder die Bundesregierung. Sie bezeichnet demnach die Kernsubstanz des geltenden Verfassungsrechts sowie die Grundprinzipien der politischen Ordnungs- und Wertvorstellungen, auf denen die liberale und rechtsstaatliche Demokratie in Deutschland beruht. Ihre grundsätzliche Anerkennung ist eine notwendige Bedingung für die Teilnahme am politischen Leben. Zwar ist es prinzipiell legitim, auf eine Änderung des Grundgesetzes hinarbeiten, dabei müssen aber die Kernprinzipien der freiheitlichen demokratischen Grundordnung erhalten bleiben.

Zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung zählen:

- das Recht des Volkes, die Staatsgewalt in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung auszuüben und die Volksvertretung in allgemeiner, unmittelbarer, freier, gleicher und geheimer Wahl zu wählen,
- die Bindung der Gesetzgebung an die verfassungsmäßige Ordnung und die Bindung der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung an Gesetz und Recht,
- das Recht auf Bildung und Ausübung einer parlamentarischen Opposition,
- die Ablösbarkeit der Regierung und ihre Verantwortlichkeit gegenüber der Volksvertretung,

Schmidt, Demokratietheorien. Eine Einführung. Wiesbaden 2008; Pierre Rosanvallon, Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe, Hamburg 2010; Susanne Spindler/Iris Tonks (Hg.), Ausnahmezustände. Krise und Zukunft der Demokratie, Münster/Duisburg 2007.

- die Unabhängigkeit der Gerichte,
- der Ausschluss jeder Gewalt- und Willkürherrschaft und
- die im Grundgesetz konkretisierten Menschenrechte.

Schon diese kurze schulmäßige Aufzählung lässt die Schwierigkeiten eines Vergleiches sowie einer Verhältnisbestimmung von Luthers Ansichten mit denen der Moderne erahnen.

3. *Luther und die Moderne*

Der Begriff „modern“ ist im Deutschen als Fremdwort seit dem 18. Jahrhundert in der Bedeutung von neu als Gegensatz zu alt nachweisbar. Heute wird das Adjektiv umgangssprachlich häufig synonym zu „modisch“ im Sinne von „der Mode entsprechend“ oder „zeitgenössisch“ verwendet. Der Ausdruck Modernität wird häufig auch gleichbedeutend mit bloßer Fortschrittlichkeit oder Aktualität verwendet. Ferdinand Tönnies prägte im 19. Jahrhundert das Begriffsverständnis im Sinne einer historischen Epochenbezeichnung und setzte so die Moderne mit der Neuzeit gleich.¹⁴

Als wesentliche Elemente der Moderne werden angesehen, wobei die Gewichtung und Zusammenstellung höchst vielfältig variiert:

- Säkularisierung,
- Industrialisierung, insbesondere der Übergang von der manuellen, handwerklichen Fertigung zu Massenproduktion durch Maschinen,
- Ablösung der absolutistischen Staatsform (Ancien régime) durch Kapitalismus und Demokratie,
- Fortschrittsglaube, d.h. die Vorstellung, dass die materiellen Errungenschaften des Menschen unbegrenzt wachsen und sich dabei qualitativ verbessern,
- Rationalität,
- Autonomie gesellschaftlicher Bereiche,
- Individualisierung,
- Domestizierung, d. h. Nutzung der Natur,
- Pluralisierung und Komplementarität von Meinungen, Ansichten etc.

Insofern zahlreiche der genannten Charakteristika für die Gegenwart entweder nicht mehr zutreffen oder aber durch kritische Theorieansätze wirkmächtig dekonstruiert wurden, wird die Gegenwart seit einiger Zeit als „Post-Moderne“ mit den ihr eigenen Bestimmungsmerkmalen bezeichnet.¹⁵

¹⁴ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, zuletzt Darmstadt 2005; zu Tönnies vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz, *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt a. M. 1995.

¹⁵ Dieter Langewiesche, „Postmoderne“ als Ende der „Moderne“? Überlegungen eines Historikers in einem interdisziplinären Gespräch, in: Ludwig Richter/Wolfram Pyta (Hg.), *Gestaltungskraft des Politischen*. FS Eberhard Kolb, Berlin 1998, 331–347.

Die Moderne hat einerseits einen universalistischen Anspruch, der insbesondere in der Behauptung weltweiter Geltung der Erklärung der Menschenrechte sichtbar wird, andererseits ist sie in ihrer praktischen Umsetzung von zahlreichen Grenzziehungen und Differenzierungen abhängig.

Nicht zuletzt unter Berufung auf diese, recht holzsnittartige, Charakterisierung hat man Luther insbesondere in den letzten Jahrzehnten der Reformationgeschichtsforschung eher mit dem Mittelalter als mit der Moderne verbunden interpretiert.¹⁶ Gleichwohl ist nicht zu leugnen, dass seine Reformen und die ihnen zugrundeliegenden Ideen, wiewohl dem Begriffsverständnis nach eher als rückwärtsgewandt intendiert, faktisch zahlreiche Modernitätsschübe ausgelöst haben.¹⁷ Diese werden seit etwa 30 Jahren mit dem Begriff der Konfessionalisierung verbunden, die als Folge der Reformation eine Modernisierung des frühneuzeitlichen Staates und seiner Gesellschaft bewirkte. Allein, der mit der Modernisierung verbundene Fortschrittsgedanke mit seinem hohen Anteil an Innovation will nicht recht zu Luthers Bezug auf die frühe Kirche und die damit verbundene Ablehnung der von Rom initiierten Veränderungen und Fortschritte zusammenpassen.¹⁸

4. *Elemente der modernen demokratischen Staatlichkeit im Werk Martin Luthers*

Gehen wir also die gemeinhin als Charakteristika der Moderne und der von ihr hervor gebrachten freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung anerkannten Merkmale einmal durch und überprüfen – selbstverständlich nur auszugsweise – das Werk Luthers auf entsprechende Strukturen und Motive. Dabei können bestimmte Momente schlicht vernachlässigt werden.

4.1. Luther und die Verfassung des modernen Staates

Dazu gehören zunächst sämtliche in die ständische Verfassung des Alten Reiches hineinreichenden Elemente einer Volksdemokratie und die damit ver-

¹⁶ Vgl. pointiert die These von Heiko A. Oberman, Martin Luther – Vorläufer der Reformation, in: Verifikationen. FS Gerhard Ebeling, hg. von Eberhard Jüngel, Johannes Wallmann und Wilfrid Werbeck, Tübingen 1982, 91–119. Die enge Verbindung Luthers zur mittelalterlichen Theologie betonen in unterschiedlicher Akzentuierung auch Berndt Hamm, Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010; Christoph Burger, Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren, Tübingen 2014; Leppin, Luther (s. Anm. 4). Kritisch gegenüber diesen Ansätzen äußert sich Kaufmann, Geschichte (s. Anm. 4), 12–36, sowie ders., Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012.

¹⁷ Vgl. dazu Markus Wriedt, Säkularisierung wider Willen. Der säkularisierende Modernisierungsschub infolge der reformatorischen Schul- und Universitätsreform, in: Säkularisierung vor der Aufklärung. Bildung, Kirche und Religion 1400–1750, hg. von Hans-Ulrich Musolf, Juliane Jacob und Jean-Luc Le Cam, Köln 2008, 57–75.

¹⁸ Markus Wriedt, Theologische Innovation und konservatives Beharren bei Martin Luther und Philipp Melancthon, in: Luther und die Freiheit, hg. von Werner Zager, Darmstadt 2010, 2012, 59–80.

bundenen Meinungsfindungs- und Normbildungsprozesse. Wiewohl Luther sich zeitlebens keinesfalls scheut, konkrete Änderungswünsche oder Proteste anzumelden und dabei auch die bestehenden Grenzen der spätmittelalterlichen Ständeordnung durchaus übertritt, ist er zutiefst von der göttlichen Stiftung eben dieser Ordnung überzeugt und empfindet jede Änderung der monarchisch-feudalen Strukturen, die über die Beseitigung konkreter Missstände hinausgeht, als grundstürzenden Akt des Widerstandes gegen Gott. Aus diesem Motiv speist sich seine grundsätzliche Ablehnung jeglichen Widerstandes gegen obrigkeitliche Anordnungen.¹⁹

Programmatisch hat er das 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ niedergelegt.²⁰ Darin unterscheidet Luther unter Aufnahme der entsprechenden Überlegungen Augustins und der sogenannten Zwei-Schwerter-Lehre nach Papst Gelasius das Reich Gottes vom Reich der Welt. Zu diesen beiden Reichen treten nun die beiden Regimente Gottes: Das geistliche Regiment „macht fromm“, d. h. es weckt den Glauben durch das Predigtamt der Kirche in Wort und Sakrament „durch den heiligen Geist und unter Christus“. Demgegenüber schafft das weltliche Regiment Frieden, indem das Schwertamt der Obrigkeit den Bösen und dem Krieg wehrt.²¹

Der Mensch findet sich einerseits im Reich Gottes, insofern er von Gott als Sünder angenommen wird wieder. Diese Bürgerschaft erfährt er im Vertrauen des Glaubens. Andererseits lebt der Christ auch gemeinsam mit allen anderen Menschen im Reich der Welt. Dort wird er sowohl durch das Predigtamt als auch durch das Schwert der Obrigkeit regiert. Christen unterwerfen sich dem weltlichen Regiment, weil dieses zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung von Gott gestiftet ist. Während im Reich Gottes die Bergpredigt und das Liebesgebot gelten und die Menschen im Angesicht Gottes der Notwendigkeit enthoben sind, einander zu richten, sind die Christen im Reich der Welt aufgefordert, das Schwert zu führen, um die öffentliche Ordnung, den Frieden und den Schutz aller Menschen zu verteidigen.

Problematisch ist diese Konstruktion dann, wenn eine Obrigkeit erkennbar gegen den Willen Gottes oder wider die Vernunft handelt. Zunächst einmal gilt für Luther, dass Christen für sich freiwillig Unrecht erleiden und dieses als gottgegebene Anfechtung erleiden. Für seinen Nächsten aber ist der Christ aufgefordert, Unrecht zu verhindern. Hier gründet die Auffassung vom gewaltlosen passiven Widerstandsrecht gegen einen ungerechten Fürsten. Es gilt die apostolische Verhaltensregel: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29).²²

¹⁹ Vgl. etwa Luthers Schrift „Eine treue Vermahnung Martin Luthers an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ aus dem Jahre 1522, WA 8, 676–687.

²⁰ WA 11, 245–281.

²¹ Zur Aufnahme der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie s. Volker Manthey, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche*, Tübingen 2005.

²² Zum evangelischen Widerstandsrecht s. Robert von Friedeburg (Hg.), *Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich*, Berlin 2001.

Das weltliche Regiment, die Obrigkeit, hat zwar Gewalt und Macht über den Menschen, aber nur äußerlich, d. h. über seinen Leib. Seinen Geist und seine Seele bzw. seinen Glauben und die darin gegründete Gottesbeziehung kann die Obrigkeit nicht erreichen.

Diese eigentümliche Unterscheidung hatte bereits Luthers Freiheitsschrift von 1520 geprägt, in der er sein unerschrockenes und widerständiges Verhalten gegenüber dem Papst und dessen Autorität durch seinen Gehorsam gegenüber der größeren Autorität Gottes mit der berühmten Doppelthese erläutert, wonach der Christ ein freier Mann und niemand untertan, als auch ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan sei.²³

Luther wendet also seine Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft konsequent auf das Doppelverhältnis des Christen vor Gott und den Menschen an. Der einzelne Christ, befreit durch Gottes Wort der Verheißung ewiger Versöhnung, ist aufgerufen, in gläubender, d. h. vertrauensvoller Unterwerfung unter die von Gott gegebene Obrigkeit zu handeln und so dem Nächsten zu dienen. Nur so können die öffentliche Ordnung und der Friede in der Welt gewahrt werden.

4.2. Luther und Mitbestimmung, Wahlen und die Ablösbarkeit der Regierung

In einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung besteht das Fundament der Verfassung aus dem Recht des Volkes, die Staatsgewalt in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung auszuüben. Dazu wird in der Regel die Volksvertretung in allgemeiner, unmittelbarer, freier, gleicher und geheimer Wahl bestimmt. Legislative und Exekutive sind an die Gesetzgebung der verfassungsmäßigen Ordnung gebunden. Es gibt einen freien Austausch zu widerstreitenden Optionen, und der Schutz von in Abstimmungen unterlegenen Gruppierungen wird garantiert.

Solche Vorstellungen können im Werk Luthers nicht nachgewiesen werden. Er geht davon aus, dass sich die Wahrheit in Form einer einzigen und alternativlosen Handlungsoption kraft Gottes unveränderlichem Willen durchsetzen wird. Die Mittel zur Erkundung dieser Wahrheit sind Gebet, Bibellektüre und das gehorsame Hören auf das Wort Gottes.²⁴

Es stellt sich die Frage, ob Entscheidungen, die das Reich der Welt und das Regiment Gottes durch das weltliche Schwert betreffen, auch in die Kategorie derartiger Wahrheitsfindung fallen. In Politik, Wirtschaft und Gesellschaft stellen sich ja gerade nicht alternativlose Entscheidungen, sondern es gilt, Optionen abzuwägen und im Kompromiss die Kunst des Möglichen zu er-

²³ Vgl. zur gesamten Schrift *Reinhold Rieger*, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana*, Tübingen 2007.

²⁴ Vgl. *pars pro toto Oswald Bayer*, *Oratio, Meditatio, Tentatio: eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, Göttingen 1988.

proben. Luther nimmt an derartigen Entscheidungsprozessen in Briefen, Gutachten und Stellungnahmen intensiv teil.²⁵ In der Regel äußert er dabei allerdings nicht seine Privatmeinung, sondern verweist mit seiner Stellungnahme zu konkreten Detailfragen auf deren umfassenderen Horizont. Für diese Haltung wählt er die Unterscheidung *coram mundo* – vor der Welt – und *coram Deo* – vor Gott.²⁶ Alltagspraktische Entscheidungen sind in ihren Folgen eben nicht auf die Welt und deren Verwaltung beschränkt, sondern wirken sich unmittelbar auf das Gottesverhältnis der Menschen aus. Diese Perspektive bringt Luther ein und kommt aus dieser Sicht zu manchmal erstaunlich modern anmutenden Einsichten, etwa wenn es um die strafrechtliche Einschätzung von Sexualdelikten geht, den Umgang mit Untergebenen und Schutzbefohlenen oder um Ansätze zu Bildung und Erziehung.²⁷

Auch wenn sich derartige Anregungen in der Regel an die weltliche Obrigkeit richten, ist diese doch in ihrer Aufgabenbewältigung von Gott beauftragt, hat sich also vor Gott und nicht allein vor der Welt zu verantworten. Die weltliche Macht ist als Arm der alle Wirklichkeit umfassenden und sie bestimmenden Macht Gottes zu verstehen. Aus diesem Zusammenhang vermag sie sich zu keinem Zeitpunkt herauszulösen, wiewohl eine Abkehr von der ursprünglich lebensbewahrenden Schutzfunktion obrigkeitlichen Handelns in hybrider Selbstüberschätzung durchaus möglich ist.

Vor diesem Hintergrund sind auch die Fragen der Ablösbarkeit der Regierung und ihre Verantwortlichkeit gegenüber der Volksvertretung zu beantworten. Es sind eben nicht die menschliche Willkür und der aktuelle politische Willensakt, die Menschen das Amt der von Gott gegebenen Obrigkeit ausführen lassen, sondern es ist Gottes unergründlicher Ratschluss, der sie autorisiert. Das gilt nicht allein für die Legislative, sondern auch für die Exekutive. Mithin stellt sich die Frage der Unabhängigkeit der Gerichte und weltlicher Vorbeugung von Gewalt- und Willkürherrschaft nicht. Insbesondere politisches Fehlverhalten und die skrupellose Durchsetzung von Machtoptionen sowie willkürliche Handhabung der Macht fallen für Luther unter den Begriff der Selbstüberschätzung des Menschen, in Luthers Terminologie der Sünde. Diese wird, in der einen oder anderen Form, von Gott sanktioniert.

²⁵ *Matthieu Arnold*, La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique, Mainz 1996; *Eike Wolgast*, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977.

²⁶ S. dazu *Gerhard Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 52006.

²⁷ Die diesbezüglichen Äußerungen Luthers sind zumeist im Kontext seines seelsorglichen Handelns thematisiert worden. Eine diese Fragen aufnehmende Darstellung von Luthers Sozialethik ist nach wie vor ein Desiderat. Für die seelsorgerlichen Fragen s. zusammenfassend *Gerhard Ebeling*, Luthers Seelsorge nach seinen Briefen, Tübingen 1997. Zur sogenannten Zwei-Reiche-Lehre vgl. *Manthey* (s. Anm. 21) sowie *Gerhard Ebeling*, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1962, 407–428; *ders.*, Leitsätze zur Zweireichelehre, in: ZThK 69 (1972), 331–349; *ders.*, Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: ZThK 79 (1982), 323–348; *Gerhard Müller*, Luthers Zwei Reiche Lehre in der deutschen Reformation, in: *ders.*, Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1989, 417–437.

Gegenüber jenen, die unter einer derartigen Herrschaft leiden, betont Luther die Erfahrung von Not, Gewalt und Unterdrückung als Anfechtung, für die erneut Gott in letzter Instanz Verantwortung trägt.²⁸ So wird die Gefahr durch „den Türken“ etwa als „Rute Gottes“, als Strafe für das ungerechtfertigte Vorgehen der Fürsten, als Anfechtung für die Gläubigen in der Folge ihrer selbstgewissen und gottvergessenen Alltagsgestaltung interpretiert.²⁹

Gleichermaßen können auch individuelle Notlagen als Anfechtung interpretiert werden. Ihnen kann der Mensch nicht ausweichen. Vielmehr hat er sich ihnen zu stellen und in demütigem Gehorsam den Wandel der Situation durch Gott zu erwarten.

Jeder Versuch, das menschliche Recht unter Umgehung oder im Vergessen der göttlichen Grundlegung aller Wirklichkeit durchzusetzen, erscheint im Lichte der Auslegung der Bibel in den Augen Luthers als Sünde. Vor diesem Hintergrund sind Menschenrechte und überhaupt die nach weltlichem Recht durchzusetzenden Maßnahmen mehr oder minder alle zum Scheitern verurteilt. Im umfangreichen Werk Luthers sind positive Stellungnahmen zur Durchsetzung von bürgerlichen Privilegien und Freiheitsrechten oder zur Abschaffung von Zwangsmaßnahmen bis hin zur Todesstrafe oder zu einem Folterverbot nicht zu finden.

Dennoch ist nach Luther der Mensch in Übereinstimmung mit Gottes Willen dazu berufen, als Werkzeug der Durchsetzung göttlicher Entscheidungen aktiv in der Welt zu wirken. Hierbei kann Luther durchaus modern anmutende Wahlverfahren vorschlagen. So etwa, wenn es um die Durchsetzung der freien Pfarrerwahl geht. Der Vorfall von Leisnig, wo 1523 das Präsentationsrecht des Klosters durch Luther kritisiert und mit einer an der Bibel orientierten Gemeindeverfassung alternativ beschieden wird, gehört zu den wichtigsten Errungenschaften der Reformation: „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift“ heißt der Traktat, den Luther aus diesem Grunde verfasst.³⁰

Darin geht er die Frage nach der konkreten Gemeindereformation grundsätzlich an: Weil die Christen mündig geworden sind und die Schrift nicht nur selbst lesen, sondern verstehen können, weil diese sich selbst auslegt, ist ihnen das Recht auf die Wahl eines berufenen Pfarrers mit den Aufgaben der Predigt, Sakramentsverwaltung und Seelsorge gar nicht zu nehmen. Das kritische Potential der Stellungnahme Luthers erwächst freilich nicht aus dem allorts im 16. Jahrhundert wachzunehmenden Emanzipationsstreben insbesondere des städtischen Bürgertums, sondern aus der Ermächtigung zum Urteil aus der Schrift. Dieses resultiert aus der Selbstausslegung der Schrift und der Leitung

²⁸ Nach wie vor nicht überholt: *Horst Beintker*, *Die Überwindung der Anfechtung bei Martin Luther*, Berlin 1954.

²⁹ Vgl. *Markus Wriedt*, „Die Sicht des Anderen“ – Luthers Verständnis des „Türken“ als „Zuchtrute Gottes“ und „Geißel der Endzeit“, in: *LuJ* 77 (2010), 107–127.

³⁰ *WA* 11, 408–416.

des Menschen durch den Geist. Wo der Wille des Menschen nicht von Gott, sondern vom Teufel und dessen Handlungsorientierungen besetzt ist, kann er nicht frei zum Wohle der Gemeinschaft handeln. Ein Wahlrecht stellt Luther hingegen nur bei jenen fest, die als treue Christen in Gehorsam nach Gottes Willen ihre Wahl treffen. Zumindest in der Frühzeit seines reformatorischen Engagements ist Luther von der rechten Leitung durch die Schrift und den Geist fest überzeugt. Die weitere Auseinandersetzung mit spiritualistischen und radikalreformerischen Gruppen führt freilich zunehmend zu einer dogmatischen Haltung, die ihm von Seiten Karlstadts den Ruf eines Pappstes von Wittenberg einbringt.³¹ Die ordnungspolitischen Vorschläge Luthers orientieren sich zunehmend an der Notwendigkeit, der Unordnung und dem Aufruhr zu wehren. Später neigt er gar unter dem dominierenden Einfluss seiner eschatologisch-apokalyptischen Wirklichkeitsinterpretation dazu, dem Kampf gegen Teufel und Antichrist ein größeres Gewicht beizumessen als der freien Entfaltung der Geistesgaben.

Hierin liegt freilich auch die Crux seiner Anweisungen in ihrer aktuellen Bedeutung und Adaption: Nur zu leicht übersieht der vom politisch-gesellschaftlichen Alltagsgeschäft bedrängte Mensch die tiefe theologische Begründung von Luthers Ratschlag. Die Ermächtigung zur Pfarrervahl mutet in der Tat fast schon basisdemokratisch an. Ihre Begründung ist hingegen ganz der mittelalterlichen Ordnungsvorstellung und ihrer Rezeption des augustianischen Erbes verdankt.

4.3. Luther und das Recht auf die Durchsetzung individueller Freiheit

Diese Spannung dokumentiert sich ebenfalls im Blick auf Luthers Verständnis von Individualität und Freiheit. Luthers Freiheitsverständnis widerspricht gravierend den modernen Freiheitsvorstellungen und dem Ideal menschlicher Autonomie. Schon die Antithese der Freiheitsschrift lässt erkennen, dass es Luther weniger um eine Freiheit *von* bestimmten einengenden Maßnahmen, Regelungen und Herrschaftsformen geht, als vielmehr um eine Freiheit *zum* Handeln am Nächsten. Das bestimmende Motiv seines Freiheitsverständnisses ist gerade nicht die autonome Selbstsetzung der frei handelnden Subjekte sondern die im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasste Bindung des Menschen an Gott und dadurch an den Menschen, der ihm nahe ist.

Die immer wieder aufscheinende Deutung von Luthers Auftreten vor Kaiser und Reich 1521 in Worms macht das exemplarisch klar: Auch in seinem Selbstverständnis als Prophet, Prediger, Doktor der Theologie, Angehöriger des Ordens der Augustinereremiten oder Untertan des sächsischen Kurfürsten betont der Reformator immer, dass er diese Positionen nicht aus eigenem Recht, in eigener Vollmacht und Legitimation einnimmt, sondern von Gott in

³¹ Vgl. dazu Volker Leppin, Die Wittenbergische Bulle. Andreas Karlstadts Kritik an Luther, in: Mariano Delgado (Hg.), Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 2, Stuttgart/Fribourg (CH) 2005, 117–129.

diese Situation hineingestellt worden ist. So heißt es sinnfällig im Rückblick von 1545: „ich bin in die Sache hineingezogen worden.“³²

Gott ist es, der Luther in diese Situationen hineinstellt. Gott ist also auch für sein Schicksal verantwortlich. Luthers Selbstbewusstsein gründet also gerade nicht in einer radikalen Selbst-Setzung seiner selbst, sondern in der passiven und sich unterwerfenden Achtung des Willens Gottes und seines Auftrages an den Mönch aus Wittenberg. Ein modernes Selbstbewusstsein als autonom handelndes Subjekt allein seinem Gewissen unterworfen eignet Luther mithin nicht. Sein Gewissen ist ihm der Ort der Wahrnehmung der Weisungen Gottes. Dieses kann zwar durchaus korrumpiert werden und hat von daher keine letztinstanzliche Autorität, ist aber doch der Ort anhaltenden Widerstandes gegen die Einflüsterungen der widergöttlichen Macht von Satan und Antichrist. Ungeachtet aller sonstigen Verdienste um die moderne Lutherforschung geht der Ansatz Karl Holls und der sich auf ihn berufenden Schule hierin zu weit: Luther ist nicht der Kündler der modernen Gewissensfreiheit,³³ sondern der Prophet eines sich in demütigem Gehorsam dem Willen Gottes, von der Sünde angefochtenen und dadurch widerständig unterwerfenden Willens. Dieser Wille ist im modernen Sinne zu keiner Zeit frei: Er ist – in Luthers Bild vom Reiter und seinem Pferd – stets von einer ihn bestimmenden Macht besetzt, entweder von Gott, welcher die Liebe zu ihm und zu den Nächsten erweckt, oder aber vom Teufel, welcher die Eigenliebe und die Verachtung des Nächsten mit sich bringt. Den Willen als frei galoppierendes Pferd ohne Zaum und Zügel vermag Luther nicht zu imaginieren.

Es gehört zu den frühesten Argumenten römischer Kontroverstheologie und gegenreformatorischer Polemik, Luther der Ich-Sucht und der Durchsetzung subjektiver Vorstellungen zu zeihen. Seit Johann Cochläus in zahlreichen Pamphleten behauptete, dass sich die Reformation letztlich dem Widerstand Luthers gegen das Keuschheitsgebot verdanke, ist dieser Vorwurf aus der römischen Lutherkritik in dieser oder subtilerer Form nicht mehr wegzudenken.³⁴ Die Auseinandersetzungen der Nachkriegszeit um diesen Vorwurf haben freilich deutlich gemacht, dass die Kategorie der Subjektivität (Josef Lortz³⁵) oder einer übersteigerten Individualität Luthers (Paul Hacker³⁶) für die historische Würdigung Luthers unangemessen sind.

Diese historisch inzwischen fast zum Konsens avancierte Einschätzung impliziert aber zugleich das Urteil über Luther als einen unmodernen, mittel-

³² WA 54, 179–187.

³³ Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther, Tübingen 1921; dazu Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*; Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1994.

³⁴ Adolf Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 Bde., Münster 1943.

³⁵ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Theologische Überlegungen zum „Subjektivismus“ Luthers*, in: Rolf Decot/Rainer Vinke (Hg.), *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975)*, Stuttgart 1989, 106–140.

³⁶ Paul Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966 (Neudruck Bonn 2002); dazu Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz ³2004, 35 (mit Anm. 43), 328.

alterlichen, rückwärtsgewandten Menschen. Allein die Zusammenstellung dieser Adjektive ist negativ vorbelastet und setzt erneut anachronistisch moderne Maßstäbe zur Beurteilung des Menschen aus dem 16. Jahrhundert an.

Diese Frage ist nicht so gering einzuschätzen, wie es den Anschein haben mag. Es geht dabei ja darum, in welcher Weise das Erbe des theologischen Aufbruchs, der u. a. durch Luther initiiert wurde, gewahrt werden kann. Dabei geht es weniger um die historische Aneignung, die stets die Gefahr geschichtsvergessener Aktualisierung in sich birgt, als vielmehr um die Geschichte der Berufung auf Luther und der zu höchst unterschiedlichen Anlässen gefeierten Erinnerung an den Wittenberger Reformator. Ist es demgegenüber legitim und historisch zu begründen, dass wir uns in unserem heutigen Christsein auf Luther berufen?

5. Luther heute: Gesetz und Evangelium und die Krise der Moderne

Meines Erachtens kann Luthers evangelisches Wirken selbst zum Maßstab der Berufung auf ihn geltend gemacht werden:

Zunächst ist festzuhalten, dass er selbst hinter die von ihm vertretene Botschaft zurücktritt. Sinnfälliger Ausdruck dafür ist seine Weigerung, seinen Namen zum Etikett und Programm der Wittenberger Reformation machen zu lassen.³⁷ Luther sieht sich als gehorsames Instrument Gottes, dem er seinen Willen und das durch ihn gesteuerte Handeln ganz unterwirft. Wenn überhaupt, ist Luther weniger ein Freiheitskämpfer als ein Kämpfer für die Freiheit als Geschenk Gottes und damit der Bindung des Menschen an Gottes Wort.

Luther vollzieht die zeitgemäße Zusage des Wortes Gottes in der Spannung von Gesetz und Evangelium.³⁸ Danach deckt das Gesetz die Sünde der Selbstverfehlung des Menschen und sein hybrides Geltungsbedürfnis auf und spricht ihn dafür schuldig. Das Evangelium hingegen tröstet das angefochtene Gewissen des Menschen mit der Verheißung auf die Nichtanrechnung eben dieser Schuld durch Christus im Jüngsten Gericht. Die außergewöhnliche Besonderheit von Luthers Rechtfertigungsbotschaft besteht gerade nicht in dogmatisch korrekten, materialen Aussagen, sondern in der Zusage einer Verheißung, welche das Gottesverhältnis des Menschen oder – wie Gerhard Ebeling es formuliert – seine existentielle Grundverhaftung elementar verändert. Der von Gott als Sünder entlarvte Mensch darf auf die Erlösung durch Jesus Christus gut begründet hoffen. Diese grundstürzende Einsicht Luthers verbindet sich jeweils mit konkreten materialen Aussagen, die allerdings kontextabhängig aufgrund einer über der jeweiligen Herausforderung stehenden

³⁷ Vgl. auch Bernhard Lohse, Luthers Selbsteinschätzung (1985), in: ders., Evangelium in der Geschichte, hg. von Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch, Göttingen 1988, 158–175.

³⁸ Vgl. Ebeling, Luther (s. Anm. 26), 130–136; Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium, Gütersloh 1981, 27–57.

unwandelbaren Methode beruhen: Das unerschütterliche Vertrauen des Menschen in Gott gründet eben nicht in persönlicher Erfahrung, logischer Deduktion oder dogmatischer Norm, sondern in der je neuen Zusage des barmherzigen Erlösungswillens Gottes.

Das Erbe Luthers für die Gegenwart besteht in einer Bibelhermeneutik, die es ermöglicht, aus der Bibel für jeden Menschen und für jeden Kontext individuell das Gesetzesurteil und die Erlösungsbotschaft des lebendigen Wortes Gottes zuzusprechen. Luthers Erbe sind keine Aussagen, sondern Methoden der Erschließung von Gottes Wort und barmherziger Nähe. Es ist die evangelische, biblisch begründete, theologische Rede- und Ausdrucksweise (*modus loquendi theologicus*),³⁹ die Luther zum Propheten, Apostel, Prediger und Seelsorger seiner Zeit hat werden lassen. Sie gilt es für die Gegenwart in existentieller Tiefe und kontextbezogener theologischer Arbeit wiederzugewinnen.

Die Ausgangsfrage muss also nicht lauten: Wo finden sich materiale modernitätstaugliche Aussagen Luthers zu Demokratie und freiheitlicher Grundordnung unter Berücksichtigung von Individuum und autonomer Selbstbestimmung? Sondern: Was sagt die Bibel in der Auslegung durch Gesetz und Evangelium zu diesen Fragen? Luthers Erbe führt die Gegenwart in die Krise. Es zwingt zur Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen der Zeit im Licht der bleibenden biblischen Botschaft vom Versöhnungswillen Gottes. Die so begründete evangeliumsgemäße Predigt hat als Gesetz die seine schöpfungsmäßige Bestimmung verleugnenden Selbstdurchsetzungsmaßnahmen des Menschen zu verurteilen, das Urteil aber nicht zu vollstrecken. Die so begründete evangeliumsgemäße Predigt hat sich als Evangelium jenen Menschen tröstend, aufbauend und Geborgenheit vermittelnd zuzuwenden, die unter den Folgen der brutalen Selbstdurchsetzung anderer Menschen – und ihrer selbst – zu leiden haben.

