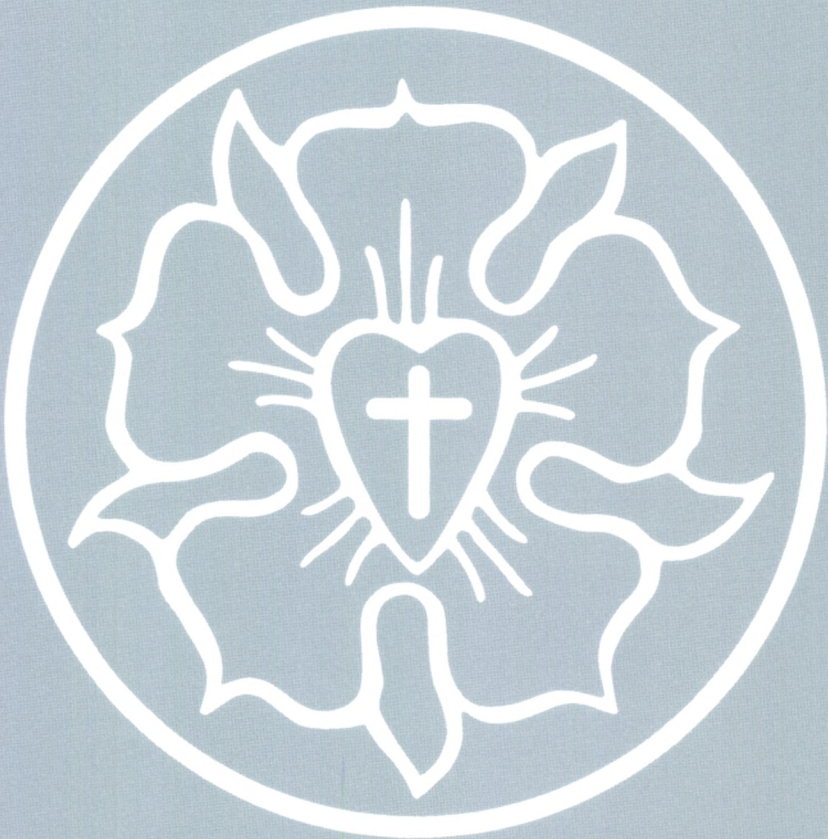


ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2015



V&R

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
86. Jahrgang · Heft 1 · 2015

- 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: -278. 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 € 30,- / 30,90 (A) / sFr 38,90. 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 Vockenber, 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>	3
<i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Hellmut Zschoch (Bearb.) Gefahr und Nutzen der Bilder. Einige Bemerkungen Luthers aus den Jahren 1522, 1525 und 1529	4
<i>Aufsätze</i>	
Jochen Schmidt „Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“. Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung ..	8
Klaus Fitschen Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus	22
Wichmann von Meding Paul Tillichs späte Lutherinterpretation. Den Grund und Abgrund des Seins erleiden oder über ihm tanzen?	36
<i>Tagungsbericht</i>	
Michael Plathow Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 26.–28. September 2014 in Wittenberg	46
<i>Bücherschau</i>	49

Zu diesem Heft

„Bild und Bibel“ heißt das Leitthema des Jahres 2015 in der Reformationsdekade. Wie eng Bild und Bibel zusammengehören, lässt sich aus Luthers Äußerungen zur Forderung nach Entfernung der Bildwerke aus den Kirchen ablesen, die ich auf den folgenden Seiten zusammengestellt habe. Dabei geht es natürlich nicht um Bilder an sich, sondern um Bilder in der Kirche: Sie sind nicht nötig, können auch schaden, wenn sie vom Christusevangelium ablenken, können aber auch sinnvoll zu diesem hinführen und das biblische Bild des Christus und seiner Zeugen verstärken und verdeutlichen.

Im Aufsatzteil dieses Heftes lenkt *Jochen Schmidt* die Aufmerksamkeit auf die Rede von Tugenden in Luthers Ethik, die sich scharf gegen ein weltlich-philosophisches Tugendkonzept richtet und diesem einen paradox-christlichen Tugendbegriff gegenüberstellt. Um die Rezeption des Reformatorischen in sehr verschiedenen Kontexten des 20. Jahrhunderts geht es in zwei weiteren Beiträgen: *Klaus Fitschen* geht der biographischen und literarischen Bedeutung des Pfarrhauses für Jochen Klepper nach, und *Wichmann von Meding* stellt Paul Tillichs knappe Skizze einer Theologie des Wittenberger Reformators vor und vergleicht sie mit der Anlage großer Gesamtdarstellungen.

Michael Plathow berichtet von der Tagung der Luther-Gesellschaft, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln mit Luthers Sicht der Politik und ihren Folgen beschäftigt hat; einige der Beiträge dieser Tagung werden in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift nachzulesen sein.

Die *Bücherschau* am Ende des Heftes verweist unter anderem auf einige neu erschienene Lexika und Handbücher, und alle langen und kurzen Hinweise auf Gedrucktes zu Luther und um Luther herum eröffnen vielfältige Chancen, noch mehr zu lesen als dieses Heft.

Hellmut Zschoch

Gefahr und Nutzen der Bilder

Einige Bemerkungen Luthers aus den Jahren 1522, 1525 und 1529

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Im März 1522 kehrt Luther von der Wartburg zurück. Die „Wittenberger Unruhen“, durch das Drängen seines Kollegen Andreas Bodenstein von Karlstadt auf äußere Veränderung des Kirchenwesens befeuert, lassen ihn befürchten, das von ihm vertretene Evangelium werde Schaden nehmen und durch Äußerlichkeiten überdeckt werden. Unter anderem geht es um die Bildwerke in den Kirchen, die Karlstadt unter Berufung auf das Gebot im Dekalog entfernt haben will. In Wittenberg und andernorts hat das neben geordneter Entfernung von Bildwerken aus den Kirchen auch zu bilderstürmischen Aktionen geführt.

Luther nimmt in der dritten seiner Invokavitpredigten am 11. März zur Bilderfrage Stellung¹ und publiziert seine Stellungnahme wenig später in der Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen und anderer Neuerung“.² Dabei unterscheidet er den Missbrauch der Bilder von einem möglichen zulässigen Gebrauch. Nicht das Vorhandensein der Bilder ist das eigentliche Problem, sondern ihre Einschätzung als religiös gute Werke. Vordringlich ist die Evangeliumspredigt, nicht eine neue Gesetzgebung. Der Missbrauch verschwindet dann von selbst, und die Bilder werden zur unschuldigen Augenweide und zum kirchlichen Schmuck, was keinen Schaden anrichtet. Hier – leicht gekürzt – seine Ausführungen:³

Es ist nicht unrecht, Bilder zu haben. Immerhin hat Gott selbst im Alten Testament die eiserne Schlange aufrichten lassen und die Cherubim an der goldenen Lade. Gott hat aber verboten, Bilder anzubeten; es ist wahr, dass sie gefährlich sind, und ich hätte es lieber, dass auf den Altären keine wären. Dass es aber deshalb erlaubt sei, sie zu verbrennen, zu entehren und nicht zu dulden, können wir nicht beweisen. Meine Begründung ist die Folgende: Auch der Teufel und seine Papstanhänger wollen vortrefflich sein und nichts Unrechtes getan haben. Wenn du nun vorbringst, die Bilder befänden sich in großem Missbrauch und deswegen dürfe man sie nicht behalten, sondern müsse sie entehren und verbrennen, werden sie entgegen, dass sie sie nicht missbrauchen. Wie willst du sie überzeugen? Weib und Wein sind auch gefährlich und werden missbraucht; und was kann nicht missbraucht werden? Du aber hast nicht den Missbrauch, sondern die Bilder selbst angegriffen, die ich doch auch zum Guten gebrauchen kann.⁴

¹ WA 10 III, 26–30.

² WA 10 II, (1) 11–41, zu den Bildern dort 33f.

³ Diese und die folgenden Texte habe ich in eine gegenwartsnähere Sprachgestalt übertragen.

⁴ A. a. O., 33,18–29.

Wir müssen klug gegen den hübschen Teufel fechten und die Bilder zulassen, aber kräftig predigen – nicht nur gegen den Missbrauch und die Gefahr, dass man sie anbetet. Das ist das Wenigste, und sie können leicht sagen, dass du verrückt bist, wenn du sie beschuldigst, Stein und Holz anzubeten. Sondern wir müssen gegen den Hauptmissbrauch predigen, den die Papstanhänger treiben, dass sie nämlich die Bilder darum in die Kirchen bringen, weil sie meinen, damit ein gutes Werk zu tun und Gott einen Dienst zu erweisen. Zwar wird keiner einen solchen Unglauben bekennen, aber er muss im Herzen sein, wenn es am rechten christlichen Glauben fehlt. Sieh an, mit einem solchen Wort hast du den Bildern mehr geschadet, als es alle Welt mit Gewehren und Schwertern tun kann. Wenn die einfachen Leute wissen, dass es kein Gottesdienst ist, wenn man Bilder aufstellt, werden sie es auch ohne dein Drängen von selbst lassen und sie nur aus Freude oder als Schmuck an die Wände malen lassen oder in anderer Weise so gebrauchen, dass es ohne Sünde geschieht.⁵

1525 kommt Luther bei seiner umfassenden Abrechnung mit Karlstadt in der Schrift „Von den himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“⁶ noch einmal ausführlich auf die Bilder zu sprechen. Wieder unterscheidet er die Macht der Bilder über die Herzen und Gewissen von dem äußeren Sinneseindruck: Der gebotene Bildersturm besteht darin, die Bilder aus den Herzen zu reißen. Dann sind die Bilder, die vor Augen sind, ohne eigene Macht und richten keinen Schaden an. Es kann dann sinnvoll sein, Bilder zu zerstören, die zum Missbrauch einladen. Aber Luther kennt auch Bilder, die dem Glauben nützen: Sie erinnern an Gottes Heilstaten, insbesondere das Kreuzifix, und sie bezeugen Gottes Beistand für die Glaubenden, z. B. die recht verstandenen Heiligenbilder. Hier nur wenige Ausschnitte:

Beim Sturm gegen die Bilder bin ich so vorgegangen, dass ich sie zuerst durch das Wort Gottes aus den Herzen reißen und sie wertlos und verächtlich machen wollte. So ist es schon geschehen, bevor Karlstadt vom Bilderstürmen träumte. Denn nachdem sie aus den Herzen entfernt worden sind, schaden sie nicht mehr, wenn man sie vor Augen hat. Aber Karlstadt, dem an den Herzen nichts liegt, hat das umgedreht und sie aus den Augen gerissen und im Herzen bestehen lassen.⁷

Denn wenn die Herzen unterrichtet sind, dass man Gott allein durch den Glauben gefällt und ihm mit den Bildern kein Gefallen geschieht, sondern es sich um verlorene Mühe und Kosten handelt, dann lassen die Leute von selbst freiwillig davon ab, verachten die Bilder und lassen keine mehr machen.⁸

Wenn ich evangelisch von den Bildern rede, behaupte ich, dass niemand verpflichtet ist, sogar Bilder von Gott mit Gewalt zu zerstören. Vielmehr ist

⁵ A. a. O., 34,4–17

⁶ WA 18, (37) 62–214.

⁷ A. a. O., 67, 9–14.

⁸ A. a. O., 67, 18–21.

alles frei, und auch wer sie nicht gewaltsam zerstört, begeht keine Sünde. Er ist aber verpflichtet, sie mit dem Wort Gottes zu zerstören – nicht wie Karlstadt mit dem Gesetz, sondern mit dem Evangelium –, nämlich so, dass er die Gewissen unterrichtet und erleuchtet, dass es Abgötterei ist, die Bilder anzubeten oder sich auf sie zu verlassen, weil man sich allein auf Christus verlassen soll. Danach kann er sie äußerlich in Ruhe lassen. Ob Gott will, dass sie zerstört werden, zerfallen oder erhalten bleiben, ist für ihn egal und geht ihn nichts an, gerade so, wie wenn der Schlange ihr Gift weggenommen worden ist. Das sage ich noch einmal, um den Gewissen ihre Freiheit von frevelhaften Gesetzen und erfundenen Sünden zu bewahren, und nicht etwa deshalb, weil ich die Bilder verteidigen oder die verurteilen will, die sie zerstören, besonders die, die Gottesbilder und Anbetungsbilder zerstören. Denn von den Bildern des Gedenkens oder des Zeugnisses, z. B. Kruzifixen und Heiligenbildern, lässt sich auch aus dem Gesetz des Mose belegen, dass sie zu dulden sind. Sie sind auch nicht nur zu dulden, sondern solange wie sie zum Gedenken und Zeugnis anregen, sind sie zu loben und zu ehren.⁹

Ein Beispiel für den evangelischen Sinn von erinnernden und bezeugenden Bildern gibt Luther, wenn er 1529 seinem „Betbüchlein“ ein „Passional“ beigibt, eine Bilderbibel, die aus der Kombination einfacher Bilder mit wenigen kurzen Bibeltexten besteht.¹⁰ Luther begründet das mit der didaktischen Kraft der Bilder, die auf das Wort Gottes bezogen ist. Deutlich ist, wie Luther in seiner Begründung den Ort der Bilder aus der Kirche ins Buch verschiebt und damit zugleich ins Haus und in die Schule, wo die Texte gelesen und die Bilder betrachtet werden und so die Bilder zu „nützlichem und seligem Gebrauch“ gelangen. Dazu vermerkt er einleitend:

Ich habe es für gut angesehen, das alte Passionalbüchlein dem Betbüchlein hinzuzufügen, insbesondere wegen der Kinder und der schlichten Gemüter, die durch Bilder und Gleichnisse besser als nur durch Worte oder Lehre dazu angeregt werden, sich die göttliche Geschichte einzuprägen.¹¹

Was könnte es also schaden, wenn jemand die wichtigsten Geschichten der ganzen Bibel nacheinander in ein Büchlein malen ließe, damit ein solches Büchlein eine Laienbibel wäre und heißen sollte? Man kann wahrhaftig den einfachen Leuten die Worte und Werke Gottes nicht zu oft oder zu viel vorhalten. Auch wenn man davon singt und spricht, musiziert und predigt, schreibt und vorliest, malt und zeichnet, immer ist dennoch der Satan überaus stark und munter, um das alles mit seinen Engeln und Anhängern zu behindern und zu unterdrücken. Deshalb sind unsere entsprechenden Unternehmungen und Anstrengungen nicht nur gut, sondern auch nötig, ja höchst nötig.

Es interessiert mich nicht, ob die Bilderstürmer das verdammen und verachten werden. Sie brauchen unsere Lehre nicht, wir wollen ihre Lehre nicht

⁹ A. a. O., 74,3–19.

¹⁰ WA 10 II, 458–470.

¹¹ A. a. O., 458,16–19.

– wir sind also rasch geschiedene Leute. Den Missbrauch der Bilder und die falsche Zuversicht zu ihnen habe ich immer verurteilt und getadelt, wie bei allen anderen Äußerlichkeiten auch. Was aber kein Missbrauch ist, habe ich immer empfohlen beizubehalten, damit man einen nützlichen und seligen Gebrauch davon mache.¹²

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

¹² A. a. O., 458,27 – 459,9.

„Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“

Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung

Von Jochen Schmidt

Seit einigen Jahrzehnten erfreut sich die Rede von Tugenden einer neuen Beliebtheit.¹ Vergleichsweise wenig Resonanz hat die Renaissance der Tugendethik indes in lutherischem Denken gefunden.² Dies ist kaum überraschend, hat Luther „der“ Tugendethik des Aristoteles doch eine klare Absage erteilt (oder jedenfalls denjenigen Lehren, auf die er sich mit diesem Ausdruck bezog). Alasdair MacIntyre bemerkt in seiner Geschichte der Ethik, man könne sich nicht weiter von Aristoteles entfernen, als Luther es getan habe.³ Hier muss man jedoch genau hinsehen, und das möchte ich mit meinem Beitrag tun.

Grundsätzlich lassen sich Luthers Bezugnahmen auf Tugenden im Sinne von Handlungsdispositionen des Menschen zwei Gruppen zuordnen.⁴ Er bezieht sich entweder auf die – in seinen Augen nichtswürdigen – Tugenden der Heiden bzw. Philosophen oder auf gottgegebene, christliche Tugenden, die der Mensch immer nur empfängt und nie erwirbt. Auf den ersten Blick zerfallen mithin Luthers Rekurse auf die Tugenden in Warnungen vor weltlichen Pseudotugenden auf der einen und Anempfehlungen der wahren christlichen Tugenden auf der anderen Seite. Im Unglauben ist der Mensch verblendet durch den schönen Schein der Tugenden, im Glauben hält er sich das Vorbild Christi, den Luther selbst als die Tugend bezeichnet, vor Augen – wobei gleich hinzuzufügen ist, dass Christus für Luther Vorbild nur sein kann, weil er zuvor Sakrament ist. Letztgenannter Topos der Theologie Luthers integriert christologisch, was in Luthers Rede von Tugenden dem ersten Anschein nach auseinanderfällt, nämlich das Heil für die Menschen auf der einen und die moralische Lebensorientierung auf der anderen Seite. Dies gibt Anlass zu der

¹ Vgl. z. B. *Christoph Halbig*, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin 2013; *Richard Reuther*, *Das ethische Stichwort: Tugend*, in: ZEE 58 (2014), 51–54; *Hans-Joachim Höhn*, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br. 2014.

² Vgl. *Martin Honecker*, *Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend*, in: *Klaus Peter Rippe/Peter Schaber* (Hg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 166–184. Die Reformation wird gar zu den Ursachen für den Niedergang der Tugenden gezählt: *Jean Porter*, *Art. Tugend*, in: TRE 34, Berlin/New York 2002, 184–197, 189.

³ Vgl. *Alasdair MacIntyre*, *Geschichte der Ethik im Überblick*, Frankfurt a. M. 1991, 117; ähnlich *ders.*, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002, 224.

⁴ Vgl. zum Gegensatz von *virtus dei* und *virtus hominum* auch *Reinhard Schwarz*, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin/New York 1962, 88 (Belege).

Frage, ob die genuin christlichen Tugenden für die alltägliche Lebensführung der Christen eine über assertorische Rede hinausgehende, philosophisch-ethisch explizierbare Bedeutung haben. Diese Frage möchte ich vorsichtig mit Ja beantworten, indem ich zeige, dass die nach Luthers Darstellung höchsten Tugenden sich als Grundkoordinaten einer in verstreuten Anmerkungen Luthers implizit angelegten theologischen Ethik der Wahrnehmung verstehen lassen. Über diesen Versuch einer aktualisierenden Aneignung Luthers darf jedoch wiederum nicht aus den Augen verloren werden, dass Luther um des Heils des Menschen willen auf der Differenz von weltlicher und christlicher Tugend beharrt. Luther denkt wohl kaum je über die Tugend nach, ohne die Sündhaftigkeit des Menschen vor Augen zu haben, wobei, wie schlussendlich zu zeigen sein wird, nicht die unselige Selbstbemäntelung der Sünde in Tugend, sondern die heilvolle Tugend des Zudeckens der Sünde die dem Drive lutherischer Theologie gemäße Pointe ist.

1. „Ein unfletiges schwarzes Ding“.

Über das Auseinanderfallen von weltlicher und christlicher Tugend

Ehe aber die wahre Tugend gelobt werden kann, muss die Tugend der Welt demaskiert sein als das, was sie ist. Was in der Welt als Tugend gelobt wird, ist in Wahrheit Sünde und Bemäntelung von Sünde.

„Darumb setzt yhr gott eyn tzeychen, daran sie sich stoß und yderman lerne, wie viel höher eyn Christlich leben sey, denn die natur und vornunfft ist. Alle yhr tugent sind sunde, alle yhr liecht ist finsterniß, alle yhr wege sind yrthum.“⁵

„Alle sunde schmucket man itzt inn tugend, On das man mord und hurerey sihet, Geitz hat sich zu schon geschmückt, das es nimer geitz heisst, kein furst, grave, Edelman, burger, bauer ist mher geitzig, ist als from, narhafftig, geschickt, der sich gedenckt zu neeren.“⁶

Ist die Tugendhaftigkeit der weltlichen Tugenden Blendwerk, so gilt aus Perspektive der wahrhaft christlichen Tugenden betrachtet analog: Die Sünde steht seit ehemdem der wahrhaften Tugend im Wege.⁷ Vor dem Sündenfall gingen Adam alle Tugenden leicht von der Hand, seit dem Sündenfall kann der Mensch nur unter großen Mühen tugendhaft sein.⁸ Wer Tugenden übt und sich um gute Werke bemüht, ist bzw. wird ein Heuchler.⁹ Aus eigener

⁵ WA 10 I 1, 409,10–13 (Kirchenpostille, 1522); vgl. WA 8, 288,33 f. (Urteil der Theologen zu Paris, 1521).

⁶ WA 41, 293,10–14 (Predigt vom 6. Juni 1535).

⁷ WA 9, 223,5 ff. (Eine christliche Vorbetrachtung, so man will beten das heilige Vaterunser, 1519).

⁸ WA 17 II, 282,29 ff. (Festpostille, 1527).

⁹ WA.B 1, 70,29–32 (Nr. 27, an Georg Spalatin, 19. Oktober 1516); WA 56, 172,8 ff. (Vorlesung über den Römerbrief, 1515/16).

Kraft kann der Mensch sich zu Gutem und zur wahrhaften Tugend nicht aufschwingen, weil er als Sünder immer nur sich selbst und das Seine sucht, so dass seine Pseudotugend zwar hübsch glänzt, aber ohne Wert ist.¹⁰ Scheinheilig tugendhaft sind die Moralisten und Pedanten, die sich selbst für tugendhaft halten, in ihrem moralistischen Eifer die Verfehlungen des anderen akribisch durchrechnen, Mitleid und Barmherzigkeit nicht kennen und Gott „ins Maul schlagen“, indem sie ihre Sünde verleugnen.¹¹ Überhaupt ist moralische Tugend nie ohne Hochmut oder Traurigkeit (im Sinne der übermäßigen Selbstbezogenheit dessen, der mit seiner moralischen Unvollkommenheit hadert).¹² Steht der Mensch als zur Tugend untauglicher Sünder vor Gott, so wird er tugendhaft nur kraft eines fröhlichen Wechsels: Tugend kann dem Menschen nur zuteilwerden, wenn die Gerechtigkeit, die Tugend und die Heiligkeit Gottes mit den Sünden des Sünders getauscht werden.