In diesem Horizont theologischer Selbstvergewisserung ist ein Lutherjubiläum dringend geboten. Freilich geht es nicht darum, materiale Aussagen zum Umgang mit den Krisen der Gegenwart zu sammeln, sondern vielmehr sich von ihm anleiten zu lassen, die evangelische Evangeliumsauslegung, seine biblisch begründete Hermeneutik von Gesetz und Evangelium in den Fragen der Gegenwart zu bewähren. So verstanden kann man mit Luther dann durchaus Stellung nehmen z. B. zu Umweltverschmutzung, Klima- und Bevölkerungswandel, Präimplantationsdiagnostik und Abtreibung, Medizin an den Grenzen des Lebens und den schier unendlichen Möglichkeiten moderner Technik.⁴⁰ Wenn das Wort Gottes als unverbrüchliche, ewige Vergegenwärtigung seiner Offenbarung auch für unsere Gegenwart eine Bedeutung hat, gibt es keine Grenzen seiner Anwendung.

³⁹ Zum Terminus und seiner materialen Füllung vgl. *Leif Grane*, *Modus Loquendi Theologicus*, Leiden 1975; exemplarisch durchgeführt hat die Weise der Bibelinterpretation Luthers *Gerhard Ebeling* in seinen *Lutherstudien*, 3 Bde. (in 5), Tübingen 1971–1985.

⁴⁰ Dies wird leider von *Brad Gregory*, *The unintended Reformation: How a Religious Revolution secularized Society*, Cambridge/Mass. 2012, völlig übersehen und kontroverstheologisch überspitzt bewertet; vgl. dazu meine Rezension in: *ThLZ* 139 (2014) (im Druck).

Freilich – und das stört Lutherexegeten wie Theologen der Gegenwart immer wieder – sind die im *modus loquendi theologicus* getroffenen Aussagen nicht anwendungspraktisch im Sinne einer konkreten Handlungsanweisung. Sie sind nicht kohärent im Sinne einer positionellen Aussage und nicht immer voll kompatibel, weil ohne Rücksicht auf die innerweltlichen Bezüge formuliert. Luthers Erbe wird hier eher zur kritischen Theorie christlicher Ethik als zur evangelischen Handlungsorientierung.

Luther war kein Lutheraner und wollte auch keiner sein: Durch Luther ist noch niemand lutherisch geworden. Das Gegenteil ist der Fall: Durch Luther sind immer wieder Menschen an ihren Überzeugungen, Prinzipien und apriorischen Normsetzungen irregeworden, wurden enttäuscht und haben zu einer Neubestimmung ihrer Wirklichkeitsinterpretation finden müssen. Zugleich sind durch Luther in den vergangenen 500 Jahren viele Menschen zu Gottes Wort zurückgeführt oder auch erstmalig herangeführt worden. Wer durch Luther nicht zum Christen wird und das Wort der Erlösung von Gott empfängt, hat von Luther nichts. Er wird auch mit dem vielberufenen Erbe des Reformators letztlich nichts anfangen können.

Professor Dr. Markus Wriedt, Goethe Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Evangelische Theologie, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt a. M.;
E-Mail: m.wriedt@em.uni-frankfurt.de

Glaube und wirtschaftliche Vernunft bei Luther

Von Andreas Pawlas

Immer wieder provoziert Luthers Auseinandersetzung mit der menschlichen Vernunft genauere Untersuchungen.¹ Denn zu spannungsreich oder gar widersprüchlich scheinen hierzu seine aus der Perspektive des christlichen Glaubens gemachten Äußerungen zu sein.

1. Luthers scheinbar widersprüchliche Aussagen zur Vernunft

Bekanntlich kann Luther die Vernunft einerseits scharf ablehnen. Denn „des Teuffels Braut, [sei die] Ratio, die schone Metze“. Oder die Ratio sei die „höchste Hure, die der Teufel hat“.² Andererseits weiß er sich ganz entscheidend auf sie zu berufen, wie etwa in seiner Verteidigungsrede auf dem Reichstag zu Worms.³

An dieser Stelle muss nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden, welche Grundkonstellationen sich insgesamt in Luthers Auseinandersetzung mit der menschlichen Vernunft und seinen so widersprüchlichen Aussagen ergeben haben, wo es sicherlich darauf ankommt, wer hier bezüglich der Vernunft die Frage stellt, wem die Frage gestellt wird und wer die Antwort überprüfen kann und dass vielleicht tatsächlich eine „Lust am Paradox“ eine Rolle spielen mag. Namentlich Untersuchungen von Bernhard Lohse und Gerhard Ebeling haben hier ja das Feld bereitet.⁵ Dabei meint Lohse resümieren zu können, dass sich bei Luther Vernunft und Glaube im Menschen gewissermaßen auf unterschiedlichen Ebenen befänden. Die Vernunft meine die Erkenntnis-

¹ So zuletzt *David Andersen*, *Martin Luther The Problem of Faith and Reason: A Reexamination in Light of the Epistemological and Christological Issues*, Bonn 2009, in Auseinandersetzung u. a. mit *Brian Albert Gerrish*, *Grace and reason: A study in the theology of Luther*, Oxford 1962.

² WA 51, 126,7 bzw. WA 51, 126,32; vgl. auch WA 18, 164, 25–27; WA.TR 6, 82,8 (Nr. 6619).

³ Dort sagt er bekanntlich: „Es sei denn, dass ich durch Zeugnisse der Schrift oder durch klare Gründe der Vernunft überführt werde ..., so bin ich überwunden durch die von mir angeführten Schriftstellen und ist mein Gewissen gefangen in Gottes Wort; daher kann und will ich nichts widerrufen, da es weder sicher noch recht ist, gegen das Gewissen zu handeln.“ Vgl. WA 7, 838, 4 ff. nach der Übersetzung von *Bernhard Lohse*, *Luthers Antwort in Worms*, in: *Luther 29* (1958), 124–134, 124.

⁴ *Gerhard Ebeling*, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, 160.

⁵ Vgl. *Bernhard Lohse*, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958; *ders.*, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995; *Gerhard Ebeling*, *Lutherstudien*, Bd. II/1–2 und III, Tübingen 1982–1989; *Karl-Heinz zur Mühlen*, *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*, dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens, Tübingen 1980.

fähigkeit, also das kritische Verstehen, die Einsicht, die geistigen Aktivitäten im weitesten Sinne, das Abwägen von Argumenten, die Fähigkeit zu Schlussfolgerungen sowie letztlich auch die philosophische Bemühung um eine zusammenfassende Schau der Welt und des Menschen. Der Glaube hingegen – so kann er, unterstützt durch das Zitat aus Luthers Tischreden „Ratio humana tantum docet manus et pedes, Deus autem cor“,⁶ festhalten – sei eine Sache des Herzens. Er betreffe vor allem das Gottesverhältnis des Menschen, und zwar unter dem Gesichtspunkt von Gericht und Gnade.⁷

2. Luthers hohe Wertschätzung der Vernunft in weltlichen Dingen

Im Hinblick auf ihr Betätigungsfeld in der Welt weiß Luther jedoch die Vernunft überraschend hoch zu schätzen. Repräsentativ dafür ist die bekannte 4. These seiner „Disputatio de homine“ von 1536, wo er die Vernunft als die größte und wichtigste der göttlichen Gaben an den Menschen bezeichnet,⁸ welche ihn auch vom Tier unterscheidet (These 6).⁹ Insgesamt habe Gott das weltliche Regiment der Vernunft unterworfen.¹⁰ Und Luther hält es an manchen Stellen sogar für angebracht, sehr eingehend zu beschreiben, auf welche Weise die Vernunft im Blick auf sein Konzept der zwei Reiche im „Weltreich alleine ... ihre herrschafft und Gebiete“¹¹ habe.¹² Allerdings kritisiert Thielicke an Luther, dass mit seiner Konzeption, dass „für das Welthandeln die Vernunft zuständig sei, herzlich wenig und eigentlich nur eine Banalität gesagt“ sei.¹³ Denn es sei

⁶ WA.TR 3, 174,26 f. (Nr. 3112).

⁷ Vgl. Lohse, Theologie (s. Anm. 5), 219.

⁸ Vgl. WA 39 I, 175,9 f.: „Et sane verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit.“ Vgl. auch WA 40 III, 612,31 f.: „Ratio maximum et inaeestimabile est donum Dei, nec ea, quae in rebus humanis sapienter constituit et invenit, contemnenda sunt.“

⁹ Vgl. WA 39 I, 175,15.

¹⁰ WA 51, 242,1 f.

¹¹ WA 16, 261,30 f.

¹² WA 33, 127,6–23: „In eusserlichen und Weltlichen sachen da lass man der Vernunft jr urteil, denn da kanst du wol ausrechnen und gedencken, das die Kuhe grösser sey denn das Kalb, Jtem drey Ellen lenger sind denn eine Ellen und das ein Gölten mehr ist denn ein Grosche und das hundert Gölten mehr sind denn zehen Gölten und das das Dach besser stehe oben über dem Hause denn unter dem Hause. Dabey bleibe, das kanst du wol thun und ausmessen, wie du ein Pferd zeumen mögest, denn das leret dich die Vernunft, und da sey Meister, denn Gott hat auch dazu die Vernunft gegeben, das man Kühe melcken und Pferde zeumen solle und wissen, das hundert Gölten mehr sind denn zehen Gölten.“ Vgl. ähnlich WA 52, 268,25–32.

¹³ Helmut Thielicke, Theologische Ethik, Bd. 2/1, Tübingen 1959, 381. Vgl. hierzu den aktuellen Klärungsversuch von Herms zur Verhältnisbestimmung der freigesetzten menschlichen Vernunft zum Wirken Gottes: „Das von diesem Vorherwissen geleitete Wollen und Wirken des Schöpfers will und wirkt im Ganzen des von ihm gewirkten Werdens einen Bereich, in dem das, was in ihm geschieht, nicht durch es selbst vorhergewusst, gewollt und gewirkt wird, sondern in dem das, was geschieht, durch das eigene vernünftige Wollen und Wirken des Menschen vorhergewusst, gewollt und gewirkt wird, das vom schaffenden Vorherwissen,

nur im Ansatz, aber nicht in extenso durchdacht, was es bedeute, ob eine völlig säkularisierte, neuheidnische, mythisch gewordene Vernunft oder aber eine im Glauben zu sich selbst gekommene Vernunft am Werk sei. Das konnte „innerhalb eines gewissen corpus christianum, in dem LUTHER lebte, wohl noch nicht mit jener atemberaubenden Aktualität deutlich werden, wie sie uns heute zwischen Ost und West, zwischen Christentum und Neuheidentum bewegt.“¹⁴ Um so wichtiger mag es sein, diese Kritik Thielickes an einem speziellen Arbeitsfeld der Vernunft, der Ökonomie, zu überprüfen, die ja heutzutage das ihr zugrunde liegende „Wirtschaftlichkeitsprinzip“ selbst als „Rationalprinzip“ bzw. „allgemeines Vernunftprinzip“ versteht,¹⁵ die sich allerdings dabei auch an die Grundstruktur der Schöpfung gewiesen wissen darf. Denn die Christenheit bekennt im Schöpfungsbericht, dass Gott die Schöpfung in Endlichkeit und Begrenztheit geschaffen hat, was vor dem Hintergrund einer verantwortlichen Lebensführung vor Gott auch einen sorgsamem, sparsamen, eben rationalen Umgang mit den anvertrauten knappen Gütern der Schöpfung gebietet.

3. Die Nähe und Distanz Luthers zu ökonomischen Fragestellungen

Es entsprach nun Luthers Verständnis des Predigtamtes,¹⁶ die neu entdeckte Zusage von Heil und Erlösung für die Menschen durch Jesus Christus für alle Lebensbereiche fruchtbar zu machen, weshalb seine Sozialethik insgesamt – und deshalb natürlich auch seine Stellungnahmen zu Ökonomie – allein in dem „rechtfertigenden Glauben“ gründet.¹⁷ Und dazu mag dann auch die feste Überzeugung gehört haben, dass Seelsorger und Pfarrer, die nicht auch in ökonomischen Dingen Schuld aufgezeigt, ermahnt, gestraft und gelehrt hätten, doch gemeinsam mit den Sündern „zum teuffel“ gehen würden.¹⁸

Wollen und Wirken unterschieden und ihm gegenüber relativ selbstständig ist und das *samt* dieser seiner relativen Selbstständigkeit gegenüber dem Vorherwissen, Wollen und Wirken des Schöpfers von diesem selbst vorhergewusst, gewollt und gewirkt wird.“ (*Eilert Herms*, *Opus Dei gratiae: Cooperatio Dei et hominum. Luthers Darstellung der Rechtfertigungslehre*, in *LuJ* 78 [2011], 61–135, 127). Dabei bleibt allerdings die Auffassung schwierig, dass Gott auf die Präsenz dessen, was er dem vernünftigen Wollen und Wirken des Menschen überlässt, verzichte (a. a. O., 127 f.).

¹⁴ Thielicke (s. Anm. 13), 381.

¹⁵ Vgl. z. B. *Günter Wöhe*, *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*, München ¹¹1974, 1.

¹⁶ Hier in Bezug auf seine Worte gegen den Wucher: „Und da ich widder yhn schreib Lacheten mein die heiligen wucherer, und sprachen, Der Luther weis nicht, was wucher ist Er mag seinen Mattheum und psalter lesen Nu Wolan, bin ich denn ein prediger Christi, und mein wort Gottes wort ist als ich keinen zweüel hab, so sol dich verfluchter wucher entweder der Turcke oder sonst ein ander zorn Gottes, leren, das der Luther wol verstanden und gewust habe was wucher sey, das gelte einen güten gülden.“ (WA 51, 598,14–590,4).

¹⁷ Vgl. *Theodor Strohm*, *Martin Luthers Wirtschafts- und Sozialethik*, in: *Helmar Junghans* (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Göttingen 1983, 205–223, 207.

¹⁸ Vgl. z. B. WA 51, 368,3 und 19 f., und 418,11 f. und 27.

3.1. Hermeneutische Aspekte

Aber dieser ethisch-funktionale Aspekt im Blick auf die ökonomische Vernunft darf eine andere Perspektive nicht völlig ausblenden, nämlich die hermeneutische: Denn wenn auch erst Jahrhunderte später Walther Rathenau als Bedingungsrahmen für moderne Gesellschaften formulieren konnte „Die Wirtschaft ist das Schicksal“¹⁹, so darf doch nicht übersehen werden, in wie hohem Maße Bilder, Logik und Konsequenzen ökonomischer Prozesse als maßgeblicher Teil der Lebenswelt auch in alten Zeiten die ganze Kultur beeinflussten. Es darf eben nicht übergangen werden, wie sehr etwa bereits in der Bibel nicht nur Gebote und Weisungen ethisch-funktional für die Wirtschaft gegeben wurden, sondern auch ökonomische Vernunft benutzt wurde, um das Evangelium zu verdeutlichen, z. B. in den Gleichnissen Jesu von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16), vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1–13), vom Zinsgroschen (Mt 22,15–22) usw. Über diese Gleichnisse hat auch Luther vielfach gepredigt²⁰ und verständlicherweise in diesem Sinne vielfach ökonomische Zusammenhänge benutzt, um das wiederentdeckte Evangelium in seiner Zeit deutlicher zu machen. Damit befand er sich durchaus in Gesellschaft mancher Anhänger der ihn stark beeinflussenden *via moderna*, wie z. B. Gabriel Biel oder auch von Nikolaus von Kues.²¹ Offenbar war es aber nicht erst der Nominalismus, der für das Verständnis monetärer Prozesse einen „Begriffsapparat bereit stellen konnte“, wie Oberman zunächst meint. Vielmehr greifen auch hier und immer wieder und in allen Zeiten „Wirtschaftstheorie und Theologie ineinander“.²²

In diesem Sinne lässt sich auch bei Luther dieser hermeneutische Ansatz immer wieder finden, wenn er nicht nur etwa die Begriffe „Schatz“, „Münze“, „Gulden“ verwendet, sondern auch die dahinterstehenden Erwartungen und Zusammenhänge.

Beispielsweise streicht er dabei zwar im Gegensatz zur ökonomischen Logik heraus, dass der „wahre Schatz der Kirche“ das heilige Evangelium von der Ehre und Gnade Gottes sei und dass Christus seinen Jüngern keine Geldmittel hinterlassen habe. Aber ebenso betont er, dass Christus diese Vokabeln doch gebrauche, um darauf hinzuweisen, dass es (wohl mit Bezug auf Mt

¹⁹ Walther Rathenau, Rede auf der Tagung des Reichsverbandes der deutschen Industrie (1912), in: *ders.*, *Gesammelte Reden*, Berlin 1924, 241–264, hier 264.

²⁰ Luther predigt über Mt 22,15–22 (Steuermünze) primär im Blick auf seine Zwei-Reiche-Lehre (s. WA 29, 598–605 (1529); WA 32, 178–187 (1530); WA 37,190–195 (1533); WA 52, 529–537 (1533); WA 10 I 2, 417 ff. (1526); WA 10 III, 428 ff. (1522). Er gibt jedoch auch Erklärungen zur ökonomischen Logik der Steuer. Vgl. WA 52, 536,37–537,3 (1533).

²¹ Nikolaus von Kues betont dabei angesichts von Mt 22,15–22 am Gleichnis der Münze die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit dem Vater als „Münzherr“, allerdings auch die Bedeutung der Vernunft, die Geld, aber auch Geldwechsler sei, „wie Gott jene Münze ist, die auch Münzherr ist. Daher entdeckt die Vernunft die mit ihr zugleich gezeugte Kraft, jede Münze zu erkennen und zu zählen“. Vgl. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Werke*, hg. von Ernst Hoffmann, Paul Wilpert und Karl Bormann, Bd. 3, Hamburg 2002, 141.

²² Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1989, 168.

13, 47–50) durchaus um einen wahren Schatz gehe, wenn er auch (genauso wie ein Münz-Schatz) im „Acker verborgen“ sei.²³

Oder Luther kann auch die Lebendigkeit der Gerechtigkeit Gottes und des Glaubens gegen die, die „durch yhre eygene werck und gerechtigkeit recht haben und sein wollen“ herausstellen und dabei das Bild von falscher und echter Münze²⁴ verwenden: „gleich wie ein zal pfennig odder gemalter güld nicht ein warhafftiger güld ist, sondern eine figur, ia ein eitel und triegerey, so sie fur ware gulden geben und gehalten werden, Ein rechter güld aber ist die warheit und on triegerey, Also aller hoffertigen heiligen leben und werck und gerechtigkeit ist kegen der gerechtigkeit und werck der gnaden Gottes ein blosser schein und eine tödtliche, schedliche falschheit, so sie fur recht ware gehalten werden“.²⁵

Und auch bezüglich der Messordnung kann er wieder auf ein Bild der ökonomischen Logik des Zahlungsverkehrs und Münzfälschung zurückgreifen. Denn „die ordnung [der Messe] sollen zu fodderung des glaubens und der liebe dienen und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht mehr thun, so sind sie schon thot und abe und gelten nichts mehr, gleych als wenn eyn gute muntze verfelscht, umb des misbrauchs willen auffgehoben und gendert wird“.²⁶

Auf jeden Fall gebe es in wahren Glauben Grund genug zu Fröhlichkeit und Danksagung (Eucharistia) „fur solch trostlich, reich, selig testament, gleich wie der danckt, lobt und frolich ist, dem ein gut freund tausent odder mer gulden bescheiden hat.“²⁷

Und selbst in der Auseinandersetzung mit den Selbstbehauptungs- und Herrschaftsansprüchen des damaligen Papsttums greift Luther auf Bilder der ökonomischen Logik zurück und vergleicht den kirchlichen Auftrag damit „als wenn ein Fürst tausent gülden seinem Diener thette, das er die solt unter etliche arme Leute teilen, Durch diese tausent gülden sol der Diener nicht reich noch Herr über die armen Leute werden“.²⁸

Auf diese Weise bedient sich Luther also Kategorien ökonomischer Vernunft, obwohl es ihm beim Evangelium um völlig andere Dimensionen geht.

²³ WA 1, 616,11–19 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518): „Verus thesaurus Ecclesiae est sacrosanctum Euangelium gloriae et gratiae dei. ... Nihil enim reliquit in mundo Christus praeter solum Euangelium. Unde et nihil servis suis vocatis tradidit quam mnas, talenta, pecunias, denarios, ut ex iis ipsis vocabulis thesaurorum ipsum verum thesaurum esse ostenderet. ... Et Christus thesaurum absconditum in agro, Et hoc ipsum, quod est absconditus, facit, ut sit pariter et neglectus.“

²⁴ Vgl. auch die Betonung der Verwerflichkeit der Falschmünzerei bei Gabriel Biel in seinem „Tractatus de potestate et utilitate monetarum“ (Oppenheim ca. 1515): [http://dfg-viewer.de/show/?set\[image\]=7&set\[zoom\]=default&set\[debug\]=0&set\[double\]=0&set\[mets\]=http%3A%2F%2Fdaten.digital-sammlungen.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00006177_mets.xml](http://dfg-viewer.de/show/?set[image]=7&set[zoom]=default&set[debug]=0&set[double]=0&set[mets]=http%3A%2F%2Fdaten.digital-sammlungen.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00006177_mets.xml) [9.11.2013], 7.

²⁵ WA 18, 522,25–38 (Die sieben Bußpsalmen, 1525).

²⁶ WA 19, 113,8–12 (Deutsche Messe, 1526).

²⁷ WA 6, 231,7–9 (Von den guten Werken, 1520).

²⁸ WA 54, 250,19–22 (Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet, 1545).

3.2. Ethisch-funktionale Aspekte

Aber trotz aller lebendigen Verwendung ökonomischer Logik auf weiten Feldern seiner Theologie und obwohl das Evangelium eine völlig andere Perspektive bedeutet, haben wirkungsgeschichtlich seine ethisch-funktionalen Stellungnahmen zu wirtschaftlichen Fragen²⁹ eine eigene Bedeutung entfaltet. Im Geschichtsverlauf wurde auch immer wieder in der theologischen oder ökonomischen Diskussion auf die Hauptargumente seiner Darlegungen zurückgegriffen. So etwa im 19. Jahrhundert, als es in der Ökonomie darum ging, gegenüber Adam Smith ein eigenes Profil zu schärfen und eine „Alternative zur klassischen ökonomischen Schule zu entwickeln“.³⁰ Auch konnte Karl Marx Luther als „älteste[n] deutsche[n] Nationalökonom[en]“³¹ klassifizieren. Und Schmoller würdigte 1860 insbesondere Luthers Schrift über Kaufhandel und Wucher als das „interessanteste, was uns in nationalökonomischer Beziehung aus der Reformationsperiode erhalten ist“.³² Hinzukommen in jüngerer Vergangenheit diverse Versuche, Luthers ökonomische Argumentation für die Gegenwart fruchtbar zu machen.³³ Dabei meint Fischer sogar, bei Luther eine frühe Beschreibung des Kapazitätserweiterungseffektes und der Theorie des Grenznutzens nachweisen zu können.³⁴

²⁹ Vgl. hier namentlich: (Kleiner) Sermon von dem Wucher, 1519 (WA 6, 1–8); (Großer) Sermon von dem Wucher, 1520 (WA 6, 36–60); Sermon von dem ungerechten Mammon, 1522 (WA 10 III, 273–292); Von Kaufshandlung und Wucher, 1524 (WA 15, 293–322); An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung, 1540 (WA 51, 331–424).

³⁰ Joachim Fischer, Luther in der Wirtschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts. Auswirkungen auf moderne Wirtschaftsethik, Berlin 2010, 18.

³¹ Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²), hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung II. Abt. II, Bd. 2, Ökonomische Manuskripte und Schriften, 1858–1861, Berlin 1980, 35.

³² Gustav Schmoller, Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode, in: ZGStW 16 (1860), 461–716, hier 492. Schmoller nimmt diese Hochschätzung allerdings in seiner Volkswirtschaftslehre von 1901 etwas zurück, würdigt aber: „Die Bedeutung der Reformatoren für die Staatswissenschaft liegt so nicht sowohl in dem, was sie etwa über Wucher, Geld, sociale Klassen, Obrigkeit sagten, als in dem sittlichen Ernst ihrer dem Leben zugewendeten Moral, in dem Hauche geistiger Freiheit, der von ihnen ausging, in dem Versuche, die Überlieferung antiker Wissenschaft mit christlicher Gesittung und Empfindung zu verbinden.“ (Gustav Schmoller, Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, I. Teil, Leipzig 4–6/1901, 80).

³³ Vgl. z. B. Hans-Walter Krumwiede, Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer, Göttingen 1983; Theodor Strohm, Luthers Wirtschafts- und Sozialethik; Hans-Jürgen Prien, Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992; Ricardo Rieth, ‚Habsucht‘ bei Martin Luther. Ökonomisches und theologisches Denken. Tradition und soziale Wirklichkeit im Zeitalter der Reformation, Weimar 1996; Andreas Pawlas, Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 2000. Selbst aus marxistischer Sicht wurde 1986 Luthers Schrift „Von Kaufshandlung und Wucher“ (1524) als eine „für die Geschichte der politischen Ökonomie wichtige Schrift“ klassifiziert: Hermann Lehmann, Luthers Platz in der Geschichte der politischen Ökonomie, in: Günter Vogler/Siegfried Hoyer/Adolf Laube (Hg.), Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung, Berlin 1986, 279–294, hier 285.

³⁴ Vgl. zum Kapazitätserweiterungseffekt Fischer (s. Anm. 30), 149; zur Darstellung des Grenznutzens gemäß WA 51, 375, 27–376, 27 a. a. O., 152 f.

Allerdings haben alle diese Arbeiten damit umzugehen, dass Luther keineswegs eine systematische Auseinandersetzung mit der ökonomischen Vernunft geführt,³⁵ sondern eher „Beispielsammlungen für den evangelischen Neuanfang seiner Theologie“³⁶ zusammengestellt hat.³⁷

4. Luther zu wirtschaftlicher Vernunft in der Tradition und gegen sie

Zu Recht weist Honecker darauf hin, dass seit dem christlichen Altertum das Naturrecht als für alle Menschen verbindliche Norm die Grundlage der Ethik gewesen sei. Darum hätten sich alle Menschen an das Naturrecht als Vernunftrecht gebunden gefühlt, so auch Luther, weshalb dann Ethik als vernunftgeleitete Handlungstheorie nach lutherischem Verständnis dem *usus politicus*, dem *usus civilis* des Gesetzes, dem bürgerlichen Gebrauch, zuzuordnen sei.³⁸

Von dieser Vorgeschichte her ist es dann nicht verwunderlich, dass Luther, so sehr er sich sonst in Fragen des Glaubens gegen Aristoteles wandte, verschiedentlich auch auf Aristoteles und seine Argumente der Vernunft zurückgreift. Dazu sollen an dieser Stelle einige kurze Bemerkungen im Blick auf die Preisbildung allgemein und sodann etwas ausführlicher im Blick auf die Bildung von Preisen für Geld, Vermögen, Kapital, also auf die Zinsfrage, gemacht werden.

5. Preisbildung nach Maßstäben der Vernunft?

Nun geht Luther in seiner Kritik am kaufmännischen Handel und der hierbei besonders auftretenden Preisbildungsfrage nicht so weit wie etwa Aristoteles,³⁹ sondern er müht sich, dem Kaufhandel vernünftig nach Recht und Billigkeit Richtlinien zu geben.⁴⁰ Um weder den Nächsten zu übervorteilen noch eine Ware zu überteuern, beschäftigt er sich unter Berufung auf Lk 10, 7 (ein Arbeiter ist seines Lohnes wert) praktisch mit den Grundelementen jener heute als Handels-Kalkulation bezeichneten Disziplin. In diesem Zusammen-

³⁵ Vgl. Rieth (s. Anm. 33), 198.

³⁶ Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. 1, Tübingen 1965, 32; vgl. Hartmut Weber, *Wirtschaftsethik*, in: RGG³ 6, Tübingen 1962, 1742; Prien (s. Anm. 33), 12.

³⁷ Luther hatte dabei im Laufe der Zeit mit unterschiedlichen Aspekten der gesamtwirtschaftlichen Lage zu tun. Nach Strohm (s. Anm. 33), 206 f., bewirkte das jedoch keine „Abwandlungen seiner Grundgedanken“, was gegen eine Untersuchung der zeitlichen Entwicklung der wirtschaftsethischen Auffassung – etwa einerseits des jungen und andererseits des älteren Luther – spreche.

³⁸ Vgl. Martin Honecker, *Ethos und Lebensform. Der Beitrag theologischer Ethik im Zeichen der Krise*, in: DtPfrBl 112 (2012), 192–197, 193.

³⁹ Vgl. Aristoteles, *Politik I*, 1258 a40 und 1258b 35.

⁴⁰ Vgl. WA 15, 295, 31 ff.: „So fragistu denn: Ja, wie theur soll ichs denn geben? Wo treff ich das recht und die billickeyt, das ich meynen nehisten nicht ubersetze odder uberneme?“

hang stellt er auch eine Fülle von Überlegungen zur ethischen Frage eines „gerechten“ Preises an.⁴¹

Allerdings lassen sich bei Luther auch Bemerkungen finden, dass in Ermangelung jeglicher Orientierung für einen „gerechten“ Preis der allgemeine Marktpreis einer Ware akzeptiert werden müsse.⁴² Aber es gilt für ihn eben nur ausnahmsweise das Argument, dass für den Fall, dass es zu einem privatrechtlichen Ausgleich zwischen zwei Vertragspartnern kommen solle, die von Aristoteles als vernünftig erachtete sogenannte ausgleichende Gerechtigkeit oder arithmetische Gleichheit⁴³ zum Zuge kommen müsse. So kann Luther formulieren, dass „die arithmetische Gleichheit für den Markt, für Kauf und Verkauf“ gelte, die geometrische sich hingegen auf Personen beziehe.⁴⁴

6. Natur und Vernunft bei der Ablehnung des Zinsnehmens

Nun ist seit Menschengedenken die Bildung eines Preises für Geld, Vermögen, Kapital ein ganz eigenes Thema im Rahmen der Preisbildung. Entscheidend ist, dass Luther dabei, wie dem breiten Strom der kirchlichen Überlieferung, in Geldangelegenheiten hauptsächlich die in Not geratene Privatperson vor Augen steht.⁴⁵ Deshalb ist für ihn nach dem Evangelium zuerst gefordert, „das wir sollen geben fry umbsonst yderman, der seyn bedarff odder begeret“.⁴⁶ Und tatsächlich kann in unmittelbarer Not – wenn man dazu in der Lage ist – nur das freimütige Geben und die kostenfreie Überlassung helfen, nicht aber Kredit und Verzinsung.

Vor diesem Hintergrund der Nächstenliebe zu der in (Geld-) Not geratenen Privatperson summiert er deshalb in seinem Sermon von dem Wucher (1520)⁴⁷ gegen das Zinsnehmen beim Leihen von Waren oder Geld: „Czum ersten diß gegenwertig Evangelium, das gepeut, Wir sollen leyhen. ... Czum andern ist das widder das natürlich gesetzte, Wilchs auch der herr Luce VI. und Matt. VII antzeygt: Was yhr wolt, das euch die leut thun sollen, das thut auch yhn. ... Zum Dritten ists auch widder das alte und new gesetz, das do gepeutt ‚du solt deynen nehisten lieben als dich selbs‘, aber solche leyher lieben sich alleyn, suchen das yhr alleyn, oder lieben und suchen noch meynen nit mit solchen trewen yhren nehsten alß sich selb.“⁴⁸

⁴¹ Vgl. Pawlas (s. Anm. 33), 145 ff.

⁴² Vgl. WA 15, 296, 19 f.

⁴³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, V, 7.

⁴⁴ Vgl. WA 43, 641, 21 ff.: „Sed haec aequalitas arithmetica ad forum, ad emptionem aut venditionem.“

⁴⁵ Vgl. WA 6, 6, 21 f.: „das den durfftigen geholffen werd mit leyhen und geben“.

⁴⁶ WA 6, 41, 16 f.

⁴⁷ Vgl. Michael Lapp, „Denn es ist geld ein ungewis, wanckelbar ding“. Die Wirtschaftsethik Martin Luthers anhand seiner Schriften gegen den Wucher, in: Luther 83 (2012), 91–107.

⁴⁸ WA 6, 48, 30–49, 4–7.13–17.