„Das tröste ich mich, darauf verlaß ich mich, darein setze ich alle mein hoffnung und höchsten vertrauen, dann dein gerechtigkeit ist mein, dein tugent ist mein, dein heylickkeit ist mein, dein stercke und gewalt ist mein, und alle meine sunde sein dein.“¹³

In keiner Weise also produziert der Mensch Tugend aus sich heraus. Diese Überzeugung spiegelt sich auch darin wider, dass Luther die wohl prominenteste philosophische Lehre von den Tugenden, die Ethik des Aristoteles, kategorisch zurückweist.¹⁴ Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit Luthers steht die

¹⁰ WA 6, 266,2ff. (Von den guten Werken, 1520) von der Sanftmut. – Dass Sanftmut als Pseudotugend „gleyset“, erinnert an die Augustin zugeschriebene Formel „die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster“ (virtutes paganorum splendida vitia), diese kann Luther aber noch nicht gekannt haben, folgt man der Darstellung von *Michael Czelinski-Uesbeck*, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg 2007, 31. Bei Augustin findet sich diese Sentenz dem Wortlaut nach nicht, allerdings kritisiert Augustin die Tugenden der Vernunft als aufgeblasen und hochmütig. Vgl. *Augustinus*, *De civitate dei* 19,25 (CCL 48, 696,12f.: „inflatae ac superbae“); dazu: *Terence H. Irwin*, *The development of ethics. A historical and critical study*, Bd. 1: *From Socrates to the Reformation*, Oxford/New York 2007, 418 f. Luther kann allerdings auch affirmativ von der äußeren Anmutung der caritas sprechen. Vgl. WA 55 II, 249,266 f. (1. Psalmenvorlesung, 1513–1515); dazu: *Schwarz* (s. Anm. 4), 80 und 114.

¹¹ WA 32, 321,29–37; WA 32, 366,12–14 (Wochenpredigten über Mt 5–7, 1530/1532).

¹² WA 1, 226,5 (Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517): „Es gibt keine moralische Tugend, die ohne Hochmut oder Traurigkeit wäre, d. h. Sünde.“ (Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia, id est, peccato).

¹³ WA 9, 224,22–25 (Eine christliche Vorbetrachtung, so man will beten das heilige Vaterunser, 1519).

¹⁴ Zu Luthers Verhältnis zur (aristotelischen) Tugendethik vgl. *Ivar Asheim*, *Lutherische Tugendethik?*, in: *NZStH* 40 (1998), 239–260, 242 ff.; *Karl-Heinz zur Mühlen*, *Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der Heidelberger Disputation von 1518*, in: *ders.*, *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, hg. von *Johannes Brosseder* und *Athina Lexutt*, Göttingen 1995, 40–65; *Theodor Dieter*, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin/New York 2001, 149 ff.; *Max Josef Suda*, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006, 54 ff.; *Schwarz* (s. Anm. 4), insbes. 244; *Gerhard Ebeling*, *Luther-*

Wirkungsrichtung von Sein und Tat, Person und Handlung, Nicht das Tun bestimmt das Sein und nicht die Handlung die Person, sondern das Sein das Tun und die Person bzw. die Persönlichkeit die Handlung.

„Es verhält sich nämlich nicht, wie Aristoteles meint, so, als würden wir durch gerechtes Handeln gerecht – dies allenfalls dem trügerischen Schein nach –, sondern als Gerechte im Werden und im Sein, wie ich gesagt habe, tun wir Gerechtes. Zuerst muss die Person verwandelt werden, dann die Werke. Abel selbst findet Gefallen, ehe seine Werke Gefallen finden.“¹⁵

Die Umkehrung der eigentlich richtigen Abfolge ist das Einfallstor für Hybris und Selbstgerechtigkeit. Daher darf man das Volk die „Philosophia Aristotelis von den sittlichen tugenden“ nicht lehren.¹⁶ Nun stellt sich die Frage, ob Luther Aristoteles richtig verstanden hat bzw. ob seine Kritik sich eigentlich gegen Aristoteles selbst richtet oder gegen bestimmte Vertreter des scholastischen Aristotelismus.¹⁷ Auch in der Ethik Aristoteles' ist es nicht so, als entstünde die Tugend im Sinne einer Handlungsdisposition gleichsam ex nihilo, wenn tugendhaft gehandelt wird. Tugendhaft handelt nur, wer eine bestimmte Tat in der ihr aus tugendethischer Hinsicht richtigen Verfassung, also begleitet von den richtigen Emotionen, vollzieht. Gerecht und besonnen ist also nicht einfach derjenige, der Handlungen ausführt, die der Gerechtigkeit und der Besonnenheit entsprechen, sondern derjenige, der *aus* Gerechtigkeit und Besonnenheit handelt – um es in Kants Begrifflichkeit auszudrücken.¹⁸ Die Kultivierung der Tugenden setzt voraus, dass der Mensch von den richtigen Emotionen geleitet wird, und diese wiederum sind anerzogen,¹⁹ stellen sich mithin also automatisch ein, wenn Handlungen vollzogen werden, die sich nach einem Katalog von tugendhaften Handlungen vollziehen. Weiterhin: Um eine handlungsleitende Haltung überhaupt als Tugend identifizieren zu können, muss ein Mensch bereits über die Fähigkeit verfügen, das rechte Maß zwischen den falschen Extremen, die *mesotes* – die wiederum nicht einfach am Reißbrett angezeichnet werden kann – in einer jeweiligen Handlungssituation

studien, Bd. 2: Disputatio de Homine, Teil 3: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40, Tübingen 1989; *ders.*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen ⁵2006, 168 ff.; Heikki Kirjavainen, Luther und Aristoteles. Die Frage der zweifachen Gerechtigkeit im Lichte der transitiven vs. intransitiven Willenstheorie, in: Miikka Ruokanen (Hg.), Luther in Finnland. Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung, Helsinki ²1986, 111–129.

¹⁵ WA.B 1, 70,29–32 (Nr. 27, an Georg Spalatin, 19. Oktober 1516): „Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficiuntur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operantur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera. Prior placet Abel quam munera eius.“

¹⁶ WA 8, 288,24–28 (Ein Urteil der Theologen zu Paris, 1521).

¹⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden Dieter (s. Anm. 14), insbes. 177 f., 191 f.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Griechisch – Deutsch, übers. von Olof Gigon, hg. von Rainer Nickel, Berlin ²2007, 67 (II,3; 1105b).

¹⁹ Vgl. a. a. O., 63 (II,2; 1104b).

ermitteln zu können.²⁰ Tugend muss also schon da sein, ehe Tugend kultiviert werden kann.²¹ Dass gleichsam *ex opere operato* aus dem tugendhaften Handeln eine tugendhafte Handlungsposition entspränge, ohne dass die Voraussetzungen dafür im Menschen bereits angelegt wären, wirft Luther Aristoteles also zu Unrecht vor; überdies unterschlägt Luther in seiner Polemik gegen Aristoteles, dass auch dieser davon ausgeht, dass aus dem guten Sein ein gutes Handeln hervorgeht, denn auch bei Aristoteles ist Tugend kein Selbstzweck, sondern verwirklicht sich in gelingender Weltbegegnung. Wenn also Luther meint, die Bestimmung der Abfolge von Sein und Tun trenne ihn von Aristoteles, weil in dessen Tugendethik das Sein monodirektional aus dem Tun hervorginge, während bei ihm, Luther, umgekehrt das Tun monodirektional aus dem Sein hervorgeht, dann unterschreitet seine Aristotelesdeutung deren tatsächliche Komplexität.

Meinem Eindruck nach ist der eigentliche Gegensatz zwischen Luther und Aristoteles an einer anderen Stelle zu suchen, nämlich in der Vorstellung, die Tugenden seien (löbliche) Eigenschaften der Person, in denen die guten Anlagen des Menschen zum Austrag kommen und in einer Weise Gestalt gewinnen, dass dem Menschen die Tugendhaftigkeit gleichsam anhaftet.²² Weniger der vermeintliche Automatismus in der aristotelischen Theorie der Genese der Tugend als vielmehr die Beschreibung der Art und Weise, wie Tugend einem Menschen zukommt, trennt Luther von Aristoteles. Luthers Auffassung nach kommt Tugend dem Menschen immer nur je aktual zu, ohne jemals bei ihm heimisch zu werden. Als *moralisches* Subjekt ist der Mensch in Luthers Augen ganz und gar Sünder, auch dann, wenn ihm im Glauben Gottes Gerechtigkeit zuteil wird. Christliche Gerechtigkeit ist weder eine Zeitigungsform der Entelechie des Menschen, noch ändert sie etwas an der wesentlichen Verfassung des Menschen als moralischem Subjekt.

„Christliche Gerechtigkeit ist nicht eine solche Gerechtigkeit, die in uns ist und klebet, wie sonst eine Qualitas und Tugend, das ist, das man bei uns findet oder das wir fühlen; sondern ist eine fremde Gerechtigkeit gar außer uns, nemlich Christus selber ist unsere *formalis Iustitia*, vollkommene Gerechtigkeit und das ganze Wesen.“²³

Luther spricht hier zwar von Tugend im allgemeinen Sinne eines innewohnenden Vermögens, jedoch ist darin wohl auch implizit mitgesagt, worin er das eigentlich Problem einer theologischen (etwa scholastischen) Ethik der Tugenden als Handlungsdispositionen sieht: Eine Tugendethik, die die Tugend als Habitus versteht, suggeriert, dass die Tugend am Menschen anhaften, „kleben“ würde. Wahrhafte Tugenden sind nur als Wirkungen Gottes in der Seele Menschen zu verstehen; sie sind Ereignisse in der Beziehung zwischen

²⁰ Vgl. a. a. O., 71 ff. (II,5; 1106a).

²¹ Vgl. a. a. O., 57 f. (II,1 1103b).

²² Vgl. *Zur Mühlen* (s. Anm. 14), 52.

²³ WA.TR 6, 71,17–22 (Nr. 6602).

Gott und Mensch und keine dem moralischen Subjekt anhaftenden Sedimente, die im Strom der Praktiken gelebter und/oder gelehrter Tugendhaftigkeit mitgeschwemmt würden. Und wenn dieser Vergleich Luther wohl auch fremd gewesen wäre: Strukturell verhält es sich mit den Tugenden in ethisch-inter-subjektiver Hinsicht ähnlich, auch diese sind im Kern Ereignisse in der Begegnung zwischen Personen.

So deutlich und kompromisslos Luther auf der einen Seite die weltlichen Tugenden ablehnt, so unbefangen spricht er auf der anderen Seite von christlichen Tugenden,²⁴ von der Tugend, die in Christus ist,²⁵ von den Tugenden Christi,²⁶ davon, dass Christus Herr dieses Reiches der Tugend,²⁷ ja dass er selbst die Tugend sei.²⁸ Christliche Tugenden sind Glaube, Nächstenliebe und Demut.

„Wo wahrer Glaube ist, dort ist Liebe und alle Tugend, Demut.“²⁹

Mit Blick auf christliche Tugenden wie diese, die allesamt nur der Glaube entstehen lassen kann,³⁰ gilt: „aller tugenden namen sein gottis namen.“³¹ Diese christlichen Tugenden können aber dem Mensch nicht zu eigen sein, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass der Christ sich seine Tugenden reflexiv vergegenwärtigen könnte: Der Demütige etwa hält sich selbst nicht für demütig, andernfalls würde er hochmütig werden ob seiner Demut.³² Demut ist Demut nur ohne Demut, d. h. ohne das Bewusstsein um die eigene Demut. Tugenden erscheinen als Gabe, von der – in zeitgenössischen Termini ausgedrückt – der Rezipient nie wissen darf, dass sie ihm zuteil wird.³³ Tugend „ist“ nur im Modus einer Tugend ohne Tugend, einer Tugend ohne Wissen

²⁴ WA 34 I, 446,4–6 (Predigt vom 21. Mai 1531); WA 37, 147,36 (Predigt vom 14. September 1533): „Christiana virtus et fidei fructus“.

²⁵ WA 1, 139,35 f. (Predigt, 1517).

²⁶ WA 12, 485,11–486,2 (Predigt vom 2. April 1523, Druck); WA 17 II, 228,3–7 (Fastenpostille, 1525).

²⁷ WA 6, 13,22 f. (Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten, 1519).

²⁸ WA 1, 343,32 (Duo sermones de passione Christi, 1518). Hierin stimmt Luther mit Augustin überein, der Christus vielfach als *dei virtus* bezeichnet. Vgl. Aurelius Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer, hg. u. übers. von Elke Rutzenhöfer, Paderborn 2004, 81 (1,27); ders., *Über die Psalmen*, hg. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1996, 170 (zu Ps 83,11); ders., *De magistro*. Über den Lehrer, hg. von Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1998, 103 (38) u. a.

²⁹ WA 20, 452,8 f. (Predigt vom 2. Juli 1526): „Ubi vera fides, ibi charitas et all tugen, humilitas.“

³⁰ WA 10 I 2, 237,12–18 (Sommerpostille, 1526).

³¹ WA 2, 88,8 (Auslegung deutsch des Vaterunsers, 1519); vgl. auch WA 1, 258,10 f. (*Instructio pro confessione peccatorum*, 1518).

³² WA 7, 560,9 f. (*Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt*, 1521)

³³ Tugend ist aktual und nicht habitual (vgl. Schwarz [s. Anm. 4], 85). Vgl. die dekonstruktivistische Rede von der Gabe etwa bei Jacques Derrida, *Falschgeld*. *Zeit geben I*, übers. von Michael Wetzel, München 1993. Vgl. zur „Gabe“ im Denken Luthers Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther*. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre, Berlin/New York 2006.

um die eigene Tugendhaftigkeit. Sich selbst Gott zu unterwerfen,³⁴ ist die einzige Reaktion dessen, der christliche Tugenden empfängt, Gott danken ist des Christen eigentliche Tugend,³⁵ denn wenn der Mensch sich dankbar Gott unterwirft, sieht er eben auf Gott und nicht auf seine Tugenden. Dem Empfang von Tugend als Gabe entspricht eine Veränderung der Blickrichtung des Menschen, die der Selbstaufgabe des Menschen gleichkommt.³⁶ Tugendhaftigkeit geht damit einher, dass das dem Menschen Eigene gebrochen wird.

Dies lässt sich mit Blick auf das semantische Feld „lind/Lindigkeit“ deutlich machen. Lindigkeit ist eine oftmals mit der Sanftmütigkeit³⁷ – einer weiteren bei Luther wichtigen vorbildlichen Eigenschaft Christi³⁸ (mit Bezug auf Mt 5, 5³⁹; 11, 29⁴⁰) sowie des Christen⁴¹ – in einem Atemzug genannte christliche Tugend. Der Mensch ist wie ein ungehobelter Klotz, der geglättet, „gelinde“ gemacht werden muss. So schreibt Luther im Rahmen einer hemmungslos allegorisierenden Auslegung von Gen 6:

„Weiter wird die Archa gemacht von glaten und gehofelten thennen holtz, Damit aber bezeychnet ist der Christenheit hõhiste tugend, die sie hat: das sie sanftmütig, gelinde ist wie ein fein schlecht glat holtz, das on este ist, Jst kein ungedult, zorn, unwillen, neyd darunter, nicht rauch, knõrrig noch ungebrochen, kurtzlich eytel liebe, das eins dem andern allerley zu gut halten kan.“⁴²

Die höchste Tugend der Christenheit ist es, sanftmütig und gelinde zu sein, also ohne Widerwillen gegen Gottes Willen. Von sich aus will der Mensch aber nie, was Gott will. Der Erwerb der Tugenden vollzieht sich als Enteignung des alten Adam. Tugenden sind ungefällig, sie glänzen nicht wie die Pseudotugenden, sie sind vielmehr dunkel wie das Leiden. Aber wie das Pech die Planken eines Schiffes versiegelt, so bewahrt das Leiden den Menschen vor dem völligen Untergang. Leiden ist die höchste Tugend.

„Uber das sol sie auswendig und ynnwendig verpichet sein odder verleymet. Das ist beydes liebe und gedult: Wenn man ein schiff nicht verpichet, kan es bald spalten und zureissen, Nu ist pech ein unfletig schwartz ding, das nicht schmûcket, aber wol bewaret, So ist auch das leiden nicht lieblich anzusehen, es helt aber und bewaret wol. ... Es ist auff allen seiten anfechtung, oben hat es hinein geregnet und das wasser dran geschlagen, Nu ist es auswendig dargegen ublich mit pech verwaret, das es keinen schaden neme, Das sol sein demut und gedult, das man leide alles was

³⁴ WA 21, 64, 21 f. (Winterpostille, 1528).

³⁵ WA 31 I, 404, 32 f. (Der 111. Psalm ausgelegt, 1530).

³⁶ Vgl. Jennifer A. Herdt, *Putting on virtue. The legacy of the splendid vices*, Chicago 2008, 189.

³⁷ WA 1, 254, 2–4 (Eine kurze Erklärung der zehn Gebote, 1518); WA 32, 315, 27 ff. (Wochenpredigten über Mt 5–7, 1530/1532); WA 17 II, 113, 30 ff. (Fastenpostille, 1525).

³⁸ WA 2, 88, 3 f. (Auslegung deutsch des Vaterunsers, 1519); WA 21, 384, 17 (Crucigers Sommerpostille, 1544).

³⁹ WA 52, 556, 31 ff. (Hauspostille, 1544).

⁴⁰ A. a. O., 622, 3 ff.

⁴¹ WA 9, 136, 15 (Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunsers, 1518).

⁴² WA 24, 177, 19–24 (Über das 1. Buch Mose. Predigten, 1527).

uns an sicht ynnwendig und auswendig. Darumb ist ynn der Summa alles dahyn gericht, das die hōhiste tugend ist: leiden und tragen alle gebrechlichkeit unserer brüder, darnach alle anfechtung des Teuffels und tods.⁴³

Leiden lehrt den Menschen, so Luther an anderen Stellen, nicht auf sich selbst, sondern auf Gott zu vertrauen,⁴⁴ und auf diese Weise geläutert wird die Seele des Menschen in aller Anfechtung bewahrt.

MacIntyres Eindruck scheint sich zu bestätigen, dass man sich nicht weiter von Aristoteles entfernen könne, als Luther es tut. Während Aristoteles in der Hochsinnigkeit (*megalopsychia*) eine Metatugend sieht,⁴⁵ gelten Luther Leiden und Demut als höchste Tugenden. Maßgebliches Vorbild für den Menschen ist Christus in seinem Leiden. Dies drückt Luther vielfach mit dem Begriffspaar *sacramentum* und *exemplum* aus.⁴⁶ Jesu Tod für die Sünden der Menschen ist Sakrament, sein Leiden Vorbild.⁴⁷ Sakrament ist Jesu Tod für den inneren, Vorbild sind Tod und Auferstehung für den äußeren Menschen.⁴⁸ Wichtig ist bei Luther, dass die Reihenfolge immer nur sein kann: Christus ist exemplum, weil er zuvor sacramentum ist.⁴⁹ Zugleich ist das Leben Jesu Christi ein – wenn auch unerreichbares – Vorbild.⁵⁰ Christus, der Meister der christlichen Tugenden Demut und Sanftmut, ist das Vorbild, das Menschen sich vor Augen führen – fürbilden – sollen.

„Niemant ist yhe ßo tieff ernydrigt, Niemanthatt sich selb ßo seher vorkleyonet als Christus, daher auch er alleyn thar [= wagt] sagen: Lernet von myr, ich byn sanfftmutig und demutig von hertzen, wilchs wort hatt noch mag keyn heylige ymmer mehr sagen, noch die meysterschafft der demut und sanfftmutickeyt yhm tzu messen. Sie bleyben alle sampt schuler unter dißem meyster, alßo das auch S. Paulus, da er zu den Corinther spricht: Folget myr nach, setzt er bald hyntzu den rechten meyster, und spricht: gleych wie ich Christo nach folge [1 Kor 11, 1], das er nit sich als Paulum, sondern Christum yn sich und sich yn Christo furbildet.“⁵¹

⁴³ A. a. O., 177,24 – 178,4. Dass das Leiden den Menschen milde macht, ist wiederum eine Vorstellung, die Luther mit der Leidensmystik Taulers teilt: Gott, so Johannes Tauler, schickt Leiden, damit der Mensch sanftmütig werde. Vgl. Johannes Tauler, Predigten, hg. von *Ferdinand Vetter*, Berlin 1910, 139,26–28 (Nr. 36).

⁴⁴ WA.TR 5, 292,3 (Nr. 5653); 351,19–21 (Nr. 5782); dazu: *Jochen Schmidt*, Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens, Tübingen 2011, 98; vgl. auch a. a. O., 84, Anm. 4.

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik, hg. von *Franz Dirlmeier*, *Hellmut Flashar* und *Ernst Grumach*, Berlin 1984, 55 (III,5; 1232a).

⁴⁶ Luther verweist in diesem Zusammenhang auf Augustinus; vgl. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, übers. u. eingel. von *Michael Schmaus*, München o. J. (BKV 2,13), 147 ff. (4,3,6 [s. u.]). Dazu: *Erwin Iserloh*, Sacramentum et Exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: *ders./Konrad Reppen* (Hg.), *Reformata Reformanda*, Bd. 1. Festgabe für Jubert Jedin, Münster 1965, 247–264.

⁴⁷ WA 2, 501,34–502,2 (Galaterkommentar, 1519).

⁴⁸ WA 56, 321,23–28 (Römerbriefvorlesung, 1515/16); dazu: *Iserloh* (s. Anm. 46), 255.

⁴⁹ Vgl. *Wilfried Joest*, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 383.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 384.

⁵¹ WA 10 I 1, 3,2–10 (Kirchenpostille, 1522).

Christi Tod ist Sakrament, sein Leiden und Sterben sind unerreichbares Vorbild. Christen orientieren sich an diesem Vorbild in der Gewissheit, es weder einholen zu können noch zu müssen. Während also Gabe und Lebensorientierung aus der Perspektive der Christologie Luthers zumindest implizit integriert sind, scheinen sie in seiner Rede von den Tugenden disparat zu sein. Oder haben die christlichen Tugenden doch eine phänomenal explizierbare ethische Valenz, so dass die Vorbildhaftigkeit Jesu sich in ethischen Sätzen ausdrücken ließe? Diese Frage möchte ich im Zuge einer Analyse verschiedener Bestimmungen der höchsten Tugend durch Luther nachgehen. Zieht man auf diese Weise jedoch die Tugenden gleichsam auf die Erde in den Raum zwischenmenschlicher Begegnung, dann wird die kritische Rückfrage zu stellen sein, ob so die Tugenden auf diesem Wege nicht ihrer Theologizität beraubt werden, christologisch gesprochen: ob dann nicht Christus auf ein Vorbild reduziert wird, während er doch zuerst Sakrament und dann erst Vorbild ist. Daher wird schließlich die Differenz zwischen wahrhaft theologischer und weltlicher Tugend doch wieder in den Vordergrund treten müssen.

2. „ist auch kein grosser tugent denn die Liebe“.