Ein eigener Akzent sind hier eben bei seiner Ablehnung der Zinsen die Gründe ökonomischer Vernunft, wie sie von Aristoteles her überliefert sind: „Auch alle weise vernunfttge Heiden den Wucher über aus ubel gescholten haben, Als Aristoteles Pol. i⁴⁹ spricht Das Wucher sey wider die natur, aus der ursachen, Er nimpt allzeit mehr denn er gibt, damit wird auffgehaben das mittel und richtmas aller tugend, das man heisst Gleich umb gleich, equalitas Arithmetica. Weiter spricht er: Gelt ist von natur unfruchtbar, und mehret sich nicht, Darumb wo sichs mehret, als ym wucher, da ists wider die natur des gelds. Denn es lebt noch tregt nicht wie ein baüm und acker thut der alle iar mehr gibt Denn er ligt nicht mussig noch on frucht, wie der gulden thut von natur.“⁵⁰

Aber nicht nur Aristoteles ist ihm Zeuge ökonomischer Vernunft, sondern er kann hierzu auch andere Autoritäten der Antike heranziehen: „Item der selbe Cato spricht II. offic.: Lieber, was ist Wuchern anders, denn die leute morden? Solchs haben die Heiden gethan und gesagt. Was solten wir Christen wol thun? Die Heiden haben konnen aus der vernunft rechnen, das ein Wucherer sey ein vierfeltiger Dieb und ein Mörder, Wir Christen aber halten sie inn solchen ehren, das wir sie schir anbeten umb jres gelds willen, achten nicht, welch einen grossen hohn und schmach wir damit thun dem christlichen namen und Christo selbs. Denn wo wir gleich nicht Christen weren, muste uns die vernunft eben sowol sagen als den Heiden, das ein Wucherer ein Mörder sey. Denn wer einem andern seine narung aussaugt, raubt und stielet, der thut ebenso grossen mord (so viel als an ihm ligt), als der einen hungers sterbet und zu grund verterbet.“⁵¹

Wenn es hier in den Vorstellungen der damaligen Zeit vernünftig erscheint, Zinsnehmen als Wucher zu bezeichnen und den Wucherer als Mörder zu begreifen, so darf nicht übergangen werden, dass diese, wie generell Einsichten der Vernunft, umwelt- und zeitbedingt sind.⁵² Das aristotelische Diktum, dass Zinsnehmen gegen die Natur (= natürliche Vernunft) sei, welchem sich Luther ja auch anschließt, stammt aus einer agrarischen Epoche, in der Vermögen hauptsächlich durch Naturalien dargestellt wurde. Und da war es völlig natürlich, dass der im Eigentum befindliche Apfelbaum oder ein Acker das Jahr über Früchte bringen würde, genau so wie eine Viehherde Nachwuchs.⁵³

⁴⁹ Vgl. Aristoteles, Politik I, 1258bl–9; „Zins ist aber Geld gezeugt von Geld. Daher ist auch diese Form von Erwerb am meisten wider die Natur“ (Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übers. und erläutert von Eckart Schütrumpf, Berlin 1991, 27 f.).

⁵⁰ WA 51, 360,4–13; vgl. WA 6, 49.

⁵¹ WA 51, 361,27–362,19.

⁵² Vgl. Herms (s. Anm. 13), 112; vgl. auch Thielicke, Ethik 2/1 (s. Anm. 13), 374.

⁵³ Offensichtlich ist es eine Engführung, wenn man hier im Blick auf antike Vorstellungen nur davon redet, dass der Boden Früchte tragen könne, wie Georg Wünsch, Luthers Beurteilung der Zinswirtschaft, in: CW 23 (1915). Nr. 5, 86–91, 90, meint. Denn selbst in biblischen Urzeiten stellte man sich Vermögen durchaus auch aus Vieh bestehend vor. Vgl. z. B. Gen 30, 43: „Daher wurde der Mann (Jakob) über die Maßen reich, so dass er viele Schafe, Mägde und Knechte, Kamele und Esel hatte.“

In dem Maße aber, wie allgemeiner der Gebrauchsnutzen eines Gutes⁵⁴ und „der Einfluß der Zeit auf die menschliche Wertschätzung der Güter“⁵⁵ als bedeutsam angesehen wurden, musste vernünftigerweise der alleinige Blick auf die Reproduktionsmöglichkeiten lebendiger Vermögensgegenwerte an Bedeutung verlieren und die Nutzentheorie oder Liquiditätstheorie des Zinses als vernünftig erscheinen bzw. die Auffassung, Zinsen in ihrer Funktion als volkswirtschaftlicher Allokationsmechanismus oder als moralisch wohl zu akzeptierenden Möglichkeit für einen Inflationsausgleich⁵⁶ anzusehen.

Bekanntermaßen kann sich Luther nun konkret nur drei Arten vorstellen, dass ein Christ dennoch mehr zurücknehmen darf, als er geliehen hat:⁵⁷ die Form des Zinskaufs, des Notwuchers und der Schadewacht („des wahren Interesses“).⁵⁸ Offenkundig kann man aus heutiger Perspektive auf die Beschäftigung mit dem Zinskauf verzichten, da es sich nur um ein historisches Konstrukt zur Umgehung des kanonischen Zinsverbots handelte,⁵⁹ das Luther auch entsprechend scharf anprangerte, denn: „was vorzeyten hieß leyhen, das ist darnach yn eynen zinß kauff vorwandelt“.⁶⁰ Er schließt sich damit auch nicht der von den Kanonisten entwickelten Unterscheidung zwischen „Wucher“, also dem nach Lk 6,35 explizit verbotenen „mutuum“, und einem „Gewinn-durch-Beteiligung“⁶¹ an.

Allerdings ist es für Luther „billich auch der vernunft und naturlichem Recht nach“⁶² im Rahmen der sogenannten (ersten oder zweiten⁶³) „Schadewacht“ einen Ausgleich vorzunehmen. Und darunter war nach dem Verständnis der damaligen Zeit eine Zahlung für einen faktisch entgangenen Gewinn oder (Verzugs-) Zinsen zu verstehen.⁶⁴ So sagt er: „Den keufflichen zinse habe ich hie mit nicht gemeinet, Denn was ein rechter redlicher kauff ist, das ist kein wucher, So weis man Gott lob wol Was ein keufflicher Zinse ist, nach den weltlichen rechten, Nemlich das da sol sein ein unterpfand, und nicht zu viel auffß hundert verkaufft werde.“⁶⁵ Offenkundig steht hier für Luther das

⁵⁴ Vgl. Eugen von Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins, I. Abt. Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien, Jena 1921, 23 ff.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 450.

⁵⁶ Vgl. Joseph Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1983, 223.

⁵⁷ Der apodiktischen Aussage von Günter Meckenstock, Wirtschaftsethik, Berlin/New York 1997, 106, ist damit zu widersprechen, dass Luther die Zinsnahme individualethisch „als eine vom Geiz bestimmte Handlung des Mammonismus“ ansah und verwarf.

⁵⁸ Vgl. Wünsch (s. Anm. 53), 87.

⁵⁹ Vgl. Strohm (s. Anm. 33), 217 f.

⁶⁰ WA 6, 58; vgl. ferner z. B. WA 6, 6 ff., 51 ff., 466.

⁶¹ Vgl. Oberman (s. Anm. 22), 169.

⁶² Vgl. WA 51, 344, 13.

⁶³ Vgl. Prien (s. Anm. 33), 137 mit Verweis auf WA 51, 244, 14 und WA 51, 345, 14 ff.

⁶⁴ Vgl. WA 51, 348 ff. und 344. Vgl. Ernst Ramp, Das Zinsproblem. Eine historische Untersuchung, Zürich 1949, 44, der zu Recht gegenüber Schmoller, Geschichte (s. Anm. 32), der meinte, Luther akzeptiere grundsätzlich den Verzugszins, betont, dass der Schaden effektiv erfolgt sein müsse und kein „fantasticum interesse“.

⁶⁵ WA 51, 423, 12.

vernünftige Motiv der Billigkeit (aequitas) im Vordergrund und nicht eine angeblich nun plötzlich von ihm akzeptierte „natürliche“ Fähigkeit Geldes zur Vermehrung.⁶⁶

Im gleichen Sinne lehnt Luther nach dem Grundsatz der Billigkeit die 28 Artikel der Erfurter ab, in denen sie u. a. die Zinszahlungen einstellen wollen.⁶⁷ Offenkundig handelt es sich dabei eben nicht um einen Sachverhalt, in dem aufgrund einer Notlage ein Geldgeschenk und Zinsverzicht nach dem Gebot der Nächstenliebe selbstverständlich ist, sondern um einen Versuch, um des eigenen Vorteils willen einem anderen das ihm nach weltlichem Recht Zustehende vorzuenthalten.

7. Jedoch Vernunft und Nächstenliebe bei der begrenzten Akzeptanz von Zinszahlungen

Es ist immer wieder das Motiv der Nächstenliebe, das Luther trotz aller Polemik⁶⁸ gegen jegliches Zinsnehmen in bestimmten (Not-) Fällen und etwa für Witwen und Waisen ein persönliches Zinsnehmen – ein „not Wucherlin“⁶⁹ – akzeptieren lässt.⁷⁰

Luther gibt dabei jedoch – wie Theodor Dieter zu Recht bemerkt⁷¹ – keine Kriterien an, wann denn eine solche Notsituation zum berechtigten Zinsnehmen erreicht sei. Luther erscheinen für ein solches „Notzinsnehmen“ Sätze von höchstens 4–6 % Zinsen pro Jahr erlaubt.⁷² Für Luther kann es sich dabei im Gegensatz zu Eck und auch zu Calvin und Zwingli jedoch nur um Ausnahmefälle handeln: „Ihe weniger auffz hundert, yhe gottlicher und Christlicher der [Zins-]kauff ist.“⁷³

Wegen dieser Billigung des „Notwücherleins“ gerät Luthers nun nicht etwa in Verlegenheit,⁷⁴ sondern stellt nur den Aspekt des Zinsnehmens unter das für ihn auch in der Wirtschaft maßgebliche Gebot der Nächstenliebe. In seinem aus Liebe geborenen Gerechtigkeitsstreben wendet sich Luther dann auch

⁶⁶ Gegen solche Unterstellung von Günter Fabiunke, Martin Luther als Nationalökonom, Berlin 1963, 130 f., vgl. Prien (s. Anm. 33), 138.

⁶⁷ Vgl. WA 18, 540,(8)11–16; vgl. auch WA.B 3, 485.

⁶⁸ Vgl. WA 51, 338,13–17.

⁶⁹ WA 51, 372,4; WA 51, 372,20; „not Wücherlin“.

⁷⁰ Vgl. auch die Übernahme einer Kapitalstiftung, aus deren Erträgen arme Theologiestudenten unterstützt werden sollten in WA.B 6, 273.

⁷¹ Vgl. Theodor Dieter, Zinskauf und Wucher. Luthers theologische Kritik an einem Rechtsinstitut der Wirtschaft seiner Zeit, in: Luther-Bulletin 4 (1995), 47–64, 61.

⁷² Vgl. WA 51, 371,12 und WA 6, 6, 25 f. oder WA 6, 58,12 f. Entsprechend hielt Calvin genauso wie Zwingli einen Zins von 5 % von Schuldnern, die durch Kredit erhöhte Gewinnmöglichkeiten bekämen, für gerechtfertigt. Vgl. Wolfgang Zorn, Sozialgeschichte 1500–1648, in: Hermann Aubin/ders. (Hg.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 1, Stuttgart 1971, 465–494, 487.

⁷³ WA 6, 58,15 f.

⁷⁴ Das meint Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927, 321.

genauso gegen Jakob Strauß, der Zinsen generell abschaffen will, und begrüßt eine allgemeine Reduktion der Zinsen in Eisenach auf 5%.⁷⁵ Er rät sowohl seinem Landesherren⁷⁶ als auch der Stadt Danzig von einem allgemeinen Verbot des Zinsgeschäftes ab und rät: „Aber das soll man thun mit den Zinsen, daß man menschliche Ordnung, Gesetze und Gebräuche in solchen Zinsen, so sie zu weit greifen, zurechtebringe, und nach der Billigkeit, das man heißt epieikeia oder aequitas, richte. Denn alle Gesetze und Gewohnheiten sollen der natürlichen Billigkeit, als ihrer Regel und Meisterin, unterworfen sein.“⁷⁷

Dabei deutete er zwei Lösungswege im Sinne vernunftgeleiteter aequitas und Nächstenliebe an, nämlich, dass eine Hypothek von 5 % zwar billig sei, aber reduziert werden solle, wenn der Ertrag sie nicht hergebe. Man solle die Person ansehen und gegebenenfalls das Risiko (vernünftig) ausgleichen.⁷⁸ So könnte ein vermögender Zinsnehmer durch Verhandlungen zum Verzicht auf einen Teil der ihm zustehenden Zinsen bewogen werden. Alte, unvermögende Zinsnehmer sollten aber die Zinsen auf jeden Fall erhalten.⁷⁹ Durch diesen Vorschlag schimmert wieder deutlich der Aspekt der Nächstenliebe hindurch.

8. Zum Verlust der Dimension der Nächstenliebe in der Ökonomie durch das neuzeitliche Konzept der „Eigengesetzlichkeit“

Allerdings geriet diese Perspektive mit der Entwicklung der modernen Wirtschaft in den Hintergrund. Denn neuzeitlich wurden Kredite nicht mehr ausschließlich zur Linderung persönlicher Not nachgefragt, sondern als Beiträge für unternehmerische Vorhaben gewährt und Zinsen gewissermaßen als Anteil am erzielten Gewinn gezahlt.

Damit gewann die bereits bei den Kanonisten herausgestellte Konstellation höheres Gewicht, wonach das verbotene wucherische „mutuum“ durch eine „Gewinn-durch-Beteiligung“⁸⁰ ersetzt wird und die reine Intention des Kapitalgebers das Zinsnehmen vom Tatbestand des Wuchers befreit, was sich dann auch in der weiteren Diskussion durchsetzte.⁸¹

⁷⁵ Vgl. die Darstellung des übereifrigen Versuchs von Jakob Strauß, Luthers Zinskritik praktisch umzusetzen bei Wilhelm August Schulze, Luther und der Zins, in: Luther 42 (1971), 139–146, 142 f.; vgl. auch Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 2, Stuttgart 1986, 144 f.

⁷⁶ Vgl. WA.B 3, 305–308, Nr. 753 (an Herzog Johann Friedrich von Sachsen, 18. Juni 1524), 307, 43 f.

⁷⁷ WA.B 3, 483–486, Nr. 861 (an den Rat zu Danzig, 5. Mai 1525), 485, 24–28.

⁷⁸ Vgl. WA 6, 54, 16 f.

⁷⁹ Vgl. WA.B 3, 485.

⁸⁰ Vgl. Oberman (s. Anm. 22), 169, mit Hinweis auf Conrad Summenhart, Septipartitum opus, (Augsburg 1515) Tract. VI q. 97: [⁸¹ Vgl. Oberman \(s. Anm. 22\), 174.](http://dfg-viewer.de/show/?set[image]=710&set[mets]=http%3A%2F%2Fdaten.digital-sammlungen.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00018872_mets.xml&set[zoom]=default&set[debug]=0&set[double]=0&set[style]=[9.11.2013], 710.</p>
</div>
<div data-bbox=)

In diesen Zusammenhang gehörte auch der von Johannes Eck propagierte „contractus trinus“ (Drei-Stufen-Kontrakt), durch den ein vernünftiger „partnerschaftlicher“⁸² Umgang im Zinsgeschäft erreicht werden und damit ein Wucher ausgeschlossen sein sollte. Ferner ging es Eck darum, den Zins (von 5%)⁸³ nicht nur deutlich vom Wucher abzuheben, sondern die Geldgeber in ihrem reinen Gewissen zu bestärken, indem er das Argument des Anstoßes für die Außenstehenden damit zurückwies, „daß beim Zinsnehmen immer die gute Intention der geschäftlichen Beteiligung und nicht der verwerfliche Vorsatz des Wuchers vorausgesetzt werden sollte und zwar bis zum Beweis des Gegenteils.“⁸⁴ Allerdings überzeugte die Vernunft dieser Argumentationsfigur keineswegs alle seiner Zeitgenossen. Sie wollten Ecks Anliegen nicht als „pastorale Fürsorge“ verstehen, sondern in ihm eher „einen Handlanger der Fugger“ sehen, wobei nach Oberman dieser Verdacht „keineswegs aus der Luft gegriffen“ gewesen war.⁸⁵

Letztlich bleibt jedenfalls festzuhalten, dass sich damit in der geschichtlichen Entwicklung bezüglich des Kredit- und Zinswesens der Fokus von der Notlage des Nächsten abwandte und der Aspekt der Nächstenliebe weitgehend verloren ging, so dass einem Anwachsen der Habsucht nichts entgegenzusetzen war. Denn besonders seit dem Zeitalter der Aufklärung meinte man, abgelöst von verfasster Religion, durch die absolute Vernunft das menschliche Leben verbessern zu können. Am Ende stand die von Max Weber konstatierte, durch die moderne Rationalität gebotene „Eigengesetzlichkeit“ der Lebensgebiete: „Wie das ökonomische und das politische rationale Handeln seinen Eigengesetzlichkeiten folgt, so bleibt jedes andere rationale Handeln innerhalb der Welt unentrinnbar an die brüderlichkeitsfremden Bedingungen der Welt, die seine Mittel oder Zwecke sein müssen, gebunden und gerät irgendwie in Spannung zur Brüderlichkeitsethik.“⁸⁶

9. Zur Krise der ökonomischen Vernunft in der Gegenwart

Das Konzept der „Eigengesetzlichkeit“ der Lebensgebiete ist jedoch ein Konzept, das mit Luthers Vorstellungen von Gott und Welt keinesfalls zu vereinbaren ist, zumal dann das ethische Vakuum der separierten Lebensgebiete

⁸² Ebd. Dabei funktionierte der „contractus trinus“ folgendermaßen: „Zuerst wird ein Basisabkommen geschlossen, wodurch eine Partnerschaft gegründet wird; als zweites ein Kontrakt, demgemäß die ursprüngliche Beteiligung zur Investition wird, attraktiv gemacht durch die Beteiligung am möglichen, aber unsicheren und somit riskanten Ertrag. Schließlich wird eine dritte Vereinbarung getroffen, nach der das Anrecht auf einen größeren, z.B. zehnprozentigen, aber nur erhofften Gewinn ‚verkauft‘ wird für einen fünfprozentigen, festen und sicheren Gewinn.“ (a. a. O., 175).

⁸³ Vgl. hierzu seinen Brief an Konrad Reuter von Kaisheim vom 4. September 1515, in: <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N023.html> [22. 7. 2012].

⁸⁴ Oberman (s. Anm. 22), 175.

⁸⁵ A. a. O., 176.

⁸⁶ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen (1920) 1988, 552.

einer völligen ethischen Desorientierung Raum gibt. Analog zum Böckenförde-Diktum⁸⁷ lebt auch das freiheitliche, säkularisierte Unternehmen von Voraussetzungen, die es selbst nicht garantieren kann. Offensichtlich ist hier der Analyse Honeckers zuzustimmen, dass man Ethik „nicht ‚sola ratione‘, allein aus Vernunft konstruieren und entwerfen“ könne. Vernunft sei zwar notwendig und unverzichtbar. Aber sie allein genüge nicht als Basis und Grundlage der Ethik.⁸⁸ Und damit kann sie kein Bollwerk gegen den Geist der Habsucht und des hemmungslosen Gewinnstrebens errichten.

Nun dämmert jedoch in den Zeiten der Globalisierung und der Beachtung gesamtwirtschaftlicher Wirkungen des Zinses vielen, dass ein derart vom Aspekt der Nächstenliebe losgelöster und vom Geist der Habsucht und hemmungslosen Gewinnstrebens geprägter Umgang mit Kredit und Zins weltweit nicht mehr akzeptabel sein kann. Die Zeiten der globalen Finanzkrise zeigt vielen, wie sehr ein vom Geist der Habsucht und hemmungslosen Gewinnstreben geprägtes Wirtschaften die Vernunft blind und verantwortungslos werden lässt.

Und das erinnert wiederum an Luthers Rede von der vom Teufel besessenen Vernunft. Denn er kann sagen: „Unterscheide ich also: die Vernunft, so vom Teufel besessen ist, thut großen Schaden in Gottes Sachen, und je größer und geschickter sie ist, desto größern Schaden thut sie. Wie wir an weisen, klugen Weltleuten sehen, die mit ihrer Vernunft mit Gottes Wort nicht überein stimmen, ja je verständiger und klüger sie sind, je mehr und hoffärtiger sind sie wider Gottes Wort.“⁸⁹

10. Zukünftige Erneuerung der ökonomischen Vernunft durch Nächstenliebe?

Diese offenkundigen Verwirrungen und Schäden, die eine raffgierige Vernunft in der Gegenwart angerichtet hat, und die von manchen Theologen sehr scharf als widergöttlich (teuflich) bezeichnet werden,⁹⁰ müssen jedoch nicht

⁸⁷ Vgl. Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M. 1976, 60: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“

⁸⁸ Honecker (s. Anm. 38), 194.

⁸⁹ WA.TR I, 192,15–19.

⁹⁰ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Gott oder Mammon aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther, in: Einwürfe 1, München 1983, 176–216, 183 und 209, der meint, dass für Luther „Ökonomie ... zu einem Problem im Bereich der Rede von Gott [wird], aus einer ethischen zu einer dogmatischen Frage“, und dass dann „Gott selbst als realer Widerspieler der kapitalistischen Gesellschaft auftritt und wirksam wird“.

das letzte Wort über vernünftige Ökonomie sein. Denn Luther weiß auch von einer „erleuchteten Vernunft“ zu reden und sagt dazu: „Wenn aber die Vernunft erleuchtet ist, so nimmt sie alle Gedanken aus Gottes Wort, nach demselbigen richtet und lenket sie die auch. Die Substanz und das Wesen an ihm selbst bleibt, wie es geschaffen ist, die Eitelkeit aber und das Böse gehet unter, wenn die Vernunft vom heiligen Geist erleuchtet wird.“⁹¹

So muss also auch die Vernunft erst „zu Verstande“ gebracht werden, damit sie Grenzen und das Wesen der von Gott geschaffenen Welt verstehen und respektieren lernt.⁹² Und offenkundig entspricht eine rein rationale Ethik und verabsolutierte ökonomische Vernunft nicht der „*conditio humana*“. Denn der Mensch ist nicht bloß ein rational kalkulierendes Wesen. Er wird ebenso geleitet von dem Gefühl, der Macht der Affekte, der Intuition oder der Spontaneität. Honecker macht mit Hinweis auf Johannes Fischer und sicherlich in der Nachfolge Luthers darauf aufmerksam, dass moralisches Verhalten und die Übernahme von Verantwortung häufig intuitiv und spontan aus einem unmittelbaren Gefühl der Verpflichtung heraus erfolge. Und das klassische Beispiel dafür sei das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.⁹³ So muss in ethischem Handeln nach dem Evangelium deutlich werden, „aus welchem Geist gehandelt und gelebt wird. ... Ob nämlich aus einem Geist der Liebe, einem Geist des Friedens, einem Geist der Verständigung, einem Geist der Freiheit gehandelt und gelebt wird, oder aus einem Geist des Eigennutzes, einem Geist der Abgrenzung, der Durchsetzung, des Zwanges oder gar aus einem Geist des Hasses“.⁹⁴

Und dort ist Luthers Analyse scharf und eindeutig⁹⁵ und für die Gegenwart hilfreich und maßgeblich, denn sie weiß eben genau zu unterscheiden, ob wirtschaftliche Vernunft vom Geist der Habsucht getrieben wird oder vom Geist der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, der allein dem Willen Gottes entspricht und der letztendlich lebensdienlich ist.

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

⁹¹ WA.TR I, 192,26–29.

⁹² Vgl. Thielicke, Ethik 2/1 (s. Anm. 13), 378.

⁹³ Vgl. Honecker (s. Anm. 38), 195.

⁹⁴ A. a. O., 196.

⁹⁵ Vgl. Rieth (s. Anm. 33), 142: „Als Theologe stellte sich Luther die Aufgabe, die Präsenz der Habsucht mitten in den zwischenmenschlichen Beziehungen auf den verschiedensten Ebenen – jedoch besonders im Ökonomischen und Politischen – zu identifizieren.“

Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit

Ein Nachtrag zu einer Veröffentlichung der VELKD

Von Christoph Bultmann

Das Bewusstsein von der Endzeit
als religiöse Hochzeit
bildet in der Regel nicht die Grundlage
für Dialog und Verständigung.
*Ernst-Joachim Waschke**

1. Quellenlage und Erinnerungskultur

Die Wittenberger Reformation des 16. Jahrhunderts wird gerne durch das Motto „sola scriptura“ zur Bezeichnung von Erkenntnisgrund und Erkenntnisprinzip für alles Offenbarungswissen und, sofern die Offenbarung im Glauben angenommen wird, für alles Glaubenswissen charakterisiert. Die Kirchen, die aus dieser Bewegung entstanden, sind ihrem Selbstverständnis nach, wie Luther zum Beispiel in seiner Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 betont, „durch Gottes Gnaden mit dem reinen Wort ... beschickt“ und wissen deshalb im Blick auf alle für das kirchliche Leben wesentlichen Lehrpunkte auch von einem Konzil „nichts Bessers zu hoffen [oder] zu [er]warten“.¹ Kommunikation über die eigenen Kirchengrenzen hinweg ist eigentlich nicht mehr erforderlich.

Luther musste sich 1537, um überhaupt über sein „Bekenntnis“ von 1528 hinaus noch ein weiteres Mal zur Feder zu greifen und „Artikel“ der Glaubenslehre zu formulieren, einen Ruck geben und ermutigte sich dazu mit einer Erinnerung an Jean Gerson (1363–1429):

„Ich denke oft an den guten Gerson, der zweifelt, ob man etwas Guts sollt öffentlich schreiben: Tut man's nicht, so werden viel Seelen versäümet [= vernachlässigt], die man kunnte erretten. Tut man's aber, so ist der Teufel da mit unzähligen giftigen,

* *Ernst-Joachim Waschke*, Martin Luther und die Juden oder: Von einem Irrweg in der Theologie, in: *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker* genannt werden (Jes 56, 7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kunst, hg. von *Julia Männchen* u. a., Neukirchen-Vluyn 2007, 371–383, Zitat 376.

¹ BSLK 411. In der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ war 1520 noch ein anderes Interesse an einem Konzil zum Ausdruck gekommen; vgl. StA 2, (89) 96–167, hier 106–108 zur „dritten Mauer“ der römischen Kirchenfestung. Vgl. dazu jetzt *Thomas Kaufmann*, *An den christlichen Adel ...*, Tübingen 2014, 127–140.

bösen Mäulern, die alles vergiften und verkehrn, daß doch die Frucht verhindert wird.“²

Das Publizieren läuft also weiter, auch wenn es überflüssig sein und vergeblich bleiben mag. Doch was für eine „Frucht“ soll es bringen? In seinem „Bekenntnis“ von 1528 hatte Luther einleitend festgestellt, er habe „von Gotts gnaden alle diese artickel ... auff vleyssigst bedacht“ sowie „durch die schrift vnd widder herdurch offtmals gezogen“³, und gibt damit zu erkennen, was gemeint ist, wenn es heißt, dass die der Wittenberger Reformation verpflichteten Kirchen „mit dem reinen Wort ... beschickt“ seien. Die Schrift ist die Instanz, an der alle in die Form von Glaubensartikeln gebrachten Lehrpunkte überprüft werden müssen, und durch den hermeneutischen Prozess der Ableitung von Glaubensartikeln aus der Schrift gewinnt das „reine Wort“ seine kirchliche Gestalt. Missverständnisse können für die Reformatoren nicht mehr in dem Prozess der Schriftauslegung entstehen, sondern nur noch in dem Prozess der Kommunikation über diese Schriftauslegung, bei der sich die von Gerson beschriebene Erfahrung meldet.

In der evangelischen Erinnerungskultur ist es nun ein auffälliger Befund, dass Luthers Verfahren, das Prinzip „sola scriptura“ wirksam zu machen und Lehrsätze „durch die Schrift zu ziehen“, so gut wie keine Rolle spielt. Der Prozess der Auswahl und Auslegung von bestimmten Äußerungen – oder, wie es in früherer exegetischer Tradition hieß, von „auctoritates“ – in den biblischen Texten als Unterbau für kerygmatisch oder kirchenpolitisch orientierte Lehrsätze wird selten zum Gegenstand der Untersuchung. Wenn das Motto „sola scriptura“ jedoch mehr als ein rein formales Programm sein soll, das sich für kirchliche Profilbildung formelhaft wiederholen lässt, wäre es wichtig zu überprüfen, was für eine Gestalt von Bibelrezeption eigentlich der Überzeugung zugrunde liegt, die der Wittenberger Reformation verpflichteten Kirchen verfügte über das „reine Wort“.

Das hier skizzierte Problem wird aktuell an einem Fallbeispiel deutlich, in dem es um Luthers Lehrposition gegenüber dem rabbinischen Judentum geht. Volker Weymann hat dazu einen umsichtigen und nachdenklichen Text vorgelegt, der auf einen Vortrag in Dresden im Oktober 2013 zurückgeht und in die Schriftenreihe „Texte der VELKD“ aufgenommen wurde.⁴ Für zahlreiche Aspekte des Themas kann hier direkt auf Weymanns Vortrag verwiesen werden, zumal die Druckfassung auch reichhaltige Verweise auf die Diskussionslage zu diesem Thema in der wissenschaftlichen Literatur enthält. Im Folgen-

² BSLK 410; der Verweis auf das „Bekenntnis“ von 1528 a. a. O., 409. Gemeint ist der Text im Anhang einer Abhandlung zum Abendmahl (Vom Abendmahl Christi), in dem Luther „alle artickel [s]eines glaubens“ vorstellt: StA 4, (13) 25–258, 27, das Bekenntnis 245–257 bzw. DDStA 1, 551–569 (Übertragung: *Christopher Spehr*).

³ StA 4, 245 bzw. DDStA 1, 554/555.

⁴ Texte aus der VELKD Nr. 168, Dezember 2013: Luthers Schriften über die Juden. Theologische und politische Herausforderungen, von *Volker Weymann*, hg. und eingeleitet von *Eberhard Blanke*. Publiziert als Download von der Website der VELKD: www.velkd.de.

den wird es nur um einen Nachtrag zu Weymanns Vortrag gehen, der Luthers Verfahren, das Prinzip „sola scriptura“ wirksam zu machen, etwas stärker in das Blickfeld rücken soll.

Konventionell werden zum Thema „Luther und die Juden“ als „Judenschriften“ Luthers eine Schrift von 1523, eine Korrespondenz von 1537 mit einer Ergänzung von 1538 und zwei (bzw. drei) Schriften von 1543 genannt.⁵ Die „frühe“ Schrift von 1523, *Daß Jesus Christus ein geborner Jude* sei, gilt als eine Schrift, in der Luther ein positives Bild des rabbinischen Judentums vermittelt, insofern als er von der Hoffnung geleitet werde, die postulierte neu gewonnene Klarheit des Evangeliums werde auch auf Juden ausstrahlen und eine Überwindung ihrer Ablehnung der christlichen Predigt einleiten. Luther ist hier an der politischen und sozialen Herstellung einer günstigen Kommunikationslage interessiert, um mit der christlichen Apologetik überzeugen zu können. Die Korrespondenz mit Joseph (Josel) von Rosheim (1478?–1554) und eine anschließende Polemik gegen Sabbatarier in Mähren als von Juden zur Sabbatobservanz verführte Christen gelten als feindselige Schriften, aber noch mit Maß.⁶ Aus dem Jahr 1543 werden die Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* und die Schrift *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* angeführt.⁷ Beide Schriften gelten als feindselig und gehässig und ohne jedes Maß; am meisten zitiert wird Luthers konkrete politische Intervention mit der Forderung, den Juden dort, wo sie überhaupt ein Bleiberecht haben, durch Zerstörungen und Verbote ihre Synagogen, Häuser, Bücher, Rabbiner zu nehmen und ihre wirtschaftliche Existenz zu verunmöglichen. Irritierend ist es, dass Melanchthon einem Brief an Landgraf Philipp von Hessen vom 17. Januar 1543 ein Exemplar von *Von den Juden und ihren Lügen* beilegt und bemerkt: „Ich sende auch e. f. g. dieses sein [Luthers] buchlin wieder die Iuden, das warlich viel nutzlicher lahr hatt.“ Einem Brief an den Landgrafen vom 28. März 1543 legt er ein Exemplar von *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* bei und notiert vielleicht etwas distanzierter: „Ich sende e. f. g. das

⁵ Für eine Vorstellung dieser Schriften sei hier auf Weymann, a. a. O., 7–23 verwiesen. Weymann notiert zu Recht, dass die konventionelle Bezeichnung „Judenschriften“ schon für sich genommen fragwürdig sei (a. a. O., 8). Einen sehr guten Überblick gibt auch der Beitrag von Hans-Martin Kirn, Luther und die Juden, in: Luther Handbuch, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2005, 217–224. Ausführlich werden die Schriften von 1523 und 1543 vorgestellt und erörtert von Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, Tübingen 2011, sowie von Brooks Schramm/Kirsi I. Stjerna, Martin Luther, the Bible, and the Jewish People, Minneapolis 2012. Das Buch von Kaufmann hat bei Weymann umfassend Berücksichtigung gefunden, das Buch von Schramm und Stjerna stand dem Autor noch nicht zur Verfügung. Für die Diskussion der Schriften im Zusammenhang biographischer Darstellungen sei auf Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 340–344, und Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, 544–573, verwiesen.