Über die Zusammengehörigkeit von weltlicher und christlicher Tugend

Wir haben gesehen: An verschiedenen Stellen werden Demut und „leiden und tragen alle gebrechlichkeit unserer brüder“ je als höchste Tugend beschrieben. Mehrfach beschreibt Luther überdies die Liebe als die höchste Tugend, als Herrscher(in) der Tugenden, „heubt, der brunn und gemeyne tugent aller tugent“:⁵²

„Nun ist ye kein grössere tugent unter allen dann die liebe, ... wo die liebe ist, gibt sich der mensch mit einander unnd ist willig unnd lustig zu allem, wo zu man sein bedarff, Also sagt hie Christus auch, das unser herre Got uns gebe, nicht aus gedult noch rechteß oder verdinstes halben, sonder aus der höchsten tugent, der liebe. Da solte uns das hertze auch wachsen und alle traurikeit verschwinden, wenn wir solch grundlose liebe götliches hertzen in die augen fasseten und mit hertzen glaubten, das Gott der hœchste und grôst geber ist, und solchs geben aus der höchsten tugent herflusset. Solche weyß zu geben, das es nur aus liebe her komme, macht das geschenke auch kôstlicher und grösser, wie man pflegt zusagen: es kompt von lieber hande, wenn man weys, das man einen mit hertzen meyndt.“⁵³

Die Tugend der Liebe ist Zuwendung aus freier Liebe, eine Zuwendung, deren Empfänger sich von Herzen gemeint fühlt. Versuchen wir, die innere Zusammengehörigkeit dieser Tugenden von einer weiteren Tugend, der Barm-

⁵² WA 17 II, 100,25–27 (Fastenpostille, 1525); ähnlich WA 9, 44f. (Randbemerkungen zu Petrus Lombardus, 1509–1511): „imperium virtutum“ (a. a. O., 44,6f.); dazu: Schwarz (s. Anm. 4), 47.

⁵³ WA 41, 754,23–38 (Predigt über Joh 3,16f., Druck 1538). Vgl. zur Gabe bei Luther Holm (s. Anm. 33).

herzigkeit, her zu begreifen.⁵⁴ Barmherzigkeit ist keine gönnerhafte Attitüde, sondern die Fähigkeit des Menschen, die Not des anderen zu sehen und sich von ihr affizieren zu lassen.

„Das heisst barmherzigkeit, das man den menschen ansehe ynn seinem jamer.“⁵⁵

„Barmherzigkeit ist ein tugent, die sich des jamers annimmt.“⁵⁶

Ist die Empfänglichkeit für die Not des anderen Menschen das Integral der höchsten christlichen Tugenden? Eine weitere Stelle, in der Luther wiederum die Liebe als höchste Tugend bezeichnet, könnte diesen Eindruck bestätigen.

„Und wie kein grösser Geber ist denn Gott, so ist auch kein grosser tugent (weder in Gott noch Menschen) denn die Liebe, Denn was man lieb hat, da setzet und wendet man alles hin, auch Leib und Leben, Das hie gegen Gedult, Demut und andere tugent nichts, oder alle in dieser, die es gar ist, begriffen sind, Denn welchen ich lieb habe, mit dem werde ich freilich nicht zürnen oder jm unrecht thun noch wider jn pochen oder unleidlich sein, sondern bin jm bereit zu dienen, raten, helffen, wo ich sehe, das er mein bedarff.“⁵⁷

Die Liebe konkretisiert sich in der Bereitschaft zu helfen, wo gesehen wird, dass der andere der Hilfe bedarf. Trifft meine o.g. Hypothese zu, dann ist das *Sehen* der Not in besonderer Weise qualifiziert: Es jammert den, der den Jammer des anderen wahrhaft sieht: „vnd da er jn sahe / jamerte jn sein.“⁵⁸ Darin ist christliche Tugend der Pseudotugend der Moralisten und Pedanten diametral entgegengesetzt, deren Verlogenheit sich ja genau darin offenbart, dass es ihr an Barmherzigkeit und Mitleid gebricht.⁵⁹

Wenn aber Barmherzigkeit als die Fähigkeit, sich berühren zu lassen, das Integral der Tugendethik Luthers darstellt, stellt sich erneut die Frage: Was ist genuin theologisch an dieser Vorstellung, die ja z. B. der Mitleidsethik Schopenhauers zumindest recht nahe kommt? Worin besteht die Theologizität der theologischen Tugenden, warum sollten nur Christen diese Haltungen in Wahrheit einnehmen können? Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage konsultiere ich die beiden großen ethischen Schriften Luthers aus dem

⁵⁴ Zur Barmherzigkeit Gottes als Tugend vgl. WA 1, 348,27–30 (Fragment, 1518?); vgl. zur Geduld als der hervorragendsten Tugend („Excellentissima virtutum“) WA.TR 5, 441,19–21 (Nr. 6018).

⁵⁵ WA 36, 329,6f. (Predigt vom 15. September 1532).

⁵⁶ A. a. O., 329,12f. Vgl. WA 7, 547,25–27 (Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt, 1521): „Widderumb ynn die tieffe wil niemant sehen, wo armut, schmach, not, jamer und angst ist, da wendet yderman die augen von.“ Dazu: *Edgar Thaidigsmann*, Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat, in: *ders.*, Einsichten und Ausblicke. Theologische Studien, hg. von *Johannes von Lüpke*, Berlin/Münster 2011, 3–22, 7.

⁵⁷ WA 21, 482,35–483,5 (Crucigers Sommerpostille, 1544).

⁵⁸ Lk 10,33 (WA.DB 6, 262,33). Alle drei Belege der Form ἐσπλαγχνίσθη (es jammerte ihn) im Lukasevangelium (Lk 7,13; 10,33; 15,20) erzählen davon, dass Menschen von der Not anderer berührt werden.

⁵⁹ S. o. S. 10.

Jahr 1520, die Freiheitsschrift und den Sermon von den guten Werken. In der Freiheitsschrift geht es meinem Verständnis nach nicht um Freiheit auf der einen und Unfreiheit auf der anderen Seite und nicht (allein) um die Beziehung des Menschen zu Gott auf der einen und zu seinem Nächsten auf der anderen Seite, sondern um zwei Aspekte der Freiheit, die ich im Anschluss an Isaiah Berlin als positive und als negative Freiheit bezeichnen möchte: Christliche Freiheit ermöglicht Freiheit für den anderen, *weil* sie im Glauben an Gott gründet. Weil der Mensch im Glauben alles hat, dessen er wahrhaft bedarf, und so *von* den äußeren Dingen und Werken frei ist (negative Freiheit), ist er frei *dazu*, seinem Nächsten zu dienen (positive Freiheit). Nicht auf den anderen als potentielles Objekt verdienstlicher Wohltaten fixiert zu sein, befreit den Menschen dazu, *nichts* als das Wohl des anderen, als *seine* tatsächlichen Nöte und Bedürfnisse vor Augen haben zu können.

„Keines dieser Werke aber braucht der Mensch zur eigenen Gerechtigkeit und zum eigenen Heil. Und so muss er in allen seinen Werken von dieser Anschauung geprägt sein und nur darauf zielen, den anderen zu dienen und nützlich zu sein mit allem, was er tut, und nichts anderes vor Augen zu haben als das Bedürfnis und den Vorteil des Nächsten. ... Siehe, das ist ein wahrhaft christliches Leben, hier ist der Glaube wirksam in der Liebe, das heißt: Er schreitet mit Freude und Liebe zu einem Werk völlig freien Dienstes, in dem er dem andern umsonst und aus freien Stücken dient und der im Übermaß gesättigt ist von der Fülle und vom Reichtum seines Glaubens.“⁶⁰

Nichts als des anderen Bedürfnis vor Augen zu haben, kommt einer Tugend ohne Tugend gleich, die trotz ihrer Negativität einen phänomenal explizierbaren Sinn hat, denn wer nichts als den anderen vor Augen hat, kann eben den anderen wirklich sehen. Die innere Freiheit lässt den Menschen sensibel werden für das, dessen der andere bedarf. Diesen Gedanken verdeutlicht Luther in seinem Sermon von den guten Werken mit einem Beispiel. Derjenige, der von Liebe geleitet wird, weiß, was für den geliebten anderen Menschen gut ist, weil er den anderen Menschen sehen kann und sich nicht ausmalen muss, was er um des anderen willen tun sollte. Wer im Glauben lebt, braucht keinen Lehrer, denn er hat ein inneres Empfinden für das rechte Maß.

„Wen ein man odder weib sich zum andern vorsicht lieb und wolgefallens, und das selb fest glewbt, wer lernet den selben, wie er sich stellen sol, was er thun, lassen, sagen, schweigen, gedencken sol? die eynige zuvorsicht leret yhn das alles und mehr dan not ist. ... Wo aber ein tzweifel da ist, da sucht sichs, welchs am bestenn sey, da hebet sich unterscheidt der werck auszuzumalen, wamit er mug huld erwerben, und gaht dennoch zu mit schwerem hertzen und grosem unlust, unnd ist gleich gefangen, mehr dan halb vortzweiffelt, und wirt oft zum narren drob.“⁶¹

⁶⁰ WA 7, 64,24–37 (Tractatus de libertate christiana, 1520, Übersetzung: *Fidel Rädle* in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, hg. von *Dietrich Korsch*, 161/163).

⁶¹ WA 6, 207,16–26 (Sermon von den guten Werken, 1520).

Sehen wir uns vor diesem Hintergrund Luthers tugendethisches Denken im Sermon von den guten Werken genauer an: Luther kommt im Rahmen der Auslegung des siebten Gebots auf die *mildikeit* und damit auf eine Tugend zu sprechen, die der Sanftmut semantisch nahe steht; *mildikeit* oder Freigiebigkeit ist die Bereitschaft, mit seinem Eigentum jedermann zu helfen.⁶² In dieser Freigiebigkeit und nicht lediglich im Unterlassen des Diebstahls sieht er den eigentlichen theologischen Sinn des siebten Gebots. Nun bewegt sich Luther zunächst im Rahmen der antiken Rede von der *clementia*.⁶³ Dass *mildikeit* einen theologischen Mehrwert gegenüber der *clementia* hat, verdeutlicht etwa der folgende Abschnitt:

„Disse werck leret von yhm selb der glaub, dan so das hertz sich gotlicher huld vor-
siht und sich drauff vorlessit, wie ists muglich, das der selb solt geytzig unnd sorg-
feltig sein? Er musz on zweyffel gewisz seynn, das sich got sein annehme: darumb
klebet ehr ann keynem gelt, ehr praucht seynn auch mit frolicher mildickeyt dem
nehstenn tzu nutz, weysz wol, das er werd gnug haben, wie viel er vorgibt, dan sein
got, dem er trawet, wirt yhm nit liegen noch yhn vorlassen Darumb heyst der
Apostel kein andere sund abgoterey, dan den geytz, wilcher auffz aller grobst sich
mercken lesset, das er got nichts trawet, mehr gutis zu seinem gelt, ... Und furwar,
in dissem gebot mag man klerlichen mercken, wie alle gutte werck müssen im glau-
ben gehen und geschehen, dan hie empfindet ein iglicher fast gewisz, das des geytz
ursach ist misztraw, der mildickeyt aber ursach ist der glaub. Dan darumb, das er
got trawet, ist er mild und zweiffelt nit, er habe ymer gnug. Widerumb, darumb ist
er geitzig und sorgfeltig, das er got nit trawet.“⁶⁴

Bedingung der Möglichkeit der *mildikeit*, so wird hier deutlich, ist Glaube, denn wer glaubt, kann geben im Vertrauen darauf, dass ihm nichts mangeln wird. In seiner Auslegung des Philipperbriefs geht Luther ebenfalls auf die Tugend der *clementia* ein, hier im Zuge des Nachdenkens über die *epieikeia*. So deutet Luther die Worte des Apostels „Eure Lindigkeit lasset allen Menschen kund sein“ (Phil 4, 5) als Aufforderung, dass die Christen sich ganz in den Dienst der anderen Menschen stellen mögen, Streit und Beleidigung vermeiden und für die anderen alles zum Besten wenden:

„Eyn solche meynung hatt das wortlin, wilchs der Apostel hie braucht: epijkia, equitas, clementia, comoditas, das ich auff deutsch nicht anders weyß tzu geben, denn durch das wortt gelindickeyt, das ist eyn tugent, das sich eyner lenckt und schickt, gemeß und eben macht eynem andern, unnd ist eynem wie dem andern, und yderman gleych, der nicht sich selb tzum leysten und tzur regel macht und will, das sich yderman nach yhm lencken, schicken und messigen soll. ... Der latinische dolmetscher hatts modestiam, messickeyt vordolmetscht ..., diß aber soll eyn messickeytt seyn des lebens, die sich lindert, anmasset und lencket noch eynß andern

⁶² WA 6, 270,27–31.

⁶³ Zur *clementia* vgl. René Bloch, Art. *Clementia*, in: Der Neue Pauly, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/clementia-e301540> [25.10.2014]; Ulrich Klein, Art. *Milde*, in: HWP 5, Basel 1980, 1392f.

⁶⁴ WA 6, 272,5–26 (Sermon von den guten Werken, 1520).

vormugen und schicklickeyt das sie nachlaß, zu gut halte, folge, weyche, thu, lasse, leyde, wie sie sihet, das der nehist vormag und ztukomen kan, ob sie gleych drob schaden odder vorlust der guter, ehre und leybes tragen müsse.“⁶⁵

Leiden hat also den genuin ethischen Sinn der radikalen Offenheit für die Eigenart und das Bedürfnis des anderen Menschen, auch der Feinde.⁶⁶ Gelinde ist der Mensch also nicht nur insofern, als er seinen Eigensinn gegen Gott aufgibt wie ein Scheit Holz, dem die knorrigten Stellen abgearbeitet werden, sondern gelinde ist der Mensch auch insofern, als er mit dem anderen Menschen in dessen Bedürftigkeit in Berührung kommen kann, weil sein Eigensinn und seine Selbstsucht der Wahrnehmung des anderen Menschen nicht im Wege stehen. *Epieikeia*, so Luther an anderer Stelle, ist jene Tugend, kraft deren ein Mensch nicht nach sich fragt, sondern danach, was für die anderen gut ist.⁶⁷ Die radikale Offenheit für den anderen äußert sich darin, dass die Situation und das Bedürfnis des anderen gesehen und auch seine Fehler – etwa seine Undankbarkeit – erlitten werden.

So bleibt es dann doch dabei: Die wahren christlichen Tugenden sind von den weltlichen (Pseudo)Tugenden, die äußerlich ansehnlich, aber ohne echte Barmherzigkeit und Demut vor Gott und dem anderen Menschen sind, irreduzibel unterschieden. Was christliche Tugenden und weltliche Tugend voneinander unterscheidet, ist jedoch nicht die Bewegungsrichtung von Sein und Handeln – hier ließe sich in gewissem Maße zwischen Luther und Aristoteles vermitteln, zumal ja Luthers Rekurs auf *epieikeia* durchaus Entsprechungen in der Ethik des Aristoteles hat.⁶⁸ Vielmehr die Vorstellung, dass Tugenden mit dem Sein der Person verschmolzen seien oder verschmelzen würden, muss Luther kategorisch zurückweisen. Wahrhafte Tugend ist eine göttliche Gabe, die der Mensch nur empfängt, ohne sie je sein Eigen zu nennen, mehr noch: Gerade dass der Mensch sein Eigenes und die Sorge darum im Leiden aufzugeben lernt, ist Lernen von Tugend durch Leiden, Lernen der Tugend des Leidens. Dieses Leiden ist aber alles andere als weltabgewandte Passivität. Christus ist die wahre Tugend, weil in ihm Selbstentäußerung und Hingabe an die Welt vollkommen integriert sind, und darin ist er Grund und Vorbild aller christlichen Tugend. Diese zeigt ihren in die Welt hineingehenden, aber im Weltlichen nicht aufgehenden Charakter dort, wo sie um des Seelenheils des anderen Menschen willen mehr vermag, als Menschen aus eigener Kraft verstehen und bewirken können:

⁶⁵ WA 10 I 2, 174,13 – 175,2 (Adventspostille, 1522).

⁶⁶ Die Schwäche des Leidenden ist daher als *Haltung* von einem *Zustand* vollkommener Passivität zu unterscheiden. Vgl. zu dieser Unterscheidung Ragnar Leivestad, ‘The Meekness and Gentleness of Christ’ II Cor. x. 1, in: NTS 12 (1966), 156–164, 164.

⁶⁷ WA 7, 514,7–12 (Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant, 1521).

⁶⁸ Vgl. Aristoteles, Rhetorik, hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 1999, 65f. (1374b); dazu: Nancy Sherman, *The fabric of character. Aristotle’s theory of virtue*, Oxford 1991, 13 ff.

„Sihe, das heisst die sünde zudecken durch die Liebe ein sondere tugent der Christen, welche in der Welt nicht ist, Denn die selbe hat nicht, kan auch nicht haben solche Liebe, ob sie wol auch grossen schein und namen der selben furgibt und füret.“⁶⁹

Die Tugend der Welt ist eitler Schein und Sünde, die Tugend des Christen ist gottergebenes Sündenbekenntnis⁷⁰ und Zudecken der Sünde: Aus der Perspektive dieser Unterscheidungen betrachtet muss Luther darauf bestehen, dass weltliche und christliche Tugend sind wie Nacht und Tag. Zwischen philosophisch-ethischen und theologischen Zugängen zur Tugend zu vermitteln, ist kein Anliegen, das Luther mit seinen Rekursen auf „Tugend“ verbinden würde. Theologisches Nachdenken über die Tugendethik in lutherischer Tradition steht daher vor einer doppelten Herausforderung. Auf der einen Seite gilt es, Luthers Bemerkungen etwa zur höchsten Tugend phänomenologisch zu plausibilisieren und so über die bloß assertorische Rede hinauszuführen. Dabei ist jedoch auf der anderen Seite im Blick zu behalten, dass Luther selbst dergleichen nicht getan hat, weil mit nichts in der Welt erarbeitet wird, was für die Welt letztlich zu hoffen ist: dass ihre Sünde durch die Liebe zugedeckt wird.

Professor Dr. Jochen Schmidt, Universität Paderborn, Institut für Evangelische Theologie, Warburger Straße 100, 33098 Paderborn;
E-Mail: jochen.schmidt@uni-paderborn.de

⁶⁹ WA 21, 415,38–416,2 (Crucigers Sommerpostille, 1544).

⁷⁰ WA 19, 515,16–18 (Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister, 1526).

Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus

Von Klaus Fitschen

Wer war Jochen Klepper? Die Antwort auf diese vielleicht für Angehörige einer älteren Generation banale Frage ist nur auf den ersten Blick einfach: Klepper, geboren 1903, war jener christliche Dichter aus einem evangelischen Pfarrhaus, der durch die Heirat mit einer Jüdin in die Repressionen der nationalsozialistischen Rassepolitik hineingezogen wurde und in letzter Ausweglosigkeit im Dezember 1942 nur noch den Suizid als Ausweg sah. Klepper, so ließe sich ergänzen, war ein empfindsamer Mensch, musisch begabt, aber auch seelisch gefährdet. Und nicht zuletzt: Neben Reinhold Schneider und Rudolf Alexander Schröder war er einer derer, die in den 1950er und 1960er Jahren hohes Ansehen genossen als Vertreter jener ungefähren Haltung, die sich als „innere Emigration“ ansehen ließ und die vielen Deutschen so sympathisch war. Die Erinnerung an Klepper wurde schon vor 1945 getragen von seinen Freunden und Weggefährten, von seinen Liedtexten und auch von den seit den 1950er Jahren in mehreren Auflagen herausgegebenen Tagebuchauszügen mit dem Titel „Unter dem Schatten Deiner Flügel“.

Klepper, zuerst aber seine Frau Johanna mit ihren beiden Töchtern waren Opfer einer Politik, die es nicht hätte geben müssen – daran ist zu erinnern. Das Perverse und Perfide der nationalsozialistischen Rassepolitik aber zeigt sich im Schicksal der Familie Klepper insbesondere. Weder der Reichsinnenminister Wilhelm Frick noch Adolf Eichmann, bei dem Klepper persönlich vorsprach, gewährten den Beistand, der eine Ausreisegenehmigung ermöglicht hätte: „Nachmittags die Verhandlung auf dem Sicherheitsdienst. Wir sterben nun – ach, auch das steht bei Gott. – Wir gehen heute Nacht gemeinsam in den Tod“ – Dies ist Kleppers letzter Tagebucheintrag am 10. Dezember 1942.¹

Allerdings würde man fehlgehen, wenn man Kleppers Leben allein aus dieser zugespitzten Ausweglosigkeit betrachtet, wobei man nur zu oft bei biographischen Darstellungen zu Klepper das Gefühl hat, das tragische Ende werde schon in Kleppers Jahre vor 1933 hineinprojiziert. Im Februarheft 2014 erschien im Deutschen Pfarrerblatt ein Artikel von Matthias Hilbert, dem Biogramm zufolge Lehrer und Verfasser eines Buches über Hermann Hesse, der Kleppers Suizid zum Thema hatte. Es mag am Thema dieses Aufsatzes liegen, doch auffällig ist, dass wieder einmal Kleppers beste Jahre, nämlich die von 1927 bis 1932, stark unterschätzt werden, und dabei spielt typischerweise seine Eheschließung im Jahre 1931 eine Rolle. Diese Ehe mit dieser Frau wird

¹ *Jochen Klepper*, *Unter dem Schatten Deiner Flügel*. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932 bis 1942, hier nach der Ausgabe Berlin 1970, 650.

in diesem Beitrag noch einmal eine Rolle spielen, wenn es um das eigentliche Thema „Klepper und das Pfarrhaus“ geht.

Jochen Klepper heiratet Johanna Stein, eine Witwe mit zwei Töchtern, eine Jüdin also, wohlhabend, den erhaltenen Fotografien nach das, was man in dieser Zeit burschikos nannte, 40 Jahre alt und damit 13 Jahre älter als Klepper selbst. In den Klepper-Biographien wird aus Johanna Stein zumeist eine „mütterliche“ Frau, die sich des jüngeren, orientierungslosen Mannes angenommen habe. Tatsächlich finden sich in Kleppers Tagebüchern und Briefen Äußerungen, nach denen sie die lebensstüchtigere ist, und immerhin ermöglichte sie Klepper durch ihr Vermögen auch erweiterte Arbeitsmöglichkeiten. Andererseits kann man in Johanna Stein eine humorvolle und zärtliche Partnerin entdecken, wenn man versucht, ihr Bild anhand ihrer im Deutschen Literaturarchiv Marbach verwahrten Briefe aufzuhellen, wie es der Schriftsteller Oliver Kohler in einem Aufsatz getan hat.²

Nach der Hochzeit im Jahre 1931 schreibt Klepper an seinen theologischen Lehrer, dem er lebenslang verbunden blieb, Rudolf Hermann nämlich, und bedankt sich für dessen Glückwünsche. Seine Frau stellt er Hermann brieflich so vor: „Wir haben uns kennengelernt, als ich in Berlin und Paris in einigen großen Modehäusern die Studien zu meinem Roman trieb. Meine Frau ist eine geborene Gerstel, stammt also aus einer der deutschen ‚Modedynastien‘. Sie spricht oft im Rundfunk über Mode, und aus unserer gemeinsamen Arbeit ist unsere Ehe geworden.“³ Der hier erwähnte, aber nie erschienene Roman sollte den Titel „Die große Directrice“ tragen und den Aufstieg einer Modeschöpferin zum Inhalt haben, wobei die Mode von Klepper angesehen wurde als Symbol für das Glück der Vergänglichkeit. Klepper verstand sich in dieser Zeit als jemand, der die großen religiösen Fragen in die Moderne transponierte, so auch in diesem geplanten Roman, den er als religiöses Buch verstand, da es hier um Endliches und Unendliches, Flüchtliges und Bleibendes gehen sollte, dies aber im Genre des Romans: „Für die Darstellung religiöser Situationen und die Schilderung geschäftlicher Milieus ist mir oberster Maßstab: die Unterhaltsamkeit.“⁴ Auch dieses Motiv – Vergängliches und Unvergängliches – wird an anderer Stelle in diesem Beitrag und bezogen auf das Pfarrhaus-Thema noch einmal begegnen.