⁶ Vgl. Kaufmann (s. Anm. 5), 81–90; Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 126–128, 147–155. Zu Joseph (Josel) von Rosheim vgl. Chava Fraenkel-Goldschmidt, The historical writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in Early Modern Germany, Leiden 2006, bes. 31–36, 232–239.

⁷ Vgl. Weymann (s. Anm. 4), 13–22; Kirn (s. Anm. 5), 220–223; Kaufmann (s. Anm. 5), 90–127; Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 164–180.

ander buch von den Iuden, das doctor Martinus ietzund gantz neulich hatt lassen außgehen, damit e. f. g. sehen, was ietzund sein arbeit ist.“⁸ Im Vergleich mit der „frühen“ Schrift von 1523 werden die „späten“ Schriften von 1543 als Texte betrachtet, die durch einen „Umschwung“ oder eine „Kehrtwende“ bedingt seien.⁹ Die Basis für alle Schriften Luthers zum Thema sei die Deutung von Jesus als davidischer Messias, deren neutestamentliche Fundierung nicht in Frage stehen kann (vgl. z. B. Röm 1,1–4).¹⁰ So stellt Weymann fest:

„Luthers Versuch von Beweisen für die Messianität Jesu aufgrund der Schrift wie damit übereinstimmend mit Ereignissen der Geschichte bildet ... die gemeinsame Basis, auf der allerdings bei ihm ein Umschwung geschah: ging es ihm doch 1523 entschieden um freundlichen Umgang mit den Juden und darum, ihnen das Kommen des Messias in Jesus Christus als unwidersprechlich nahe zu bringen, so geschieht 1543 die schroffe Abweisung der Juden und ihrer sog. Lügen.“¹¹

Bibelrezeption zum Thema Judentum bedeutet bei Luther indessen keineswegs nur die Lehrposition, dass Jesus der im Judentum in nach-davidischer Zeit erwartete Messias sei. Vielmehr gibt es für Luther einen Psalm, der als ein biblisch-autoritatives Wort über das Judentum zu werten ist. Dieser Psalm ist Psalm 109. Luther hat zu dem Psalm eine Auslegung geschrieben, die in seine Publikation *Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn* von 1526 eingegangen ist.¹² Mit einer sorgfältigen Analyse des Psalms selbst und einer

⁸ Vgl. Weymann (s. Anm. 4), 19 f. mit Anm. 74, 21 mit Anm. 86. Für die Brieftexte: Melanchthons Briefwechsel [= MBW] 12, Texte 3127–3420a (1543), hier Nr. 3148, Z. 40 f. bzw. Nr. 3208, Z. 64–66 (vgl. Z. 23–25); vgl. auch Nr. 3185, Z. 2–4 (an Gregor Brück). In einem Brief an Friedrich Myconius in Gotha vom 27. August 1543 empfiehlt Melanchthon die dritte Schrift Luthers (Von den letzten Worten Davids) und erläutert für den Themenzusammenhang: „Scio tibi voluptati hanc lectionem fore. Quid enim piis dulcius est quam confirmari in agnitione filii dei et discere veram invocationem? Sepe deploro populum non discernere invocationem suam ab ethnica aut Iudaica ut Turcica.“ (Nr. 3305, Z. 10–13). Vgl. auch Kaufmann (s. Anm. 5), 179–182 (Kap. 15. Zu Melanchthons, Bucers und Erasmus' Haltung gegenüber der Judenheit).

⁹ „Umschwung“ ist der Begriff bei Weymann (s. Anm. 4), 15, vgl. das folgende Zitat im Text; „Kehrtwende“ ist der Begriff bei Blanke (s. Anm. 4), 1 (der Begriff „Kurskorrektur“, ebd., ist wohl ein Versehen). „Umschwung“ ist auch der Begriff bei Kirn (s. Anm. 5), 220, jedoch verbindet Kirn diesen Begriff zutreffend mit einer Publikation Luthers schon aus dem Jahr 1526 (s. im Folgenden). Vgl. das früh/spät-Modell auch in den Biographien von Leppin (s. Anm. 5) und Schilling (s. Anm. 5).

¹⁰ Der christologische Hauptartikel in den Schmalkaldischen Artikeln kommt indessen ohne einen Bezug auf das Thema der Messianität aus: BSLK 415 f. Diese Beobachtung wäre etwa zu Schramms These in Beziehung zu setzen, nach der die davidische Messianität Jesu für Luther „the most basic of all theological issues“ gewesen sei (*Schramm/Stjerna* [s. Anm. 5], 3–16, hier 13). In einem Zusatz zur Druckfassung der Artikel von 1538 gegen alle „Enthusiasten“ ohne das wahre „Wort“ spricht Luther allerdings auch in diesem Kontext mit Bezug auf Apg 10,1–11,18 von der Erkenntnis von Christus als Messias im Gegensatz zu den „verstockten, ungläubigen Juden“, die diesen Messias „verleugnen“ und „verfolgen“. BSLK 453–456, hier 455.

¹¹ Weymann (s. Anm. 4), 15.

¹² WA 19, (542) 552–615. Die Widmungsträgerin ist Maria von Österreich (1505–1558), Königin von Böhmen und Ungarn, ab 1531 Generalstatthalterin der Niederlande. Wie Karl (1500–1558) und Ferdinand (1503–1564) war Maria eine Tochter des 1509 zum Kaiser gekrönten

Diskussion der Auslegung Luthers hat Arndt Meinhold letzthin die Bedeutung dieses Textes unterstrichen.¹³ Auch Schramm und Stjerna geben in ihrem Reader diesem Quellentext sein gebührendes Gewicht.¹⁴ Luthers Auslegung von Psalm 109 ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie Luther einen bestimmten Lehrpunkt „durch die Schrift zieht“.

2. Psalm 109 als ein Text über das Judentum

Zur Eröffnung seiner Auslegung stellt Luther Psalm 109 folgendermaßen vor:¹⁵

„Den Psalm ... hat David ym geist gemacht von Christo, wilcher redet den ganzen Psalmen ynn seiner eygen person widder Juda, den verrether und widder das ganze Judenthum und verkündigt, wie es den selbigen gehen werde.“ (595)

Der Psalm ist also ein bedeutender Text: Der König und Psalmdichter David versetzt sich im Geist in den davidischen König Jesus Christus, der wiederum „in seiner eigenen Person“ von Judas aus dem Zwölferkreis spricht. Dieser Judas aus dem Zwölferkreis ist ein typologischer Repräsentant des ganzen Judentums nach der Zeit des Verrats, der Verhaftung, der Verurteilung und der Kreuzigung Jesu. Dass der Psalm von Judas spricht, ist für Luther ein biblisch autorisiertes hermeneutisches Postulat, denn Ps 109, 8b wird in einer Rede des Petrus in der Apostelgeschichte genau in einer Anwendung auf Judas zitiert. Der Kontext für das Zitat in Apg 1, 15–26 gibt zugleich das Thema der Ablösung oder Ersetzung vor. So heißt es in der Rede des Petrus: „Das Schriftwort musste in Erfüllung gehen, das der heilige Geist einst durch den Mund Davids gesagt hat über Judas“ (V. 16). Aus Ps 109 wird dann das Votum zitiert, „sein Amt erhalte ein anderer“ (V. 20), und die Zugehörigkeit zum Zwölferkreis wird auf Matthias übertragen.¹⁶ Damit ist in der Apostelgeschichte ein konkreter Vorgang geschildert. Doch Luther weitet den Sinnhorizont des

Maximilian I. (1459–1519). – Von dem Werk lassen sich für 1526/27 insgesamt sechs Drucke nachweisen (Josef Benzing/Helmut Claus, Lutherbibliographie Bd. 1, Baden-Baden 1989, 271f.: Nr. 2337–2342); eine separate Ausgabe der Auslegung von Ps 109 erschien in Wittenberg 1535 unter dem Titel „Der 109. Psalm: Deus laudem. Wider den Verräter Juda und wider alle, die Judas Art an sich haben, als da sind alle Verfolger und Rotten wider Christus Wort“ (Nr. 2343 und 2344 = VD16 L 6974 und 6975). Mindestens diese separate Ausgabe müsste zu Luthers „Judenschriften“ gerechnet werden.

¹³ Arndt Meinhold, Psalm 109 in Luthers „Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn“, in: Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, hg. von Christoph Bultmann, Walter Dietrich und Christoph Levin, Göttingen 2002, 226–241.

¹⁴ Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 107–116; der Text bleibt jedoch in Stjernas Zusammenfassung unerwähnt (a. a. O., 33–35). Schramm weist zu Recht auch auf Luthers Auslegung von Psalm 68 von 1521 hin (a. a. O., 10); diese Auslegung enthält signifikante adversus-Judaeos-Abschnitte zu V. 1f. (WA 8, 1–35, hier 4f.), V. 14 (16f.), V. 16–18 (18–21), V. 21 (22f.; zitiert bei Schramm ebd.) und V. 32–34 (32–34) (Verszählung nach der Lutherübersetzung).

¹⁵ Die Seitenzahlen im Text nach der Ausgabe in WA 19 (s. Anm. 12).

¹⁶ Übersetzung nach der Zürcher Bibel 2007. Neben dem Zitat aus Ps 109 steht ein Zitat aus Ps 69.

Psalmzitats weit aus, indem er Psalm 109 auf Judas und „das ganze Judentum“ bezieht. Dafür nimmt er eine Wendung im Text in Anspruch, mit der Judas als der „Anführer“ [*hodēgos*] derer bezeichnet wird, „die Jesus verhafteten“ (V. 16, vgl. Lk 22, 47 f. 54). Petrus in der Apostelgeschichte wird also für Luther zu derjenigen Autorität, die verbindlich klar macht, dass Ps 109 nicht nur auf Judas aus dem Zwölferkreis, sondern auch auf das Judentum insgesamt zu beziehen ist:

„Also füret auch S. Petrus diesen Psalm ... von Juda Nicht, das er alleine von Juda rede, sondern wie Sant. Petrus daselbst spricht, Juda sey das heubt odder fürnemet [*hodēgos*] gewesen, das Christus gefangen und gemartert ward. Auch Christus selbst für Pilato bekennet, das Juda die grösste sünde gethan habe, das er yhn uberantwort habe. Darümb gehet der Psalm fürnemlich widder Juda, Aber doch auch widder alle, die mit Juda sind und ynn seinem wercke bleiben und folgen, wie hie ym Psalm Christus selbst deutet und spricht: ‚So müsse es gehen allen, die mir widder sind‘.“

Die Argumentation mit Bezug auf Apg 1,15–26 wird dabei durch einen zweiten Schriftbeleg aus der Szene von Jesus vor Pilatus gestützt, die in der Version nach dem Johannesevangelium den Ausspruch Jesu enthält: „(Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre. Darum) hat der, der mich dir ausgeliefert hat, größere Schuld.“ (Joh 19, 11). Darüber hinaus findet Luther eine Bestätigung auch in Ps 109 selbst, wo mit V. 20 f. eine Ausweitung der Klage des Verfolgten ablesbar ist.

Aufgrund des Zitats in Apg 1 steht für Luther fest, dass Ps 109 ein Psalm über das Judentum seit der Aktion des Judas ist. Die Auslegung von Psalm 109 aus dem Jahr 1526 sollte deshalb stets in Rechnung gestellt werden, wenn es um Luthers „Judenschriften“ geht. Wie zu zeigen ist, wird Luthers Auslegung von seiner Betrachtung des Judentums beherrscht, auch wenn Judas typologisch gesehen noch weitere Gegner der Wittenberger reformatorischen Theologie repräsentieren kann.¹⁷ Die Ausführungen von Weymann sollen deshalb mit der folgenden Vorstellung dieser oft vernachlässigten „Judenschrift“ ergänzt werden.

Nach der bereits zitierten Einführung in die Auslegung ist festzuhalten, dass Luther aus der Passionsgeschichte vom Themenaspekt „Judas“ her die Schuld am Tod Jesu kollektiv dem Judas und „alle[n], die mit Juda sind und ynn seinem wercke bleiben und folgen“, zuschreibt. Diese Interpretation wird in der Auslegung selbst durch den Kommentar zu Ps 109,17 („Er liebte den Fluch, und er kam über ihn, / er verschmähte den Segen, und er wich von ihm.“) unterstrichen, wenn Luther sich auf die Evangelien Erzählungen bezieht

¹⁷ D. h. „alle, die Judas art an sich haben, als da sind alle verfolger und Rotten widder Christus wort. Denn die selbigen lestern allzumal die warheit und verfolgen die rechten Christen.“ (595; vgl. den Titel des Neudrucks von 1535, s. o. Anm. 12). Weitere Bezüge auf Gegner z. B. in der Kommentierung von Ps 109, 6: „so thuen ytzet unser Rottengeister uber dem Sacrament, so thut auchs Bapstum“ (599).

und zum Stichwort des „geliebten“ Fluchs aus Mt 27,25 den Ruf „Sein blut kome über uns und unser kinder“, und zum Stichwort des „verschmähten“ Segens aus Joh 19,15 den Ruf „Wir haben keinen König on den Keiser“ zitiert (605f.). In diesem Raum historischer Anschauung und theologischer Anwendung bleibt Luther gebunden.

Das thematische Zentrum von Ps 109 ist das Thema „Fluch“. Luther entwirft dafür eine Erklärung, die dem selbst gestellten Einwand gerecht werden soll: „Warümb flucht denn Christus so ubel, der doch verbeut und leret Math. 6., man solle nicht fluchen?“ [Mt 5, 43–45] (595). Für die Auflösung des Einwandes werden zwei Modelle angeboten: Zum einen geht es dem (von David im Geist erfassten) Sprecher Christus nicht um seine „Person“, sondern um sein „Amt“, zum anderen verbietet sich der Fluch nur dort, wo es um die „Liebe“ geht, nicht aber dort, wo es um den „Glauben“ geht (595).¹⁸ Also: „Ist kürztlich die antwort: Liebe flucht nicht, rechet sich auch nicht. Aber der glaube flucht und rechet.“ (595). Analogie ist das Predigen gegen Ketzerei, das Luther für unverzichtbar erklärt (596).

„Also ist das fluchen Christi ynn diesem Psalm nicht umb seiner person willen sondern umb seines ampts und worts willen, das der Juden yrthum wil sich bestetigen und das Euangelion untretten. Da wündscht er, das sie untergehen sollen und kein glück mit yhrem Jüdentum haben ... Darümb mus es geflucht, ubels gewünscht und rache gebeten sein widder des Euangelion verfolgung und yrthum und widder die, so solch unglück treiben und anrichten.“ (596)

Die Kirche des „reinen Wortes“ kann nur sein, was sie ist, wenn sie das „reine Wort“ mit dem Fluch schützt und dafür das Gebot der Liebe außer Kraft setzt.¹⁹ Christus, der ja in dem Psalm spricht, ist dabei das Vorbild für alle Prediger des Evangeliums. So kommentiert Luther Ps 109, 2:

„Denn die falschen meuler der gottlosen haben sich widder mich auffgethan Und reden widder mich mit lügen zungen. Das ist ...: Sie beliegen und lestern mich schendlich und felschlich, das meine lere, dein wort, mus yrthum, Ketzrisch, auffrürisch und verdampt sein. Darümb schweige du nicht [V. 1] und lobe mich [V. 1 in Luthers Deutung] widder yhr schelten und schenden. So mus gehen allen Euangelii predigern.“ (597)

Die Logik der Wittenberger Reformatoren im Hinblick auf den Schutz der rechten Lehre hat ihre klaren Konsequenzen für Luthers Lehre über die Juden. Die Juden stehen nicht nur von der Evangelienerzählung her unter einem Fluch, sondern auch direkt von Christus her, der „wünscht, dass sie untergehen und kein Glück mit ihrem Judentum haben“ (vgl. 596). Mit dem Thema

¹⁸ Das Thema von Glaube/Liebe wird von Weymann (s. Anm. 4), 16 mit Anm. 53 und 31, mit Bezug auf die Galater-Vorlesung von 1531 zitiert, aber offenbar missverstanden. Das Begriffspaar begegnet in der positiven Variante z. B. auch in der Auslegung von Psalm 68,13 (s. Anm. 14), 15 (als „Fittich und Flügel“ der Taube).

¹⁹ Im Kontext der Erläuterungen zu Ps 109,1–6 spielt das Wortfeld „Lehre Gottes“, „rechte Lehre“ und „Wahrheit“ eine große Rolle (596–599).

des Fluchs verknüpft Luther einerseits das Motiv der Verstockung, andererseits das Motiv des Ergehens der Juden.

Das Verstockungsmotiv spielt in der Auslegung von Psalm 109 eine große Rolle.²⁰ Eingeführt wird es in der Kommentierung von Vers 6, in der es mit dem Bildgehalt der Psalmbitte „und ein Ankläger trete zu seiner Rechten“ verknüpft wird. Der „Ankläger“ (Zürcher Bibel) ist bei Luther – wie in der Vulgata – der „Satan“ (für das hebräische Wort *śātān* in der Parallele zu *rāšā'*), der die Herrschaft über die Juden übernommen hat.²¹ Das Wirken des Satans hält die Juden unter allen Bedingungen von einer Aufgeschlossenheit für das Evangelium ab. Selbst wenn die Juden zu dem Entschluss kämen, die „Wahrheit“ wissen zu wollen, sollen sie gemäß der Psalmbitte damit nicht zum Erfolg kommen:

„So sey der Teuffel da ... und verstocke und verblende sie, das sie nicht mügen heraus komen, ob man yhn gleich die warheit so helle und durre für legt, das sie es greiffen möchten. Solche straffe sehe wir heutiges tages ynn den Jüden, das sie nicht weichen von yhrem synn, ob sie wol wissen, das sie überwunden sind mit der schrift.“ (599)

Das Verstockungsmotiv wird von Luther vor allem in der Kommentierung der Verse 18 und 19 verwendet, in der es dann mit dem Bildgehalt der Psalmworte, dass der „Fluch“ wie ein „Kleid“ seinen Träger umgeben werde bzw. umgeben möge, und weiteren Bildern für die Wirkkraft des Fluches verknüpft wird (606–609).

„Hie zeigt er an, wie tieff solche verstockung ynn yhren hertzen stickt und wie fest sie sitzt, das sie schlechts nicht sind zubekeren. Da ist verloren alle predigt, vermanen, drewen, singen und sagen. ... Also hanget den Juden auch an die verstockung, das sie den fluch lieben. Da ist kein rad, sie können on solche verstockung nicht sein.“ (606)

In zahlreichen Wiederholungen wird das Motiv auch für die Deutung der Bilder „Wasser“ und „Öl“ verwendet; die Verstockung sei in solchem Grade in die Juden gedrungen, dass sie „gleich yhr natur worden ist“ oder „so gar durch hertz, mut und synn“ gegangen ist (607). Nur die vom Satan bewirkte Verstockung kann erklären, warum die „Vernunft“ bei den Juden nicht ansprechbar ist (599, 603).

Sollte Luther in seiner Schrift von 1523 die Hoffnung gehabt haben, die Wittenberger Freilegung des Evangeliums könne ihre Wirkung auch auf die Juden nicht verfehlen, so ist sein Auslegungstext von 1526 ein Beleg dafür, dass diese Hoffnung bei ihm keinen erheblichen Stellenwert hatte.²² Kirn beurteilt die Aus-

²⁰ Vgl. für den biblischen Hintergrund 2 Kor 3,14; Röm 11,7–10 mit Bezug auf Jes 29,10 und Ps 69,23 f.; Mk 3,1–6 und 4,11 f. mit Bezug auf Jes 6,10; Joh 12,37–43 mit Bezug auf Jes 6,10.

²¹ Der Bildgehalt der Psalmbitte „der Satan stehe zu ihrer Rechten“ wird von Luther zu V. 12 und zu V. 14 noch einmal evoziert (602 f.). Auffällig ist, dass Luther im Kontext Joh 5,43–45 nicht anführt.

²² Vgl. Weymann (s. Anm. 4), 9–11 (und 12 bei Anm. 33). Die Ausführungen zum Verstockungsmotiv a. a. O., 15 mit Anm. 48, sind mit Rücksicht auf den Text von 1526 zu korrigieren.

legung von Psalm 109 im Vergleich zu der Schrift von 1523 folgendermaßen: Die „gesellschaftliche Diskriminierung [der Juden] war nicht mehr Gegenstand der Selbstbesinnung und Kritik, sondern biblisch vorausgesagte Strafexistenz. Damit verließ Luther seine 1523 formulierte Position.“²³ Indessen macht Weymann deutlich, dass es auch 1523 nur um die Frage von „etlichen“ unter den Juden ging,²⁴ und dieses auf Röm 11, 1–6 beruhende Motiv hat wiederum auch 1526 in der Kommentierung von Ps 109, 19 und 20 sein Gewicht (608–610).²⁵

Das Motiv des Ergehens der Juden als Wirkung des Fluches lässt sich für Luther auf die geschichtliche Erfahrung der Juden unter den Römern und bis in seine Gegenwart hinein beziehen. Die Zeit der Römer oder auch die Zeit der Zerstörung Jerusalems oder auch die Zeit der Apostel wird zu Vers 8 und 9 sowie 13 und 15 angesprochen (600 f., 602, 603 f.). Doch der Fluch aus der Psalmbitte wirkt weiter:

„Alle plage, die geistlich und leiblich sind, erzelet er [Christus = die Stimme des Beters] über die Jüden. Denn das volck sehen wir für augen, wie sie sint der zeit yhrer verstörung unstete sind, hie und da ausgetrieben werden und nirgent gewis sitzen und müssen allenthalben betteln, nicht umbs brot sondern umb wonung ynn landen.“ (601, zu Vers 10; vgl. weiter 602 zu Vers 13)

„So stymmet die erfahrung mit dem text, das uber kein volck solche fluche gehen unter der sonnen denn uber sie, wol funfftzehn hundert jarlang. ... Jhesu Christi feinden, den Jüden, gehts gleich wie hie stehet; da kan man nicht für uber.“ (603, zu Vers 14)²⁶

In diesem Ergehen geschieht, so Luther, den Juden kein Unrecht. Nach Ps 109, 16, wo der Beter gegen seinen Gegner um Vergeltung ruft, weil dieser „nicht daran dachte, Gutes zu tun, sondern den Elenden und Armen verfolgte“ (Zürcher Bibel), sieht sich der Ausleger zu folgender Betrachtung veranlasst:

„Darümb sie auch on alle barmhertzigkeit müssen verderben, wenn sie auch ynn not und elende komen, auff das yhn gemessen werde, wie sie gemessen haben. ... Ja, wer gleubt aber, das sie für solche bey Gott gehalten werden ...? Da gehören geistliche augen zu, bis die erfahrung kome, wie den Jüden geschehen ist.“ (605)

Schramm erläutert zu Luthers Schrift von 1523 zutreffend: „The phrase ‚Jew-friendly Luther‘ only makes sense if it refers to the degree of openness to or optimism about Jewish conversion to Christianity.“ (*Schramm/Stjerna* [s. Anm. 5], 9; vgl. 76 f.). Vgl. auch die Biographien von *Leppin* (s. Anm. 5) und *Schilling* (s. Anm. 5).

²³ *Kirn* (s. Anm. 5), 220. Eine interessante Parallele im Verhältnis der Vorrede zum Alten Testament von 1523 und der Schrift „Ein Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1526 beobachtet *Peter Dabrock*, „Ja lieber Gesell, es heyst, ob es dyr geredt sey“ (WA 16, 388) – Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik, in: *Das Alte Testament in der Theologie*, hg. von *Elisabeth Gräß-Schmidt* und *Reiner Preul*, Leipzig 2013, 121–167, hier 141–147.

²⁴ *Weymann* (s. Anm. 4), 9 mit Anm. 20 und 10 bei Anm. 26; vgl. WA 11, 314 f., 325, 336.

²⁵ Während Luther aus Röm 9–11 die Argumentation von 11, 1–6 aufgreift, lässt er die Argumentation von 11, 25–29 unberücksichtigt.

²⁶ Der Kontext für dieses Zitat ist eine hypothetische Beweisrede gegenüber Juden, die einräumen müssten, dass sich Ps 109, 14 nicht auf Feinde Davids beziehen könne (603).

Diese Vergeltungslogik kann Luther in zwei Richtungen auch noch konkretisieren: In Vers 11 mit seiner Rede vom „Gläubiger“, also vom „Wucherer“, scheint zwar der biblische Text die Rolle der Juden im Finanzwesen zu verdrehen, doch erschließt sich die Psalmbitte richtig in Verbindung mit der parallelen Aussage über den „Fremden“:

„Denn es gehet den Jüden also, das wenn sie lange samlen, so kömpt ein unfal, das man sie verjagt, beraubt, strafft und nympt yhn, was sie haben, wie sie wol wissen und teglich klagen.“ (602)

Vers 27, „erheben sie sich, werden sie zuschanden, dein Diener aber darf sich freuen“ (Zürcher Bibel), gibt dem Ausleger Anlass dazu, Pogrome gegen Juden als gerechtfertigt anzusehen:

„Ich meyne, dieser vers solte den Jüden schier bekand sein. Hilff Gott, wie offt und ynn viel landen haben sie ein spiel widder Christum angericht, darüber sie verbrand, erwürgt und verjagt sind. Es fehlet nicht, wenn sie sich aufflehnen, so komen sie ynn alle schande, werden jemerlich verbrand odder verjagt. Aber Christus und die seinen bleiben frölich ynn Gott, als die dadurch bestettigt werden ynn yhrem glauben.“ (614)

Man wird sich fragen, ob bei dem Vorwurf, die Juden hätten hier oder dort „ein spiel widder Christum angericht“, die Stereotypen jenes „vulgären Anti-judaismus des Spätmittelalters“ gemeint sind, auf die Luther, so Weymann, erst 1543 eingegangen sei.²⁷ In jedem Fall schließt Luthers Betrachtung der Juden schon 1526 die Auffassung ein, dass bei den Juden Christus geschmäht und verflucht werde:

„Das sehen wir auch an den Jüden teglicher erfahrung wol, wie steiff und verstockt sie sind von kind zu kinds kindern. So giftig und heslich können sie von Christo reden, das uber alle masse ist. Denn sie haltens für eytel fluch und gyfft, was wir von Christo glauben und leren; Meynen schlecht nicht anders, denn Christus sey ein böser bube gewest, der umb seiner bösheit willen sey gecreützig mit andern buben. Drümb wenn sie yhn nennen, so nennen sie yhn schmechlich ,Thola', Das ist: den erhengeten.“ (607 f. [vgl. Dtn 21, 22 f.])

In Synagoge und Schule, d. h. „wo sie beysammen sind und yhre schulen sind“, so Luther weiter, „da bleiben sie bey yhrem fluch und gift, das sie Christum verfluchen“ (608 f.).²⁸ Zwar gibt Luther in seinem Auslegungstext keine politischen Ratschläge, doch betrachtet er offenkundig die politische Unterdrückung und Verfolgung der Juden als ein gebotenes öffentliches Zeichen ihrer Verfluchung im Psalm. So kommentiert er Vers 25:

²⁷ Weymann (s. Anm. 4), 11; vgl. auch a. a. O., 6 mit Anm. 11 (und 11 f. mit Anm. 30), den Hinweis auf den Prozess mit einer Anklage auf Ritualmord und entsprechender Verurteilung in Endingen am Kaiserstuhl 1470.

²⁸ Weymann, a. a. O., 8, führt Luthers Meinung, dass die Juden „in ihren Gottesdiensten“ Christus lästerten, auf eine Publikation des zum Christentum konvertierten Antonius Margaritha von 1530 zurück. Das ist mit Rücksicht auf den Text von 1526 zu korrigieren. Einen anderen Quellenhinweis geben Kirn (s. Anm. 5), 220; Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 18–21.

„Nu bittet er [Christus = die Stimme des Beters], das solchs durch Götlich urteyl auch für aller welt offenbar werde, auff das auch der schein und das gleyssen, das sie noch haben, abgenomen werde und für aller welt zu schanden werde und also beyde ynn sünden und schanden müssen sticken bleiben; wie wir denn sehen, das den elenden jüden ytzt gehet.“ (613 f.)

3. Die Fiktion der Schriftgemäßheit

Wenn es um den Anspruch auf Schriftgemäßheit für Luthers Lehre über die Juden geht, darf die Auslegung von Psalm 109 nicht übergangen werden. Theologiegeschichtlich ist zu konstatieren, dass Luther die Applikation eines Zitats aus Ps 109 auf Judas in der Apostelgeschichte als Fundament dafür betrachtet, den Psalm insgesamt auf das rabbinische Judentum als eine Gemeinschaft von Menschen, die „Judas Art an sich haben“ (595) oder „Judas Volk“ sind (601), zu beziehen. Damit kann für ihn das Judentum nur im Licht der Verfluchungen in den vielfältigen Klagen und Bitten des Psalms sichtbar werden, die sich mit weiteren neutestamentlichen Aussagen verbinden lassen. Die Bildlichkeit eines Satans, der den Juden „zur Rechten steht“, um sie in ihrer „Verstockung“ zu halten, und andere auffällige Elemente der Psalmrhetorik werden von Luther intensiv vergegenwärtigt. Für Luther hat der Psalmtext höchste Autorität, denn der Psalmdichter ist David, der Christus als Stimme des Beters zu Gehör bringt:

„Den Psalm ... hat David ym geist gemacht von Christo, wilcher redet den gantzen Psalmen ynn seiner eygen person widder Juda, den verrether und widder das gantze Jüdentum und verkündigt, wie es den selbigen gehen werde.“ (595)

Doch das große Verfluchungsgebet von David und Christus, das Luther in der Bibel finden und schriftgemäß auslegen wollte, gibt es nicht. Während sich soweit theologiegeschichtlich die leitenden Annahmen in Luthers konkretem hermeneutischen Verfahren skizzieren lassen, muss mit Bestimmtheit festgestellt werden, dass in bibelwissenschaftlichem Sinne von einer Schriftgemäßheit seiner Auslegung von Psalm 109 keine Rede sein kann.²⁹ Dieses Urteil hat jedoch nur bedingt eine Bedeutung, denn viele Elemente der Auslegung Luthers werden schon von ihm selbst auf alternative biblische Autorisierungstexte bezogen, deren synthetische Interpretation nicht weniger fragwürdig wäre als seine Auslegung des Psalmtextes. Die Bibelwissenschaft ist hier mit „schwierigen Texten“ konfrontiert.³⁰

²⁹ Für durchaus kontroverse bibelwissenschaftliche Untersuchungen von Psalm 109 vgl. den in Anm. 13 genannten Aufsatz von *Arndt Meinhold* sowie *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, *Psalmen 101–150*, Freiburg i. Br. 2008, 176–195 (*Zenger*).

³⁰ Vgl. *Heinrich Assel*, So schwer wie nötig! So schwierig wie möglich? – Hermeneutik einst und jetzt. Was Bibeltexte fremd belässt und was sie unnötig schwierig macht, in: *VuF* 58 (2013), 82–110.

Luthers Auslegung von Psalm 109 markiert das wesentliche theologische Problem, um das es gehen muss, wenn die kritische Auseinandersetzung mit seinen „Judenschriften“ gesucht wird. Das Problem ist erst dann zu erfassen, wenn deutlich wird, wie in Luthers konkretem Auslegungsverfahren das Prinzip „sola scriptura“ wirksam wird. Der Anspruch der Wittenberger Reformation, das „Evangelium“ in einem solchen Sinne als die „Wahrheit“ erfasst zu haben, dass es daneben nur „Verstockung“ oder „Lästerung“ oder „Lüge“ oder andere Formen defizienter religiöser Gewissheiten geben kann, mag – zirkulär betrachtet – unter den Bedingungen der Wittenberger Bibelrezeption plausibel wirken, hat aber Konsequenzen, die unmöglich sind. Eine Basis für ein Zusammenleben mit Menschen, die von anderen religiösen Gewissheiten durchdrungen sind, ergibt sich daraus nicht, und die Aufhebung des Liebesgebots ist keine Option.