Die Ehe mit Johanna Stein eröffnete Klepper materiell, aber auch ideell neue Welten. Mode, Film, Theater, Begegnungen mit Künstlern: Das ist für Pfarrerskinder nicht unbedingt die Regel. Insofern ist der Abbruch des 1922 begonnenen Theologiestudiums für ihn auch kein Scheitern. Klepper ist die Theologie zu wissenschaftlich, als er damit aufhört, ist das Geld noch knapp

² Oliver Kohler, „Mir ist so bange nach Dir.“ Annäherungen an eine große Liebe, in: *ders.*: Wir werden sein wie die Träumenden. Jochen Klepper – eine Spurensuche, Neukirchen-Vluyn 2003, 34–48, hier 36–38.

³ An Rudolf Hermann, 31. März 1931, in: *Ernst G. Riemschneider* (Hg.), Jochen Klepper. Briefwechsel 1925–1942, Stuttgart 1973, 34.

⁴ A. a. O., 36.

und die Gesundheit nicht solide. Und eigentlich hat er ja auch andere Interessen, wie er am 24. April 1928 an Rudolf Hermann schreibt: „Da meine schriftstellerische Arbeit mich vollkommen erhält [...] und] ich mich außerdem, seit ich nur noch künstlerisch und ganz für mich arbeite, wohl und befriedigt fühle, habe ich nun mit der Theologie Schluß gemacht.“⁵ Ein Jahr später, am 10. Juni 1929, schreibt er an Hermann: „Ich habe meinen Weggang von der Universität nie als eine Inkonsequenz empfunden. Ich sehe dies Religionsstudium als eine unbedingt notwendige Vorbereitung zu meinem künstlerischen Beruf an. Der Moment des Abschlusses war richtig gewählt.“⁶

Wie wichtig Rudolf Hermann für Klepper war und blieb, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er sich in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der Zeit des Nationalsozialismus an Hermann orientierte. Am 23. Januar 1940 schrieb er an ihn: „Ich überblicke die Verhältnisse nicht mehr und möchte denen nicht Unrecht tun, die sich auf Seite der BK immer wieder so intensiv um mich bemühen. Ich kann meine Abwehr noch nicht überwinden, sehe in der BK ein menschliches, weithin politisches Beginnen und eine Spaltung ohne Auftrag und Notwendigkeit.“⁷ In einem Tagebucheintrag vom 25. Juni 1934 hatte Klepper Hermann wegen dessen Engagements in der Bekennenden Kirche Bewunderung gezollt.⁸ Hermann hatte aber 1938 aus Ablehnung gegen den radikalen „Dahlemitischen“ Flügel mit der Bekennenden Kirche gebrochen.

Was Kleppers Biographie vor 1933 angeht, ist daran zu erinnern, dass ihm eine helle Zukunft bevorzustehen schien: Er wird nach dem abgebrochenen Theologiestudium zunächst einmal Journalist und erhält 1927 eine Anstellung beim Evangelischen Presseverband für Schlesien. Damit wird er zu einem Pionier der evangelischen Rundfunkarbeit. Beruflich kann er in diesen Jahren hoffnungsvoll in die Zukunft blicken: Pläne für Romane entstehen, darunter einer über Voltaire, aber auch solche für Unterhaltungsromane, wie er Rudolf Hermann am 10. Juni 1929 berichtet. Ein großer und später auch verfilmter Erfolg wird „Der Kahn der fröhlichen Leute“, ein in relativ kurzer Zeit fertig gestellter und 1933 erschienener Roman, dessen Protagonisten Schiffer auf der Oder sind. Klepper verkehrt in Berliner Künstlerkreisen und lernt hier auch die Filmschauspielerin Asta Nielsen kennen.

Wie aber steht es nun mit dem Thema „Klepper und das Pfarrhaus“, wobei das „und“ ja erst einmal jene unspezifische Konjunktion ist, die so penetrant in den Titeln von Dissertationsprojekten auftauchen kann und eher eine Suchbewegung markiert. Auf die Ehe und auf die Frage der Vergänglichkeit als Bausteine war schon hingewiesen worden. Allerdings wird man zuerst danach fragen müssen, wie Kleppers Haltung denn zu dem Pfarrhaus war, aus dem er kam. Der Abbruch des Theologiestudiums kann ein Zeichen für

⁵ A. a. O., 30.

⁶ A. a. O., 31.

⁷ A. a. O., 48.

⁸ Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 143.

einen Bruch mit dem Elternhaus sein, allerdings wissen wir eigentlich nichts darüber. Dass Klepper das Theologiestudium abbrach, kann man für ebenso typisch wie untypisch für ein Pfarrerskind ansehen. Kleppers Bruder Erhard wurde ebenfalls kein Theologe, sondern ein später recht bekannter Grafiker. Andererseits blieb Klepper der Theologie, wie gesehen, durchaus verbunden, er transformierte sie sozusagen hinein in sein Künstlerdasein.

Fragt man, wie Kleppers Verhältnis zu dem Pfarrhaus war, aus dem er kam, ist zu berücksichtigen, dass er aus einem durchaus untypischen Pfarrhaus stammte: Ererbtes Vermögen ermöglichte schon hier, wie später in seiner Ehe, eine größer dimensionierte Bürgerlichkeit, als sie sonst in Pfarrhäusern üblich war. Allerdings wurde das elterliche Vermögen in der Inflation erheblich geschmälert – Verlustserfahrungen, die sich später bei Klepper selbst wiederholten. Die Mutter Hedwig war, wie Kleppers Frau Johanna, keine Protestantin von Kindheit an, sondern erst durch Konversion, hier vom Katholizismus aus, eine solche geworden. Empfindsamkeit und Innerlichkeit, die sich bei Klepper finden, mögen eine elterliche Prägung sein, wobei ihm in Kindheit und Jugend auch Krankheiten zu schaffen machten. Da wir über die Zeit seines Lebens, die heute als Pubertät recht offen thematisiert wird, nur bruchstückhaft etwas wissen, können wir nur ahnen, dass ihm der übliche Wechsel vom häuslichen Unterricht auf das Gymnasium und vom Elternhaus in die Obhut eines seiner Lehrer schwer gefallen ist.

Klepper war jedenfalls kein Sohn aus einem typisch deutschnational-kleinbürgerlichen Pfarrhaus. Andererseits konnte er nach dem Abbruch seines Studiums auf Zuspruch von seinen Eltern, zumindest vom Vater, nicht hoffen. Sein Anschluss an die Religiösen Sozialisten und damit auch sein Eintritt in die SPD im Jahre 1928 mag ein Stück Distanzierung markieren, 1932 trat Klepper wieder aus, was ihm 1933 aber nichts nützte, als die SPD-Mitgliedschaft gegen ihn verwendet wurde.

Zum Bruch mit dem Elternhaus führte letztlich die Eheschließung mit Johanna Stein im Jahre 1931, die auch erst einmal nur eine standesamtliche Trauung sein konnte. Die kirchliche, die mit der Taufe von Johanna Stein verbunden war, folgte erst 1938, unter ganz anderen politischen Umständen. Kleppers Eltern schwankten zwischen dem Wunsch, die Schwiegertochter näher kennen zu lernen und der Abneigung gegen sie.⁹ Johanna Stein unterstützte sie nach der Inflationszeit aus ihrem inzwischen ebenfalls geschmälerten Vermögen, aber die Beziehung brach bald nach der Hochzeit ab. Kleppers innere Konflikte schlagen sich gelegentlich in seinen Tagebüchern nieder. Nachdem der Vater 1934 gestorben war, bemühte sich Johanna Klepper um eine Versöhnung mit der Schwiegermutter. Klepper selbst konnte sich nur schwer entschließen, auf die Mutter zuzugehen, und ein Treffen zu dritt schien laut Tagebucheinträgen vom 3. und 18. Februar 1937 nur an einem neutralen Ort, bei

⁹ Kohler (s. Anm. 2), 41.

einem gemeinsamen Besuch der Matthäuspassion im Berliner Dom möglich. Dies war das erste Treffen seit 1932.¹⁰

Gelegentlich ist Kleppers größter Romanerfolg im Blick auf die Beziehung zu seinem Vater ins Spiel gebracht worden: „Der Vater“, ein umfängliches Buch über den „Soldatenkönig“ Friedrich Wilhelm I. Als Klepper mit dem Buchprojekt begann, 1933 nämlich, hatte sich sein Leben radikal geändert: Als ehemaliges SPD-Mitglied und vor allem als Teil einer „Mischehe“ war er von Repressionen betroffen. Im Sommer 1933 verlor er seine Stelle beim Rundfunk in Berlin. Er kam beim Ullstein-Verlag unter, doch musste er als freier Autor arbeiten, um genug Geld zu verdienen. Klepper kommentierte die Lage im Juli 1933 in einem Brief an das befreundete Ehepaar Eva-Juliane und Kurt Meschke so: „Ich möchte unseren jetzigen Zustand nicht glorifizieren. Aber es ist wohl eine große Sache, wenn Christen so stark in das jüdische Schicksal einbezogen werden.“¹¹ Am 3. September 1933 schreibt er in sein Tagebuch: „Gott erobert sich Bezirk um Bezirk; jetzt geht es um die ganze Grundlage, um die ganze Möglichkeit meines Schreibens; jede Stunde spürt man es wie eine Krankheit; das Wort Protestantismus ist tiefer als ich ahnte; die ganze Feindschaft zwischen Gott und Mensch steckt darin.“ Freilich hatte Klepper schon am Neujahrstag 1933, also vor der „Machtergreifung“, in seinem Tagebuch notiert: „Mein Leben ist ein einziger religiöser Prozeß. Aber noch nie war es so wie jetzt. Als sei ein vorbereitendes Stadium abgeschlossen.“¹²

Klepper beginnt die Arbeit am „Vater“ also in einer für ihn sehr bedrängenden Zeit. Schon darum lässt sich das Buch eher politisch denn persönlich verstehen. Der Soldatenkönig wird auffallend menschlich dargestellt, die preußischen Tugenden christlich verstanden und biblisch begründet. Aus Kleppers Sicht könnte der Soldatenkönig ein Gegenbild zu Adolf Hitler gewesen sein, aus der Sicht seiner Leserinnen und Leser war er es vielleicht, vielleicht aber auch nicht. Preußentum war so oder so populär, im Buch wie im Film. Klepper schreibt am 1. März 1936 an Rudolf Hermann: „Die Gestalt dieses Königs gehört der Kirche, nicht der Politik, in deren Sphäre man ihn jetzt so feiert und so mißversteht.“¹³ Dies ist eine Anspielung auf den Film „Der alte und der junge König“, der 1935 mit Emil Jannings als Hauptdarsteller in die Kinos kam und der den Soldatenkönig ganz typisch in der Perspektive eines Vorläufers Friedrichs des Großen sah. Klepper schreibt am 10. März 1935 nach dem Besuch des Films in sein Tagebuch: „Hier war keine Kritik mehr, hier war nur noch Apotheose.“¹⁴ Jedenfalls fand Kleppers „Vater“-Buch seit seinem Erscheinen im Jahre 1937 eine weite Verbreitung: Noch zu Kleppers Lebzeiten wurden über 80.000 Exemplare gedruckt, wie er Rudolf Hermann am 3. Januar 1942

¹⁰ Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 258 und 261.

¹¹ An Eva-Juliane und Kurt Meschke, 12. Juli 1933, in: *Eva-Juliane Meschke* (Hg.), Jochen Klepper. Gast und Fremdling. Briefe an Freunde, Witten 1960, 37 f.

¹² Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 31.

¹³ An Rudolf Hermann, 1. März 1936, in: Jochen Klepper. Briefwechsel (s. Anm. 3), 40.

¹⁴ Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 165.

mitteilt,¹⁵ und dies trotz der rassistisch begründeten Angriffe auf ihn, die sich in der Verbandszeitschrift „Der Buchhändler im neuen Reich“ so lasen, wie es Klepper in einem Brief an Rudolf Hermann vom 17. Juli 1937 dokumentiert: „[Es dürfte] für das deutsche Sortiment von Wichtigkeit sein, zu wissen, daß es Klepper für richtig hielt, kurz vor dem Umbruch eine Jüdin mit einem gleich dreiköpfigen [sic!] Anhang zu heiraten, um dann unter dem Schutz dieser jüdischen Behütung und Beeinflussung es zu wagen, ein Buch über den Vater Friedrichs des Großen zu schreiben.“¹⁶

Im gleichen Jahr, in dem das Buch erschien, 1937 also, wurde Klepper seiner Frau wegen aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen, freilich gelang es ihm, mit einer Sondergenehmigung weiter arbeiten zu können. In den folgenden Jahren war der Verkaufserfolg des „Vaters“ für Klepper immer wieder ein freilich schwächer werdender Trost in den sich stetig verengenden Schaffungsmöglichkeiten.

Das Pfarrhaus, dem Klepper am nächsten stand, war nicht das elterliche, sondern das seiner Freundin Eva-Juliane Meschke – im Übrigen vor ihrer Taufe auch eine Jüdin – und ihres Mannes Kurt. Auch dieses Ehepaar war von staatlichen Repressionen bedroht und betroffen, konnte aber 1939 nach Schweden ausreisen. „Die jährliche Pfarrhauseinladung wird bei mir unter den großen Ereignissen des Jahres verbucht“, schreibt Klepper am 9. Juli 1935 an das Ehepaar Meschke.¹⁷ Oder – so ein Brief vom 25. September 1937 an die gleichen Adressaten: „Oft war ich daran, für ein Paar Tage nach Schillersdorf zu kommen [wo Kurt Meschke Pfarrer war]; wie sehr brauchte ich für's Buch, außer einem Pfarrhaus, Garten, Landwirtschaft, alle Tiere.“¹⁸

Das Buch, auf das Klepper hier anspielt, wird ihn in den nächsten Jahren immer wieder beschäftigen, und es ist jenes, dessen Titel gerne genannt wird, wenn es um die Idealisierung des Pfarrhauses geht. Tatsächlich ist es ein wichtiger Schlüssel für Kleppers Sicht des Pfarrhauses. „Das ewige Haus“ sollte der Titel dieses Buches sein, aber worum es eigentlich gehen sollte, wird durch Kleppers Titulierung „Bora-Buch“ besser charakterisiert. Im Mittelpunkt sollte also Katharina von Bora stehen, und zwar mit ihren Besitztümern. Das zentrale Thema sollte sein: „Besitz und Sicherheit in der Welt“ bzw. „Nicht menschlicher Verzicht auf Besitz, sondern Wachsen des inneren Besitzes als Geschenk von Gott über allen irdischen Besitz hinaus.“¹⁹ Dies schrieb Klepper am 14. September 1937 an das Ehepaar Meschke, und fast zur gleichen Zeit, am 16. August 1937, notierte er in seinem Tagebuch: „In der Geschichte des Hauses [gemeint ist Katharinas und Luthers Pfarrhaus] die Entstehungsgeschichte der deutschen Bibel: die Bibel als der letzte Besitz –

¹⁵ An Rudolf Hermann, 3. Januar 1942, in: Jochen Klepper. Briefwechsel (s. Anm. 3), 58.

¹⁶ A. a. O., 43.

¹⁷ An Eva-Juliane und Kurt Meschke, 9. Juli 1935, in: *Meschke* (s. Anm. 11), 41.

¹⁸ A. a. O., 93.

¹⁹ A. a. O., 91.

und dies in einer Zeit, in der die Bibel so umstritten ist und Häuser entstehen wie noch kaum zuvor“.²⁰

Der auf Besitz und Verlust ausgerichtete Grundgedanke für das Buch war Klepper im Vorjahr gekommen, als ihn Sorgen um sein eigenes Wohnhaus in Berlin-Südende plagten. Das Haus gehörte seiner Frau, die es aus ihrem von Beschlagnahmung bedrohten Vermögen gekauft hatte, aber sicher war es darum noch lange nicht. So schreibt Klepper am 31. März 1936 in sein Tagebuch: „Im ersten Pfarrhaus, am Anfang einer ganzen [sic!] eigenen Entwicklung also, aber scheint mir die Frage nach der Sicherheit in der Welt und nach der Besitzlosigkeit am klarsten gestellt“.²¹ Wenige Monate danach, am 17./18. Oktober 1936, notiert er: „Die ‚Bora‘ ist nun besiegelt. Das muß nun sein –. Und welcher Unterschied zum ‚Vater‘. Damals, als ich dieses Buch auf mich nahm, war ich ein wohlhabender Herr, der solches aus eigener Machtvollkommenheit tun oder lassen konnte. Aber dann kam dieses letzte Jahr, in dem allein ‚vom Worte Gottes‘ gelebt sein mußte. Und nun ein neues Buch, von vornherein völlig arm und doch ohne jeden Mangel, von Gott erhalten, aber schuldig an denen, die einem den Tisch decken.“²² Das Buch sollte also als Anschlussprojekt für den „Vater“ auch für Einnahmen sorgen. Ende 1936 stand auch der Titel fest: „Das Ewige Haus“ – das scheint der Titel für Katharina von Bora“, so notiert Klepper am 26. Dezember in seinem Tagebuch.²³

Am Beginn des Jahres 1937 macht Klepper sich an die Arbeit, lässt sich von seiner Frau aus der Staatsbibliothek zu Berlin Bücher mitbringen und widmet sich Quellenstudien, wenn auch mit gewisser Zurückhaltung davor, nach dem „Vater“ nun einen zweiten historischen Roman zu schreiben. So notiert er am 14. Januar 1937 in seinem Tagebuch: „Aber daß der Entschluß gefaßt – gebe Gott, daß damit der Weg von ihm gewiesen – war, hilft über die furchtbare innere und äußere Müdigkeit hinweg.“²⁴ Und bald darauf, am 26. Januar 1937, hält er fest, in Gedanken an das zerbrochene Verhältnis zur Mutter: „Noch schweigt Gott, wie er auch zum Buche schweigt.“²⁵ Im Juli 1937, so der Tagebucheintrag vom 23. des Monats, plant er eine Reise auf den Spuren Katharinas von Bora, nach Magdeburg, Helmstedt, Braunschweig und Gifhorn, „wo die irdischen Wege für Katharina von Bora abgeschnitten waren, die Welt für sie recht eigentlich zu Ende war.“²⁶ Zu dieser Reise kommt es dann im September 1937, und Klepper hält unter dem 5. September fest: „Nun weiß ich, wie sanft Katharinas Herz war, als sie hinter Gifhorn, ihrem Ende der Welt, vor den Waffen umkehren mußte.“²⁷ Weiter ging Kleppers Reise dann noch

²⁰ Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 293

²¹ A. a. O., 220.

²² A. a. O., 237.

²³ A. a. O., 251.

²⁴ A. a. O., 257.

²⁵ Ebd.

²⁶ A. a. O., 290.

²⁷ A. a. O., 301.

über Weimar zu den Lutherstätten in Erfurt und Eisenach, über das er am 8. September 1937 seinem Tagebuch anvertraut: „die häßliche Wirrnis der Stadt nahmen wir um dieser Stätten und ganz besonders auch Luthers wegen auf uns“;²⁸ und schließlich nach Wittenberg, wo Oskar Thulin das Ehepaar Klepper durch die Lutherhalle führt, wie Klepper in seinem Tagebuch unter dem 10. September notiert.²⁹ Mit Elan geht Klepper daran, die Eindrücke der Reise aufzuschreiben, wie er am 14. September noch in seinem Tagebuch schreibt,³⁰ aber nach der Rückkehr nach Berlin nehmen ihn andere Dinge in Anspruch.

Eine weitere Reise auf den Spuren Katharinas unternahm Klepper im Jahre 1939. Am 25. März dieses Jahres hatte er Eva-Juliane und Kurt Meschke geschrieben: „Der Einsatz des neuen Buches ist so mühselig und immer wieder gestört, und ich stehe immer noch in jener Osternacht von Katharinas Flucht. An Reisen nichts in Aussicht, als eine Fahrt nach Leipzig, eben Katharina von Bora wegen; dann bin ich alle ihre Wege nachgegangen und kenne ihre ganze Welt!“³¹ Zu dieser „Borafahrt“ kam es dann im Mai 1939, wie er dem Ehepaar Meschke am 18. Mai schreibt und wie er auch am 13./15. Mai in seinem Tagebuch notiert. Ziele waren neben Wittenberg und Leipzig die ehemaligen Güter Katharinas und vor allem Kloster Nimbschen.

„Das Ewige Haus“ wäre also ein Katharina-von-Bora-Buch geworden, kein Luther-Buch. Am 23. Januar 1940 schreibt Klepper an Rudolf Hermann: „Davor, Luther selbst einzuführen, empfinde ich noch eine rechte Bangigkeit. Aber es ist nicht möglich, ihn [Luther?] nur in der Spiegelung durch Katharina von Bora zu schreiben, wenn auch allein in der Beziehung auf sie, ihr Haus und ihre Güter.“³² Im gleichen Jahr, am 31. Juli, notiert Klepper in seinem Tagebuch: „Eine der wesentlichsten Krisen, die das ‚Ewige Haus‘ mit sich gebracht hat, ist die Krise dem Protestantismus und Luther gegenüber überhaupt. Nicht im Hinblick auf den Katholizismus, sondern auf den Abfall innerhalb des Protestantismus und Luthers selbst: Abfall von dem Gottgewirkten, Vordrängen des Menschlichen und Teuflischen, Ausbleiben der Heiligung: das Kernproblem bis heute, bis ins tiefste Ich!“³³ Am 24. Juni 1934 hatte Klepper nach einem Kirchengang noch in seinem Tagebuch vermerkt: „Der Versuch mit der Kirche war wieder vergeblich. Es ist nicht anders: ich bin ‚geistlich‘ wie ausgehungert und fürchte mich vor der Inzucht und der Kontroll-Losigkeit meines religiösen Denkens. In Luther geblättert: und sofort kommt die Beruhigung. ... Luther ist Ersatz für Kirchenbesuch.“³⁴

Die intensive Beschäftigung mit Katharina, ihrem Erwerb von Besitz und dem erzwungenen Verlust desselben, fällt genau in die Zeit, in der das Ehepaar

²⁸ A. a. O., 304.