In Weymanns Untersuchung von Luthers Schriften über die Juden wird als Zielpunkt der Reflexionen das Konzept einer „interreligiösen Toleranz“ angeboten.³¹ Doch wie wäre Luthers Auslegung von Psalm 109 aus evangelisch-theologischer Perspektive in ein solches Konzept von „Toleranz“ einzuordnen? Soll das Judentum auch heute, unter der Bedingung der Toleranz, im Sinne von Luthers fiktiv schriftgemäßer Psalmauslegung verstanden werden? Niemand würde das wohl im Ernst behaupten, doch was wird als Alternative geboten? Lässt sich aus evangelisch-theologischer Perspektive das Judentum im Rahmen einer Theologie der Religionen verstehen, für die religiöse Pluralität nicht schon durch den Anspruch der Wittenberger Reformation, das „Evangelium“ als die „Wahrheit“ erfasst zu haben, als ein theologisches Problem erledigt ist?³² Wenn Weymann für eine „Toleranz aus Glauben“ im Sinne von „Anerkennung“ und „Offenheit“ plädiert, sollte diese programmatische Orientierung um eine selbstkritische Aufklärung von Wahrheitsansprüchen und Lehrpositionen zu Fragen, die im Rahmen einer Theologie der Religionen zu reflektieren wären, erweitert werden. Im gegebenen Zusammenhang einer

³¹ Weymann (s. Anm. 4), 30–32, vor allem mit Bezug auf Christoph Schwöbel. Die Einleitung von Schramm/Stjerna (s. Anm. 5) bricht leider im Vorfeld der Frage nach einem theologischen Zielpunkt ab; der Reader enthält jedoch eine einschlägige Erklärung der ELCA von 1994 (a. a. O., 211; teilweise auch zitiert von Weymann [s. Anm. 1], 3f.). Auch in dieser Erklärung wird jedoch darauf verzichtet, den Maßstab „love and respect for the Jewish people“ zu dem an Luthers „bold stand for the truth“ orientierten Wahrheitsanspruch kritisch in Beziehung zu setzen.

³² Vgl. auch die Bemerkung von Melancthon in seinem Schreiben an Myconius (s. Anm. 8). Als ein Beispiel für toleranzsichernde theologische Reflexionen vgl. den im Anhang zum vorliegenden Beitrag dokumentierten Brief von Wolfgang Capito von 1537. – In dem neuen EKD-Text Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014, ist das Problem in der folgenden Formulierung gut erfasst worden: „Die Herausforderung besteht darin, von Christus zu sprechen, aber so, dass dabei nicht der Glaube des anderen abgewertet oder für unwahr erklärt wird.“ (58) Unverständlich ist dann jedoch, warum die Frage nach der Bedeutung der Torah im Judentum nicht mit reflektiert wird, wenn es an anderer Stelle heißt: „Das Gesetz zeigt dem Menschen auf, was er tun soll. Und es zeigt ihm, dass er in allem Bemühen hierbei an seine Grenzen stößt. In seinem Besten, das er tut, vergisst er seine Bezogenheit auf Gott.“ (71) Hat das torahtreue, observante Judentum seine „Bezogenheit auf Gott“ vergessen?

nachholenden Vorstellung der einschlägigen Schrift Luthers zu Psalm 109 als der biblischen Erkenntnisquelle für seine Betrachtung der Juden können diese Fragen nur aufgeworfen werden. Dabei ist indessen zu betonen, dass sich im Fächerspektrum der Theologie eine Theologie der Religionen auf Religionen bezieht, die in einem dem Christentum – welcher konfessionellen Ausprägung auch immer – vergleichbaren Sinn von der Suche nach Offenbarungswissen und Glaubenswissen geprägt sind.³³ Mit der gängigen Formel „Religionen und Weltanschauungen“ wird das kirchlicherseits oft überspielt, denn von Konzepten wie Offenbarung und Gebet bestimmte Religionen lassen sich nicht mit Weltanschauungen über einen Leisten schlagen.³⁴

Anhang: Der Brief von Wolfgang Capito an Martin Luther zur Unterstützung des Anliegens von Joseph (Josel) von Rosheim, Straßburg, 26. April 1537³⁵

Der Reader von Schramm und Stjerna enthält als Quellentext Nr. 16 den Brief von Luther an Joseph (Josel) von Rosheim (1478?–1554), Wittenberg, 11. Juni 1537 (WA.B 8, 89–91, Nr. 3157 = Schramm/Stjerna, 126–128). Als Ergänzung wird hier der dort nur erwähnte Brief, den Wolfgang Capito (1481–1541), auch im Namen von Martin Bucer (1491–1551), zur Einführung von Joseph von Rosheim und Empfehlung seines politischen Anliegens an Luther geschrieben hatte, in einer Übersetzung dokumentiert, damit die Konstellation, in der Luther seinen Brief verfasste, etwas deutlicher wird. Capitos Brief stellt – vielleicht sogar im Hinblick auf den Neudruck der Auslegung von Psalm 109 in Wittenberg 1535 – einen beeindruckenden Versuch dar, Luther mit einer großen Zahl biblisch begründeter Reflexionen für das Anliegen des politischen Repräsentanten der jüdischen Bürger und Gemeinden zu gewinnen. Capitos Brief ist insofern auch ein bedeutendes Dokument für die Frage nach der Schriftgemäßheit reformatorischer Theologie und Gesellschaftspolitik. Luther konnte Capitos Darlegungen offenbar nicht als eine Ausdrucksform von jenem „reinen Wort“ verstehen, mit dem – gemäß seiner Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln (Erstdruck 1538) – die Kirchen der Wittenberger Reformation „beschickt“ waren.³⁶

³³ Einige anregende Beiträge, u. a. von Edmund Arens, Reinhold Bernhardt, Christian Danz und Anne Käfer, finden sich in dem zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“ erschienenen Band: Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel, hg. von Christoph Bultmann und Birka Siwczyk, Leipzig 2013. Vgl. auch die Einleitung von Christoph Schwöbel in dem Band: Gott, Götter, Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie 2011 in Zürich, Leipzig 2013, 11–19.

³⁴ Vgl. auch meine Rückfrage zu einer kirchlichen Erklärung, die das Alte Testament nur mehr in einer „religionsgeschichtlichen“ Bedeutung zu sehen lehrt: Christoph Bultmann, Im Auf und Ab der Hermeneutik. Die Bibelwissenschaft vor dem Ruf nach Religion, in: Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments, hg. von Angelika Berlejung und Raik Heckl, Leipzig 2012, 647–664, hier 662 f.

³⁵ WA.B 8, 76–78, Nr. 3152.

³⁶ Ich danke Ralf Tschentscher an der Forschungsbibliothek Gotha für die kritische Überprüfung und Verbesserung der Übersetzung. Alle Zusätze in eckigen Klammern sind von mir ergänzt.

An den ehrwürdigen Herrn, Doktor Martin Luther, seinen geschätzten Lehrmeister und Vater in Christus.

Gnade und Friede! Ehrwürdiger Vater in Christus! Joseph [von Rosheim], unter den Juden der Ranghöchste und – soweit in diesem Volk möglich – ein rechtschaffener und als untadelig geltender Mann, den die übrigen als einen Schutzherrn schätzen und verehren, wird bei uns damit vorstellig, dass an ihn von dort [d. h. aus Sachsen] geschrieben worden sei, durch ein übles Vergehen gewisser Schurken – von denen es heißt, dass sie, wie sie es verdienten, ihre öffentliche Strafe erfahren hätten – sei der Erlauchteste Kurfürst so beleidigt, dass er alle Juden aus seinem Territorium verwiesen habe und ihnen auch keine Durchreise mehr durch [sein Territorium] gestatte, und dass er dies durch eine Verordnung bekräftigt habe, mit der er anordnet, es sei mit größter Härte gegen jeden vorzugehen, der eventuell [in seinem Territorium] auf der Durchreise aufgegriffen würde. Auch wenn es uns nicht wahrscheinlich vorkommt, dass der Gnädigste [Kur-]Fürst einen solchen Widerwillen gegen die leidgeprüften [Juden] gefasst haben soll, konnten wir dennoch dem Bittsteller [Joseph von Rosheim] nicht diesen [Brief] an deine Väterliche Güte verweigern, mit dem wir nicht mehr erbitten, als dass du selbst den [Bittsteller] anhörst oder seine Bittschrift durchliest, und sodann – was ja unseres Amtes ist, die wir als Vorbild höchster Milde Christus [vor Augen] haben [vgl. Lk 6, 31–36] – das [eine solche Fürsprache] für [die Juden] bei dem Erlauchtesten [Kur-]Fürsten zu vertreten übernimmst, wodurch [= durch die] ihm bewusst wird, dass wir bereit sind, auch den Feinden, erst recht also den Fremden, Gutes zu tun. Es dauert uns wahrhaftig dieses Volk, das schon seit so vielen Jahrhunderten mit Blindheit geschlagen ist, bei dem sich, wie wir tagaus, tagein sehen, die Prophezeiungen über seine Verblendung erfüllt haben [vgl. Apg 28, 23–28(29); Röm 11, 25]; sie sind für uns aber zumal deshalb hoch zu respektieren – solange sie keine Schmähungen gegen Christus ausstoßen – weil sie ihren Ursprung von dem gesegneten Baumstamm herleiten und einstmals die Bürger [Träger] der Verheißungen und Bundesschlüsse waren, jetzt aber aus dem wahren Ölbaum herausgebrochene Zweige sind, während wir die aus wildem Ölbaum eingepfropften sind [vgl. Röm 11, 16b–24; Eph 2, 11–22; Röm 9, 3–5]. Auch dadurch verdienen sie umso mehr Barmherzigkeit, als sie ja nicht auf das Ende von Mose [der Torah, des Gesetzes] hinblicken können [vgl. 2 Kor 3, 6b–18; Röm 10, 1–4], weshalb nun wir, die wir in unserer Gegend dir als dem Wegbahner im Stadion des Evangeliums folgen [1 Kor 9, 24–27], es nicht zugelassen haben, dass gegen sie [die Juden] etwas allzu Unbarmherziges beschlossen würde, soweit wir das durch unsere Autorität verhindern konnten. Dein Ehrwürdiger [Landes-]Vater möge es gut aufnehmen, dass wir ihn, der mit Wichtigerem beschäftigt ist, auch noch mit diesen Wehklagen belästigen, wenngleich wir meinen, dass es durchaus zu unserem Amt gehört, dass wir den Unglücklichen Hilfe leisten, und wir ein solches Vertrauen auf dein Wohlwollen für uns haben, dass wir ohne Zögern ein jedes Anliegen dieser Art [vorzutragen] wagen.

Wir werden noch durch einen besser gesicherten Boten oder durch die Augsburger ausführlich schriftlichen Bericht darüber geben, was für Widerstände in Sachen der [„Wittenberger“] Konkordie der Satan herbeiführt und wie wir uns abmühen. Ich empfehle mich und unsere Kirchen deinen Gebeten, mein Vater und Lehrmeister im Herrn. Bucer lässt sich dir empfehlen, auf dessen Anweisung ich diesen [Brief] geschrieben habe; als er nämlich heute zu den Baslern aufbrach, hatte er mir unter anderem dies mit Nachdruck aufgetragen. Möge dich der Herr uns und der Kirche glücklich bewahren. Straßburg, am 26. April des Jahres 1537.

Wolfgang Capito.

Professor Dr. Christoph Bultmann, Universität Erfurt, Martin-Luther-Institut,
Postfach 900221, 99105 Erfurt; E-Mail: christoph.bultmann@uni-erfurt.de

Reformation und Musik

Zum Ertrag des Themenjahrs der Reformationsdekade 2012 –
Ausstellungen und Neuerscheinungen

Von Johannes Schilling

Das Themenjahr „Reformation und Musik“ war innerhalb der Luther- oder besser: Reformationsdekade ein besonders schönes und ertragreiches. Anlass für die Bestimmung eben des Jahres 2012 innerhalb der Dekade als Themenjahr der Musik war das 800jährige Jubiläum der Thomaskirche in Leipzig und des Thomanerchors – diese Kirche, ihre Kantoren und ihr Chor stehen für die Verbindung zwischen Gotteslob und Kultur, und nicht erst seit der Reformation, aber insbesondere durch sie, ist Leipzig zu einem Vor- und Hauptort der Kirchenmusik geworden und Johann Sebastian Bach zu ihrem bedeutendsten Repräsentanten.

1. Ausstellungen und Ausstellungskataloge

Die Geschichte der Thomaner wurde denn auch in einer eigenen Ausstellung im Leipziger Stadtmuseum gewürdigt.¹

Der Katalog dokumentiert die Ausstellung sehr anschaulich. Von den Anfängen bis in die jüngste Vergangenheit wurde die Geschichte der Thomaner gezeigt, in Bildern, Noten und Gewändern, von der Gründungsurkunde des Stifts St. Thomas vom 20. März 1212 über mittelalterliche Chorbücher und Gegenstände des täglichen Lebens aus der Geschichte der Thomaner. Aufschluss über die Lebensbedingungen der Schüler in der Thomasschule geben Lehrpläne und Nachrichten über den Alltag im „Kasten“ (dem Internat). Nicht einfach war die Geschichte der Thomaner im „Dritten Reich“ und auch nicht unter den Bedingungen der DDR. In Hörstationen und Filmen konnte man die Thomaner überdies auf Reisen und zu Hause sehen und singen hören. Bis in die Gegenwart reicht die Reihe der Thomaskantoren, die in einer eindrucksvollen Galerie in Ausstellung und Katalog zu sehen sind.

Zum Themenkreis „Reformation und Musik“ gehören der Thomaskantor und spätere Wittenberger Verleger Georg Rhau mit seinem „Enchiridion musicae mensuralis“ (1520), einem Lehrbuch für den Musikunterricht, das auch an der Thomasschule benutzt wurde, und das erste Leipziger Gesangbuch, das

¹ **Cantate!** Zum 800. Geburtstag der Thomaner. Ausstellung im Stadtgeschichtlichen Museum Leipzig 20. März bis 23. September 2012, Leipzig: Stadtgeschichtliches Museum 2012, 119 S. – ISBN 978-3-910034-12-9 (thema M 14).

Michael Blum 1530 herausbrachte. Mit dem Thomaskantor Seth Calvisius trat am Ende des Jahrhunderts einer der großen Vokalkomponisten hervor.

Einen deutlichen Akzent hatte die Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel schon 2011 mit der Ausstellung „verklingend und ewig. Tausend Jahre Musikgedächtnis 800–1800“ gesetzt, die in einem stattlichen Katalog dokumentiert wurde, wie man ihn aus Wolfenbüttel erwartet.²

Sechs Essays eröffnen den Band unter den Rubriken Sammeln und Tradieren, Schrift und Erinnerung, Klang – Schrift – Klang, allesamt lesenswert. Der eigentliche Katalog ist in drei Kapitel gegliedert: I. Musik kommt ins Buch; II. Musik kommt aus dem Buch; III. Musik kommt nicht mehr aus dem Buch. Er wird eröffnet mit einer Variation über Joh 1,1: „Am Anfang war der Gesang, und der Gesang war bei Gott, und Gott war der Gesang“ und behandelt Musikaufzeichnungen, von den Anfängen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Weißenburg im Elsass an, Werke der Musiktheorie seit Augustin und Boethius und schließlich die Anfänge des Notendrucks seit Peter Schöffers Psaltern von 1457 und 1459.

Zu den reformationsgeschichtlich besonders interessanten Zimelien gehören u. a. ein Chorbuch Wilhelms IV. von Bayern (1519/20) mit Werken franko-flämischer Komponisten, die auch Luther hoch schätzte, eine Ausgabe von Luthers Psalterübersetzung aus Neuburg a. d. Donau von 1545 auf Pergament (WA.DB 10 II, 152–157; WA 60, 399), Johannes Keuchenthals KirchenGesenge (Wittenberg 1573) und Paul Gerhardts Geistliche Andachten von 1667. Ein Kuriosum ist ein Miniaturbuch mit Luthers Geistlichen Liedern, das Michael Meder 1638 in Rostock herausbrachte – es misst 3,8x2,1 cm! Reichhaltig wird es bei den Gesangbüchern, die *Andreas Waczkat* vorstellt und *Sven Limbeck* beschreibt: Das Achtliederbuch ist ebenso in Wolfenbüttel vorhanden wie das einzige Exemplar des Färbefass-Enchiridions, dazu weitere Rara und Rarissima.

Ausstellung und Buch waren und sind mehr, viel mehr als ein Beitrag zum Thema Reformation und Musik. Aber auch zu diesem Thema gibt es, wie man sieht, viel Beachtliches.

In der Gothaer Bibliothek auf Schloss Friedenstein wurde ebenfalls eine sehenswerte Ausstellung gezeigt, die sich aufgrund der überragend guten Gothaer Sammlungen aus eigenen Beständen bestücken ließ: „Mit Lust und Liebe singen“.³

² **verklingend und ewig.** Tausend Jahre Musikgedächtnis 800–1800, hg. von *Susanne Rode-Breymann* und *Sven Limbeck*, Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek 2011 / Wiesbaden: Harrassowitz 2011, 308 S., 165 Abb. – ISBN 978-3-447-06596-2 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 94).

³ **„Mit Lust und Liebe singen“.** Die Reformation und ihre Lieder. Begleitband zu der Ausstellung der Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha in Zusammenarbeit mit der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha 5. Mai bis 12. August 2012, hg. von *Kathrin Paasch*, Gotha: Universitäts- und Forschungsbibliothek 2012, 143 S. – ISBN 978-3-910027-27-X (Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha 48).

Von einem Exemplar des Achtliederbuches (samt einer Abschrift desselben von Johann Christoph Olearius) über das Gothaer Chorbuch Johann Walters von 1545, Ausgaben des Genfer Psalters und pietistische Gesangbücher bis hin zu Feustkings Ausgabe von Paul Gerhardts Liedern (1723) ist da vieles von dem vertreten, was in diesem Zusammenhang Rang und Namen hat. Einen so andernorts kaum zu zeigenden Schwerpunkt bilden die Gesangbücher aus den verschiedenen Herrschaften in Thüringen.

Auch diese Publikation ist deutlich mehr als ein Ausstellungskatalog. Denn der Aufsatzteil kann getrost als ein veritabler Beitrag zur Forschung betrachtet werden.

Kathrin Paasch beschreibt „Die Gesangbuch-Landschaft Thüringen in der Frühen Neuzeit. Eine Annäherung“, gibt Hinweise auf die Bestände und ermutigt zu weiteren Forschungen; *Beate Agnes Schmidt* behandelt „Kirchenlieder im thüringischen Raum. Zu Text und Melodie in Gesangbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts“, geht dabei auch auf den mehrstimmigen Gesang ein und bietet Biogramme von Thüringer Dichtern; *Daniel Gehrt*, einer der besten Kenner der Bestände der Bibliothek, handelt über „Geistliche Lieder und die ernestinischen Höfe in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Musik im Spannungsfeld zwischen persönlicher Frömmigkeit, Bekenntnis und dynastischer Identität“ und ediert eine Vorrede Herzog Johann Wilhelms zu einem Gesangbuch Johann Walters 1570; *Michael Lehmann* beschreibt „Das Herzogtum Gotha und sein Gothaisches Gesangbuch“ – eine kleine Gesangbuchgeschichte Gothas von der ersten Ausgabe des Cationale Sacrum von 1646–1648 bis zum letzten Gesangbuch für Sachsen-Coburg und Gotha von 1896; *Wolfgang Miersemann*, der Historiker der halleschen Singkultur, stellt unter dem Titel „Wachet auf / ihr faulen Christen!“ „Geist=reiche Lieder aus Thüringen“ vor. *Philip Hahns* Beitrag „Gesangbücher im Gebrauch“ erschließt Besitzeinträge und deren Lebenswelten; *Michael Fischer* schreibt abermals einen Beitrag über „Religion, Konfession, Nation: Das Lutherlied „Ein feste Burg ist unser Gott“, ein Thema, dem man aus neuen Quellen noch immer weitere Facetten abgewinnen kann. Am Ende kommt fast die Hauptsache: *Sascha Salatowsky*, „Evangelischer Lieder-Schatz: Johann Christoph Olearius und seine Gesangbuchsammlung“. Denn ohne den Arnstädter Superintendenten (1668–1747) gäbe es manches Gesangbuch gewiss nicht mehr. Seine Bibliothek wurde 1793 an die Herzogliche Bibliothek in Gotha verkauft und bildet, auch wenn sie nicht mehr vollständig erhalten ist, den Grundstock der dortigen Gesangbuchsammlung von ca. 3000 Titeln.

Insgesamt ist dieses schöne Buch⁴ nicht nur ein Beweis für die vorzüglichen Bestände aus dem 16. und 17. Jahrhundert in der Gothaer Bibliothek, sondern auch für die Leistungsfähigkeit der dort Tätigen, aus gegebenem Anlass eine für Wissenschaft und Öffentlichkeit lohnende Publikation auf den Weg zu bringen.

⁴ Nur die leeren Seiten 39, 47 und 57 stören den Eindruck.

Zu einer sehenswerten kleinen Ausstellung „Luther und [Bachs] Musik“, die vom 25. Februar bis 11. November 2012 im Bachhaus in Eisenach gezeigt wurde, gibt es keinen gedruckten Katalog oder andere Begleitpublikationen.⁵

„Weil sie die Seelen fröhlich macht“ lautete das Motto der Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen in Halle, die vom 22. April bis 23. September 2012 im Hauptgebäude der Stiftungen gezeigt wurde.⁶

Der ebenfalls ansehnlich gestaltete Katalog enthält nach dem Geleitwort des Direktors der Stiftungen *Thomas Müller-Bahlcke* und einer Einführung der Herausgeberin *Cordula Timm-Hartmann* elf Beiträge zur Geschichte der protestantischen Musik seit der Reformation, mit einem deutlichen hallischen Schwerpunkt und einem abschließenden Beitrag von *Peter Bubmann* über „Profil und Aufgaben der protestantischen Kirchenmusik heute“. Die Ausstellungsstücke sind anschließend, nach Räumen geordnet, zusammengestellt; ein Anhang enthält Register und Verzeichnisse.

Joachim Stalman behandelt „Martin Luther und das Kirchenlied der Reformation“ (13–26) – korrespondierend lautete der Titel für Raum 1 der Ausstellung „Musik in Mitteldeutschland zur Zeit Martin Luthers“, und auch Raum 2 „Singen ist die beste Kunst und Übung“. Musik in Kirche und Schule“ widmete sich der Reformationszeit.

Der Katalog war nicht nur ein guter Begleiter durch die Ausstellung, sondern ist ein ebenso gelungenes wie erfreuliches Vademecum durch die Geschichte der Musik seit der Reformation, der beim Hinweis auf das für die reformatorische Theologie und die Musik zentrale Hören auch dem Sehen seine Lust bereitet.

2. Musiknoten

Musik ist nicht zuerst zum Sehen, sondern zum Musizieren und zum Hören da. Auf die zahlreichen Notenausgaben einzelner Werke im und zum Themenjahr kann hier nicht eingegangen, nur zwei Sammlungen sollen angezeigt werden.

„Musik war und ist ein Herzschlag der Reformation.“ Mit diesem Satz eröffnet Präses *Nikolaus Schneider*, der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, sein Grußwort zu „Frau Musica spricht ... Chorbuch Reformation“.⁷ Es wurde für das Themenjahr „Reformation und Musik“ von

⁵ Vgl. aber die Website www.bachhaus mit knappen Hinweisen.

⁶ **Weil sie die Seelen fröhlich macht.** Protestantische Musikkultur seit Martin Luther, hg. von *Cordula Timm-Hartmann*, Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen / Wiesbaden: Harrasowitz 2012, 240 S. – ISBN 978-3-447-06699-0 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 28). Vgl. die Besprechung von *Holger Pyka* in: *Luther* 84 (2013), 130–132.

⁷ **Frau Musica spricht ... Chorbuch Reformation**, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), zusammengestellt von *Klaus-Martin Bresgott*, Kassel u. a.: Bärenreiter 2011, VIII, 396 S. – ISMN 979-0-006-54129-4.

einer Arbeitsgruppe unter der Leitung von *Klaus-Martin Bresgott* (Kulturbüro der EKD) zusammengestellt. Die Auswahl umfasst 52 Lieder als „Leitlieder“ für alle Wochen des Kirchenjahrs, dazu kommen weitere 25 Lieder für die Kirchenjahreszeiten und Festtage. Zu zahlreichen Liedern entstanden neue Sätze, und das Mit- und Nebeneinander alter und neuer Vertonungen wird den Reiz dieses Buches im Gebrauch ausmachen. Einige bekannte Lieder wurden mit neuen Strophen versehen oder umgedichtet; zu den Autoren gehören *Stephan Krawczyk* und *Gerhard Schöne*, der u. a. „Nun danket alle Gott“ oder „Jesu, meine Freude“ neu gefasst hat – poetische, überzeugende Texte. Die Chorsätze reichen von Bicinien über vierstimmige Chorsätze bis zu doppelchörigen Motetten. Das Spektrum der Komponisten ist breit, die ältesten Stücke stammen aus den Anfängen des evangelischen Chorals; neben bekannten Sätzen stehen unbekannte und eben die zahlreichen neuen.

Die Reformationszeit ist mit Liedern ganz gut vertreten: Herr Christ, der einig Gotts Sohn (EG 67), Aus tiefer Not (EG 299), Komm, Heiliger Geist, Herre Gott (EG 125), Nun bitten wir den Heiligen Geist (EG 124), Komm, Gott, Schöpfer, Heiliger Geist (EG 126), Wo Gott der Herr nicht bei uns hält (EG 297), Die beste Zeit im Jahr ist mein (EG 319) – mit mehreren neuen Kompositionen! –, All Morgen ist ganz frisch und neu (EG 440), Ein feste Burg (EG 362), Wach auf, wach auf, du deutsches Land (EG 145), mit einem Satz von Hugo Distler und einer Kontrafaktur von Gerhard Schöne, schließlich Vom Himmel hoch, da komm ich her (EG 24). Neben Luther als Liederdichter finden sich also Elisabeth Cruciger, Justus Jonas und Johann Walter, und unter den Komponisten des 16. Jahrhunderts neben dem „Urkantor“ Johann Walter Caspar Othmayr, Claude Goudimel, Johannes Eccard, Hans Leo Hassler, Melchior Vulpius und Seth Calvisius. (Zu späteren Texten gibt es auch Sätze von Thomas Stölzer und Johann Steuerlein.) Da das Buch weit verbreitet werden wird, wird diese Auswahl gewiss auch prägend für die Chorarbeit der kommenden Jahre, vor allem in den Kantoreien sein. Aber es ist, da es in der Mehrzahl vierstimmige Sätze enthält, auch zum häuslichen Singen geeignet. Insgesamt stellt die Sammlung, trotz mancher Wiederholungen bereits in anderen Sammlungen zugänglicher Sätze, eine Bereicherung der Chorliteratur dar, mit einigen ausgesprochen erfreulichen Überraschungen. Ausstattung und Druck sind erwartungsgemäß gut.

Unter dem (im Vorwort nicht ganz plausibel gemachten) Titel „... ich kann nicht anders“ erschienen als Gemeinschaftsprojekt unter Beteiligung des Münchner Strube Verlags 20 neue Kompositionen für gemischten Chor zum Themenjahr „Reformation und Musik“ 2012.⁸ Es handelt sich um Chorwerke,

⁸ „... ich kann nicht anders“. 20 neue Kompositionen für gemischten Chor zum Themenjahr „Reformation und Musik“ 2012. Ein Gemeinschaftsprojekt des Landesmusikrats Thüringen e. V., des Deutschen Komponistenverbands Landesverband Thüringen, des via nova – zeitgenössische Musik in Thüringen e. V. und des Strube Verlags, hg. von *Helmuth Peter Lang*, unter kuratorischer Mitwirkung von *Christoph Berger*, *Dietrich Ehrenwerth*, *Johannes K. Hildebrandt*, *Eckart Lange* und *Christoph Peter*, München: Strube 2011, 128 S. – ISBN 978-3-89912-158-2.

die von Laienchören und Kirchenkantoreien aufgeführt werden sollen und daher nicht allzu schwer zu singen sein dürfen. Die zwanzig Komponisten – darunter eine Frau, Kathrin Gerth (geb. 1966) – sind zwischen 1935 und 1986 geboren; entsprechend vielfältig sind die verschiedenen Sprachen der Kompositionen. Viele stammen aus Thüringen oder haben hier ihre Wirkungsstätte (gehabt); die meisten der jüngeren sind an der Musikhochschule „Franz Liszt“ in Weimar ausgebildet. Neben Kirchenmusikern und Kantoren stehen Komponisten, die in anderen Bereichen des Musiklebens (Theater, Schule, Hochschule) tätig sind. Einige Werke vertonen Bibeltexte, andere reformatorische Choräle (Ein feste Burg; Ach Gott, vom Himmel sieh darein), und es gibt auch eine Komposition „Die Lutherrose“ von Johannes Götze nach einem Text von Wieland Hartmann. Die Chorstücke reichen von stilistisch eher traditionell orientierten Sätzen bis zu einem experimentellen Werk wie Thomas Nathan Krügers „Sola scriptura“. Etliche Komponisten haben ihre Musik unter Einbeziehung reformatorischer Choräle konzipiert. Neben der Mehrzahl vierstimmiger Sätze stehen bis zu elfstimmige Vertonungen. Eine hilfreiche Beigabe sind die Biogramme der Komponisten am Schluss des Heftes.

Dass der musikalische Impuls der Reformation auch in Thüringen zum Anlass genommen wurde, zeitgenössische Komponisten zum Komponieren einzuladen, ist unbedingt zu begrüßen, und das Ergebnis rechtfertigt die Initiative. Je öfter die Werke zu Gehör kommen werden, umso größer ist ihre Chance, in das Repertoire der Chöre einzugehen.

3. Bücher

Die beiden im folgenden anzuzeigenden Monographien sind keine Früchte des Dekadenjahrs, gehören aber der Sache nach zum Thema. Bereits 2010 erschien eine Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert von *Marie Schlüter*.⁹ Der Titel klingt verheißungsvoll – endlich könnte man einen Überblick über Musikproduktion und -rezeption, über Musikaliendruck und Musizierpraxis in Wittenberg im Reformationsjahrhundert erhalten. Die Verfasserin hat sich ein ambitioniertes Ziel gesetzt, die Erwartungen sind hoch – und die Enttäuschung über die Durchführung ist entsprechend groß. Nach einer kurzen Einleitung, die in das Thema einführt und einen sehr rudimentären Abriss der Geschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert bietet, gliedert sich die Darstellung in vier Hauptteile (II.–V.): Musik an den Wittenberger Institutionen (Schloss- und Universitätskirche, Stadtkirche, städtisches Musikleben, Universität), Wittenberger Musikalien (Handschriften und Drucke), Wittenberger Musikbibliotheken (Universitätsbibliothek, Stadtkirchenbibliothek,

⁹ Marie Schlüter: **Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert**. Quellenkundliche und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen: V&R unipress 2010, 375 S. – ISBN 978-3-89971-727-3 (Abhandlungen zur Musikgeschichte 18).

Musikbibliothek Stephan Roths). Acht Seiten Zusammenfassung und ein ausführlicher Anhang beschließen den Band.

Im ersten Kapitel werden Nachrichten über Musik an der Schloss- und Universitätskirche zusammengestellt, nach Gottesdienst- und Kirchenordnungen, Statuten für den Chor von 1539 wiedergegeben und übersetzt, und Entsprechendes wird auch für die Stadtkirche geboten. Man erhält damit, bis hin zur Orgelmusik, einen Einblick in die beachtliche Musikpraxis an den Wittenberger Kirchen. Das städtische Musikleben war dagegen sehr bescheiden; an der Universität wurden seit 1541 Vorlesungen zur Musik gehalten, und Musik wurde bei offiziellen Anlässen und im häuslichen Umfeld praktiziert.

Das folgende Kapitel über die Wittenberger Musikalien bietet zunächst eine Übersicht über Wittenberger Musikhandschriften, mit interessanten Informationen, deren Verlässlichkeit freilich aufgrund der zahlreichen Ungenauigkeiten und Fehler nicht gewiss ist. Eine Übersicht über die Wittenberger Musikdrucke bietet die RISM-Siglen, aber leider keine VDI6-Nachweise. Was über Georg Rhaw gesagt wird, ist nicht neu und nicht immer richtig und referiert zudem immer wieder Sekundärliteratur, statt auf die Quellen selbst zurückzugehen.

In den Ausführungen über die Wittenberger Musikalienbibliotheken werden die kurfürstliche Universitätsbibliothek vor und nach 1548, die Stadtkirchenbibliothek und die Musikalienbibliothek Stephan Roths behandelt. Die Universitätsbibliothek enthielt einen aus der Zeit vor der Reformation übernommenen und einen planmäßig erworbenen Bestand an Musikalien, vor allem geistliche Kompositionen, die indes nicht für das praktische Musizieren gedacht waren, sondern den ausübenden Musikern als Vorlagen für deren Abschriften dienen konnten. Die erhaltenen Bände umfassen Pariser, Venediger, Nürnberger und Wittenberger Drucke. Die nach 1548 erworbenen Musikalien sind in Wittenberg und Krakau (aus der Preußischen Staatsbibliothek, in die sie im 19. Jahrhundert überführt worden waren) erhalten und geben einen Eindruck von dem, was an *musica theoretica* und *practica* gebraucht und benutzt wurde. – Diese Ausführungen über die Musikbibliothek der Stadtkirche, die zum praktischen Gebrauch angelegt wurde, weisen einen höheren Grad der Durcharbeitung auf als andere Partien des Buches. Gleichwohl hätte auch hier die Verfasserin da und dort weiterkommen können. So dürfte es sich bei den im Inventar nach 1587 vermerkten „*Aliquot Muteta* (lies: *Mutetae*) *cum praefatione Lutheri*“ (239) um ein Exemplar der *Symphoniae iucundae* mit Luthers Vorrede von 1538 handeln, die denn auch im Katalog von 1601 (hier 241) wieder auftauchen.

Als letzte wird die Musiksammlung Stephan Roths beschrieben, die größtenteils in der Ratsschulbibliothek in Zwickau erhalten und „ein Spiegel der humanistischen Bildung und Interessen eines Mitglieds des Wittenberger geistigen Lebens“ (281) ist. Insgesamt korrigiert die Verfasserin das Urteil, Wittenberg sei nach dem Ende der Hofkapelle ganz in die Provinzialität abgesunken; vielmehr sei das Repertoire auch nach 1525 international, vielfältig, modern

und künstlerisch hochstehend gewesen. Die Schlussbemerkungen wirken ein wenig lakonisch, ein rechtes Ende haben die Ausführungen nicht. Ein umfangreicher Anhang enthält eine Musiker-Prosopographie, die viel Arbeit gemacht haben muss, deren Angaben man aber, da sie ohne Nachweise sind, ggf. anhand anderer Literatur verifizieren müsste. Das ist unnötige Arbeit.

Insgesamt muss man leider feststellen: Die Liederlichkeit der Druckfassung dieser Arbeit ist unsäglich. Hunderte von Fehlern jeder Art finden sich überall verstreut: fehlende Buchstaben, Verschreibungen, falsche Kasus, fehlende, überflüssige und inkorrekte Kommata, falsche Auflösungen von Abkürzungen, uneinheitliche oder widersprüchliche Titelaufnahmen, falsche oder halbrichtige Übersetzungen aus dem Lateinischen (neben richtigen). Dazu kommen jede Menge unbelegter Aussagen oder Hinweise wie „Siehe oben“ (176 Anm. 413) – aber wo? Briefe Melanchthons etwa werden nach CR, nicht nach MBW wiedergegeben und nur nach dem Jahr, ohne Tag und Monat (so etwa 67 Anm. 196). Manchmal hat man den Eindruck, die Verfasserin wisse selbst nicht mehr, was sie auf der vorausgehenden Seite geschrieben hat. Überflüssige Zusammenfassungen stehen neben nützlichen. Im Literaturverzeichnis fehlen in den Anmerkungen zitierte Titel, Hans Joachim Moser erhält den Vornamen seines Helden Paul Hofhaimer usw. Das ist ein ziemlich ernüchterndes Ergebnis eines interdisziplinären Graduiertenkollegs. Ein solches Maß an Nachlässigkeit hätte den Gutachtern auffallen müssen und die Erteilung der Druckgenehmigung in dieser Form verhindern können. Diese Aufgabe hat die Verfasserin offenbar überfordert. Das ist ihr nicht allein anzulasten. Bei entsprechender Betreuung hätte die Druckfassung wenigstens zu einem brauchbaren Buch gemacht werden können. Wertvolle Informationen, die das Buch zweifellos enthält, werden verstellt und verunsichert durch diese Menge an Fehlern. Nun haben wir einen Text und können ihn uns mit Stift und mühsamer Selbstsuche in Ordnung bringen. Das ist ein neuer Typ von Buch: ein Rohling zum Fertigschreiben.

Ganz anders verhält es sich mit einer zweiten Arbeit: Nicht der Musik selbst, auch nicht einem historischen Ort, sondern „Luther's Theology of Music“ ist eine Studie des finnischen systematischen Theologen *Miikka E. Anttila* gewidmet.¹⁰ Nach einer Einleitung (1) gibt es fünf große Kapitel: 2 *Voluptates aurium: the pleasures of music in Antiquity and the Middle Ages*; 3 *Optimum donum dei – the essence of music*; 4 *Domina et gubernatrix affectuum humanorum – the power of music*; 5 *Joy (gaudium) and Pleasure (voluptas) in Luther's theology*; 6 *Theology of beauty and the virtues of music*. – Ein kurzes Fazit sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis und knappe Register beschließen den Band.

¹⁰ Miikka E. Anttila: **Luther's Theology of Music**. Spiritual Beauty and Pleasure, Berlin/Boston: de Gruyter 2013, VII, 227 S. – ISBN 978-3-11-031019-1 (Theologische Bibliothek Töpelmann 161). – Die Arbeit wurde als Dissertation im Fach Systematische Theologie unter dem Titel „The Innocent Pleasure. A Study on Luther's Theology of Music“ (ISBN 978-952-92-8870-0) am 11. Mai 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki öffentlich verteidigt.

Anttilas Buch stellt für englischsprachige Leser eine überaus gründliche Darstellung von Luthers „Musiktheologie“ dar. Er behandelt die einschlägigen Texte Luthers zur Musik und setzt sie – auch für deutschsprachige Leser ist dies ein Gewinn – in Beziehung zu zahlreichen anderen Texten, mit sehr erhellenden und immer wieder überraschenden Einsichten. Besonders eindrucksvoll ist etwa Luthers Auslegung von Kol 3,16 in der Fastenpostille (WA 17 II, 119–122). „The aim of the present study is to explain Luther’s position on the theological significance of music, a question approached from the point of view of *pleasure*“ (13). In systematischer Analyse – „no musical expertise is required either from the author or the reader“ (14) – behandelt der Autor zunächst die antike und mittelalterliche Musiktheorie im Überblick und widmet sich danach den Analysen der einschlägigen Luthertexte, vor allem der Vorrede zu den *Symphoniae iucundae* (1538) und dem Lob der Musik (*Encomium musices*, 1538). Musik ist allererst Gabe Gottes, *donum dei*, die den Menschen fröhlich machen soll und macht. Deshalb interessieren Anttila die Begriffe *gaudium*, *delectatio*, *voluptas*, die Luther, wie er zutreffend bemerkt, nicht „with precision“ (13) verwendet. Entscheidend ist, dass er dem sinnlichen Menschen die sinnliche Freude an der sinnlichen Musik zugesteht, und zwar ohne Einschränkung und ohne dass dieser ein schlechtes Gewissen bei der Freude an der Musik haben müsste. Das unterscheidet Luther auch von Calvin, dessen Musikauffassung in der Vorrede zum Genfer Psalter (CR 34, 165–172) ein Exkurs gewidmet ist (186–189).

Anhand zahlreicher Stellen aus dem Großen Galaterkommentar (1531) kommt Anttila zu dem Schluss: „Luther’s theology can be viewed as an ‚aesthetics of light‘“ (197). Damit ließe sich Rechtfertigung als „illumination“ (198), als Erleuchtung, verstehen, und ein forensisches Verständnis der Rechtfertigung um eine ästhetische Vision erweitern: „Even if one understands justification in purely forensic terms, as an event where sinners are pronounced righteous, there is still an aesthetic vision at the heart of the doctrine. In other words, we become righteous because God regards us as righteous. Therefore one does not exaggerate by stating that both Christian theology in general, and Luther’s theology in particular, are aesthetic by nature“ (198).

Das ist das Ende einer Studie, die durch ihren Reichtum an Luthertexten und ihre sorgfältigen Analysen geeignet ist, die unschuldige Freude – „the innocent pleasure“, wie der ursprüngliche Titel der Arbeit lautet – an der Musik aus der Sicht von Luther und seiner Theologie zu erschließen, ja, zu ihr zu ermutigen.

4. Resümee

Überschaut man die besprochenen Veröffentlichungen – von den Veranstaltungen war hier nicht zu handeln –, wird man nicht umhin können zu sagen, dass sich das Themenjahr „Reformation und Musik“ in Hinsicht auf die Pu-

blikationen sehen lassen kann. Es ist nun an den Zuständigen in Kirchen und Schulen, dafür zu sorgen, dass die Musik auch künftig gepflegt wird, wie Luther es wünschte: „Man muß Musicam von Noth wegen [unbedingt] in Schulen behalten ... Die Jugend soll man stets zu dieser Kunst gewöhnen, denn sie macht feine geschickte Leute“.¹¹ Dann, aber auch nur dann wird ein solches Themenjahr keine Einjahrsfliege geblieben sein.

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

¹¹ WA.TR I, 490,32.42 f., Nr. 968.

Luther in Brasilien

Internationale Symposien zur „Reformationsdekade“ von 2012 bis 2017

Von Christopher Spehr

„Igreja sempre em reforma – 2017: 500 anos da Reforma“. Unter diesem Motto findet seit 2012 eine Tagungsreihe zur „Reformationsdekade“ in Brasilien statt. Innerhalb von zwei Wochen wird auf drei jeweils zweitägigen Symposien ein grundlegendes Thema der lutherischen Reformation und ihrer gegenwärtigen Relevanz präsentiert und diskutiert. Die Reihe wendet sich einerseits an Pfarrerinnen und Pfarrer, Theologiestudierende, Wissenschaftler sowie interessierte Mitarbeiter der *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil* (kurz: IECLB, auf Deutsch: *Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*), andererseits an die Kirchengemeinden der Tagungsregion.

Das außergewöhnliche Projekt entstand im Rahmen der Fakultätspartnerschaft zwischen der brasilianischen *Faculdade Luterana de Teologia* (FLT) in São Bento do Sul und der *Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena*. Die im Bundesstaat Santa Catarina gelegene, von der Gnadauer Brasilienmission unterstützte theologische Fakultät gehört neben der in Deutschland bekannteren *Faculdades EST* in São Leopoldo und der *Faculdade de Teologia Evangélica em Curitiba* (FATEV) zu den drei kirchlichen Ausbildungsstätten der IECLB. Die ca. 700.000 Mitglieder zählende Kirche, die aus deutschsprachigen Migranten des 19. Jahrhunderts hervorging und überwiegend im Süden Brasiliens beheimatet ist, zählt zu den Partnerkirchen der EKD und ist auf vielfältige Weise mit einzelnen deutschen Landeskirchen und Kirchenkreisen verbunden.

Die Idee zu den mittlerweile erfolgreich angelaufenen Reformationssymposien wurde 2011 während einer Gastdozentur des Jenaer Kirchenhistorikers Professor Dr. *Christopher Spehr* in São Bento do Sul zusammen mit dem Direktor der FLT, dem in Erlangen promovierten Systematischen Theologen, Professor Dr. *Claus Schwambach*, entwickelt. Ziel war es, die Gestalt und Lehre Martin Luthers in Brasilien bekannter zu machen und reformatorische Theologie vor Ort kritisch ins Gespräch zu bringen.

Insgesamt dient das gemeinsam von der FLT und dem Jenaer Lehrstuhl für Kirchengeschichte verantwortete Projekt dem internationalen Austausch in der Luther- und Reformationsforschung. Auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 will es einen wissenschaftlich-interkulturellen Beitrag leisten, indem es die Forschungskompetenzen der deutschsprachigen Lutherforschung mit dem innovativen Forschungspotenzial der Evangelischen Theologie in Brasilien verbindet und mit den protestantischen Kirchen der beteiligten

Länder in den Dialog tritt. Realisiert wird dieses reformatorischer Erinnerung, theologischer Vergegenwärtigung und ökumenischer Verständigung dienende binationale Projekt auf wissenschaftlicher und kirchlicher Ebene in Form der zweitägigen Symposien mit begleitenden Gemeindevorträgen. Die Symposien werden im Zeitraum von zwei Wochen an drei, zum Teil weit auseinanderliegenden Orten durchgeführt, wobei Ablauf und Referate in der Regel identisch bleiben. Weil die Symposien in Kooperation mit den örtlichen Synoden der IECLB als Pfarrerfortbildung durchgeführt werden, besuchen pro Tagungsort 60 bis 150 Teilnehmer die Konferenz. Während tagsüber das straffe Programm konzentriert durchgeführt wird, finden abends Vorträge in Gemeinden statt, die von der örtlichen Presse begleitet und von den noch deutschsprechenden Brasilianern mit Dankbarkeit aufgenommen werden.

Die Jahresthemen lehnen sich im Prinzip an die Themenjahre der Reformationsekkade an, setzen aber aufgrund der brasilianischen Gegebenheiten eigene Akzente. So standen die Symposien 2012 unter dem Motto „Reforma e Educação“ (Reformation und Bildung). 2013 folgte das Thema „Reforma e Igreja“ (Reformation und Kirche) und 2014 „Reforma e Bíblia“ (Reformation und Bibel). Für 2015 ist „Reforma e Política“ (Reformation und Politik), 2016 „Reforma e Confessionalidade“ (Reformation und Bekenntnis) und 2017 „Reforma da igreja no séc. XXI“ (Reformation der Kirche im 21. Jahrhundert) geplant.

Als deutsche Referenten konnten verschiedene Mitglieder der Luther-Gesellschaft gewonnen werden, so dass die brasilianischen Kontakte der Luther-Gesellschaft hierdurch eine Vertiefung erfahren. Bisher reisten im Spätsommer 2012 Professor Dr. *Thorsten Dietz* (Hochschule Tabor in Marburg), 2013 Professor Dr. *Christopher Spehr* (Universität Jena) und 2014 Professor Dr. *Dietrich Korsch* (Universität Marburg) als Vortragende nach Brasilien. 2015 und 2016 werden Professor Dr. *Hellmut Zschoch* (Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) und Professor Dr. *Notger Slenczka* (Humboldt-Universität Berlin) in Lateinamerika wirken. Ergänzt werden die zwei bis drei auf Deutsch gehaltenen und simultan in die Landessprache Portugiesisch übersetzten Referate durch Vorträge brasilianischer Kollegen. So beteiligten sich beispielsweise 2012 Professor Dr. *Euler R. Westphal* (FLT, São Bento do Sul), Professor Dr. *Paulo Butzke* (FLT, São Bento do Sul) und Professor Dr. *Gerson Joni Fischer* (Faculdade Teológica Batista do Paraná, Curitiba) an den Symposien. 2013 vertieften aus brasilianischer Perspektive Professor Dr. *Martin Norberto Dreher* (Porto Alegre) und Professor Dr. *Claus Schwambach* (FLT, São Bento do Sul) das Thema Kirche.

Bis 2017 werden die Reformationssymposien alle 18 Synoden der IECLB besucht haben. Finanzielle Unterstützung und Begleitung erfährt das Projekt durch die VELKD, namentlich Herrn Oberkirchenrat Dr. *Oliver Schuegraf*, und ideelle Förderung durch die Kirchenleitung der IECLB.

Alle Referate werden zeitnah auf Portugiesisch durch den Verlag Editora União Cristã (São Bento do Sul) in einem Tagungsband veröffentlicht, so dass

eine sechsbändige Reihe entsteht. Eine deutschsprachige Auswahlpublikation der brasilianischen Beiträge ist angedacht. Die bisher überaus gelungene und für jeden Teilnehmer horizontweiternde Veranstaltungsreihe sei zur Nachahmung empfohlen.

Professor Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Straße 1, 07743 Jena;
E-Mail: christopher.spehr@uni-jena.de

„Ich bin ein Mansfeldisch Kind“

Zur neuen Dauerausstellung in Luthers Elternhaus in Mansfeld

Von Gaby Kuper

Am 14. Juni 2014 wurde das neue Museum „Luthers Elternhaus“ in Mansfeld eröffnet, dessen Ausstellungsfläche durch einen Neubau stark erweitert wurde. Unter dem Titel „Ich bin ein Mansfeldisch Kind“ präsentiert die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt erstmals eine Dauerausstellung zu Luthers Kindheit und Schulzeit. Martin Luther bezeichnete zeit seines Lebens die Mansfelder Grafschaft als sein Vaterland. Diese besondere Beziehung Luthers zu seiner Heimat aufzuzeigen, ist das Ziel der Ausstellung. Hör-, Film- und Computerstationen sowie spielerische Elemente in der Ausstellung vermitteln auch einem jungen Publikum Luthers Kindheitserfahrungen, die ihn ein Leben lang prägten. Alle Informationen sind dabei auf deutsch und englisch abrufbar.

Der Besucher wird unter dem Titel „Zu Hause in Mansfeld“ von einem Modell der historischen Stadt Mansfeld empfangen, das die Orte hervorhebt, die in besonderer Weise mit Martin Luther verbunden sind. Dazu gehören sein Elternhaus, die von ihm besuchte Schule, die Pfarrkirche St. Georg oder das Haus seines Schulfreundes Nikolaus Oemler. Aber auch das Rathaus, in dem Luthers Vater als Viermann und der Bruder als Schultheiß wirkten, sind markiert, wie auch die gräflichen Schlösser oder der sogenannte Untere Gasthof, auf dessen Areal der Museumsneubau errichtet wurde. Grundlage für das Stadtmodell ist die Zeichnung des Theologen und Chronisten der Grafschaft Mansfeld, Cyriakus Spangenberg (1528–1604), der seiner Mansfelder Chronik auch einen Stadtplan beigegeben hat. Spangenberg wirkte von 1553 bis 1574 als Geistlicher an der Mansfelder Stadtkirche und feierte am 11. November 1562 in Mansfeld den wohl ersten überlieferten Gedenkgottesdienst auf Martin Luther. Das Stadtmodell illustriert die Lutherstätten in Mansfeld mit einzelnen Objekten.

Das zweite Kapitel der Ausstellung präsentiert unter dem Titel „Aus gutem Hause“ die archäologischen Funde, die in den Jahren 2003/2004 und 2008 auf dem Areal von Luthers Elternhaus gemacht wurden und in der Hallenser Ausstellung „Fundsache Luther“ für Aufsehen sorgten. Die Funde sind thematisch den Bereichen Haus und Hof, Kochen und Tischgeschirr, Nahrungsmittel, Kleidung und Spielzeug zugeordnet und spiegeln den gehobenen sozialen Status der Familie Luther wider. Fensterglas, schmuckvolle Kachelöfen, bronzene Grapen, kunstvolle Tafelzier, Spielzeugarmbrüste oder die berühmt gewordenen Murmeln wurden im Lutherschen Haushalt ebenso verwendet

wie Gürtel oder kostbare Beschläge mit Initialen. Importierter Fisch aus der Ostsee, als Geschenk überreichtes Hochwild wie das Birkhuhn oder auch selbst gejagte Singvögel bereicherten den Speisezettel der Familie.

Daran schließt sich das Kapitel „Schwere Arbeit“ an, in dem Objekte zum Thema Bergbau präsentiert werden, die auf den Beruf von Luthers Vater verweisen. Er war Hütten- und Bergwerksbesitzer in der Mansfelder Grafschaft. Die archäologischen Funde und Exponate zeigen nicht nur den Abbau des Erzes, sondern auch den Transport und die Verhüttung.

Unter dem Titel „Wen der Berg ruft“ wird Martin Luthers Vater Hans mit seiner Familie vorgestellt. Zentrum ist ein Gemälde, das Hans Luther als erfolgreichen Hütten- und Bergwerksbesitzer zeigt und auf der Vorlage von Lucas Cranach d. Ä. von 1527 beruht. Hans Luther ist gesellschaftlich schon bald in seiner neuen Heimat Mansfeld angekommen und wird Viermann der Stadt. Die Töchter werden mit Mansfelder Hüttenmeistern verheiratet, der zweite Sohn Jakob tritt beruflich in die Fußstapfen des Vaters. Für den ersten Sohn Martin hofft der Vater sogar auf weiteren gesellschaftlichen Aufstieg und ermöglicht ihm ein Studium. Der Abbruch des Jurastudiums und der Eintritt in ein Kloster führen zu einer langjährigen Entfremdung von Vater und Sohn und sind deshalb ein weiteres Thema dieses Kapitels, das auch kurze Trickfilme und eine Medienstation zu den überlieferten schriftlichen Zeugnissen präsentiert.

Die Beziehung Hans und Martin Luthers zu den Mansfelder Grafen ist unter der Überschrift „Meine Gnädigen Herren“ ein weiteres Thema der Ausstellung. Die Grafschaft hatte im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert ihren Reichtum aus dem Kupfererz gewonnen. Erst die neue Verhüttungstechnik des Saigerns brachte die Mansfelder Grafen in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts in Abhängigkeit der großen Handelsgesellschaften und führte auch zum finanziellen Niedergang der Grafschaft. Der anfängliche Reichtum zeigt sich in den aufwändigen Schlossbauten, die die Mansfelder Grafen errichten ließen, allen voran die drei Schlösser der Linien Vorder-, Mittel- und Hinterort auf dem Stammsitz in Mansfeld, von dem vier prächtige Renaissance Säulen in der Ausstellung präsentiert werden. In dem Mansfelder Grafen Albrecht von Mansfeld-Hinterort (1480–1560), der mit einem Gemälde nach der Vorlage von Lucas Cranach d. Ä. vorgestellt wird, hatte Martin Luther zudem einen frühen Förderer der Reformation gefunden, auch wenn er dessen Wirtschaftspolitik gegenüber den Hüttenmeistern kritisierte.

Das Kapitel zur vorreformatorischen Kirche in Mansfeld, in die Martin Luther hineingeboren wurde, steht unter dem Motto „Sankt Georgs Stadt“. In der Zeit der größten Bedrängnis sollte sich Luther an den aus seiner Kindheit vertrauten Heiligen und Stadtpatron erinnern und nahm den Namen „Junker Jörg“ an. Im Mittelpunkt dieses Ausstellungsteils steht ein Marienaltar; um ihn herum ist das Zubehör eines mittelalterlichen Altars gruppiert. Es finden sich auch Formen der persönlichen Frömmigkeit wie das Gebet, für das noch im Jahre 1516 ein Ablass in einer für Mansfeld ausgestellten Urkunde gewährt

wurde. Eine andere Form war die Wallfahrt. An einer der wichtigsten Wallfahrten, der nach Aachen, hat auch ein Mitglied der Familie Luther teilgenommen, worauf der Fund eines sogenannten Aachhorns verweist.

Unter der Obhut der Kirche stand die Mansfelder Schule, die Luther besucht hat. Der damalige Schulunterricht wird unter der Überschrift „Mit Pauken und Chorälen“ vorgestellt. Die Schulkinder hatten mit ihren Lateinkenntnissen gemeinsam mit ihrem Lehrer den Gottesdienst in der Kirche zu unterstützen. Eine umfangreiche bürgerliche Stiftung kurz nach Martin Luthers Weggang aus Mansfeld, die dem Gegenwert eines halben Hauses entsprach, verdeutlicht diesen Aspekt des Mansfelder Schullebens besonders.

Ein letztes Kapitel thematisiert unter dem Motto „In Szene gesetzt“ die Luthererinnerung in Mansfeld. Zu den Mansfelder Memorialorte zählen z. B. das Schloss mit seinen Lutherspielen und der Lutherbrunnen von 1913, der als einziges Denkmal das Kind Martin Luther in den Mittelpunkt stellt. In erster Linie ist die Erinnerung aber an das Luthers Elternhaus geknüpft, das zwischen 1878 und 1885 einem neuen, sozialen Zweck zugeführt und umgebaut wurde. Die Einrichtung eines Erinnerungsraumes im Haus führte zur Ausbildung des heutigen Museums. Alle noch vorhandenen Spuren der Nutzung sind in den Räumen des historischen Gebäudes ablesbar und sichtbar gemacht. An diesem historischen Ort werden zudem die archäologischen Funde mit Hörstationen und einem Medientisch zu Nahrung, Kleidung und Spielzeug nochmals in ihren Kontext gesetzt.

Die Ausstellung „Ich bin ein Mansfeldisch Kind“ in Luthers Elternhaus in Mansfeld ist von April bis Oktober täglich 10.00 bis 18.00 Uhr geöffnet, von November bis März täglich außer montags von 10.00 bis 17.00 Uhr. Zu der Ausstellung ist ein bebildeter Führer von *Gaby Kuper* und *Mirko Gutjahr* erschienen (Luthers Elternhaus. Ein Rundgang durch die Ausstellung, Aschersleben 2014; 100 Seiten, ISBN 978-3-9812016-6-6).

Dr. Gaby Kuper, Von-Bar-Straße 31, 37075 Göttingen;
E-Mail: jhoffmann@ump.gwdg.de

„Mein lieber Vater, meine herzliebe Mutter“ – Martin Luther, seine Eltern und Mansfeld

Ansprache zur Eröffnung von Luthers Elternhaus am 14. Juni 2014

Von Johannes Schilling

Verehrte Mansfelder Landeskinder, meine Damen und Herren,
„Lieber Vater“, „Liebe Mutter“ – das sind die schlichtesten Anreden, mit denen wir Menschen mehr sagen als nur „Mama“ und „Papa“, das Geplapper der Kleinen. Was sich so schön spricht: „Lieber Vater“, „Liebe Mutter“, das sind, in all ihrer Schlichtheit, innige Anreden. Was einem ein lieber Vater oder eine liebe Mutter bedeutet, merkt man vielleicht erst, wenn die Eltern nicht mehr da sind.

Luthers Eltern, Hans und Margarethe, sind vor allem durch den berühmten Sohn bekannt geworden. 1527 malte Lucas Cranach die beiden – die berühmten Bilder hängen auf der Wartburg. Der alte Luder im Pelzrock als Ausweis der Wohlhabenheit, die Mutter in schlichterem Gewand. Nun waren sie bildfähig geworden, wie Kaiser und Könige, Fürsten und Herren. In Büsten und Medaillen treten sie uns auch in dem neuen Museum hier in Mansfeld gegenüber.

I.

„Meinem lieben Vater Hans Luther, Bürger zu Mansfeld im Tal“ – so lautet die Adresse des einzigen erhaltenen Briefes Martin Luthers an seinen Vater.¹ Er stammt aus dessen letztem Lebensjahr, dem Jahr 1530, vom 15. Februar. Der alte Luder ist krank, Martin hat es von seinem Bruder Jakob erfahren, der ihn auch gelegentlich in Wittenberg besucht hat. Und Martin schreibt dem Alten einen Brief. Nicht wie damals, 1521 auf der Wartburg, einen lateinischen, den der Alte nicht lesen kann und der eigentlich als Vorwort für die Schrift gegen die Mönchsgelübde verfasst ist,² sondern einen deutschen, den er lesen kann, und der für ihn bestimmt ist, nur für ihn; gerade deshalb wird der schöne Brief später oft im Druck veröffentlicht werden.

Des Vaters Alter und Krankheit machten ihm Sorgen, schreibt Luther, er habe zu ihm kommen wollen, aber gute Freunde hätten es ihm ausgeredet, es sei zu gefährlich. „Aber große Freud sollt mir's sein, wo es möglich wär, daß

¹ Luther an seinen Vater, WA.B 5, 238–241, Nr. 1529.

² WA 8, 573–576. Vgl. dazu, mit Übersetzung: *Johannes Schilling*, Brief an den Vater. Martin Luthers Widmungsbrief zu „De votis monasticis iudicium“ (1521), in: Luther 80 (2009), 2–11.

Ihr Euch ließet sampt der Mutter hieherführen zu uns, welchs mein Kät mit Tränen auch begehrt, und wir alle. ... Denn ... ich wollt ja herzlich gern ... leiblich umb Euch sein und nach dem vierten Gebot mit kindlicher Treu und Dienst mich gegen Gott und Euch dankbar erzeigen“³ – Aber der alte Luder kam nicht nach Wittenberg, und der junge Luther kam nicht nach Mansfeld. Ein paar Wochen später, am 29. Mai, ist der alte Luder tot.

Und der Sohn sitzt auf der Veste Coburg, am südlichsten Zipfel von Kur-sachsen, allein, während seine Mitstreiter auf dem Reichstag in Augsburg sind, wo es um viel, ja, wie es schien, um alles ging, um die Anerkennung ihres Glaubens und damit auch um ein Leben in Frieden.

Es ist beinahe unglaublich, dass wir geradezu den Moment in Luthers Leben spüren können, in dem dem Sohn bewusst wird, dass sein Vater nun gestorben ist. Ich habe den Brief in Wolfenbüttel in der Hand gehabt, das Papier, die Tinte, die nach der Todesnachricht geflossen ist⁴ – im Moment der Nachricht ist aus dem jüngeren der ältere Luther geworden, aus dem Sohn einer, der zwar selbst schon Vater ist, aber keinen leiblichen, irdischen Vater mehr hat.⁵

Von dieser Stunde in Luthers Leben sollen nun auch Sie Zeugen sein: Am Pfingstsonntag 1530 schreibt Martin Luther an Melanchthon in Augsburg: „Heute hat mir Hans Reinicke [der Freund aus alten Mansfelder Tagen] geschrieben, daß mein liebster Vater, der alte Hans Luther, am Sonntag Exaudi nachts um ein Uhr aus diesem Leben geschieden ist. Dieser Tod hat mich in tiefe Trauer gestürzt, da ich zurückdachte nicht allein an seine Natur, sondern auch an die herzliche Liebe, denn mein Schöpfer hat mir durch ihn gegeben, was ich bin und habe ... Ich freue mich wirklich sehr, daß er bis auf diese Zeit gelebt hat, damit er das Licht der Wahrheit sehen konnte“.⁶

II.

Das ist das Ende dessen, was hier angefangen hat. Geboren ist Martin in Eis-leben, aber aufgewachsen ist er hier in Mansfeld, in diesem Haus, mit Eltern und Geschwistern, mit den Kindern aus der Stadt, mit der Kirche St. Georg, ihrem Pfarrer und ihrer Ausstattung, mit guten Speisen, wie wir nunmehr wissen, und mit den Spielen, die sich über die Jahrhunderte gehalten haben: Laufen, Verstecken, Brett- und Würfelspiele – sie werden erfindungsreich

³ WA.B 5, 239,13–21.

⁴ Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Helmst. 252.2.5.

⁵ Luther an Wenzeslaus Linck, [Veste Koburg,] 5. Juni 1530: WA.B 5, 349 f., Nr. 1583. Vgl. dazu *Johannes Schilling*, *Evangelische Existenz. Leben und Glauben in Luthers Briefen*, in: *Martin Luther – Biographie und Theologie*, hg. von *Dietrich Korsch* und *Volker Leppin*, Tübingen 2010, 287–303.

⁶ Luther an Melanchthon, Veste Coburg, 5. Juni 1530: WA.B 5, 350–352, Nr. 1584. Übersetzung: *Martin Luther, Briefe. Auswahl, Übersetzung und Erläuterungen* von *Johannes Schilling*, Frankfurt a. M. 1982 u. ö., 117–119, Nr. 71.

gewesen sein, wie kluge Kinder eben sind. Und die Anfänge der Kulturtechniken wurden ihm in dieser Stadt vermittelt: Rechnen, Schreiben, Lesen. Unsere Gesellschaft wäre glücklicher und friedlicher, wenn alle Menschen, die dazu von Natur aus in der Lage sind, das könnten: Rechnen, Schreiben, Lesen. Damit kann man die Welt schon ziemlich weit verstehen.

Der Vater war kein armer Mann, sondern ein erfolgreicher Unternehmer. Aus Möhra in Thüringen stammend war er als ältester und damit nicht erbberechtigter Sohn eines freien Bauern darauf angewiesen, sein Glück in der Fremde zu suchen. Mit Margarethe Lindemann, einer Eisenacher Bürgers-tochter, hatte er eine gute Partie gemacht. Im Sommer 1483 zogen die jungen Leute in die Grafschaft Mansfeld, und im aufstrebenden Eisleben wurden die ersten Schritte in ein erfolgreiches Berufsleben gelegt.

Aber es war Mansfeld, das zum Lebensort für die junge Familie werden sollte. Im Frühjahr 1484 zogen die jungen Leute, er 24, seine Frau ein Jahr jünger, mit dem kleinen Martin in die im Vergleich zu Eisleben etwas kleinere Stadt. Hans Luder brachte es als Unternehmer in Mansfeld zu Wohlstand und auch zu Ansehen; er wurde schon 1491 einer der vier Vertreter der Bürgerschaft, und er stiftete für die Pfarrkirche St. Georg.

In den späten 1530er Jahren erzählt Luther in einer Predigt, sein Vater sei einmal todkrank gewesen, da sei der Pfarrer zu ihm gekommen und habe ihn „vermahnet“, der Geistlichkeit etwas zu stiften, „da antwortte er aus einfeltigem hertzen: Ich hab viel kinder, denen will ichs lassen, die bedurffens besser“, ⁷ will sagen: die haben's nötiger. Das ist eine polemische Erinnerung des älteren Luther gegen die römische Kirche – keine Aufforderung, die Kirche gegenwärtig nicht mit Spenden zu bedenken. Im Gegenteil, sie hat es bitter nötig, und es wäre schön, wenn auch St. Georg in Mansfeld wieder so erstrahlte wie zu Luthers Zeiten.

III.

Hans Luder wird mit seinen Geschäften reichlich zu tun gehabt haben. Und so wird es an der Mutter gewesen sein, den Kindern mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als der Vater es vermochte. Im Geburtshaus in Eisleben kann man sich ein Bild davon machen, wie die Alten ausgesehen haben – der kräftige Hans und die eher zarte, hübsche Margarethe.