²⁹ A. a. O., 306.

³⁰ A. a. O., 309.

³¹ An Eva-Juliane und Kurt Meschke, 25. März 1939, in: *Meschke* (s. Anm. 11), 149.

³² An Rudolf Hermann, 23. Januar 1940, in: Jochen Klepper. Briefwechsel (s. Anm. 3), 48.

³³ *Klepper*, Unter dem Schatten Deiner Flügel (s. Anm. 1), 523.

³⁴ A. a. O., 141 f.

Klepper im Jahre 1938 ein neues Haus in Berlin-Nikolassee plant und baut, weil ihr bisheriges Wohnhaus in Berlin-Südende den großenwahnsinnigen Plänen für die Reichshauptstadt Germania zum Opfer fallen und abgerissen werden sollte, wozu es aber im Zuge der Kriegsvorbereitungen gar nicht kam. Klepper kommentiert es am 12. Februar 1938 in seinem Tagebuch so: „Es wird wieder einmal ein Turm von Babel gebaut! ... Das Schwarze Kloster und der Bau der Festungsmauer in Wittenberg. Das ewige Haus! Was wird dem Glauben aufgegeben!“³⁵ In der Korrespondenz mit Reinhold Schneider vermischte sich das „Ewige Haus“ deutlich mit Kleppers Sorgen um ein neues, eigenes. Schneider schrieb am 20. Februar 1938 an Klepper, ihn daran erinnernd, das er selbst sein Wohnhaus ein „tragisches Idyll genannt hatte“: „Wir beide hätten wohl nicht vermuten können, daß das Schicksal Sie so rasch beim Worte nehmen und daran erinnern würde, daß wir nur im ‚Ewigen Haus‘ zu Hause sind.“³⁶ Einige Monate später, am 12. Juli 1938, versuchte Schneider Klepper so zu trösten: „Man muß eben sein Haus – in mehr als einem Sinne – verlieren, um vom Ewigen Haus zu schreiben.“³⁷ Klepper notiert zu dieser Zeit, am 16. Mai 1938, in seinem Tagebuch: „Dies ist nicht Eigenwille: Das Haus muß gebaut, ‚Das ewige Haus‘ geschrieben sein. In nichts kündigt sich an, daß Gott dies erläßt.“³⁸ Als Johanna Stein angesichts der Repressionen gegen Juden ihr Vermögen und damit auch das neue Haus auf Klepper überschreibt, notiert er am 14. März 1939 in seinem Tagebuch: „Nun ist Hanni Katharina von Bora noch ähnlicher. Sie sagt, es sei schön, allen Besitzes ledig, ihn dennoch zu genießen.“³⁹

Zu dieser Zeit verließ das Ehepaar Meschke Deutschland in Richtung Schweden, und Klepper machte sich Hoffnungen, mit seiner Familie einen ähnlichen Weg gehen zu können; für die Tochter Brigitte war die Ausreise nach England immerhin noch möglich. Die Bau- und Finanzierungsplanungen für das neue Haus stehen in auffälligem Kontrast zu den Ausreisep länen und zu dem dadurch zu erwartenden Totalverlust des immobilien Besitzes, der für Klepper eine neue Heimat war. Am 30. Mai 1939 schreibt Klepper in einem Brief an das Ehepaar Meschke: „So schön ist Nikolassee durch die Rehwiese und die Nähe der Seen. Und nun für mich zu den Borastudien gar noch eine Pferdekoppel auf der Rehwiese. Nun werde ich überhaupt nicht mehr verreisen!! [sic].“⁴⁰ In einem weiteren Brief vom folgenden Tag ergänzt Klepper: „Wir hatten gar kein schmerzliches Gefühl mehr bei dem Besuch im alten Hause, wohl dem letzten Wiedersehn. So sehr hängen wir schon an dem neuen Hause.“⁴¹ Dazu trug auch

³⁵ A. a. O., 335.

³⁶ Reinhold Schneider an Klepper, 20. Februar 1938, in: Jochen Klepper. Briefwechsel (s. Anm. 3), 102. Vgl. auch den Tagebucheintrag vom 21. Februar 1938, in: *Klepper*, Unter dem Schatten Deiner Flügel (s. Anm. 1), 338.

³⁷ Reinhold Schneider an Klepper, 12. Juli 1938, in: Jochen Klepper. Briefwechsel (s. Anm. 3), 110.

³⁸ *Klepper*, Unter dem Schatten Deiner Flügel (s. Anm. 1), 357.

³⁹ A. a. O., 437.

⁴⁰ An Eva-Juliane und Kurt Meschke, 30. Mai 1939, in: *Meschke* (s. Anm. 11), 173.

⁴¹ A. a. O., 179.

die bürgerliche Nachbarschaft und die ins Haus wieder einziehende Geselligkeit bei.

Die Kehrseite dessen waren die Sorgen um die Finanzierung des neuen Hauses, die nur durch die Aufnahme einer Hypothek komplettiert werden konnte: Am 8. Juli 1939 klagt Klepper in einem Brief an das Ehepaar Meschke: „Die Zufälligkeiten, denen ein Bau und ein Umzug einen aussetzen, können einen schon etwas fatalistisch machen, da es sich beim Überschreiten der ursprünglichen Kostenvoranschläge ja immer gleich um Hunderte und Tausende handelt, ich aber für ein Jahr Arbeit am ‚Ewigen Haus‘ 5000 RM Rücklage brauche.“⁴² Kurz darauf, am 11. Juli, schreibt er in einem weiteren Brief an die gleichen Adressaten: „Die Fortschritte mit dem Bora-Manuskript spärlich. Es ist, als ob ich es nicht mehr wäre, so schwerfällig schreibe ich jetzt.“⁴³ Klepper arbeitete, korrespondierte, schmiedete Pläne, konnte sich aber nicht auf dieses Projekt konzentrieren, zumal die Ausreise seiner Frau und seiner in Deutschland verbliebenen Tochter Renate im Sommer 1939 immer dringlicher wurde, wie er dem Ehepaar Meschke am 7. August 1939 mitteilt: „Es ist wirklich kein Wunder, daß man so müde ist, und allein der Gedanke, daß man in einem so großen Buchplan steckt, einen erschöpft.“⁴⁴ Kleppers Arbeitsmöglichkeiten hatten sich im Laufe des Jahres 1939 weiter eingeschränkt, wie er weiterhin am 24. August dem Ehepaar Meschke berichtet: „Kirchenlied und ‚Ewiges Haus‘, sonst nichts mehr. Schon das läßt sich schwer genug durchführen!“⁴⁵ Zugleich wurden neue Benachteiligungen für „Nichtarier“ eingeführt, so der Entzug von Kleiderkarten oder die Kürzung von Lebensmittelzuteilungen. Nach einem Besuch des Dekans der Leipziger Theologischen Fakultät, Hermann Wolfgang Beyer, im März 1940 erhält Klepper von Heinrich Bornkamm drei reformationsgeschichtliche Beiträge übersandt, und er schreibt am 10. März an das inzwischen in Schweden befindliche Ehepaar Meschke: „Leipzig scheint mir also besonders wohlwollend gegenüberzustehen.“⁴⁶

Mit der Geschichte des Pfarrhauses befasste sich Klepper in einem Beitrag für den Sammelband „Pfarrerspiegel“, der 1940 erschien und an dem neben anderen auch Rudolf Alexander Schröder, Agnes von Zahn-Harnack und Theodor Heuß mitarbeiteten. Paul Althaus steuerte ein Nachwort bei, in dem er diesen Pfarrerspiegel dem Pfaffenspiegel gegenüber gestellt sehen wollte. Das Buch sollte also den Angriffen auf den Pfarrerstand Paroli bieten.⁴⁷ Kleppers Beitrag trug die Überschrift „Das evangelische Pfarrhaus und die deutsche Nation“. Er begann mit einem Hinweis auf das zu dieser Zeit in

⁴² A. a. O., 192.

⁴³ A. a. O., 196.

⁴⁴ A. a. O., 204.

⁴⁵ A. a. O., 304.

⁴⁶ A. a. O., 228. Vgl. den Tagebucheintrag vom 4. März 1940: Klepper, Unter dem Schatten Deiner Flügel (s. Anm. 1), 499 f.

⁴⁷ Paul Althaus, Gedanken eines Theologen zum „Pfarrerspiegel“, in: Siegbert Stehmann (Hg.), Der Pfarrerspiegel, Berlin 1940, 438–443.

Wittenberg befindliche und von dem Pfarrer August Angermann begründete Pfarrhausarchiv, das er auch benutzte – oder, wenn man mehr an Angermanns Veröffentlichungen denkt, die er auch benutzte. Also bemühte Klepper die üblichen Kronzeugen für den Wert des Pfarrhauses für die deutsche Nation und zählte die berühmt gewordenen Pfarrerssöhne auf. Eigene Gedanken Kleppers über das Pfarrhaus sind nicht zu finden, mit Ausnahme der Sätze: „Das aber ist das Größte, das vom Pfarrhause gesagt werden kann, daß Er – der auf Erden ‚nicht hat, da er sein Haupt hinlege‘ ... Wohnung darin genommen hat und in ihm waltet und wirkt.“⁴⁸ Schon 1936 war Klepper seiner eigenen Familiengeschichte nachgegangen und hatte mehrere Pfarrer unter seinen Vorfahren ausgemacht, wie er am 8. Juli dieses Jahres in seinem Tagebuch festhält.⁴⁹

Durch den Beginn von Kleppers Wehrdienst Ende 1940 kamen die Arbeiten an dem „Bora-Buch“ „Das Ewige Haus“ endgültig zum Erliegen, auch nach Kleppers Entlassung aus der Wehrmacht wurden sie nicht wieder aufgenommen, vielmehr nahm Klepper kleinere Arbeiten in Angriff, die aber auch nicht mehr abgeschlossen wurden. Im November 1940 hatte Klepper angesichts der Luftangriffe auf Vermittlung eines Bekannten hin seine Materialien für das Buch in einem Koffer im Luftschutz-Tresor der Preußischen Staatsbank deponieren können, und so notiert er stolz am 30. November in seinem Tagebuch: „So steht nun der Bora-Koffer neben dem Schutzkasten für den Kopf der Nofretete!“⁵⁰

Hier und da finden sich in den Briefen und Tagebucheinträgen noch Bemerkungen zu dem liegen gebliebenen Buchprojekt, so anlässlich einer Reise nach Hildesheim im Juni 1942, von der er am 30. Juni dem Ehepaar Meschke berichtet: „Das alte Hildesheim fand ich sehr, sehr schön. Für mich liegt es ja genau an der Peripherie des ‚Ewigen Hauses‘. Nahe bei Hildesheim biegt der Fluchtweg Katharinas von Boras ab.“⁵¹ „Und immer weiter:“, so heißt es im Tagebuch zum 20. Juni 1942, „Nebenfiguren zum ‚Ewigen Haus‘. Hätte ich Sorglosigkeit, Friede, unbegrenzte Zeit und Geld: diese Studien sind keine Flucht in meiner heutigen Situation; sie blieben auch in jener idealen Situation unerlässlich: Die Menschen des Buches um Luther und Katharina leben noch nicht.“⁵² Der Roman blieb letztlich Fragment, nur das erste Kapitel erschien nach dem Krieg unter dem Titel „Die Flucht der Katharina von Bora“, herausgegeben aus dem Nachlass von Karl Pagel, einem Freund Jochen Kleppers.

Die Bedeutung des eigenen Hauses und die Angst vor dem Verlust, die sich in dem „Bora-Buch“ spiegelte, verweisen darauf, welche Bedeutung Klepper dem „Haus“, seinem Haus in einem umfassenden, das familiäre Leben und

⁴⁸ Jochen Klepper, *Das evangelische Pfarrhaus und die deutsche Nation*, in: *Stehmann*, *Pfarrerspiegel* (s. Anm. 47), 163–195, hier 195.

⁴⁹ Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 229.

⁵⁰ A. a. O., 542.

⁵¹ An Eva-Juliane und Kurt Meschke, 16. Oktober 1940, in: *Meschke* (s. Anm. 11), 250.

⁵² Klepper, *Unter dem Schatten Deiner Flügel* (s. Anm. 1), 619.

die Geselligkeit umfassenden Sinne beimaß. Je enger die Kreise Kleppers und seiner Familie beruflich und privat wurden, desto mehr war das Haus für ihn ein Rückzugsort, wie er am 18. August 1937 in seinem Tagebuch niederschrieb: „Zu Volk und Kirche sehe ich nur den einen Weg: im Hause die Idee aufrechtzuerhalten, in der stillen Arbeit am Schreibtisch die Idee wachzuhalten.“⁵³ Durch Besuch, den er und seine Frau empfangen, hielt Klepper sich auch über Entwicklungen in der Kirche auf dem Laufenden.

Die Literaturwissenschaftlerin Emiko Dorothea Araki hat in ihrer Dissertation „Jochen Klepper – Aufbruch zum ewigen Haus“ Kleppers Haus, vor allem das letzte in Berlin-Nikolassee, in enger Korrespondenz zum „Ewigen Haus“, dem idealisierten Pfarrhaus, gesehen: „Getreu dem Leitbild des elterlichen Pfarrhauses wird das eigene Haus zur Bühne, auf der Klepper sich selber und dem ausgesuchten Publikum als Künstler und bürgerlicher Familienvater inszenieren kann.“⁵⁴ Tatsächlich hat Klepper sein eigenes Haus – im weitesten Sinne mitsamt der Familie zu verstehen – als Pfarrhaus angesehen. Dies galt zuerst für das erste Wohnhaus in Berlin-Südende, über das er nach dem Einzug am 4. Oktober 1935 in seinem Tagebuch nach einer Beschreibung der Einrichtung schreibt: „Das ist das Pfarrhaus meiner Träume, die ja mehr als Träume waren: eine große Sehnsucht. Der Höhepunkt meiner Familiengeschichte war das Pfarrhaus gewesen; und wie haben wir es verkannt und mißachtet, entstellt, herabgewirtschaftet!“⁵⁵ Klepper sah sich selbst im „Pfarramt“, freilich in einem übertragenen Sinne, bezogen auf seine schriftstellerische Arbeit: „Heute ist es zehn Jahre her, daß ich in Beuthen in Vaters schwerer Krankheit meine einzige Predigt hielt. – Gott gebe mir das Pfarramt und das Pfarrhaus auch als Schriftsteller.“⁵⁶

Für Klepper mischte sich das Pfarrhaus-Ideal mit dem Ideal des bürgerlichen Hauses, das er für sich, für seine Familie und für Gäste kultivierte und gelegentlich übersteigerte, so im Tagebucheintrag zum Ersten Weihnachtstag des Jahres 1937: „Die Damen hatten, um mich zu erfreuen, schon den Frühstückstisch antik für mich gedeckt. Familientisch, Schreibtisch, Tisch des Herrn: es sind drei große Dinge!“⁵⁷ Das Romanprojekt „Das Ewige Haus“ war zugleich Befestigung wie Infragestellung dieses Ideals, das ja ständig bedroht war, zunächst nur durch den Umzug von Südende nach Nikolassee, dann durch die immer unabwendbarer scheinende Deportation von Frau und Tochter. Dieses Buch war kein beliebiges, nicht nur ein Roman, sondern eine Zeit- und Selbstdeutung, ein Buch, von dem seine Frau zu ihm schon 1937 laut dem Tagebucheintrag vom 16. August sagte: „Dieses Thema hätte am Ende

⁵³ A. a. O., 294.

⁵⁴ Emiko Dorothea Araki, Jochen Klepper – Aufbruch zum ewigen Haus. Eine Motivstudie zu seinen Tagebüchern, Frankfurt a.M. 1993, 112.

⁵⁵ Klepper, Unter dem Schatten Deiner Flügel (s. Anm. 1), 195.

⁵⁶ A. a. O., 257, (Tagebucheintrag vom 30. Januar 1937), vgl. auch 223 (Tagebucheintrag vom 17. April 1936).

⁵⁷ A. a. O., 324.

deines Lebens stehen müssen, weil kein etwaiges künftiges mehr dein [im Original gesperrt] Thema sein kann.“⁵⁸ Und ganz ähnlich am 14. September 1937: „Hanni aber hält diesen Stoff für meinen ‚eigentlichsten, über den hinaus eine Steigerung für mich gar nicht mehr möglich scheint‘. – Dies Buch wird bitterschwer.“⁵⁹

„Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus.“ Was ist das also für ein „und“? Der Bruch der Eltern mit ihm, die Bekanntschaft und Freundschaft mit dem Pfarrersehepaar Meschke, die Inszenierung des eigenen Hauses als eines Pfarrhauses eigener Art, der Bora-Roman „Das Ewige Haus“ – dies sind die Grundelemente, die durch mehrere „unds“ zusammengehalten werden. Kleppers Beitrag zum 1940 erschienenen „Pfarrerspiegel“ war konventionell, sein eigenes Leben als Pfarrerskind war es nicht. Klepper war ein Einzelfall, aber das sind so viele Pfarrerskinder, deren Biographien weniger vom Elternhaus als von den Zeitumständen nach dem Verlassen des Elternhauses bestimmt werden. Was bei Klepper begegnet, ist ein bürgerliches Erbe, ja ein, wenn man den Begriff verwenden will, großbürgerliches, in dem schon von Hause aus eine gewisse Weltläufigkeit zu finden ist. Immerhin lebte Klepper in Berlin, als Bürger unter Bürgern, die freilich immer weniger seine Mitbürger waren, noch weniger die seiner Frau. Das in dem „Bora-Buch“ so auffällige Motiv des Besitzverlustes trieb ihn über Jahre um und damit auch die Frage, was bleibt – dies versuchte er in Katharina von Bora wiederzuerkennen.

Eigentlich ist Klepper ein Antipode der zu seiner Zeit geläufigen Pfarrhaus-Idealisierung, denn das Pfarrhaus, in dem er sich leben sieht, ist extrem bedroht. Die Ehe mit einer „evangelischen Nichtarierin“ machte ihn zum Außenseiter auch innerhalb der Kirche, und die Angst davor, mit seiner Frau trotz ihrer Taufe des Gottesdienstes verwiesen zu werden, kannte er.

Das „und“ lässt sich also nur auflösen, wenn man Klepper als Schriftsteller ernst nimmt. Dieser Beruf war sein Amt, und sein bürgerliches Haus – Gebäude, Familie und Umgang mit anderen – war sein Pfarrhaus. Damit bewahrte er auf seine Weise ein Ideal, das nur sehr wenige Pfarrer leben konnten, da sie schon nicht mehr zur akademischen Elite gehörten und auch nicht über genügend Einkünfte verfügten, ja noch nicht einmal über eigene Häuser. Das Pfarrhaus, um das es Klepper ging, war eines, das es in der realen Welt kaum oder kaum mehr gab. Je mehr der Pfarrerstand seit dem 19. Jahrhundert seiner Integration in das Bürgertum verlustig gegangen war, je mehr er sich als Stand eigener, geradezu klerikaler Ordnung verstanden und sich immer mehr mit sich selbst befasst hatte, desto weniger war das Pfarrhaus ein Sinnbild bürgerlicher Ordnung, sondern eher das einer kleinbürgerlicher Reduktion.

Die bereits erwähnte Literaturwissenschaftlerin Emiko-Dorothea Araki zitiert in ihrer Arbeit einen nicht veröffentlichten Brief von Kurt Ihlenfeld, einem alten Freund Kleppers, an Reinhold Schneider aus dem Jahre 1957:

⁵⁸ A. a. O., 293.

⁵⁹ A. a. O., 310.

„Das jüdische Element wird ihm zum Verhängnis. [...] Eine ziemlich weit gediehene Familien-Dekadence mischte sich mit einem enthusiastisch ergriffenen Luthertum. Schließlich nannte er seine Frau mit dem Namen von Luthers Gattin! Und dieser Kult mit dem Haus – über zehn Jahre hinweg, und was für Jahre! Das Buch [sc. Das ewige Haus] ist so sehr introvertiert, es kreist und kreist um das Klepperhaus, alles wird darauf bezogen, im pro und im contra.“⁶⁰

Auch wenn Ihlenfelds Brief ein besonders unappetitliches Zeugnis ist – und generell ist zu beachten, dass alle veröffentlichten Quellen von und zu Klepper von den Herausgeberinnen und Herausgebern um allzu Privates bereinigt wurden –, hier beobachtet jemand, wie sich Klepper in immer bedrängter werdenden Zeiten sein eigenes Haus schuf, das nur in einem übertragenen Sinne, als Ideal, ewig sein konnte, ansonsten aber wie das Katharinas von Bora und Martin Luthers, dem Untergang geweiht war. Kurz vor seinem Tod hatte Klepper am 7. Dezember 1942 in seinem Tagebuch geschrieben: „Wie konnte ich je glauben, Katharina von Bora, in der sich alles das verdichtet hat, zu schreiben, solange dieses, Hannis Schicksal, noch in den erregtesten, aufgewühltesten Ereignissen abläuft?“⁶¹

Professor Dr. Klaus Fitschen, Theologische Fakultät der Universität Leipzig,
Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; E-Mail: fitschen@uni-leipzig.de

⁶⁰ Araki (s. Anm. 54), 113.

⁶¹ Klepper, Unter dem Schatten Deiner Flügel (s. Anm. 1), 646.

Paul Tillichs späte Lutherinterpretation

Den Grund und Abgrund des Seins erleiden oder über ihm tanzen?

Von Wichmann von Meding

Weit liegen die Goldenen Zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hinter uns, in deren Aufbruch der Philosoph und Theologe Tillich, wie es scheint, lebenslang verwurzelt blieb. Längst ist auch die bald folgende Nachkriegszeit vergangen. In ihr waren die Werke¹ des „auf der Grenze“² Lebenden, den Hitler Anfang 1933 als ersten Professor seines Amtes enthoben hatte, sodass er schleunigst über die deutsche Grenze floh, in seiner alten Heimat wie ein Fanal gegen den tonangebenden Existentialismus in einer „trostlosen Epoche der Restauration“³ verschlungen worden. Inzwischen jedoch dürften Studenten, die sich mit ihnen befassen, selten geworden sein. Dieser Beitrag versucht solche Abkehr nur insofern zu ändern, als er Tillichs reifes Verständnis des großen Wittenbergers hervorkramt. Es überrascht und gehört daher zu dem, was auch weiter berücksichtigt werden müsste.

Doch zunächst einmal muss allerdings diese Behauptung selbst überraschen. Tillich zählt unter die strukturellen Denker mit weitem Horizont, nicht zu jenen geduldigen Forschern, die sich in die Aussagen großer Gestalten der Vergangenheit vertiefen, um sie besser als bisher zu verstehen. Wer seine zwischen 1910 (philosophische Dissertation) und 1965 (Tod) veröffentlichten Schriften aufschlägt, liest den Namen des Reformators zwar ähnlich häufig wie diejenigen Augustins, Hegels, Jesu von Nazareth, Kants, Marx⁴, Nietzsches, des Apostels Paulus, Platos, Schellings – doch fast ausnahmslos in nur kurzen Hinweisen. Ohne nähere Angaben steht er etwa in der Namensreihe „Jesaja, Paulus, Augustin, Luther, Calvin, Mohammed“.⁴ Deren etwas krummen Schwung wird man bestaunen, ihm jedoch keine eingehenden Sachaussagen entnehmen können. Diese fehlen immerhin nicht generell. Wo sie sich finden, orientieren sie sich fundamental: „Luther hat ausdrücklich vor dem selbstgemachten Gott, dem bloßen Wunschgott, der ein Götze und eine Einbildung ist, gewarnt“⁵ (1930). „Wie Luther immer wieder betonte, ist das Gefühl, verworfen zu sein, der erste und entscheidende Schritt auf die Erlösung hin“⁶ (1951).

¹ *Paul Tillich*, Gesammelte Werke [zit. GW], Bd. 1–14, Stuttgart bzw. Berlin 1959–1975; Ergänzungs- und Nachlassbände [zit. EW], Bd. 1–18, Berlin 1971–2013; *ders.*, Systematische Theologie [zit. ST], Bd. 1–3, Stuttgart 1956–1966 [englisch 1951–1963].

² *Ders.*, *Auf der Grenze* (1960), in: GW 12, 13–57.

³ *Hans Joachim Iwand*, *Nachgelassene Werke*, Bd. 4, München 1964, 279 (Formulierung 1950).

⁴ GW 7, 96 (1931).

⁵ *Paul Tillich*, *Religiöser Sozialismus I*, in: GW 2, 156.

⁶ ST 1, 174.

Allerdings unterlaufen diesem Interesse an den großen Linien bisweilen gar zu verbreitete Fehlurteile: „Man hat mit Recht gesagt, daß Dürers Holzschnitt ‚Ritter, Tod und Teufel‘ den Geist der lutherischen Reformation und – wie wir hinzufügen können – den lutherischen Mut des Vertrauens, seine Form des Mutes zum Sein, in klassischer Form zum Ausdruck bringt“.⁷ Erstaunlich: Luther wäre also ein Epigone Dürers. Denn dessen Bild stammt aus dem Jahre 1513. Es entstand also deutlich vor jenem Thesenpapier, das den Wittenberger Professor, der es 1517 verfasst und versandt hat, zwar schlagartig berühmt, aber lange noch nicht zum Reformator machte. Ihn jenem zuvor entstandenen, fast unbekümmert hinnehmenden Ritter-Teufelsbild gleichzuschalten, wäre angesichts dessen, was durch ihn aufbrach, geradezu eine Reinterpretation ins späte Mittelalter, wie sie auch bei denen vorkommt, die in Luthers früher Frage nach dem gnädigen Gott bereits das Anliegen seines ganzen Lebens formuliert finden möchten. Besonders eng war dieser Tillich offenbar nicht mit dem Reformator vertraut.

Ja, man wird das damit Angedeutete noch verschärfen müssen: Die Liste der von ihm zwischen 1917 und 1933 angekündigten, also in Deutschland geplanten Vorlesungen und Seminare gibt keinerlei Anhaltspunkt, er habe sich damals akademisch mit der Reformation oder gar mit Luther selbst beschäftigt.⁸ Dieser kommt in seinen 1952 veröffentlichten Betrachtungen des eigenen Lebens überhaupt nicht vor, in der autobiographischen Schrift „Auf der Grenze“ von 1960 auch nur gerade einmal peripher.⁹ Er beschäftigte den Theologen wie den Philosophen sichtlich weniger als Augustin, Hegel, Kant, Paulus, Schelling. Sah der doch zu Recht, in den großen Zeitströmungen führe eine nur eher verborgene „Nebenlinie“ „von Duns Scotus ... über Luther ... zu Oetinger und Schelling“.¹⁰ Auf der geschichtlich wichtigeren musste der Name des kirchenamtlichen Ketzers zwar durchaus für allerlei herhalten, was er nach sich gezogen hatte. Seine dezidierten Aussagen jedoch, gar seine ganze Lehre nahm man seltener als sein Klischee zur Kenntnis.¹¹ Tillich konstatierte zwar beides, breitete aber meist das weithin Bekannte aus. Nichts scheint er daher zu bieten, was weiterhin spezifischer Beachtung wert wäre. Sein Interesse galt zwar, laut dem Bericht eines Schülers aus den 1950er Jahren, den „großen Anliegen eines Origenes, eines Thomas, eines Luther und eines Schleiermachers“.¹² Gleichwohl hatte er selbst noch 1918 sein „bisheriges wissenschaftliches Leben unter der Führung Schellings“ gesehen.¹³ Selbst wenn das Denken dieses Unbequemen noch einmal neues Interesse hervorrufen

⁷ Paul Tillich, Der Mut zum Sein, in: GW 11, 121.

⁸ Vgl. GW 14, 296–302.

⁹ Vgl. GW 12, 58–77. 13–57.

¹⁰ GW 4, 43 (1926). 30 (1929).

¹¹ Ein Beispiel entfaltet *Wichmann von Meding*, Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationspredigten des Jahres 1817, Bielefeld 1986.

¹² EW 5, 321.

¹³ EW 6, 114.

würde – seine (meisten) Lutheraussagen sind zu wenig profiliert, um irgendwo eine Rolle spielen zu können.

Dies jedenfalls war mein Eindruck, bis ich kürzlich in Tillichs 1953 gehaltenen, 1971 posthum herausgegebenen Vorlesungen zur Geschichte des christlichen Denkens auf einen fünfzehnteiligen Passus über „Luthers Lehren“¹⁴ stieß, der mir durch seine Länge auffiel. Eine derart ausführliche Beschäftigung mit den Aussagen des Wittenbergers dürfte in seinem ganzen Lebenswerk Seltenheitswert besitzen. Tillich gliedert sie folgendermaßen:

- a) Die Autorität der Bibel,
- b) Luthers Begriffe „Sünde“ und „Glaube“,
- c) Luthers Gotteslehre,
- d) Luthers Christologie,
- e) Luthers Idee von der Kirche,
- f) Luthers Staatslehre.

Ich war perplex – auch angesichts der auf jenen Seiten hervortretenden stattlichen Reihe ausführlicher Lutherzitate, nachgewiesen meist aus der Weimarer, in einigen Fällen auch der Erlanger Ausgabe. Spät, aber doch markant, hatte Tillich sich offensichtlich eingehend mit der Theologie Luthers befasst. Seine fünfzehn Seiten hier ganz zu zitieren oder auch nur eingehend zu besprechen, würde zu weit führen. Stattdessen sei ihre genannte Gliederung zunächst mit den Dispositionen anderer Darstellungen der Theologie des Reformators konfrontiert.¹⁵ Deren Zusammenschau macht deutlich, dass der Denker Tillich auf eine Struktur gestoßen ist, die niemand vor ihm ähnlich gesehen hatte. Diese Überraschung lässt die Übersicht darüber, wie andere, hier zeitlich angeordnete Autoren Luthers Lehre entfalteten, nachvollziehbar hervortreten. Die tabellarische Auflistung dessen, was die Kapitel ihrer Bücher verschieden geordnet aufreihen, geht von den Themen in Lohses Gesamtdarstellung aus. Diese soll damit nicht über andere erhoben werden, bietet sich aber als Leitmodell an, weil sie als einzige fast alle sonst vorkommenden Themen umfasst. Von ihrer Anordnung geleitet gibt jede Zeile an, welches Kapitel der anderen

¹⁴ EW 1, 254–269.

¹⁵ *Theodosius Harnack*, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde., Erlangen 1862/1886 (Neuausgabe München 1927); *Julius Köstlin*, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt, 2 Bde. Stuttgart ²1901 (Nachdruck Darmstadt 1968); *Reinhold Seeberg*, Die Lehre Luthers, Leipzig 1917; *Erich Seeberg*, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, Stuttgart 1940, ²1950; *Johannes von Walter*, Die Theologie Luthers, Gütersloh 1940; *Philip S. Watson*, Um Gottes Gottheit. ‚Let God be God‘. Eine Einführung in Luthers Theologie, übertragen u. bearb. von *Gerhard Gloege*, Berlin 1952; *Paul Althaus*, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962; *Lennart Pinomaa*, Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers, bearb. u. hg. von *Horst Beintker*, Berlin 1964; *Rudolf Hermann*, Luthers Theologie, hg. von *Horst Beintker*, Göttingen 1967; *Friedrich Gogarten*, Luthers Theologie, Tübingen 1967; *Hans Joachim Iwand*, Luthers Theologie, hg. von *Johann Haar*, München 1974; *Bernhard Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995; *Oswald Bayer*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003.

Autoren das gleiche Thema behandelt. Dadurch tritt zutage, wie häufig der Duktus dessen, was Luther lehrte, von allen, vielen oder wenigen rezipiert wird:

	<i>Harnack</i>	<i>Köstlin</i>	<i>R. Seeberg</i>	<i>E. Seeberg</i>	<i>v. Walter</i>	<i>Watson</i>	<i>Althaus</i>	<i>Pinomaa</i>	<i>Hermann</i>	<i>Gogarten</i>	<i>Iwand</i>	<i>Lohse</i>	<i>Bayer</i>
Schrift		2	86				0+7			15		1	V
Glaube		3+4	81				5	VI	V			2	XIII
Gott	IV-VI		77	4	1	III	8	II-V	IX			3	IX
Christus	VII-IX, XII-XX	6	79	5	4	IV	13-15	IX		6-9	III	4	X
Heiliger Geist								XII-XIII				5	XI
Mensch		5					10+12		VI			6	VII
Sünde			78	6	2							7	VIII
Rechtfertigung		7	82	7	5		16	X		4	II	8	
Gesetz und Evangelium	X-XI		80				17	XI	VII- VIII	5		9	
Kirche		9	84	9	7		19-24	XIV		14		10	XII
Amt								XV				11	
Sakrament		8	85	8		V	25-27	XVI	X-XI	10		12-13	
zwei Reiche		10	83	10	6			XVII-XX	XII	13	IV	14	VI-XIV

Wenige Blicke auf diese auch sonst erhellende Zusammenstellung genügen, um augenfällig zu machen: Niemand unter sämtlichen sachkundigen Autoren verhandelt auch nur mehrere Themen Luthers in der gleichen Reihenfolge wie wenigstens ein anderer. Lediglich zweierlei reißt keiner von ihnen auseinander: die Taufe und das Abendmahl. Deren Abfolge aber ist nicht luthertypisch, sondern altkirchlich. Es gibt in diesen Gesamtdarstellungen somit kein auch nur teilweises Einverständnis darüber, wie Luthers Lehre gebaut sein könnte. Tillichs Sicht ist neben all diesen wiederum von anderer Struktur. Sie reiht Lohses Themen 1, 7, 2, 3, 4, 10 und 14 aneinander; Taufe und Christi Mahl hingegen fehlen.

Obige Liste umfasst nur Bücher, die Luthers gesamte Lehre wiedergeben. Tillichs fünfzehn Seiten sind jedoch kein Buch. Doch auch sie skizzieren diese Theologie als ganze. Ihre oben genannte Gliederung entspricht nun fast genau dem, was ich, kurz bevor ich auf sie aufmerksam wurde, eine hundertfünfzigjährige Forschungstradition korrigierend, vorgelegt hatte.¹⁶ Auch Tillich, aber nur er, widersprach also, ohne es zu formulieren, sichtlich der Neigung vieler Bücher (nicht des hier ausgelassenen von Hans-Martin Barth¹⁷), Luthers Aussagen wieder in das von ihm überwundene scholastische Schema dogmatischen Denkens einzuordnen. Von dieser Tendenz erweist sich nur der

¹⁶ *Wichmann von Meding*, Luthers Lehre. *Doctrina Christiana* zwischen *Methodus Religionis* und *Gloria Dei*. Teil 2: Ihr Aufbau und ihr Auftrag, Frankfurt a. M. 2014.

¹⁷ *Hans-Martin Barth*, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009.

späte Tillich als völlig frei, so oft er auch sonst den Eindruck erweckt hatte, erstens nehme er oft nur Einzelnes an passender Stelle auf und zweitens vermute er neben den großen Strömungen der Geistesgeschichte bei Luther zwar einen Widerspruch, aber kein ausgereiftes Konzept. Der Wittenberger habe das Christentum „in den Strom der subjektiven Geistigkeit hineingezogen“.¹⁸ Erst 1953 sprach Tillich von „einer ganz neuen Interpretation der Bibel“.¹⁹ Damit meinte er zwar Luthers neue Interpretation. Doch offensichtlich war diese auch ihm nach dem Krieg neu aufgegangen, ohne seither anderswo Einfluss zu gewinnen.

Schaut man allerdings von dieser für Tillichs Verhältnisse recht ausführlichen Entfaltung in einer späten Vorlesung auf seine sonstigen Äußerungen zurück, so ändert sich das bisher von Einzelaussagen bestimmte Bild aus dieser Perspektive nicht unerheblich. Bereits ältere Bemerkungen tendierten vom gedachten, daher meist am Anfang stehenden Gott in die Richtung des biblisch redenden, den die späte Gesamtskizze hervorhebt. Dafür seien ein paar Beispiele genannt: Zwar gebe es Beziehungen zu Duns Scotus und einige nicht überwundene Reste des Nominalismus. Doch die Autorität schlechthin, was Gott betrifft, sei die Bibel als Zeugnis seiner Anrede und Zuwendung. Luther wird der mittelalterlichen Geistesgeschichte weniger eingeordnet, als geschwinde Namensnennungen zunächst suggerierten. Nichts fördert, anders als in jener, eine menschliche „Annäherung an Gott ... Der Heilige ist ein Sünder, und der Sünder ist gerecht, nicht weil er eine höhere Stufe erklimm, sondern weil Gottes Vergebung sich auf ihn herabgelassen hat“.²⁰ Jedes zu ihm aufsteigende Denken führt nur in ein Nirwana und zum Tode Gottes, den die biblische *theologia crucis* vielmehr jubelnd als Ziel seiner unüberbietbaren Niederkunft verkündigt.

„Gott ist an nichts gebunden, in jedem Augenblick schafft er neu, kein Naturgesetz steht zwischen ihm und den Dingen. ‚Masken Gottes‘ sind die geschichtlichen Mächte, er selbst wirkt in ihnen und durch sie. Ihr Kampf, das Aufsteigen der einen und der Sturz der anderen, sind Ausdruck des ‚wunderlichen‘ Waltens Gottes in der Welt, das einfach hinzunehmen und weder zu berechnen noch zu kritisieren ist“.²¹ „Luther ... vergleicht das erschreckte Gewissen, das zu fliehen versucht und nicht entkommen kann, mit einer Gans, die, vom Wolf verfolgt, nicht, wie es natürlich ist, ihre Flügel gebraucht, sondern ihre Füße und gefangen wird. Oder er berichtet uns, wie ihn das Rascheln von trockenem Laub als der Ausdruck des Zornes Gottes erschreckte. Sein Gewissen bestätigt den göttlichen Zorn und das göttliche Urteil ... Solche Erfahrungen sind nicht von besonderen Sünden abhängig. Das Selbst als solches ist sündhaft vor jeder Tat, es ist von Gott getrennt, nicht willens, ihn

¹⁸ GW 2, 29 (1920).

¹⁹ EW 1, 254.

²⁰ GW 4, 119 f. (1959).

²¹ GW 2, 214 (1932).

zu lieben“.²² Daher unterwirft er selbst sich der Sünde, um sie aufzuheben. Sie wird gleichsam zu seinem Ort im Menschenleben.

Christus also ist das Maß des Verstehens, nicht der Schöpfergott oder gar ein philosophischer. „Nicht umsonst hat Luther gegenüber dem katholischen Dogma Gott radikal personalisiert. Nur auf unmittelbare personale Begegnung zwischen Mensch und Gott kommt es ihm an. Alle kirchlich gesetzlichen Vorbedingungen werden abgelehnt“.²³ „Wir werden allein durch die Gnade gerechtfertigt, weil wir in unserer Beziehung zu Gott von Gott abhängig sind, von Gott allein und in keiner Weise von uns selber. Wir werden von der Gnade ergriffen, und das heißt nichts anderes, als daß wir Glauben haben. Die Gnade schafft den Glauben, durch den sie empfangen wird“.²⁴ Dieser „Gott ist auch im profanen Bereich gegenwärtig – hierin stimmen Renaissance und Reformation überein: ein entscheidender Sieg im Kampfe Gottes gegen die Religion“.²⁵ Dieses Christusbild der gekreuzigten Gnade Gottes integriert den historischen Jesus mit seinem Kampf gegen den Tempelkult und seinem ganzen Aufruf zum lebendigen Glauben.

Luthers Kritik dehnte diesen kritischen Ansatz auf alle Kirchen aus, die ihre Schäfchen gern ein bisschen frommer, etwas gläubiger, ein wenig gottwohlgefälliger machen möchten. Ihre Kritik an der Gottesferne sündiger Menschen wurde selbst kritikbedürftig aus Gottes Kommen gerade zu Sündern, nicht zu den besonders Heiligen. Luther lehnte den Menschentraum ab, es sei überhaupt möglich, sich ihm kraftvoll zu nähern. Denn er kommt. Es ist „sein entscheidendes Anliegen gegenüber der Kirche, daß er die Kritik überwand durch die Gnade. Die ‚Gerechtsprechung des Sünders‘, die ‚Gerechtigkeit allein durch den Glauben‘ ist Ausdruck für das, was die kritische Situation in ihrer unbedingten Tiefe überwindet“.²⁶

Zutreffend sah Tillich ebenfalls, nicht nur der Staat, sondern die ganze Welt mit ihrem Bemühen und Versagen, also dem sich selbst lobenden und doch so elenden Menschen sei Thema der Lehre Luthers. Die kann nicht aus der Welt schaffen, dass Gott um der Menschen willen Fleisch wurde und ein Hingerichteter. Diese seine Umkehr stellt sogar die „Frage nach dem Ende der protestantischen Ära ... Die Negationen, mit denen der Protestantismus angetreten ist, haben keine Durchschlagskraft mehr, weil die Positionen, gegen die sie gerichtet waren, innerlich gebrochen sind. Es ist geradezu so, daß das, was der Protestantismus in seiner Entstehung verneint hat, heute – wenn auch in veränderter Form – die Forderung des Zeitalters ist. Diese Forderung ist ein autoritatives und symbolkräftiges Prinzip der Massenreintegration“.²⁷ Tillich

²² GW 3, 67 (1963).

²³ GW 2, 215 (1932).

²⁴ GW 7, 21 (1948).

²⁵ GW 5, 96 (1962).

²⁶ GW 7, 35 (1929).

²⁷ GW 7, 152 (1937).

kannte den Begriff der Globalisierung noch nicht. Aber deren Gewissenlosigkeit deutet sich in seinem Lutherbilde an.

Die Zusammenstellung einiger isolierter Tillichzitate anhand des Einzeldrucks, den die späte Vorlesung vom theologischen Denken des Reformators vermittelt, dürfte auch unmittelbar verständlich machen, was er an der Arbeit der Hollschule kritisiert hatte: Weil sie Luther nur historisch darstellte, nicht „unmittelbar an die Gegenwart heranbringt“, habe sie lediglich dies erreicht, „daß Luther in den rein gegenwartsbezogenen Darstellungen mit seltenen Ausnahmen im ganzen negativ gewertet wird“. ²⁸ Daher müsse die Gegenwartsbedeutung des Wittenbergers endlich herausgearbeitet werden. Tillich sieht also eine solche, obwohl sein Gesamtwerk auf weite Strecken anders wirkt. Dass er dabei zu einem Ergebnis fast wie in der neuesten historischen Analyse kam, erstaunt ungemein: Denn in beiden Fällen ergibt das Zusammentreffen verschiedener Ansätze, man müsse Luther nicht vergegenwärtigen, sondern nur wieder selbst reden lassen, um erschreckt festzustellen, wie unmittelbar er zum dritten Jahrtausend spricht. Die übliche Einzeichnung seiner Aussagen ins Raster scholastischen Denkens hingegen macht den Prediger des präsenten Worts zu einem Fossil von vorgestern.

Auf die Struktur der Tillichschen Systematischen Theologie allerdings hat seine eigene Darstellung der Lutherschen nur geringen Einfluss gehabt, so weit das bei der sehr differenten Begrifflichkeit zu erkennen ist. Sie beginnt traditionell mit Prolegomena und handelt von Christus erst im zweiten Teil. Insofern bleibt sie strukturell scholastisch. Luther tritt auch so als großer Sonderfall hervor, prägt die Gegenwartsrede des Kindes seiner Zeit aber nicht. Tillich versteht Luther zwar besser als bisher gedacht, folgt ihm aber keineswegs. Und doch hat er von ihm das Gleiche gesagt wie von sich selbst: „In der Tiefe dieser Grenzsituation [von Wahrheit und Unwahrheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit] stand der Mönch Luther und wies alle Sicherungen ab, die ihm Frömmigkeit und Kirche reichen wollten“. ²⁹ Eigene Erfahrungen von großer Tiefe hatten diesen Autor zwar bereits für die des Reformators geöffnet, sich aber nicht wirklich durchsetzen können. Erst anhaltende, der Systematischen Theologie folgende Lutherlektüre scheint das vorrangig traditionelle Bild zerbrochen zu haben. Jedenfalls habe ich in jenen Lehrbüchern, von denen Tillich vorrangig zehrte (vor allem Harnack, Loofs), nichts finden können, was seinem eigenen Lutherverstehen präludivert.

Zweierlei bleibt nach dieser erstaunten Begegnung mit einem eher selten rezipierten Tillich-Text und seinen Vorläufern zu kritisieren. Das eine ist die von Tillich gesetzte Vorrangigkeit der Bibel, als wäre sie das Prolegomenon der Theologie. Wer den ihr geltenden Abschnitt liest, erfährt zwar immer wieder, wie stark Tillich die ihr gegebene Anfangsposition zurücknimmt, weil die

²⁸ GW 7, 34 mit Anm. 10 (1929).

²⁹ GW 7, 79 (1928).