Ein Jahr nach dem Tod ihres Mannes steht es schlecht um die alte Mutter. Jetzt, im Frühjahr 1531, ist sie krank: „Es bitten für Euch alle Eure Kinder und meine Käte. Etliche weinen, etliche essen und sagen: Die Großmutter ist sehr krank“. ⁸

⁷ WA 47, 379,7–10, Zitat 9 f.; vgl. a. a. O., 340,7 f.

⁸ Luther an seine Mutter: WA.B 6, 103–106, Nr. 1820, Zitat 106, 104–106.

So schreibt er es ihr am Sonnabend nach Himmelfahrt 1531, in einem schönen Trostbrief, wie er ihn schon dem Vater geschrieben hatte, einem Brief, der sie in ihrer Schwachheit und Anfechtung aufrichten sollte. „Meine herzliche Mutter“, so lautet die Anrede. Das ist mehr als „Liebe Mutter“, „herzlieb“ muss man nicht sagen und auch nicht schreiben. Aber Luther tut es. Wieder hat ihn sein Bruder Jakob benachrichtigt. Sie möge mit der Krankheit nicht hadern, auch die sei von Gott, aber nicht so schlimm wie das Leiden Christi. Und dann legt er ihr einen einzigen Bibelvers aus: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16,33). Anders gesagt: Du sollst Hoffnung haben; es gibt keine Instanz, die über dein Leben Macht hat, nur Gott allein, und der will dir Gutes.

Ein paar Wochen später war auch die Mutter tot; am 30. Juni 1531 ist sie hier in Mansfeld verstorben.

IV.

Martin Luther hat sich zeit seines Lebens als ein Mansfelder Landeskind verstanden, „Ich bin ein Mansfeldisch Kind“⁹ – anders wäre es gar nicht vorstellbar, dass der alte Mann 1546 eine so beschwerliche Reise in seine Heimat unternommen hätte. Und das zur Winterszeit, bei schlechtem Wetter, den weiten Weg von Wittenberg nach Mansfeld. Seine Frau hat das nicht gern gesehen, und es hat dem alten Luther ja auch nicht gutgetan; wer weiß, wäre er in Wittenberg geblieben, er möchte vielleicht ein wenig länger gelebt haben.

Die Gespräche mit den Mansfelder Grafen waren schwierig, ein verdrießliches Geschäft, wie er an Käthe schreibt.¹⁰ Die Gespräche waren von Misstrauen bestimmt, „dass man bei jeder Silbe argwöhnt, es werde einem Gift vorgesetzt“.¹¹ Schwierige Leute, schwierige Probleme – und dann, dank Luthers Autorität, doch eine Lösung: Mansfeld wurde zu einem Ort, an dem Luther Frieden gestiftet hat. Insofern ist dieses letzte Wirken ein schönes Ende.

⁹ Luther an die Grafen Philipp und Johann Georg von Mansfeld, Mansfeld, 7. Oktober 1545: WA.B 11, 189–192, Nr. 4157. Der genaue Wortlaut lautet: „Ich bin, wie wol alt und schwach, anher gen Mansfeld komen um dem teglichen grossen geschrey von der uneinigkeit unter euch herrn und graven bewegt. Denn, nach dem ich auch ein Mansfeldisch kind bin, hab ich solch meines lieben Vaterlands und der herrschaft unfal [Unheil] und ferlichen Zustand nicht können ertragen“ (189,5–9).

¹⁰ Luther an seine Frau, 6. Februar 1546: WA.B 11, 283 f., Nr. 4199.

¹¹ Luther an Melanchthon, 6. Februar 1546: WA.B 11, 285 f., Nr. 4200, Zitat Z. 16 f.: „vt in omni syllaba suspectum sibi sit venenum proponi“.

V.

Nun können wir, können Sie alle Luther in Mansfeld neu begegnen. Sie können seine Anfänge betrachten und sein letztes Wirken. Sie können verstehen, was Heimat heißt, auch Mansfeldische Heimat, wo es dem alten Luther schmeckt und er, acht Tage vor seinem Tod, schreibt: „Wir sind, Gott lob, frisch vnd gesund“.¹² Und Sie können verstehen, warum es ihm gut geht. Weil er seine Sorgen einem anderen, Größeren anvertraut: „Wirff dein anligen auff den Herrn“, schreibt er an Käthe, „Der sorget fur dich.“¹³ – Ist das ein Wort? Ja, das ist ein Wort.

Besuchen Sie das neue Haus. Nur wenn Sie kommen, wird es belebt, und dann wird auch Leben von diesem Haus ausgehen. Martin Luthers Elternhaus war der Ort, von dem ein Großer der Geschichte seinen Ausgang nahm. Von Wittenberg in die Welt – so verbreitet sich die Botschaft der Reformation. Angefangen hat das alles mit dem, der gesagt hat: Ich bin ein Mansfeldisch Kind.

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

¹² Luther an seine Frau, 10. Februar 1546: WA.B 11, 290–292, Nr. 4203, Zitat Z. 19.

¹³ A. a. O., Z. 17 f.

Pfarrer und Pfarrhaus – Geschichte und Gegenwart

Tagung der Luther-Gesellschaft vom 9. bis 11. Mai 2014 in Eisenach

Von Michael Lapp

In einer Zeit, in der der Umbruch in der Kirche förmlich mit Händen zu greifen ist, liegt es auf der Hand, den Pfarrerstand und das Pfarrhaus, das seit Jahrhunderten einen entscheidenden religiösen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kristallisationspunkt bildet, in den Blick zu nehmen. Bedingt durch die Reformanstrengungen der Landeskirchen ist die Zukunft des Pfarrerstandes inzwischen nicht nur zu einem Thema in den eigenen Reihen geworden, sondern findet darüber hinaus in der Gesellschaft bereite Aufmerksamkeit. Die Eisenacher Tagung der Luther-Gesellschaft hat sich diesem Thema hinsichtlich der historischen Perspektiven und der aktuellen Dispositionen gewidmet.

Johannes Schilling (Kiel) wies eingangs auf die gute Resonanz der Pfarrhausausstellung hin, die im Herbst/Winter 2013/14 im Deutschen Historischen Museum in Berlin zu sehen war. Allerdings ist, so der Präsident der Luther-Gesellschaft, die Lebenswirklichkeit nicht ausstellbar, da diese durch die gestaltende Kraft des Pfarrers ihren Ausdruck verliehen bekommt. Als Vertreter der Eisenacher Superintendentin begrüßte Pfarrer *Johannes Sparsbrod* das Auditorium. Selbst aus einem Pfarrhaus stammend, gab er einen Einblick in die Situation eines DDR-Pfarrhauses. Er machte deutlich, dass dieses ein Ort war, an dem Freiheit, Freude an Bildungsinhalten, die der Sozialismus nicht vermittelt, an Musik und Literatur zu finden war. So gab es im Pfarrhaus Bücher, die im DDR-Buchhandel nicht zu erwerben waren. Man freute sich über Besuche und Gespräche abseits des Alltäglichen. In Anlehnung an die Tageslosung „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen“ (Jes 12, 3) bezeichnete Sparsbrod die DDR-Pfarrhäuser als „Häuser der Heilung“.

Den Anfang der Vorträge setzte *Christopher Spehr* (Jena). Unter dem Titel „Luther und die Anfänge des evangelischen Pfarrhauses im 16. Jahrhundert“ erklärte er zunächst, dass es Pfarrhäuser zwar schon vor der Reformation gegeben habe, das Pfarrhaus aber eine „Erfindung“ der Reformation sei.

Mit der Reformation wurde die Ehelosigkeit der Priester grundsätzlich in Frage gestellt. Während der Humanist Erasmus von Rotterdam, selbst Priestersohn, schon früh die Forderung nach der Priesterehe erhob, hielt sich Luther zunächst zurück. Noch 1519 sprach er sich für den Zölibat aus und befürwortete die Ehe allgemein zum Zweck der Hervorbringung und Erziehung von Kindern. Doch schon 1520 erhob er die Forderung nach Einführung der Priesterehe. Vor allem in der Adelschrift verdeutlichte er dies anhand der Über-

tragung von Aussagen der Pastoralbriefe in die aktuelle Situation und mit dem Verweis auf die griechische Kirche. Seitdem versteht die evangelische Kirche den Pfarrerstand mit seiner Aufgabe von Predigt und Sakramentsverwaltung funktional und nicht mehr sakramental. Priesterehen galten als reformatorische Taten und waren Skandale, meinte man doch auf altgläubiger Seite, dass die Kinder von Nonnen und Mönchen vom Antichrist und Dämonen seien.

Gesellschaftlich bedeutete die Eheschließung der Pfarrer die Begründung einer bürgerlichen Existenz. Im Mai/Juni 1521 heiratete mit Bartholomäus Bernhardi aus Kemberg der erste Priester. Er gab vor seiner Gemeinde die Eheschließung öffentlich bekannt. Andreas Karlstadt und Philipp Melancthon verteidigten seine Entscheidung, Friedrich der Weise ließ die von Bischof Albrecht angestregten Prozesse ins Leere laufen. Karlstadt kehrte das Thema schließlich um, indem er propagierte, dass Priester heiraten sollen. Bereits 1522 folgte der Aufforderung die Tat: Sowohl Karlstadt selbst als auch Justus Jonas und Johannes Bugenhagen heiraten. In Straßburg folgten Matthäus und Katharina Zell sowie Martin und Elisabeth Bucer. Das Haus der Familie Zell kann als das erste Pfarrhaus im klassischen Sinn bezeichnet werden. Mit Katharina Zell wuchs ein neuer Frauentyp heran. Sie selbst verfasste als gebildete Bürgertochter nicht nur eigene Flugschriften, sondern übernahm auch sozialdiakonische Aufgaben. Katharina Luther ist dagegen genau genommen keine Pfarrfrau, sondern Professorengattin. Abschließend wies Spehr darauf hin, dass das evangelische Pfarrhaus die christliche Hausgemeinschaft exemplarisch darstellte. Es bekam eine Vorbildfunktion, der es aber nicht immer und überall gerecht werden konnte.

Klaus Raschzok (Neuendettelsau) betrachtete das Thema „Pfarrhaus und professionsspezifische Lebenskunst“ aus der Sicht einer evangelischen Aszetik und Lebensführung. Einführend wies er unter dem Stichwort „Das Pfarrhaus als Metapher des evangelischen Pfarrberufes“ auf die Umbrüche hin, die bereits im 19. Jahrhundert mit der Verbürgerlichung des Pfarrerstandes begonnen und sich seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts beschleunigt haben. So sind berufstätige Ehefrauen inzwischen genauso selbstverständlich wie Stellenteilung, Frauen oder Singles im Pfarramt. Einzig die Frage von alternativen Lebensformen birgt noch Diskussionspotential. Das Pfarrhaus wird verstärkt zum Wohnhaus des Pfarrers, wenn die Residenzpflicht überhaupt noch wahrgenommen wird; daneben haben Gemeindehäuser zunehmend Funktionen von Pfarrhäusern übernommen. Für die Pfarrerschaft stellt sich verstärkt die Frage nach der Vereinbarung von Beruf und Lebensmöglichkeiten; dabei ist der Pfarrberuf der letzte Beruf, bei dem Wohnen am Arbeitsplatz gegeben ist und weder eine klare Abgrenzung von privater und dienstlicher Sphäre besteht noch eine geregelte Arbeitszeit. So ist eine professionsspezifische Lebenskunst vonnöten, in der auch Rückzugsorte vorhanden sein müssen.

Ausgehend von der These von Manfred Josuttis aus dem Jahre 1979, dass das Pfarrhaus ein „privater Lebensbereich von großem öffentlichen Interesse“ darstellt, widmete sich der Referent dem Überblick über die aktuellen

Pfarrhaus-Diskurse aus pastoraltheologischer, sozialwissenschaftlicher sowie kultur- und zeitgeschichtlicher Sicht. Weiterhin bot er Einblicke in den ethischen, kirchenamtlichen, berufsständischen und akademisch praktisch-theologischen Diskurs. Auch nach dem novellierten Pfarrerdienstgesetz der EKD ist das Wohnen im Pfarrhaus noch immer Pflicht. Es steht damit symbolhaft für gelingendes Leben. Umfragen unter der Pfarrerschaft haben ergeben, dass die Wohnsituation entscheidend für die Berufszufriedenheit ist. Eine Präsenzpflcht wird weiterhin als sinnvoll erachtet, ein eigenes Haus aber der Residenzpflcht vorgezogen. Das Pfarrhaus muss einen Funktionsverlust hinnehmen, wird aber vielfach noch immer mit Kirche gleichgesetzt. Seine weiterhin aktuelle Funktion und Bedeutung sieht Raschzok darin, dass es sich bei dem Pfarrhaus um eine symbolische Lebenswelt als integrale Lebensform handelt, die sich zwischen den Aspekten Privatisierung von Religion und Professionalisierung des Pfarrberufes bewegt. Das Pfarrhaus hält als öffentliche Lebenswelt das zusammen, was in Wirklichkeit auseinander geht. Es setze damit den Zwängen von postmoderner Berufstätigkeit etwas entgegen, nämlich die exemplarische Einheit von Leben und Arbeiten. Eine Gefährdung für das Pfarrhaus besteht darin, dass die Pflicht, dort zu wohnen, umgangen wird. Pfarrhäuser bedürfen daher einer Differenzierung. Raschzok schlägt vor, Pfarrstellen alternativ mit und ohne Pfarrhaus auszuschreiben.

Den durchaus provokanten Thesen des Referenten folgte eine angeregte Debatte. Dabei wurde deutlich, dass bei diesem Thema die unterschiedlichen Regionen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. So gibt es sowohl Stadt-Land- als auch Ost-West-Unterschiede. Während sich Pfarrer auf dem Lande über die „durchsichtigen Wände“ beschwerten, ist mancher Pfarrer in der Stadt, vor allem in der Großstadt, froh, für einen vergleichsweise geringeren Betrag eine adäquate Wohnung zu haben.

Einem literarischen Aspekt des Themas widmete sich *Klaus Fitschen* (Leipzig) mit seinem Vortrag „Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus“.¹ Im Leben Jochen Kleppers ist die Verbindung von Frömmigkeit und Wissenschaft, die er im Pfarrhaus seines Vaters vermittelt bekam, erkennbar. Klepper war gebildet und musisch empfindsam, und er kam aus einem untypischen Pfarrhaus. Seine Mutter war vom Katholizismus konvertiert, durch ihr Erbe war die Familie wohlhabend, sodass das Pfarrhaus nicht dem Geist der Zeit entsprechend deutsch-national-kleinbürgerliche, sondern eher großbürgerliche Züge aufwies. Die Ehe mit der später getauften Jüdin Johanna Stein, einer vermögenden Witwe mit zwei Töchtern, ermöglichte Klepper Kontakte zur Welt der Mode und der Kunst in Berlin.

Seine Lebensaufgabe, die er im Künstlerischen fand, setzte sein Theologiestudium, das er nicht beendete, voraus. Fitschen beschrieb als immer wiederkehrendes Moment in Kleppers Leben das „Glück der Vergänglichkeit“. Er fing viele Projekte an, brachte sie aber nicht zu Ende. Sein 1937 erschienener

¹ Der Vortrag wird in einem der nächsten Hefte von LUTHER nachzulesen sein.

erfolgreicher Roman „Der Vater“ über den „Soldatenkönig“ Friedrich Wilhelm I. wird als Auseinandersetzung mit seinem eigenen Vater verstanden, dürfte aber eher als Gegenbild zu Hitler zu interpretieren sein. In seinem nur als Fragment unter dem Titel „Die Flucht der Katharina von Bora“ veröffentlichten Roman „Das ewige Haus“ beschäftigt sich Klepper mit Katharina von Bora, ihrem Besitz und dessen Verlust. In ihm spiegelt sich die persönliche Situation der Familie Klepper wieder. Das aus dem Erbe seiner Frau stammende Berliner Haus sollte den „Germania-Plänen“ Albert Speers weichen. Den 1938 bezogenen Neubau der Kleppers am Nikolassee in Berlin überschatteten finanzielle Schwierigkeiten. Klepper konnte sich daher nicht auf das Bora-Projekt konzentrieren. In seinem Artikel zum „Pfarrhaus“ in dem 1940 erschienen „Pfarrerspiegel“ sieht er das Pfarrhaus als ideales Haus, das einen Rückzugsort darstellt. Klepper sah sein eigenes Heim als eine Mischung aus Pfarrhaus und bürgerlichem Haus und verstand seine schriftstellerische Tätigkeit als Pfarramt.

Nach der von *Michael Plathow* (Heidelberg) gestalteten Morgenandacht in der Nathan Söderblom Kapelle des Hauses Hainstein warf *Klaus Weber* (Altenkunstadt) einen Blick auf die „Herausforderungen an das evangelische Pfarrerbild und Pfarrhaus heute“. Der Vorstandsvorsitzende des Verbandes evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland beschrieb zunächst die aktuelle Problemlage. Durch abnehmende Gemeindegliederzahlen und Einnahmen entsteht die Notwendigkeit, Gemeinden zusammenzulegen und die Anzahl der Pfarrhäuser zu reduzieren. Der Rückgang des Pfarrernachwuchses führt zudem zu Vakanzen, vor allem in ländlichen Räumen. Gleichzeitig ist zu beobachten, dass reiche Kirchen den Nachwuchs aus anderen Gliedkirchen abziehen. Während die Ansprüche an Pfarrer auch jenseits der Grundkompetenzen ansteigen, ist ein zunehmender Ansehensverlust des Pfarramts in Gesellschaft und Kirche festzustellen. Analog dazu schwindet das Vertrauen der Pfarrerschaft in die Verlässlichkeit der Kirche als Arbeitgeber. Der Referent verdeutlichte, dass der Pfarrberuf die einzige Profession darstellt, bei der die Dienstwohnungspflicht erhalten geblieben ist. Dies wird zunehmend als Belastung empfunden, zumal mittlerweile eine Vielfalt von Lebensformen und Modellen im Pfarrhaus zu finden sind. Weber schlug vor, mit Hilfe von Dienstordnungen und Arbeitszeitregelungen Hilfestellungen zu leisten. So könnte etwa nach dem Vorbild der ärztlichen Dienstpläne die Erreichbarkeit von Pfarrern sichergestellt werden.

Mit dem Beitrag von *Martin Hein* (Kassel) zur „Zukunft des Pfarrberufes und des Pfarrhauses“ fanden die Vorträge ihren Abschluss. Der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck verdeutlichte, dass das traditionelle Pfarrhaus als „Hort des modellhaft bürgerlich-christlichen Lebens vor Ort“ ausgedient hat. Seit der Öffnung des Pfarrberufs für alle gesellschaftlichen Schichten sind klassische Bildungsbürger nicht mehr die Mehrheit. Im Pfarrhaus gibt es längst „alternative Lebensstile aller Art“, wobei es dennoch seitens der Gemeinden diffuse Erwartungen an die Pfarrer gibt. Letztlich wird

immer noch die klassische Familie mit Vollzeitjob, „mindestens drei Flöte spielenden Kindern“ sowie einem in Haus und Gemeinde engagierten Ehepartner gewünscht. Beim kirchlichen Engagement werden an Ehemänner von Pfarrerinnen geringere Erwartungen gestellt als an Pfarrfrauen. Bei gleichgeschlechtlichen Partnern oder Partnerinnen ändert sich das Bild noch einmal.

Vor diesem Hintergrund wandte sich Hein gegen ein Verständnis vom Pfarrhaus als „Ort frommer Naivität oder anbiedernden Intellektverzichts“. Das Anliegen des christlichen Glaubens ist vielmehr weiterhin öffentlich und auf hohem Niveau zu vertreten. Wenn das Pfarrhaus auch kein Ort traditioneller Gelehrsamkeit mehr sein kann, so muss es doch ein „Ort zeitgemäßer Intellektualität“ sein. Zugleich warnte Hein davor, dass die Kirche in Gefahr steht, ohne theologische Kompetenz in den Pfarrämtern lediglich ein Verein zur Pflege religiöser Geselligkeit und christlichen Brauchtums oder eine Sozialagentur ohne konkrete Handlungsmöglichkeiten zu werden. Pfarrerinnen und Pfarrer sind in der aktuellen Situation einer „Konkurrenz der Sinnangebote“ für die kirchliche Verkündigung unersetzbar. Diese Aufgabe kann von Ehrenamtlichen zwar in hohem Maße flankiert, niemals aber ersetzt werden. Als unerlässlich für eine Zukunft mit weniger Kirchenmitgliedern und Pfarrstellen nannte der Bischof neue Modelle der Kooperation sowie der Teilzeit- und der projektbezogenen Arbeit. Ein lebhaftes Gespräch zwischen den beiden Referenten und dem Auditorium beschloss diesen Abschnitt der Tagung.

Die Luther-Gesellschaft legt in der Konzeption ihrer Tagungen großen Wert darauf, dass neben den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Aspekten der jeweiligen Themen auch das Visuelle und Künstlerische seinen Raum erhält. So fand am Samstagnachmittag eine Besichtigung des Pfarrhausarchivs in Eisenach statt, dessen Sammlungsbestände sich innerhalb des Landeskirchlichen Archivs in Eisenach befinden. Die Teilnehmer der Tagung waren die ersten Gäste in den eben neu eröffneten Räumen. Nach einer Begrüßung durch *Hannelore Schneider*, die Leiterin des Landeskirchlichen Archivs, folgte die Besichtigung der Archivräume. Das Thema der Tagung aufnehmend und vertiefend erläuterte *Jochen Birkenmeier*, der Leiter des Pfarrhausarchivs, das Konzept des neuen Pfarrhausarchivs, das nach seiner Gründung zunächst in Wittenberg und seit 1952 im Cottaschen Haus (Lutherhaus) in Eisenach untergebracht war und dort auch künftig seinen Ort haben wird.

Der Abend gehörte der Musik. Die Teilnehmer der Tagung nahmen am 369. Wartburgkonzert von DeutschlandRadioKultur teil. Auch im Hinblick auf die Tagung gab es ein Programm mit Vokal- und Instrumentalmusik der evangelischen Kirchenmusiker Heinrich Schütz, Johann Hermann Schein, Dieterich Buxtehude und Johann Sebastian Bach, dargeboten von La Chapelle Rhénane, einem hochkarätigen Ensemble aus Straßburg. Mit einem Gottesdienst in der Nikolaikirche klang die Tagung am Sonntag Jubilate aus.

Die Luther-Gesellschaft hat sich im Vorfeld des Lutherjubiläums mit dem Pfarramt eines zentralen Themas evangelischen Kircheseins angenommen. Als Fazit lässt sich ziehen: Auch in Zukunft wird gerade im Protestantismus

dem Pfarramt die Schlüsselkompetenz zukommen. Diese muss immer wieder neu diskutiert und durchdacht werden; die Luther-Gesellschaft hat hierfür einen wichtigen Beitrag geleistet.

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

In memoriam

Am 27. Mai 2014 verstarb der langjährige Zweite Präsident der Luther-Gesellschaft, Pfarrer und Oberkirchenrat i. R. Professor Dr. *Karl Dienst*. Er wurde am 3. Juni in Darmstadt-Eberstadt zur letzten Ruhe getragen. Mit ihm hat die Gesellschaft nach dem Tod von Reinhard Brandt am 31. März diesen Jahres nun auch dessen Vorgänger verloren.

Karl Dienst wurde am 24. Januar 1930 in Weisel (St. Goarshausen) geboren. Nach dem Abitur in Geisenheim studierte er von 1949–1954 Evangelische Theologie in Mainz, wo er 1955 mit einer Arbeit zur Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Pfarramtliche Tätigkeit führte ihn über Limburg und Wiesbaden nach Gießen (1959–1970), bevor er 1970 in die Kirchenverwaltung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) eintrat, wo er die Leitung der Schulabteilung übernahm. Daneben lehrte er als Professor für Liturgik, Hymnologie und Praktische Theologie an der Universität Frankfurt sowie an der dortigen Musikhochschule. Seiner Kirche galt er als „der profundeste Kenner“ und als „das wandelnde Gedächtnis“ ihrer Geschichte. Diese Kenntnisse hat er sich in lebenslanger Arbeit angeeignet und in einer überreichen Publikationstätigkeit weitergegeben, im Hessischen und Deutschen Pfarrerbuch, im Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung und in zahlreichen anderen Organen, auch in unserer Zeitschrift LUTHER. Was er an Beiträgen und Buchbesprechungen erarbeitet hat, kann einen erstaunen machen: nulla dies sine recensione. Neben der Geschichte und Kirchengeschichte galt auch der Zukunft der Kirche seine Aufmerksamkeit und seine Sorge.

Als die Präsidenten Walther von Loewenich und Erwin Mülhaupt 1975 erwogen, ihre Ämter zur Verfügung zu stellen, wurde Gerhard Müller, Loewenichs Kollege auf einem Erlanger Lehrstuhl, für das Amt des Ersten Präsidenten ins Auge gefasst. Müller suchte für das Amt des Zweiten Präsidenten einen Partner in einem kirchenleitenden Amt und aus einer unierten Kirche. In der Präsidentschaft der beiden kamen auch die beiden Hessen zusammen, ein Erster Präsident aus Kurhessen-Waldeck, ein Zweiter Präsident aus Hessen-Nassau. Die beiden haben in den Jahren ihrer Präsidentschaft gut und vertrauensvoll zusammengearbeitet, und nach Gerhard Müllers Ausscheiden aus dem Amt nach seiner Wahl zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig wahrte Dienst die Kontinuität: Auch mit dem Ersten Präsidenten Reinhard Schwarz hat er die Gesellschaft von 1983 bis 1999 einvernehmlich geleitet. Seine besonderen Stärken lagen in allen Fragen der Personalien, und den Umzug der Geschäftsstelle von Hamburg nach Wittenberg haben die beiden Präsidenten so vorbereitet, dass der neue Vorstand nach 1999 gut weiterarbeiten konnte.

Nach 24jähriger Amtszeit – nur Theodor Knolles Amtszeit als Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft währte länger – wurde Karl Dienst zusammen mit dem Ersten Präsidenten Reinhard Schwarz in Torgau verabschiedet. Die neugewählten jungen Nachfolger Johannes Schilling und Reinhard Brandt fanden ein gut bestelltes Feld vor und wussten sich ihren Vorgängern verbunden. Karl Dienst war der Luther-Gesellschaft ein aufmerksamer und verlässlicher Zweiter Präsident.

Seine letzten Lebensjahre waren durch manche Krankheit beeinträchtigt, die er in dem Glauben getragen hat, mit dem seine Familie die Anzeige seines Todes überschrieben hat: Fürchte dich nicht; denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein! (Jesaja 43, 1). Die Luther-Gesellschaft gedenkt seiner in Dankbarkeit.

Requiescat in pace.

Bücherschau

Walter Dietz: **Wahrheit – Gewißheit – Zweifel.** Theologie und Skepsis. Studien zur theologischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Skepsis, Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang 2013, 722 S. – ISBN 978-3-631-48329-9.

Die vorliegende Monographie stellt die stark überarbeitete Druckfassung der Habilitationsschrift von Vf. dar, die im Jahr 1993 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München angenommen wurde. Gegen wirkmächtige Trends innerhalb von Philosophie und Theologie, die Wahrheitsfrage für erledigt zu halten und zu verabschieden, stellt die Arbeit ein engagiertes, kenntnisreiches und sehr reflektiertes Plädoyer für die Einbeziehung der Wahrheitsfrage in Theologie und Philosophie dar (vgl. 32 f.). Vor allem die Theologie „darf sich nicht zurückziehen auf eine Fixierung der Gewißheit innerhalb einer bestimmten ‚Provinz im Gemüthe‘ (Schleiermacher, 1799), sondern muss den *Wahrheitsanspruch* ihres Denkens ernstnehmen“ (35). Die Wahrheitsthematik könne jedoch – soll sie nicht zu einem müßigen Spiel mit reinen und abstrakten Wahrheitstheorien werden – nicht isoliert werden, sondern müsse auf das Bewusstsein von Wahrheit und damit der Möglichkeit von Gewissheit bezogen werden. „Wahrheit ist ... auf Aneignung bezogen. Die geistig unmittelbare Form ihrer Aneignung ist die Gewißheit“ (38). Die skeptische Einsicht, dass „Gewißheit für sich noch kein Garant für Wahrheit ist“ (34 f.) führt Vf. dazu, die Beziehung von Wahrheit, Gewissheit und Zweifel in das Zentrum seiner Untersuchung zu stellen (vgl. 40) und zu der „These, daß die Theologie erst mit und in der Herausforderung durch

die Skepsis zu der ihr wissenschaftlich angemessenen Gestalt kommt“ (35).

Die einzelnen Studien dieser über 700 Seiten starken Monographie können an dieser Stelle nicht aufgezählt werden; der imposante Bogen, den D. spannt, reicht von der antiken Skepsis und Augustin über Nikolaus von Kues, Luther, Descartes, Kant, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, die Erlanger Erfahrungstheologie, Karl Heim, Nietzsche, die Heidegger-Schule und Wittgenstein bis hin zur gegenwärtigen Diskussion. Dem Interesse der Zeitschrift entsprechend sei auf die Studie zu Luther (Kap. 14: Theologie und Skepsis bei Luther [361–424]) eingegangen. Zwar – so räumt Vf. ein – scheint die Debatte zwischen Luther und Erasmus auf den ersten Blick „nicht übermäßig viel mit dem Thema *Theologie und Skepsis* zu tun zu haben“, doch zeige die Frage nach der Evidenz der Schrift, „worauf sich die Evidenzproblematik im Blick auf das für den Christen Fundamentale konzentrieren“ müsse (43).

Die erste wesentliche Einsicht formuliert Vf. gleich zu Beginn: Luthers Auseinandersetzung mit der skeptischen Haltung hatte keinen rein theoretischen, sondern einen existentiellen Charakter (vgl. 361). D. zeigt mit sehr präzisen Überlegungen den Zusammenhang von Luthers Behauptung der *claritas* der Schrift und seinem Beharren auf den *assertiones* als Strukturmoment der Theologie, seiner Ablehnung der Willensfreiheit und seiner Rede von dem *deus absconditus* auf. Das Interessante hieran ist, dass es Vf. nicht nur gelingt, damit die immense Bedeutung der *assertiones* für die Gewissheitsbildung zu verdeutlichen, sondern zugleich auch die anderen *Topoi* auf ihre existentielle Relevanz hin zu konturieren

und damit in ihrer Bedeutung freizulegen. Kann dieser aufschlussreiche Zusammenhang an dieser Stelle auch nicht nachgezeichnet werden, so ist doch auf einige Punkte hinzuweisen: D. zeigt, dass, auch wenn der verborgene Gott nicht Gegenstand unserer positiven Glaubensvergewisserung sein kann, er doch eine Denknöwendigkeit ist, um „Gott in einer unbedingten Weise seinem Gottsein gemäß zu denken“ (365). Dass Gott alles in allem wirkt, gehöre wesentlich zum Vertrauen auf die „Selbstdurchsetzung des Willens Gottes“ (423). Insofern der Glaube den deus absconditus durch den deus revelatus einklammere, gebe er der Überzeugung Ausdruck, „daß diese Einklammerung auch in Gott selbst stattfindet, und zwar im Sinne einer definitiven Selbstbeschränkung seines Wesens durch Christus, d.h. die Offenbarung seiner Liebe“ (366). Daher sei Glaube für Luther im wesentlichen Vertrauen, so dass Glaubensgewissheit nur als Heilsgewissheit möglich sei. Weil die Glaubensgewissheit antizipativ bleibe, da sie die endgültige Überwindung des Bösen durch Gott in ihrem Vertrauen auf ihn vorwegnehme, ergebe sich für Luther die Notwendigkeit, „den Grund der Gewißheit im Blick auf seine erkenntnistheoretische Basis hin zu explizieren“ (368). Die Hinwendung zur Schrift und deren claritas werden so für Luther der einzige Weg, zur christlichen Heilsgewissheit zu kommen. Von hier aus verdeutlicht D. Luthers Beharren auf der Notwendigkeit assertorischer Rede: Diese reflektiere die Wesensbestimmung Gottes, wie sie sich in Christus erschließe (vgl. 393); in ihr komme der Grund des Glaubens „positiv und dezidiert“ (391) zur Sprache. Dabei macht Vf. deutlich, dass für Luther an den assertiones „weniger ein Behaupten unbestreitbarer Wahrheit als vielmehr die Unaufgebbbarkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs“ (403) hängt.

Michael Roth

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Christine Mundhenk, **Band T 14: Texte 3780–4109 (1545)**, bearb. von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013, 624 S. – ISBN 978-3-7728-2575-0.

Der vorliegende 14. Textband des Melanchthon-Briefwechsels bietet in gewohnter Sorgfalt 346 Briefe, von denen 39 erstmals bzw. erstmals vollständig veröffentlicht sind. Die nahezu 600 Seiten an Briefen, Gutachten oder auch Vorreden geben gute Einblicke in das Jahr 1545 und in die Melanchthon beschäftigenden Themen.