„verschiedenen Bücher ... Christum treiben“.³⁰ Diese helfen zwar praktisch durchaus von Anfang an: der Prediger greift zur Schrift, Katechumenen stoßen auf sie. Doch der Maßstab ist sie nicht, bleibt sie doch daran zu messen, ob sie Christum bezeugt. Er ist ihr Inhalt und der Grund ihrer Existenz, der Heilige Geist ihr Herr. Bekleidet Gott selbst sich mit seinem Wort, um erkannt werden zu können,³¹ so hat das Kleid keinen Rang vor dem, der es anzieht. Er offenbart sich im Wort, nicht das Wort ihn. Tillich aber folgt im Aufriss seiner späten Vorlesung in diesem Punkt der dort von ihm selbst abgelehnten Kontinuität von der Scholastik über die Renaissance zu Luther. Auch die obige tabellarische Übersicht hat gezeigt, welche eine überholte Sicht er Luther damit unterstellte. Sogar in seiner Systematischen Theologie hält er historisch fest: „Rechtfertigung und Bibel in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander waren die Normen der lutherischen Reformation“. In seinem eigenen Denken jedoch gilt „als die für die gegenwärtige apologetische Situation angemessenste Norm ... das ‚Neue Sein in Jesus als dem Christus‘“.³²

Nur diese Aussage steht dem Lutherschen Glauben an den Gekreuzigten wirklich nahe. Sollten die dafür auch neuestens vorgelegten Nachweise sich bestätigen, dann hat Luther immer und immer wieder genau diese Norm angegeben. Weil Tillich sie rezipierte, obwohl er sie hier nicht umsetzte, konnte bereits oben zitiert werden: „Wie Luther immer wieder betonte, ist das Gefühl, verworfen zu sein, der erste und entscheidende Schritt auf die Erlösung hin“.³³ Und: „Der Heilige ist ein Sünder, und der Sünder ist gerecht, nicht weil er eine höhere Stufe erklimm, sondern weil Gottes Vergebung sich auf ihn herabgelassen hat“.³⁴ An diesem Punkt rückte Tillich dem Reformator sogar näher als er selber annahm. Sein Passus a) wäre daher nach der Christologie dort einzuordnen, wo der Heilige Geist fehlt. Dieser Umbau des Tillichschen Aufbaus der Lehre Luthers brächte dessen Katechismus („ich glaube, daß ich nicht glauben kann“) an die richtige Anfangsstelle.

Außerdem wäre ein zweites zu nennen, worin aus Luthers eigener Sicht der Gesamtskizze seiner Lehre durch Tillich nicht ganz zugestimmt werden kann: Die systematische Vorordnung Gottes vor den Kyrios in der oben referierten Gliederung lenkt in jene Metaphysik zurück, aus der Luther befreit. Ihm ist der gebende Christus Grund und Herr der Theologie wie der Kirche. Wie er sagt auch Tillich als Systematiker: „Jede Diskussion über das christliche Trinitätsdogma muß mit der christologischen Aussage, daß Jesus der Christus ist, beginnen“.³⁵ Das aber bedeutet: Tillichs Gliederungszeilen c) und d) müssten ausgetauscht werden. Auch in dieser Hinsicht sagt er selbst das Gleiche, was ich über Luther feststelle, sieht aber nicht, dass es schon bei Luther gegeben ist.

³⁰ EW 1, 255.

³¹ Vgl. WA 16, 425.

³² ST 1, 59. 62.

³³ S. o. Anm. 6.

³⁴ S. o. Anm. 20.

³⁵ ST 1, 289.

Nur insofern der Gekreuzigte durch den Geist aus der Schrift verkündigt wird, haben Bibel und der trinitarische Gott zeitlichen Vorrang – nicht jedoch einen systematischen. Kurz zusammengefasst: Das in Tillichs letzten Lebensjahren zustande gekommene Lutherbild trifft in erstaunlichem Maße zu, bleibt nur an einigen Stellen noch dem Üblichen verhaftet. Er selbst setzte sogar, was Luther wirklich vorgetragen hatte, in kongenialer Weise für eine neue Zeit um. Offenbar hat er mehr begriffen als er schildern konnte.

Das dürfte einen tiefen Grund haben. Tillichs amerikanischer Kollege Reinhold Niebuhr soll einmal gesagt haben, manchen ergreife ein Schwindel „beim Anblick Tillichs, des genialen Tänzers auf dem Seil über dem Abgrund“. ³⁶ Liefse sich etwa auch das Leben jenes vogelfreien Ketzers, der so viele Zeitgenossen faszinierte, ähnlich umschreiben? Dieser jedenfalls hatte extrem entgegengesetzt von sich gesprochen. Er tanzte nicht schwindelerregend, sondern hing hilflos über dem Abgrund. 1527 riskierte er gegenüber Justus Jonas das furchtbare Bild: „Körperlich bin ich gesund, in der Seele, so viel Christus hilft, der mit einem dünnen Faden an mir und ich an ihm hänge, während Satan mit starken Schiffseilen und Ankertauen an mir zerrt und mich in die Tiefe zieht“. ³⁷ Man kann (und sollte) diesen Gegensatz hervorheben. Und doch handelt es sich um zwei verschiedene Erfahrungen, die ähnlich ungewöhnlich sind, weil sie beide mit Seilen zu tun haben. Luther sah sich hilflos ausgeliefert, trotz seiner unerhörten Aktivität. Tillich wurde über der gleichen Gewissheit, Gott sei Grund und Abgrund des Seins, zum fast übermütigen Tänzer. Wird diese ekstatische Lebensgestaltung jedoch nur „Tillichs freier Lebensstil“ genannt, ³⁸ so scheint das seinem existentiellen Gebundensein nicht gerecht zu werden. Dessen letzter Ernst ist keineswegs zu verkennen. Und Luther? Auch er konnte predigen: „SO dich nun jemand fragt: Lieber, glaubst du auch, daß Gottes Sohn ... für deine Sünde gestorben sei ...? So mußt du sagen ..., daß du dich davor entsetzen mußt und bekennen, daß du es nicht so gewiß und unbezweifelt glauben kannst Und mußt doch als ein Christ sagen: ... Ich weiß ja, daß es gewiß Gottes Wort ist, und hat mir mein lieber Herr ja so viele Wahrzeichen hinterlassen ..., da Gott selbst mit mir redet, mich tauft, mich speist und mir selbst die Hände auf den Kopf legt und mich von Sünden und seinem Zorn losspricht. Aber ich sehe und fühle leider, daß es mir doch garnicht so zu Herzen geht ... DEnn wo du den Glauben so stark und gewiß fühlen würdest, wenn du die Absolution sprechen hörst, so könntest du vor großen Freuden nicht ungetanzt vom Priester gehen“. ³⁹

Diesem nie ausgeübten Tanz zufolge hätte der abgehoben hüpfende Tillich gekonnt, was Luther für geradezu unvorstellbar hielt: dass der Christen ganzer Körper die Wucht des nahekommenden Gottes und die von ihr ausgelöste

³⁶ *Christoph Rhein*, Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1957, 181.

³⁷ WA.B 4, 307 (Brief vom 29. Dezember 1527, Nr. 1188).

³⁸ *John Clayton*, Art. Tillich, in: TRE 33, Berlin/New York 2002, 553–565, 554.

³⁹ WA 51, 178 f. (Predigt vom 7. Februar 1546, postum gedruckt).

Freude bezeugt. Dass er auf dessen Präsenz entweder wagemutig reagieren kann oder in ebenfalls ekstatischen „Triumphworten Luthers vom Sieg über Gesetz, Tod und Teufel“.⁴⁰ So war und ist es wirklich: Auch der vor Jahrhunderten hilflos in Sachsen Gefesselte jubelte oder tanzte sogar in Schwindel erregenden Worten vor aller Welt, weil der Gekreuzigte lebt. So verschieden der hypothetische und beingeschädigte Tänzer des 16. Jahrhunderts von dem lebte, was den ekstatischen des 20. umtrieb – beide konnten den Tanz zum höchsten Ausdruck befreiter Christen erheben. Auch wer sie alles andere als gleichschalten will, darf dennoch erkennen, in ihren unterschiedlichen Lagen seien der Grund (Faden Christi) und Abgrund des Seins (Satans Seil) gemeinsam am Werk. Weil Grund und Abgrund Gottes eine Wirklichkeit sind.

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

⁴⁰ GW 4, 103 (1927).

Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen

Tagung der Luther-Gesellschaft vom 26.–28. September 2014 in Wittenberg

Von Michael Plathow

Im Themenjahr „Reformation und Politik“ innerhalb der Reformationsdekade auf das 500. Jubiläum 2017 hin war diese Herbsttagung der Luther-Gesellschaft in doppelter Weise gekennzeichnet: inhaltlich von der Frage nach der Gegenwartsrelevanz von Luthers Obrigkeitstheologie und – was die äußeren Voraussetzungen betrifft – durch die lokalen Restaurierungsarbeiten in den „Baustellen Reformation“ (Stadtkirche, Schlosskirche, Lutherhaus, Schloss und Predigerseminar).

In der „Baustelle“ Schlosskirche fand der Festakt anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preises 2014 an den Berliner Privatdozenten Dr. *Andreas Stegmann* statt. Musikalisch umrahmt an der Orgel von *Thomas Herzer* verliehen die Grußworte von Staatssekretär *Marco Tuller*, Bischöfin *Ilse Junkermann*, Bürgermeister *Torsten Zugehör* und Direktorin Dr. *Hanna Kasparick* der Laudatio des Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Professor Dr. Dr. *Johannes Schilling*, der Preisverleihung und dem Vortrag des Preisträgers „Bekehrung zur Welt – Zur Gegenwartsrelevanz von Luthers Ethik“ einen festlichen Rahmen.

Ebenfalls in der „Baustelle“ Schlosskirche wurde der die Tagung beendende Gottesdienst gefeiert. Gestaltet wurde der stark besuchte Gottesdienst (Konfirmandengruppen aus der näheren und weiteren Umgebung, Besuchergruppen aus den USA, Polen, Dänemark, Schweiz und eben die Tagungsteilnehmer der Luther-Gesellschaft) von Propst *Siegfried Kasparick*. Die andringende Predigt zu Mt 6, 25–34 hielt die Zweite Präsidentin der Luther-Gesellschaft, Oberkirchenrätin Dr. *Mareile Lasogga*. Nur erwähnt sei, dass ein weiterer auch gut besuchter Freilicht-Gottesdienst anlässlich des zeitgleichen Wittenberger Töpfereimarktes bei herrlichem Wetter vor dem Rathaus inmitten des Marktgetümmels an diesem 15. Sonntag nach Trinitatis gefeiert wurde; Kirche bei den Menschen und Glauben ins Leben ziehen wurden so erfahrbar.

Den weiteren „Baustellen“ im Lutherhaus, in der Stadtkirche und im Schlossbereich begegneten wir beim informationsreichen Spaziergang durch Wittenberg mit Dr. *Stefan Rhein* und anderen. „Baustelle Reformation“ erfuhr so lokale Veranschaulichung dessen, was reformatorisches Christ- und Kirchesein und Kirchewerden bedeutet als „semper reformanda“.

Auch die das Tagungsthema abschließende Diskussionsveranstaltung in der Evangelischen Akademie (mit der gemeinsam die Luther-Gesellschaft die Tagung veranstaltete) „Lutherische Obrigkeitslehre und heutige Realpolitik“ zwischen

dem Bundestagspräsidenten a. D. *Wolfgang Thierse* und dem Bundesminister a. D. *Gerhart R. Baum* unter Moderation von Dr. *Alf Christophersen* kennzeichnete bei der Differenz von Reformation und Moderne in den realpolitischen Herausforderungen eines demokratischen Rechtsstaates (Frieden, Globalisierung, Internet usw.) Verschiedenheit und Offenheit, die immer neu zur gesellschaftspolitischen Verantwortung des einzelnen Christen und der Kirche rufen.

Inhaltlich war die Tagung „Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen“ – wie jeder wissenschaftliche Diskurs – von Unabgeschlossenheit geprägt angesichts der Unterschiedlichkeit von Reformation und Moderne und angesichts der „gegenwärtigen Herausforderungen“ reformatorischer Kirchen durch die Politik und der Realpolitik durch reformatorische Theologie.

Historisch hätte es ohne Politik die Reformation im 16. Jahrhundert wohl nicht gegeben. Die vermeintliche Ketzerbewegung um Martin Luther wäre vielleicht als Fußnote in die Geschichte eingegangen. Umgekehrt hätte sich ohne Luther wohl auch die Politik in der Frühen Neuzeit nicht in jener Form weiterentwickeln können, wie sie es durch die evangelische Bewegung tat. Luther war es nun, der die Unterscheidung der Regierweisen und Regimente Gottes lehrte und ein neues Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht eröffnete. Unter historischen, theologischen und juristischen Gesichtspunkten wurde in den Tagungsvorträge Luthers Obrigkeitslehre bedacht, nach ihrer Deutungskraft in Vergangenheit und Gegenwart gefragt und diese auf aktuelle Herausforderungen für die Kirche im Staat des Grundgesetzes bezogen.

Professor Dr. *Hellmut Zschoch* zeichnete in seinem einführenden Vortrag, von Selbstzeugnissen Luthers in den verschiedenen Phasen seiner Lebensgeschichte ausgehend, dessen „Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit“ nach, als schutzbedürftiger Untertan, im Blick auf die Weltlichkeit der Obrigkeit, die Freiheit gegenüber der Obrigkeit und Recht und Grenzen der Obrigkeit aufgrund der Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment. Gerade auch an Luthers „Ermahnung zum Frieden“ von 1525 mit der Berufung auf Röm 13,4 und 1Pet 2,14 zeigt sich das Obrigkeitsverständnis des Reformators in der Spannung von äußerer Regelungskompetenz mit Schlichtungsverhandlungen oder Gewaltmaßnahmen angesichts der Inanspruchnahme des Geistlichen für die Durchsetzung weltlicher Forderungen der Bauern einerseits und der Fürsorge für friedliches und rechtlich geordnetes Zusammenleben bei Wahrung der Freiheit der Verkündigung des Wortes Gottes und der Bindung des Gewissens an Gott andererseits.

Professorin Dr. *Siegrid Westphal* zeichnete im Vortrag „Die lutherische Obrigkeitslehre und ihre politischen Folgen in der Reformationszeit“ Luthers Forderungen etwa in „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (1520) ein in die Reichsreformbemühungen seit 1495 (ewiger Landfriede, Reichskammergericht, Reichssteuer, Kriminalisierung der Fehde, Gravamina). Eine Parallelisierung von Reichsreform und Reformation versuchte sie nachzuweisen, die bei Luther von geistlichen Motiven und dem Einspruch gegen obrigkeitliche Eingriffe in geistliche Fragen (Septemberbibel- Konflikt) bestimmt war.

Als lokalhistorische Ergänzung konnte im Bugenhagen-Haus der Vortrag von Professor Dr. *Heiner Lück* über „Obrigkeiten in Wittenberg: Strukturen – Aktionsfelder – Selbstverständnis“, gehört werden. Er zeigte auf, wie sich *iurisdicatio* und *administratio* gestalteten im regionalen Hofgericht, im Schöffenstuhl, in der Juristenfakultät, im Konsistorium, in städtischen Regelungen und in den Universitätsstatuten Wittenbergs.

Im systematisch-theologischen Vortrag „Der Raum des Politischen und seine Grenze – von der Gegenwartsrelevanz der lutherischen Obrigkeitstheologie“ zeichnete Professor Dr. *Notger Slenczka* Luthers Obrigkeitstheologie im Zusammenhang der geistlichen und weltlichen Regierung Gottes ein in die neuzeitliche Entwicklung der Menschenwürde und der privaten Grundrechte (Locke, Hobbes, Rousseau), die die religiösen Wurzeln des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses nicht anerkennen lassen. Gerade nicht naturrechtlich, sondern biblisch-theologisch, begründete Luther in Röm 13 die Obrigkeit im weltlichen Regiment Gottes als Gesetz. Die geistliche Regierung Gottes durch das Evangelium bezieht das Gebet der Christen für die Obrigkeit ein und kennt gegen jede Form des Zwangs zum Glauben die Grenzen der Gehorsamspflicht. Dabei steht die Obrigkeit auch unter dem Gericht Gottes, das eventuell auch Nichtchristen und andere Obrigkeiten als Mittel einbezieht im unberechenbar verborgenen Handeln und Heimsuchen Gottes und seinen Regierungen von Gesetz und Evangelium.

Die juristische Perspektive wurde vom Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts a. D. Professor Dr. h. c. *Hans-Jürgen Papier* im Vortrag mit dem Titel „Das Staat-Kirche-Verhältnis – aus verfassungsrechtlicher Sicht“ in die Tagung eingebracht. Auf dem Hintergrund, dass der freiheitliche Rechtsstaat des Grundgesetzes die Rahmenbedingungen für Religionsfreiheit gewährleistet, stellte er die besonderen Grundelemente des Staat-Kirche-Verhältnisses in der sich säkularisierenden und religiös pluralisierenden Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland dar. Konkret ging er auch auf den Kreuzfixbeschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995 und auf das „Kopftuchurteil“ ein. Als ganz wichtigen, auch von Verfassungsrechtlern begrüßten Beitrag der evangelischen Kirche, nannte er die EKD-Denkschrift „Kirche im Staat des Grundgesetzes“ (1975), durch die er evangelische Christen in den „Beruf in der Demokratie“ als Angebot und Aufgabe gestellt sah. Im anschließenden Gespräch plädierte er für die innere Erneuerung der evangelischen Kirche im gegenwärtigen Erinnern an die Reformation und ihrer Rechtfertigungsbotschaft, denn ein bloßes Beharren auf staatskirchenrechtliche Absicherungen sei nicht zukunftsfruchtig.

Zeugnis geben von der „Sache“ der Reformation in der Verbundenheit von Identität und Relevanz durch einen lebendigen Glauben, heute in den Lebenswelten, in denen ein jeder lebt und arbeitet: Diesen Ruf nahmen die Tagungsteilnehmer aus dieser interessanten, aspektreichen und anregenden Tagung mit.

Professor Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen;
E-Mail: michael@plathow.de

Bücherschau

Thomas Kaufmann: **An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung**, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, XV, 559 S. – ISBN 978-3-16-152678-7 (Kommentare zu Schriften Luthers 3).

Martin Luthers Adelschrift wurde in jüngerer Zeit als reformatorischer Schlüsseltext wiederentdeckt. Insbesondere Thomas Kaufmann hat bei unterschiedlichen Gelegenheiten ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung zum Reformator hervorgehoben. Die in der Adelschrift vorgetragene Lehre vom allgemeinen Priestertum der Getauften wird von K. zu Recht als „kopernikanische Wende“ im zeitgenössischen Verständnis der Christenheit bezeichnet (83). Die Überwindung der mittelalterlichen Ordnung, in der Kleriker und Laien nicht nur getrennt, sondern einander im Sinne einer höheren geistlichen Dignität des Weihklerus hierarchisch zugeordnet waren, ist in ihren Folgen tatsächlich kaum zu überschätzen. Die Abrechnung mit der Papstkirche markiert eine weitere, besonders mit dieser Schrift verbundene Etappe auf Luthers Weg, auf dem er seine bisherigen Überzeugungen hinter sich ließ. Nach K. setzt die Adelschrift bereits voraus, dass Luther eine Verständigung mit der römischen Kirche nicht mehr für denkbar hielt (14).

Zu der ausgedehnten Forschungsdiskussion über die Entstehung der Schrift, über ihre Adressaten und ihre literarische Einheitlichkeit steuert K. seine eigene Sichtweise bei. Danach wendet sich Luther mit dem im Titel angesprochenen „Adel“ tatsächlich nicht primär an eine bestimmte soziale Gruppe, sondern bewegt sich im Rahmen „pluriformer

Adressaten- und Akteursbezüge“ (18). K. bestätigt, dass die Schrift nicht aus einem Guss entstanden sein kann, sondern in mehreren Schritten niedergeschrieben sein muss. Nach K.s Entstehungshypothese ist Teil A, in dem die Lehre vom allgemeinen Priestertum ausgeführt wird, der jüngste Teil der Adelschrift. In diesen Teil habe Luther ältere Stücke eingefügt, so dass am Tage, an dem der Widmungsbrief an Nikolaus von Amsdorf niedergeschrieben wurde (23. Juni 1520), die Teile A, B und der Anfang von Teil C, nämlich die ersten zwölf Reformartikel, vorgelegen hätten. Der Schluss der Reformartikel sei erst nachgetragen worden, als die Drucklegung bereits begonnen hatte (vgl. 30f.). Obwohl also auch nach K. von einem längeren Entstehungsprozess der Schrift auszugehen ist, sieht er im Unterschied zum größeren Teil der älteren Forschung keine Entwicklungen innerhalb der Schrift, etwa hinsichtlich der Radikalität der Ablehnung des Papsttums oder der Haltung zum Konzil.

Ein Kommentar zur Adelschrift ist kein leichtes Unterfangen, steckt sie doch voller Bezüge und Anspielungen auf zeitgenössische Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft. Die Schrift steht zudem in enger Verbindung mit der damaligen Reformdiskussion. Unter den großen Reformationsschriften Luthers ist sie diejenige, die am wenigsten aus sich selbst heraus verständlich ist. Wer mit der Papstkirche des ausgehenden Mittelalters, wer mit dem Funktionieren des kirchlichen Finanzwesens, dem Pfründensystem, den Zuständen in Mönchtum und Klerus, wer mit Kirchenrecht und Frömmigkeit, wer mit der Kirchenreformdiskussion des Spätmittelalters

nicht einigermaßen vertraut ist, stößt in der Adelschrift schnell an Grenzen, die nur durch eine kompetente Kommentierung überwunden werden können.

Eine solche Kommentierung liegt nun vor, und zwar in einer bisher nicht dagewesenen Tiefe und Ausführlichkeit. Der Kommentar ist fortlaufend angelegt. Auf einen Textabschnitt der Adelschrift folgen jeweils Kommentarblöcke von unterschiedlicher Länge. Der Text folgt der Weimarer Ausgabe, allerdings mit einer historisierten Interpunktion (vgl. 46). Zur fortlaufenden Lektüre der Adelschrift ist der Kommentar nicht gedacht und auch kaum geeignet, da man von Textblock zu Textblock jeweils Seiten überblättern müsste. Die kommentierten Textabschnitte sind von unterschiedlicher Länge und variieren zwischen etwa zwei (vgl. 57) und 25 Zeilen (217f.) des WA-Textes. Entsprechend unterschiedlich fallen auch die Kommentarblöcke aus, die sich über mehrere Druckseiten hinziehen können. Da auf Fußnoten verzichtet wurde, sind die Belege in den Kommentartext als Klammerverweise eingefügt. Für die Benutzung des Kommentars ist dies keine besonders günstige Lösung, ist man doch immer wieder gezwungen, mehrere Zeilen mit Belegen zu überspringen, um den angefangenen Satz zu Ende zu lesen. Da die Kommentarblöcke zudem keinerlei Absätze aufweisen, kann die Lektüre durchaus mühsam werden. Der Kommentar ist durchweg kenntnisreich und gelehrt; über Einzelheiten wird man immer diskutieren können. Eine gewisse Hilfestellung für den Benutzer bietet eine Reihe vom Kommentator stammender Überschriften, die den Inhalt des kommentierten Abschnitts zusammenfassen.

K.s Kommentar zur Adelschrift wird sich seinen Platz unter den Hilfsmitteln zum Lutherstudium bei Fachkollegen zweifellos erobern. Ob auch Studierende und ein breiteres Publikum, die ebenfalls

zur Zielgruppe gehören, zu diesem nicht leicht zu benutzenden und erschöpfenden Hilfsmittel greifen werden, wird sich zeigen müssen, zumal der Band in der Anschaffung nicht eben erschwinglich ist.