Besonders der bereits im Dezember des Vorjahres eröffnete Reichstag in Worms beherrscht in den ersten Monaten des Jahres den Briefwechsel. Trotz der Sorge, dass in Worms aufgrund der Intervention des Papstes die Religionsfrage nicht verhandelt werden würde (z. B. Nr. 3784), verfassten die Wittenberger Theologen im Auftrag ihres Kurfürsten Johann Friedrich die sog. Wittenbergische Reformation (14. Januar 1545, Nr. 3793), die zuerst in ihrem deutschen Wortlaut (53–77) und dann in ihrer einige Monate später folgenden lateinischen Übersetzung (78–107) geboten wird (vgl. dazu Nr. 3871). Darin werden die Sakramentenlehre, sowie das Predigtamt und das Kirchenregiment ausführlich behandelt. Aber nicht nur die Ankunft des Kaisers auf dem Reichstag verzögerte sich, sondern auch das nach Trient einberufene Konzil wurde immer wieder verschoben und erst Ende des Jahres tatsächlich eröffnet. Die Auseinandersetzung um den wahren Glauben fand jedoch nicht nur auf dem Reichstag statt. Im Krieg gegen Braunschweig-Wolfenbüttel konnten die Evangelischen sich erfolgreich durchsetzen (vgl. Nr. 4050), während im Westen

evangelische Christen der Verfolgung in den Niederlanden zum Opfer fielen (z. B. Nr. 3849).

Doch die protestantische Kirchenpolitik wurde in Melanchthons Augen in diesem Jahr auch durch innerevangelische Auseinandersetzungen, vor allem zwischen Luther und den Straßburgern bzw. Zürchern beschwert, wobei Melanchthon alle Seiten immer wieder zur Mäßigung ermahnte (vgl. z. B. Nr. 3883). Darüber hinaus beschäftigten Melanchthon zahlreiche Stellenbesetzungen in Schulen sowie Empfehlungsschreiben für Positionen in Kirche und an Universitäten. Neben einigen Todesfällen von guten Freunden lastete auch die Gefangenschaft des Hieronymus Baumgartner auf Melanchthon, die erst Anfang August ihr Ende fand (Nr. 3981). Wie sehr Melanchthon die Kirchenpolitik in Atem hielt, zeigt der Umstand, dass er selbst in diesem Jahr nur Weniges veröffentlichte, darunter eine Neuauflage der aristotelischen Ethik (Nr. 3825).

In gewohnter Weise werden die Schriftstücke präsentiert: Nach einem *Kopfteil* (Nummer des Briefes, Datum, Absender, Adressat) folgt jeweils der *Vorspann* mit detaillierter Auflistung der Abschriften und Dokumentation der Grundlage des edierten Textes. Sodann wird der *eigentliche Brieftext* präsentiert. Die Apparate schlüsseln die die Entstehungsvarianten (Apparat E), die textkritischen Anmerkungen bei sekundärer Überlieferung (Apparat T) sowie die Wirkungsgeschichte (Apparat W) auf und liefern in Apparat Q die eindeutig identifizierbaren Zitate. Zahlreiche Indizes, u. a. zu Absender, Adressaten oder Bibelstellen, beschließen den Band.

Nicole Kuropka

Jürgen Diestelmann: **Luther oder Melanchthon?** Der Bruch einer historischen Freundschaft und die Folgen für die heutige Ökumene und das Reformationsgedenken 2017, Berlin: Pro BUSINESS 2014, XXI, 76 S., 9 Abb. – ISBN 978-3-86386-690-7.

Der Titel bringt das Anliegen des Autors klar zum Ausdruck: Die Evangelischen müssen sich zwischen den genannten Reformatoren entscheiden, wollen sie denn 2017 einen guten Beitrag für die Ökumene leisten. Der Bruch zwischen Luther und seinem Kollegen wird auf das Jahr 1544 datiert. Bekanntlich fürchtete Melanchthon, in Luthers geplantem Beitrag gegen die Zwinglianer genannt zu werden. Er wollte dann Wittenberg verlassen. Das wurde bekannt. Kurfürst Johann Friedrich ließ beide auffordern, ihren Streit beizulegen, weil er sonst großen Schaden für seine Wittenberger Universität befürchtete. Daraufhin lenkten sie ein. Luther nannte den Namen Melanchthons nicht. Schon 1526 hatte er Karlstadt geschrieben, dieser möge trotz seiner Ausweisung aus Sachsen bedenken, welche Förderung er durch das Herrscherhaus erhalten habe. Das galt nun auch für ihn und Melanchthon. Der Autor stellt fest: Es „ist ... nicht zu einer *endgültigen* Trennung gekommen“. Der gegenseitige Respekt sei es wohl „gewesen ...“, der sie schließlich persönlich wieder näher brachte“.

Die Unterschiede zwischen Luther und Melanchthon im Verständnis des Abendmahls aber blieben bestehen. Der Autor fordert, wieder die Messe zu feiern, wie dies auch Luther getan hat. Im Augsburger Bekenntnis wird gesagt: „Das ist öffentlich, dass die Messe, ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird als bei den Widersachern.“ Dahin zurückzukehren ist das berechtigte Anliegen dieser kleinen, engagierten Schrift. Auch darin stimme

ich dem Autor zu, dass „das Reformationsjubiläum 2017 nicht unter einem personen-, sondern einem sachbezogenen Motto stehen“ solle. Wir erleben es ja, dass zunächst vom „Lutherjubiläum“ geredet wurde, bis diejenigen, die das für richtig hielten, merkten, dass Luther vielen Vorstellungen seiner Zeit stärker verhaftet war, als sie gewusst hatten. Ein bekannter Reformationshistoriker, dessen Name ich aber nicht verrate, meinte in einem persönlichen Gespräch: „Luther eignet sich eben nicht zur Festsau.“ Kehren wir also zur Sache der Reformation zurück!

Gerhard Müller

Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, hg. von Henning P. Jürgens und Thomas Weller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 331 S. – ISBN 978-3-525-10120-9 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte 95).

Noch vor wenigen Jahren hätte man sicher nicht von Streitkultur gesprochen, und wenn, hätte man damit sicher eine Unkultur gemeint, die durch Schlagworte wie „Epigonenkämpfe“ oder „Streitorthodoxie“ belegt gewesen wäre. Insofern dokumentiert der vorliegende Band einer 2010 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz (IEG) veranstalteten interdisziplinären Tagung den grundlegenden Paradigmenwechsel, der durch regen Austausch ungefähr in den letzten 25 Jahren stattgefunden hat und das öffentliche Streiten nicht negativ betrachtet, sondern auf seine Regeln und gesellschaftlichen oder fachlichen Erträge hin befragt. Der zweite tragende Begriff des Bandes „Öffentlichkeit“ kann seit den Debatten um den von Jürgen Habermas beschriebenen „Strukturwandel der Öff-

fentlichkeit“ (1962) oder die von Rainer Wohlfeil in die Diskussion eingebrachte „reformatorische Öffentlichkeit“ (1981) als etabliert angesehen werden. Durch die Verbindung beider Forschungsfelder geraten Bereiche in den Fokus, die durch Streitigkeiten beeinflusst wurden.

Die 13 Aufsätze, die in den Rubriken „Themen“, „Foren“ und „Medien“ präsentiert werden, gewähren inhaltlich einen Einblick in die Vielfalt des öffentlichen Streitens und methodisch einen Überblick über aktuelle Fragestellungen und Debatten in Kirchen-, Gesellschafts- oder Kulturgeschichte, aber auch in der Germanistik. Quellen stehen dafür nicht nur mit konfessionell geprägten Streitschriften zur Verfügung. Vielmehr ermöglichen auch Rechtsquellen oder zereemonielle Situationen neue Einblicke. Die Beobachtungen beschränken sich demzufolge nicht nur auf den engeren Raum der Religion, sondern Dank der Sorgfalt der beiden Herausgeber, eines Theologen und eines Historikers, wurden auch politische Konflikte im europäischen Kontext in die Diskussion einbezogen.

Instruktiv für den engeren Bereich der Theologie ist der Beitrag von *Irene Dingel* über „Streitkultur‘ in den nachinterimistischen Kontroversen“ (17–29), einem Forschungsfeld des IEG. Sie bewertet die nachinterimistischen Auseinandersetzungen als zusammenhängende Streitkreise oder Streitserien. Anregend ist der Einzelbeitrag von *Henning P. Jürgens*, der am Beispiel des osiandrischen Streits auf das gewählte Verfahren aufmerksam macht (229–252): Die Öffentlichkeit wurde bewusst durch Albrecht von Brandenburg gesucht, um sie wie eine „virtuelle Synode“ über die umstrittene Rechtfertigungslehre Andreas Osianders urteilen zu lassen. Die Darstellung der Streitigkeiten in zeitgenössischen Erzählungen untersucht *Marcus Sandl* (253–275).

Antijesuitischen Auseinandersetzungen widmen sich die Beiträge von *Silvia*

Serena Tschopp (31–55) und Kolja Lichy (57–84), die einen Streit zwischen Matthias Hoe von Hoenegg und Johann Reinhard Ziegler aus dem Jahr 1631 und die Ablehnung der Jesuiten in Polen-Litauen um 1609 darstellen. Spannende öffentlichkeitswirksame Einzelfälle stellen der spanische-französische Präzedenzstreit – als ein Beitrag zu Rangkonflikten – und die Unterdrückung einer Schrift Bartholomé de Las Casas durch die Inquisition im Zusammenhang des Streits in Spanien über den Umgang mit den Indianern in der „Neuen Welt“ dar, die Thomas Weller (85–127) und Mariano Delgado (129–145) untersuchen. Kenneth G. Appold (149–157) und Marian Füssel (159–178) erforschen das akademische Disputationsverfahren. Methodisch anregend ist der Zugriff Barbara Mahlmann-Bauers, die unter der Genderfrage Streitschriften von Caritas Pirckheimer, Argula von Grumbach, Marie Dentièrre und Katharina Schütz Zell analysiert (179–214). Gerd Schwerhoff stellt Ergebnisse aus dem Dresdner Forschungsprojekt zum Duell in der Frühen Neuzeit vor (215–226). Laura Manzano Baena prüft Quellen aus der öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzung um die Vermählung Maria Theresias mit Ludwig XIV. (277–295). Schließlich stellt Ursula Paintner Strategien der Bücherzensur am Beispiel des „Index librorum prohibitorum“ dar (297–321).

Orts- und Personenregister erleichtern die Orientierung in dem überaus anregenden und fast schon kurzweiligen Band, dessen Lektüre sehr zu empfehlen ist.

Stefan Michel

Gustav Adolf Benrath: **Reformation – Union – Erweckung**. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. von Klaus Bümlein, Irene Dingel und Wolf-Friedrich Schäufele, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 391 S. – ISBN 978-3-525-10110-0 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 228).

Der anlässlich des 80. Geburtstages des Mainzer Kirchenhistorikers Gustav Adolf Benrath herausgegebene Sammelband vereint 16 ausgewählte Aufsätze aus der Feder des Jubilars, die in ihrer Thematik und Herangehensweise repräsentativ für einen Teil seines Forschungsinteresses gelten können und hiermit erneut zugänglich gemacht werden. Benrath, in den Jahren 1970 bis 1997 als Ordinarius am Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte des damaligen Fachbereichs Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz tätig und zugleich von 1991 bis 1993 kommissarischer Direktor der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte am Institut für Europäische Geschichte, hat stets ein besonderes Augenmerk auf die Wirkungen der Reformation in Südwestdeutschland, die Überwindung der konfessionellen Spaltungen wie auch der Theologie und Frömmigkeit der Erneuerungsbewegungen im 19. Jahrhundert gelegt. Der Band präsentiert sich entlang dieser drei genannten Themenbereiche:

Der erste Teil widmet sich mit fünf Beiträgen der Reformationszeit. Er beleuchtet eingehend die „Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555)“ (13–32), die „Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus (1563)“ (33–56), „Reformation und Calvinismus in Neustadt an der Haardt“ (57–78), „Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum)“

(79–92) und „Mainz im Jahrhundert der Reformation“ (93–108). Quellenbasiert und von großer Detailkenntnis getragen, veranschaulichen die Beiträge die unterschiedlichen Formen und Phasen der Durchsetzung der Reformationen Südwestdeutschland, das Ineinander von städtischen und fürstlichen Reformationen, der Rolle der Fürsten und Theologen sowie des Selbstverständnisses der Fürsten als Theologen, wie an Friedrich III. sinnfällig gezeigt werden kann.

Der zweite Teil widmet sich nach einem Scharnierkapitel „Irenik und zweite Reformation“ (109–118), das sich mit der Entwicklung der Auseinandersetzungen um lutherische und reformierte Traditionen im 17. Jahrhundert befasst, vorwiegend der Zeit des 18. und 19. Jahrhunderts im Blick auf die Durchsetzung der Unionen in der Pfalz und in Baden sowie ihren Protagonisten: „Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802“ (119–145), „Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg der Union (1817)“ (145–164), „Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818“ (165–182), „Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821“ (183–211), „Johann Peter Hebel als Theologe“ (211–231). Hier zeigt sich, wie sich die Besonderheiten der Reformation in Südwestdeutschland und ihre eigenständigen Entwürfe in den folgenden Jahrhunderten fortsetzten und konsequent zu den ersten Unionen zwischen reformierten und lutherischen Positionen führten. Dies wiederum hatte Auswirkungen auf die europäische Kirchengeschichte, was der dritte Teil des Bandes über die Entwicklungen der Frömmigkeitsbewegungen im 19. Jahrhundert thematisiert:

Zusammengefasst im Kapitel „Erweckung“ finden sich die Beiträge „Die Baseler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neo-

logie“ (231–259), „Jung-Stillings Frömmigkeit“ (261–280), „Jung-Stilling, Goethes Freund“ (281–288), „Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden“ (289–304), „Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871“ (305–352).

Die Bibliographie des Jubilars sowie ein Orts- und Personenregister bilden den Anhang dieses instruktiven und von den Herausgebern gut ausgewählten Bandes. Durch die Auswahl ist eine Zusammenschau entstanden, die als „kleine protestantische Kirchengeschichte Südwestdeutschlands“ gelten kann und durch ihren besonderen Fokus nicht nur eigenständige Entwicklung vom 16. bis 19. Jahrhundert herausstellt, sondern auch für die europäische Kirchengeschichte insgesamt Impulse gibt und auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 neue Perspektiven eröffnet: So gilt es, den pluralen Charakter der reformatorischen Ansätze und Reformationen stärker wahrzunehmen. B. zeigt, dass es äußerst erhellend ist, die genauen Vorgänge in den einzelnen Städten und Territorien ins Auge zu fassen und die Rolle der unterschiedlichen Protagonisten, gerade auch der vielen nicht-theologisch ausgebildeten Akteure herauszuarbeiten, die zur Ausgestaltung eines facettenreichen Protestantismus in Europa erst beigetragen haben. Und so verständlich eine gewisse Konzentration der derzeitigen Überlegungen auf Wittenberg im Blick auf das Jubiläum 2017 ist, so fruchtbar wäre es für das Selbstverständnis des Protestantismus in Europa, die von B. am Beispiel Südwestdeutschlands bis ins 19. Jahrhundert nachgewiesenen, aber weiter vorhandenen Wirkungen der jeweiligen Eigenheiten territorialer Reformationen stärker ins Bewusstsein der heutigen Akteure zu rücken. Dies könnte einen konstruktiven Beitrag leisten zur Frage des eigenen Selbstverständnisses der jeweiligen Traditionen, die wichtige Impulse der Wittenberger Reformation erhalten

haben, aber auch eigenständige Entwicklungen vorzeigen und selbstbewusst in den Dialog einbringen können im Blick auf das Profil eines facettenreichen Protestantismus.

Gury Schneider-Ludorff

Luthers Bilderbiographie. Die einstigen Reformationszimmer auf der Wartburg, hg. von Jutta Krauß, Regensburg: Schnell+Steiner 2012, 160 S. – ISBN 978-3-7954-2647-7.

Der Band versteht sich als „informativer Begleiter“, also ausdrücklich nicht als wissenschaftlicher Katalog einer Sonderausstellung 2012 auf der Wartburg und 2013 dann auch im neu gestalteten Sterbehaus Luthers in Eisleben. Vorgestellt wurden die 18 Ölgemälde, die ursprünglich für die sogenannten Reformationszimmer auf der Wartburg bestimmt waren. Wie in der Einführung zu erfahren ist, werden die Bilder „erstmalig vollständig gezeigt und im vorliegenden Heft auch zum ersten Mal komplett publiziert und besprochen.“ (7)

Dementsprechend bildet die ausführliche Thematisierung der Bilder das Kernstück des Bandes (67–143). Die Kunsthistorikerin *Grit Jacobs* verfährt dabei nach einem sachgerechten und luziden Schema. Die Gemälde werden in der Reihe ihrer ursprünglichen Hängung verteilt auf drei Räume besprochen. Davor gibt es eine kurze Biographie der Künstler. Zu den einzelnen Werken werden, falls vorhanden, Vorläufer und verwandte Darstellungen gezeigt und schließlich das Bild selbst und ein signifikanter Ausschnitt abgebildet. Die hervorragenden Abbildungen bilden eine der Stärken des Begleithefts. Die Texte erscheinen eher narrativ als analytisch und sind nur in wenigen Details zu berichtigen.

Die Verwechslung des Trierer Offizials Johann von der Ecken (* 1524) mit dem Ingolstädter Luthergegner Johann Eck (100) könnte schon auf den Künstler selbst zurückgehen. Maßgeblich für die Beschreibung eines angeblichen Bildersturms in Wittenberg ist seit neuestem: Natalie Krentz, *Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1530)*, Tübingen 2014, besonders 170–214 (123, Anm. 72). Die Behauptung, dass auf dem dazugehörigen Gemälde Andreas Bodenstein von Karlstadt dargestellt ist, wird von der Verfasserin zurückhaltend abgelehnt. Das hätte man deutlicher sagen können.

Die vier Maler Ferdinand Pauwels (1830–1904), sein Schüler Paul Thumann (1834–1908), Willem Linning d.J. (1842–1890), und Alexandre Struys (1852–1941) arbeiteten alle an der 1860 von Großherzog Carl Alexander von Sachsen-Weimar gegründeten Kunstschule in Weimar. Nur Thumann war Deutscher und evangelisch, die anderen Belgier und katholisch.

Pauwels schuf 1871/72 für den ersten Raum sieben Bilder. Zum selben Zeitpunkt steuerte Thumann fünf Bilder für den zweiten Raum bei, während je drei Gemälde für den dritten Raum von Linning und Struys erst 1881/82 dazukamen, was sich in stilistischen Unterschieden deutlich niederschlägt. Der Großherzog entschied über die Auswahl der Maler, wobei er so bekannte Künstler wie Carl Theodor von Piloty (1826–1886) oder Wilhelm von Kaulbach (1805–1874) ablehnte, machte aber keine inhaltlichen Vorgaben. Die von den Künstlern gewählten Szenen waren teils konventionell (Verbrennung der Bannandrohungsbulle, Reichstag zu Worms), teils eher ungewöhnlich. Da finden sich zum Beispiel Luthers Eintritt ins Kloster, seine Ankunft auf der Wartburg, aber auch der Prediger Luther bei der Einführung der Reformation in Leipzig 1539.

Diesem Katalog steht eine ausführliche Einleitung voran, die verschiedene Facetten der Galerie von Lutherbildern beleuchtet. *Hilmar Schwarz* beschreibt die Geschichte der Vogtei als Ort der Reformationszimmer in der Zeit vor 1860 mit interessanten Einzelheiten. Die Räume wurden vor 1840 als Tanzsaal genutzt, unten gab es einen Kuhstall und eine Gastwirtschaft (10). Besonders gelungen ist die isometrische Darstellung des Gebäudes für den Ortsunkundigen. Vom gleichen Autor findet sich ein Aufsatz zur oberen Vogteistube, aus der zu erfahren ist, dass der bekannte Nürnberger Erker, der 1872 eingebaut wurde, bereits 1934 durch eine Kopie vollständig ersetzt werden musste (21). *Grit Jacobs* befasst sich mit der Entstehung der Reformationszimmer, wobei sie feststellt, dass die Bilder immer fester Bestandteil der Wandvertäfelungen waren, also nie frei hingen. Außerdem waren die Räume als Privatgemächer des Großherzogs nicht öffentlich zugänglich (25). Die historischen Aufnahmen des ursprünglichen Zustands sind dabei besonders aufschlussreich. *Günter Schuchardt* steuert einen kurzen Abriss der Geschichte der Weimarer Kunstschule bei, mit einer informativen Tabelle über die Direktoren und Lehrer zwischen 1860 und 1910 (51). *Jutta Krauß* analysiert die Entstehung der Bilder vor dem Hinter-

grund des Kulturkampfes und verweist auf die eher zurückhaltende Einstellung des Großherzogs trotz seiner familiären Nähe zur Hohenzollernfamilie. Bei der Aufzählung der nach 1872 entstandenen Lutherdenkmale (53, Anm. 8) wäre die Verwendung von Otto Kammers Buch (Reformationsdenkmale des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine Bestandsaufnahme, Leipzig 2009) zum Thema sicher hilfreich gewesen. Abschließend beschreibt *Günter Schuchardt* das Ende der Reformationszimmer im Rahmen der weitgehenden Purifizierung der Wartburg 1953. Betrachtet man die Abbildungen des ursprünglichen und dann des Zustands von 1953 kann der Wunsch nach einer Wiederherstellung des Gesamtensembles durchaus verständlich wirken.

Die drei kurzen Texte des Anhangs sind nicht namentlich gekennzeichnet und bei einer wünschenswerten zweiten Auflage entbehrlich. Den Band beschließt ein Literaturverzeichnis. Ein Register fehlt leider.

Insgesamt lässt sich feststellen: der Band ist schön bebildert, nobel aufgemacht und durch die Bank gut zu lesen. Wer immer sich für die Lutherrezeption des späten 19. Jahrhunderts interessiert, kann daran nicht vorbeigehen.

Martin Treu

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Pfarrerin Dr. Nicole Kuroпка, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal

Dr. Stefan Michel, Lutherstraße 18, 07743 Jena

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

Prof. Dr. Michael Roth, Adenauerallee 64, 53113 Bonn

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

Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg

Kurzanzeigen

Dresden, hg. von Hans-Peter Hasse und Christoph Seele, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 96 S. – ISBN 978-3-374-03728-5 (Orte der Reformation, Journal 11). **Augsburg**, hg. von Michael Grabow, Götz Beck und Bernd Wißner, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 80 S. – ISBN 978-3-374-03730-8 (Orte der Reformation, Journal 12). **Emden**, hg. von J. Marius J. Lange van Ravenswaay, Klaas-Dieter Voß und Wolfgang Jahn, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 88 S. – ISBN 978-3-374-03731-5 (Orte der Reformation, Journal 13). **Coburg**, hg. von Michael Böhm und Dorothea Greiner, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 64 S. – ISBN 978-3-374-03742-1 (Orte der Reformation, Journal 14). **Leipzig**, hg. von Axel Frey, Martin Henker, Peter Matzke und Andreas Schmidt, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 92 S. – ISBN 978-3-374-03236-5 (Orte der Reformation, Journal 15).

Die Reihe der theologisch-touristischen Journale zu den Orten der Reformation schreitet fröhlich fort. Die hier angezeigten Hefte verbinden in der gewohnten Mischung von Texten und Bildern Information, Reflexion und Anschauung und laden so zum Reisen ein. In ihnen wird die Vielseitigkeit der Reformationsgeschichte und der Erinnerungskontexte vermittelt: Auf den Spuren der Reformation gelangt man zu Lutherstätten (Augsburg, Coburg, Leipzig), aber auch zur reformierten Internationalisierung der reformatorischen Bewegung (Emden) und kann in die Reichs- und Territorialpolitik ebenso eintauchen wie in die theologische und kulturelle Wirkungsgeschichte der Reformation (Augsburg, Leipzig, Dresden).

Rainer Rausch (Hg.): **Glaube und Vernunft**. Wie vernünftig ist die Vernunft?, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2014, 194 S. – ISBN 978-3-7859-1167-9 (Dokumentationen der Luther-Akademie, Tagungsband 11). – Der Band dokumentiert die Beiträge der Tagung der Luther-Akademie, die im September 2012 in Ratzeburg stattfand. Neben geistlichen Impulsen von *Georg Raatz* und *Uwe Baumgarten* enthält sie Vorträge von *Miriam Rose* (Glaube und Vernunft in lutherischer Perspektive – Ambivalenz, Asymmetrie, Ambiguität), *Udo Kern* (Zwischen Exzellenz und Blindheit – zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Martin Luther), *Theodor Dieter* (Widersprüchliche Vernunft? Beobachtungen zu Luthers Umgang mit ‚der‘ Vernunft), *Mark Mattes* (Glaube und Vernunft bei Luther im gegenwärtigen Diskurs), *Bernhard Felmborg* (Politik und Vernunft – ein sich ergänzendes Begriffspaar oder gegensätzliche Pole?) und *Johannes von Lüpke* (‚Heilig, gerecht und gut‘ – theologische Kritik der Vernunft im Horizont der Aufklärung). Der Band wird abgerundet durch die würdige Erinnerung an Gerhard Ebeling, den früheren wissenschaftlichen Leiter der Luther-Akademie, anlässlich seines 100. Geburtstages durch *Hans Christian Knuth* und *Winfried Krause*.

Luther-Bulletin 22 (2013) enthält folgende Beiträge: *Klaas Zwanepol*, In memoriam Ken Hagen – *Hans Schneider*, Die geschwärzte Stelle in Luthers Acta Augustana – Zensur oder Selbst-Korrektur? – *Wim van Vlastuin*, Luthers neurotheologie – de relevantie van Luthers antropologische reformatie voor de neurowetenschap – *Christoph Burger*,

Luthers Deutung des Redens von Gottes Wirken mit seinem ‚Arm‘ in seiner Auslegung des Magnifikat (Lukas 1,46b–55) – ein Ergebnis seiner Psalmenexegese – *Hannegreth Grundmann*, *Gratia Christi – the Theological Justification of Indulgence by Jacobus Latomus against Martin Luther* – *Markus Matthias*, Zu-

rechnung der Gerechtigkeit Christi? Beobachtungen zum Sprachgebrauch von *imputare* bei Luther.

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Prof. Dr. Markus Matthias, Protestantse Theologische Universiteit, P. O. Box 7161, NL-1007 MC Amsterdam. E-Mail: mmatthias@pthu.nl.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel)

und

Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga (Hannover)

Redaktion:

Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal)

85. Jahrgang 2014

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2014, 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.

Printed in Germany.

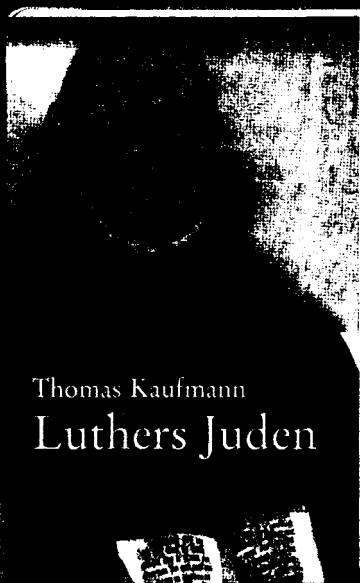
Satz: OLD-Media, 69126 Heidelberg

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

INHALT

<i>Beyer, Michael</i> (Bearb.): Der Liebesdienst der Obrigkeit für die Kirche. Martin Luthers Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen“ (1528)	4
<i>Bultmann, Christoph</i> : Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit. Ein Nachtrag zu einer Veröffentlichung der VELKD	179
<i>Goldmann, Manuel</i> : Oratio – Meditatio – Tentatio. Impulse Martin Luthers für eine evangelische Spiritualität	115
<i>Hein, Martin</i> : Kennt die Bibel Toleranz? Predigt über Röm 10,9–17 im Kantatengottesdienst in der Neustädter Kirche zu Hofgeismar am 22. September 2013 (17. Sonntag nach Trinitatis) anlässlich der Akademietagung „Reformation und Toleranz“	111
<i>Hofmann, Frank</i> : Reformation und Toleranz. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 20.–22. September 2013 in Hofgeismar	56
<i>Jasper, Gotthard</i> : Die Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus. Ein Schlüssel zu seiner politischen Ethik?	41
<i>Kohnle, Armin</i> : Luther und das Landeskirchentum	9
<i>Kohnle, Armin</i> : Religionsfrieden und Toleranz	78
<i>Kuper, Gaby</i> : „Ich bin ein Mansfeldisch Kind“. Zur neuen Dauerausstellung in Luthers Elternhaus in Mansfeld	207
<i>Lapp, Michael</i> : Pfarrer und Pfarrhaus – Geschichte und Gegenwart. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 9. bis 11. Mai 2014 in Eisenach	215
<i>Lasogga, Mareile</i> : Die rettende Macht der Bilder. Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)	140
<i>Moeller, Bernd</i> : „Thesenanschlag“ und kein Ende	125
<i>Pawlas, Andreas</i> : Glaube und wirtschaftliche Vernunft bei Luther	164
<i>Scheible, Heinz</i> (Bearb.): Johannes Wigand: Warum man Luthers Bücher lesen soll	74
<i>Schilling, Johannes</i> : Reformation und Musik. Zum Ertrag des Themenjahrs der Reformationsdekade 2012 – Ausstellungen und Neuerscheinungen	194

<i>Schilling, Johannes</i> : „Mein lieber Vater, meine herzliche Mutter“ – Martin Luther, seine Eltern und Mansfeld. Ansprache zur Eröffnung von Luthers Elternhaus am 14. Juni 2014	210
<i>Spehr, Christopher</i> : Luther in Brasilien. Internationale Symposien zur „Reformationsdekade“ von 2012 bis 2017	204
<i>Spehr, Christopher</i> : Religiöse Toleranz in der Zeit der Aufklärung	94
<i>Spehr, Christopher</i> : Wortgewalt und Tongestalt. Johann Sebastian Bach als Interpret Martin Luthers	23
<i>Wriedt, Markus</i> : Luthers Verhältnis zu Demokratie und individueller Freiheit	149
In memoriam	130, 221
Aus Lutherstätten	60
Nachrichten	59
Bücherschau	61, 132, 223
Zu diesem Heft	2, 71, 139



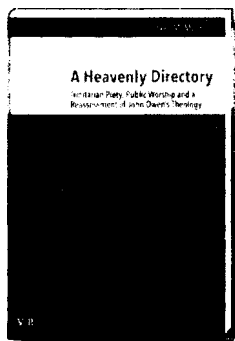
Luther und die Juden

**Die grundlegende Untersuchung
zu Luthers Antisemitismus**

Der evangelische Theologe und Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann berücksichtigt alle relevanten Texte und Äußerungen Luthers zum Thema und interpretiert sie in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext.

ISBN 978-3-15-010998-4 · € 22,95

John Owen's Practical Trinitarian Theology



Ryan M. McGraw

A Heavenly Directory

**Trinitarian Piety, Public Worship and a
Reassessment of John Owen's Theology**

Reformed Historical Theology, Vol. 29

2014. 256 pp, hardcover

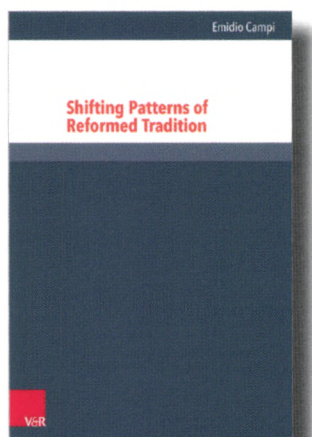
€ 89,99 D / series price: € 80,99 D

ISBN 978-3-525-55075-5

eBook: € 74,99 D

ISBN 978-3-647-55075-6

Crucial new insights into the Reformed tradition



Emidio Campi

Shifting Patterns of Reformed Tradition

Reformed Historical Theology, Vol. 27

2014. 313 pp, with 4 figures, hardcover

€ 54,99 D / series price: € 49,49 D

ISBN 978-3-525-55065-6

eBook: € 44,99 D

ISBN ISBN 978-3-647-55065-7

The essays address three main areas of inquiry, all of which, in one way or another, are of key importance in early modern historical discourse and theological thinking. These three areas are: 1) the theological diversity and the debates that took place within the Reformed tradition in the sixteenth century and beyond; 2) Peter Martyr Vermigli's noteworthy contribution to Reformed ecclesiology and biblical exegesis; 3) aspects of Reformed thoughts later enriched decor on both sides of the Atlantic. The essays show that the Reformed tradition is neither monolithic, nor monochrome, nor immutable.



Academic

Verlagsguppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R.unipress

Ausführliche Infos unter

www.v-r.de