Armin Kohnle

Das Luther-Lexikon, herausgegeben von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff unter Mitarbeit von Ingo Klitzsch, Regensburg: Bückle und Böhm 2014, 820 S. – ISBN 978-3-941530-05-8.

„Luther neu entdecken und zugleich zu sammeln, was wir über ihn wissen – interdisziplinär und international. Das war die Idee, die dem Projekt ‚Das Luther-Lexikon‘ zugrunde lag“, erklären die Herausgeber gleich einleitend (7). Im Dienste dieser ambitionierten Idee, die einen streckenweise originellen Zugang zu Leben, Werk und Wirken des Reformators ebenso in Aussicht stellt wie die Bündelung wirkmächtiger Einsichten und Ergebnisse der internationalen Lutherforschung, bietet das hier anzuzeigende Nachschlagewerk einen inhaltlich bunten Reigen an Artikeln von über 170 Spezialistinnen und Spezialisten vornehmlich protestantischen Hintergrunds.

Dem umfangreichen Lexikonteil (29–796) sind zwei Autorenverzeichnisse – eines alphabetisch nach Namen, eines alphabetisch nach Kürzeln sortiert (9–12) –, ein Stichwort- und ein Abkürzungsverzeichnis (13–25) sowie eine Auflistung von Kurztiteln häufiger gebrauchter Literatur und von die Benutzung des Lexikons graphisch anleitenden Symbolen (26f.) vorangestellt; den Anhang bilden ein chronologisch geordneter Überblick zum Leben Luthers (799–801), ein (merkwürdig selektives) Glossar (803f.), ein (nicht minder selektives) Quellen- und ein schmales Literaturverzeichnis (505f.),

eine gegliederte Aufstellung von Internetlinks rund um den Reformator (807f.) sowie ein Personenregister (809–820). Insgesamt ist der Lexikonteil somit von Zugaben gerahmt, die dem Leser die Orientierung und die Benutzung erleichtern.

Freilich ließe sich der Wert der Rahmung nicht nur für den wissenschaftlichen Gebrauch des Lexikons noch steigern, was mit Hilfe der folgenden Fragen illustriert sei, deren Zahl sich sicher noch erweitern ließe: Warum wurde nicht einem der zwei Autorenverzeichnisse eine Übersicht über die von den einzelnen Autoren stammenden Artikel beigelegt? Warum sind im Glossar beispielsweise die Lemmata „Bekennende Kirche“ und „Dispens“ aufgeführt, ist aber auf Einträge wie „Deutsche Christen“ und „Impedimentum/Ehehindernis“ verzichtet worden? Und nach welchen Kriterien wurden die im Quellenverzeichnis aufgelisteten Werkausgaben ausgewählt, wenn zwar die beiden kürzlich erschienenen Studienausgaben genannt werden, die Braunschweiger- und die Insel-Ausgabe hingegen nicht? Wie dem im Einzelnen auch sei, der Benutzungsfreundlichkeit hätte die Ergänzung des Registerteils um ein Sach- oder Begriffs- und ein Ortsregister sicher gut getan.

Doch wenden wir uns dem Kern des Lexikons zu, nämlich den Artikeln von A wie „Abendmahl“ (29–33) bis Z wie „Zwingli, Ulrich“ (795f.). Schon diese beiden den Lexikonteil eröffnenden und beschließenden Lemmata verweisen auf eine Stärke des Nachschlagewerkes: Inhaltlich reicht die Palette der Beiträge von biographischen, werk- und rezeptionsgeschichtlichen bis hin zu sozial-, kultur-, mentalitäts-, kunst-, rechts-, theologie-, philosophie- und politikgeschichtlichen Artikeln. Einleitende oder überblicksartige Informationen lassen sich also – um exemplarisch konkret zu werden – sowohl zu Luthers „Kindheit und Jugend“ (345f.), zu seinen „Vorlesungen“ (728–734), zu

„Lutherausstellungen“ (411–413) sowie zur „Lutherrezeption in Afrika“ (440–443) finden als auch zu „Armut“ (74–77), „Humor“ (303f.) und „Sexualität“ (642–645), zu „Kirchenbau“ (346–351) sowie „Kirchenrecht“ (353–355), zur „Buße“ (132–134), zu „Aristoteles“ (73f.) oder zum „Bauernkrieg“ (100–104). Die damit ange deutete grundsätzlich erfreuliche thematische Spannweite geht freilich einher mit von Artikel zu Artikel wechselnder Qualität des Inhalts. Ob nun ein Leser auf dem Hintergrund dieser Selbstverständlichkeit den Gebrauch des Lexikons als hilfreich oder eher als irritierend empfindet, wird primär von den Interessen abhängig sein, die ihn zu diesem Nachschlagewerk greifen lassen.

So wird man es nach einem Blick in die Artikel „Abendmahlsstreit“ (33–36), „Luthertum“ (461–468) oder „Päpste und Papsttum zur Zeit der Reformation“ (528–534) sicher mit einem höheren Grad an Befriedigung aus der Hand legen als beispielsweise nach der Lektüre der Beiträge „Hirsch, Emanuel“ (296f.) oder „Katholische Lutherforschung“ (338–341). Fraglich bleibt auch die thematisch-inhaltliche Legitimierung einzelner Lemmata; das Auftauchen des Artikels „Ökumene“ (520–522) bei gleichzeitigem Verzicht auf einen Beitrag, der eigens Luthers Verhältnis zum Papsttum beleuchtet, wirft gleichermaßen exemplarisch wie grundsätzlich die Frage nach dem jeweiligen Stellenwert der beiden Gegenstände in Luthers Gesamtwerk auf. Doch unbeschadet solcher Fragwürdigkeiten ist gerade das Ausgreifen auf das Feld der Kultur-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte und damit der Blick über die „klassischen“ Themen der Lutherforschung hinaus positiv hervorzuheben.

Um dem Leser angesichts der dargebotenen thematisch-inhaltlichen Vielfalt die interessengesteuerte Orientierung innerhalb des Lexikonteils zu erleichtern, bietet dieser ein meist geschickt angeleg-

tes und entsprechend hilfreiches Verweissystem, das allerdings leider nicht immer konsequent ausgeführt wurde. So verzeichnet zum Beispiel der Artikel „Ehe/Familie“ (181f.) weder einen Verweis zu dem bereits genannten Beitrag „Sexualität“ noch zu den im Kontext von Luthers Eheverständnis ebenfalls aufschlussreichen Artikeln „Zölibat“ (785 f.), „Mann und Frau“ (470f.) oder „Leib/Fleisch und Seele/Geist“ (378–381).

Und so bleibt abschließend festzuhalten: Das für einen breiten Leserkreis angelegte Luther-Lexikon kann vor allem in der Einstiegsphase der Beschäftigung mit dem wirkmächtigen Reformator ein hilfreicher Wegbegleiter sein; auch und vor allem in Kombination mit jüngerer Handbuchliteratur lässt sich ein allermeist verlässlicher erster Zugang zu einem breiten thematischen Spektrum rund um Leben, Werk, Zeit und Rezeption Luthers schaffen. Insofern stellt es am „Vorabend des Reformationsjubiläums 2017“ (7) eine Brücke zwischen dem Reformator und der breiten, nicht gleich zu Anfang mit gewichtiger theologischer Fachliteratur zu beschwerenden Leserschaft dar, an die es in erster Linie gerichtet ist.

Christian Volkmar Witt

Das Reformatorenlexikon, hg. von Irene Dingel und Volker Leppin, Darmstadt: Lambert Schneider/Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014, 304 S. – ISBN 978-3-650-40009-3.

Die vorliegende Publikation ist viel mehr als nur ein nützliches Nachlagewerk, denn das Buch regt zur fortlaufenden Lektüre an und spannt dabei einen ebenso weiten wie facettenreichen Bogen der Reformationsgeschichte. Die lexikalische Anordnung der Artikel sorgt dafür, dass ganz unterschiedliche Handlungsräume

und Zeitabschnitte von den Anfängen der Reformation bis zum Beginn des Konfessionellen Zeitalters in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den Blick kommen. Durch den Perspektivenwechsel werden immer wieder neue Aspekte beleuchtet, die sich gegenseitig ergänzen. So werden die vielfältigen Verknüpfungen der Reformationsgeschichte wie auch persönlichen Verbindungen der Reformatoren und Reformatorinnen deutlich, zugleich tritt aber auch eine gewisse „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ zu Tage, die aus unterschiedlichen kulturellen und religionspolitischen Gegebenheiten resultierte.

Geographisch erstrecken sich die einzelnen Beiträge über ganz Europa, von Spanien (Casiodoro de Reina, Juan de Valdés) über die Niederlande (Guy de Brès, Petrus Dathenus, Menno Simons), England (Robert Barnes, William Tyndale) und Schottland (John Knox), Skandinavien (Michael Agricola, Peder Palladius, Olaus Petri), Litauen (Andreas Volanus), Polen (Johannes à Lasco), Siebenbürgen (Johannes Honterus, Valentin Wagner), Slowenien (Primus Truber), Istrien (Matthias Flacius Illyricus), Italien (Bernardino Ochino, Lelio und Fausto Sozzini, Pietro Paolo Vergerio der Jüngere) und die Schweiz (Theodor Beza, Heinrich Bullinger, Johannes Calvin, Johannes Oekolampad, Huldrych Zwingli) bis nach Deutschland (Nikolaus von Amsdorf, Jakob Andreae, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Johannes Brenz, Martin Bucer, Johannes Bugenhagen, Martin Chemnitz, Argula von Grumbach, Balthasar Hubmaier, Martin Luther, Philipp Melancthon, Thomas Müntzer, Andreas Osiander der Ältere, Katharina Schütz Zell, Kaspar Schwenckfeld von Ossig). So werden zum einen die internationalen Dimensionen der Reformationsgeschichte und zum anderen deren nationale sowie regionale Besonderheiten und nicht zu-

letzt auch die theologischen Spezifika vor Augen geführt. Trotz der Fokussierung auf die einzelnen Persönlichkeiten kommt der jeweilige gesellschafts- und kulturgeschichtliche Kontext nicht zu kurz und werden so Informationen über Länder und Regionen vermittelt, die aus einem sehr verengten Blickwinkel heraus als „Randgebiete“ der Reformation angesehen werden könnten, aber hier in ihrer Bedeutung für die Reformation insgesamt wahrgenommen werden. Auf diese Weise wird die Einheit und Vielfalt Europas in einer reformationsgeschichtlichen Perspektive zur Geltung gebracht. Darüber hinaus wird an einigen Biographien aufgezeigt, wie eine oftmals erzwungene – für den Einzelnen durchaus leidvolle – Emigration in geographischer Hinsicht eine Erweiterung und in theologischer Hinsicht eine Bereicherung der Reformation bedeutete.

Die einzelnen Beiträge gliedern sich in der Regel in drei Abschnitte, insofern zunächst die Lebensgeschichte in ihrem historischen Kontext entfaltet wird, dann ein Überblick über die wichtigsten Werke folgt und schließlich die Wirkungsgeschichte aufgezeigt wird. Jeweils am Ende eines Beitrages findet sich noch eine Bibliographie der Werke und der wichtigsten Fachliteratur, wodurch gerade auch im Blick auf bislang weniger bekannte Persönlichkeiten Anregungen und Hilfestellungen für die Weiterarbeit gegeben werden. Ein Orts- und Personenregister schließt den ganzen Band ab und ermöglicht es, Querverbindungen noch genauer nachzugehen. Die Beiträge sind von namhaften Autorinnen und Autoren verfasst und nicht nur in ihrem reformationsgeschichtlichen Gehalt, sondern auch ihrem sprachlichen Stil durchweg sehr lesenswert. Das Gesamtkonzept wie auch dessen Umsetzung verdienen große Anerkennung und dem Band ist zu wünschen, dass er nicht nur an Universitäten, in Schulen und Gemeinden, sondern

auch in einem weiteren Kreis der interessierten Öffentlichkeit Beachtung findet.

Michael Basse

Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, hg. von Franz Josef Worstbrock, **Band 2, Lieferung 3**, Berlin/New York: de Gruyter 2012, S. 641–960 – ISBN 978-3-11-028022-7.

Das große Werk (vgl. zuletzt meine Besprechung in Luther 83 [2012], 63f.) geht seinem Ende entgegen – bis zu Johann Stamler ist der neue Faszikel gelangt, in den insgesamt 24 Autoren aufgenommen sind. Beatus Rhenanus ist unangefochten der bedeutendste und mit Recht am ausführlichsten behandelte Autor, im Umfang der Darstellung gefolgt von Christoph Scheurl und Hartmann Schedel, der durch seine Weltchronik, deren Exemplare und Holzschnitte auf Auktionen regelmäßig hohe Preise erzielen, einem größeren Kreis von Bücherfreunden bekannt ist.

Von den Regionen sind der rheinische Humanismus durch Jacobus Siberti und Petrus Sorbillo vertreten, der elsässische neben Rhenanus durch Matthias Ringmann, Johannes Sapidus und Jakob Spiegel, der Wiener Celtis-Kreis durch Stephanus Rosinus und Marcus Rustinimicus (Bauernfeind) und Nürnberg neben Schedel und Scheurl durch Johannes Romming. Deutlich erkennbar wird aber auch aus diesem Faszikel die Bedeutung der Universität Wittenberg in den ersten beiden Jahrzehnten ihres Bestehens.

Johannes Rhagius (1457–1520) war in den entscheidenden Jahren, seit 1517, Professor für Naturphilosophie in Wittenberg, ein anerkannter Gelehrter seiner Zeit. Beatus Rhenanus (1485–1547), der große Humanist aus Schlettstadt, dessen Bibliothek dort erhalten ist, erhält eine umfassende Würdigung durch *Ulrich*

Muhlack (656–710). Die Vita ist hinreichend anschaulich; seine Bibliothek wird als die „Werkstatt“ (662) gewürdigt, die sie dem humanistischen gelehrten Leser war. Als Herausgeber zeitgenössischer Autoren, insbesondere der Werke des Erasmus, aber auch antiker und mittelalterlicher Schriftsteller, sucht Rhenanus seinesgleichen. Mit den Wittenberger Reformatoren stand er im Briefwechsel; in den konfessionellen Auseinandersetzungen suchte er seine Unabhängigkeit zu wahren, „seine Stellung zwischen den Konfessionen“ (661) behielt er bis zum Tode bei.

Paulus Ricius (gest. 1541) hätte 1518 Hebräischlehrer in Wittenberg werden sollen, lehnte die Stelle indes ab. Zu den frühen Lutheranhängern gehört Johannes Sapidus aus Schlettstadt (1490–1561), der aufgrund seiner Option für die Reformation seine Stelle als Lehrer in seiner Heimatstadt verlor und seit 1526 in Straßburg wirkte. Richardus Sbrulius (um 1480 – nach 1525) verfasste 1507 einen Panegyricus auf Kurfürst Friedrich den Weisen und 1514 einen solchen auf Albrecht von Brandenburg und stand auch mit Scheurl in Kontakt. Frühe Wittenberger Drucke enthalten etliche seiner kleinen Dichtungen. Hartmann Schedel (1440–1514) wird in einem Artikel vom Herausgeber und *Béatrice Hernad* als „Sammler mit enzyklopädischem Horizont für die Welt gelehrten Wissens“ (835) und Kompilator gewürdigt, dessen Bibliothekskataloge ein umfassendes humanistisches Spektrum seiner (nur teilweise erhaltenen) Bibliothek bezeugen.

Mit Christoph Scheurl (1481–1542), der von *Franz Fuchs* ausführlich dargestellt wird (840–877), kommt man ins Zentrum der frühen Wittenberger Universität. Nachdem Scheurls Vater bereits 1505 mit Friedrich dem Weisen eine Professur für seinen Sohn ausgehandelt hatte, begann der in Bologna zum Doktor iuris utriusque promovierte Sohn 1507 mit seinen Vorlesungen in Wittenberg. Für

die Wittenberger Universitäts-, aber auch für die Reformationsgeschichte als ganze bietet dieser Artikel zahlreiche Hinweise auf nicht oder unzureichend veröffentlichtes Material.

Von Georg Sibutus (1475/80 – nach 1528) gibt es ein Lob auf Wittenberg, dazu einen Panegyricus auf den fünfjährigen Johann Friedrich von Sachsen und eine Hommage auf Lucas Cranach d. Ä. Der Pforzheimer Lateinschulmeister Georg Simler (1474–1535/36) interessiert in reformationsgeschichtlichem Kontext als Lehrer Melanchthons. Wie andere „Schulmänner“ trat er als Herausgeber fremder Texte hervor, aber auch durch eigene Kommentare. Für Melanchthons Werdegang gleichfalls von Bedeutung war der Heidelberger Humanist Pallas Spangel (gest. 1512), dessen Latein Melanchthon noch in der Erinnerung 1539 über das seiner Kollegen stellte (MBW 2169 = CR 3, 673).

Der Herausgeber *Franz Josef Worstbrock* hat wiederum einen großen Teil der Autoren selbst bearbeitet; für etliche Artikel konnten zudem weitere ausgewiesene Fachleute gewonnen werden, und das hat der Fertigstellung offenbar gut getan. Die Hoffnung auf die Vollendung des Werks ist damit jedenfalls gestiegen. Und wenn Georg Spalatin in den Nachträgen behandelt werden wird, freuen sich nicht nur die Lutherforscher und Reformationshistoriker. Noch einmal: feliciter finiatur.

Johannes Schilling

Reformatio in Nummis. Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, hg. von Elisabeth Doerk, Regensburg: Schnell & Steiner 2014, 256 S. – ISBN 978-3-7954-2900-3.

Pünktlich zum Themenjahr „Reformation und Politik“ legt die Wartburg-

stiftung einen weiteren Katalog zu einer Sonderausstellung von Reformationsmünzen und Medaillen vor, nachdem sie sich im vorigen Jahr mit den hauseigenen Historiengemälden befasst hatte (vgl. die Rezension in Luther 85 [2014], 229 f.). Der Anlass verschafft die Gelegenheit, sich intensiver mit der eigenen Sammlung zu befassen, die inzwischen rund 800 Objekte umfasst. Gezeigt werden allerdings in der weit überwiegenden Mehrheit Stücke eines namentlich nicht genannten Privatsammlers, wobei man sich der Kooperation mit einem auf das Thema spezialisierten Handelshaus mit Sitz in Osnabrück und Konstanz bediente. Die Herausgeberin des Kataloges, sowie zwei Beiträger von Aufsätzen sind Mitarbeiter der Firma, wie ein Blick in das löbliche Autorenverzeichnis belegt.

Gezeigt und in guter Weise abgebildet werden insgesamt 113 Stücke, wobei nur fünf der Wartburgsammlung und ebenso viele aus der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt stammen. Der Rest verteilt sich auf fünf thematische Schwerpunkte, was die Übersichtlichkeit des Kataloges bedeutend erhöht. Das erste Kapitel „Das Reformationszeitalter“ umfasst 17 Medaillen von 1521 bis in das 21. Jahrhundert in chronologischer Ordnung. Die Beschreibung entspricht den gültigen Standards der Numismatik. Allerdings werden die lateinischen Texte ohne Auflösung der Ligaturen und Übersetzungen geboten. Das dürfte die Benutzbarkeit erheblich einschränken. Ein zweiter Teil steht unter dem Titel „Vorläufer, Förderer und Gegner der Reformation“ und enthält Medaillen auf Jan Hus, Darstellungen der insbesondere sächsischen Reformationsfürsten und auch zwei römische Münzen aus der Zeit Leos X. mit dem Münzzeichen des Bankhauses Fugger (162). Die Zuordnung der Stücke ist im Einzelfall diskussionswürdig. So findet sich hier unter dem Thema satirische Darstellungen eine Medaille

auf die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685. Das nächste Kapitel allerdings thematisiert explizit „Verfolgung und Vertreibung von Protestanten“: Neben den Stücken aus Münster 1534 – der Begriff „Wiedertäufer“ sollte in wissenschaftlichen Publikationen nicht mehr Verwendung finden – geht es noch einmal um die Hugenotten, die Salzburger Emigranten von 1731/32 und um die Gnadenkirchen in Schlesien.

Mit 52 Objekten am ausführlichsten werden die „Jahresfeiern der Reformationsjubiläen“ geschildert. Das ist in der Sache gut zu begründen und bringt manch weniger bekanntes Stück. Abgerundet wird der Katalog durch einen Abschnitt „Moderne Medaillenkunst“, die in der ausführlichen Darstellung der Entstehung der Martin-Luther-Medaille der EKD bis in die unmittelbare Gegenwart führt.

Wie in vielen Ausstellungskatalogen sind die vorangestellten Aufsätze von höchst unterschiedlichem Wert. Schon aus Raumgründen können nicht alle genannt werden. *Sina Westphal* befasst sich kenntnisreich und erhellend mit den protestantischen Devisen auf Münzen und kann bei einigen Stücken die im Katalog vermissten deutschen Übersetzungen liefern (40–47). Ebenso gewinnreich liest sich der Aufsatz von *Gerd Dethlefs* über Münzen und Medaillen auf die Reformation 1517 bis 1617 (48–67). Das Vergnügen ist allerdings dadurch getrübt, dass auf S. 61 rechts unten offensichtlich ein falsches Bild verwendet wurde. *Sebastian Steinbach* schließlich stellt als Spezialgebiet die sogenannten Pfaffenfeindtaler des Herzogs Christian von Braunschweig von 1622 vor (68–77). Gewohnt solide bespricht *Stefan Rhein* Medaillen auf andere Reformatoren, wobei er zu dem wenig überraschenden Ergebnis kommt, dass dies eher ein Randthema bildet (79–104). *Ulf Dräger* präsentiert eine Auswahl moderner und

zeitgenössischer Medaillen zum Thema, von denen einige originelle und weiterführende Ansichten bieten (120–131). Am Schluss gibt *Hilmar Schwarz* erste Auskünfte zu der bislang nicht vollständig publizierten numismatischen Sammlung der Wartburg (132–139).

Ein Glossar, das bei einem solchen Thema dem Laien höchst willkommen ist, und ein ausführliches Literaturverzeichnis runden den gewohnt nobel aufgemachten Band ab, dessen Stärke vor allem in den Abbildungen liegt.

Martin Treu

Volkmar Joestel: „**Hier stehe ich!**“ Luthermythen und ihre Schauplätze, hg. von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Wettin-Löbejün: Janos Stekovic 2013, 224 S. – ISBN 978-3-89923-311-7.

Mit diesem Buch legt J. das Resultat seiner jahrzehntelang betriebenen Forschungen zu den Legenden um Luther vor. Insgesamt zwanzig Mythen der Reformationszeit hat der ehemalige Mitarbeiter der Luthergedenkstätten dabei intensiv untersucht.

Da jede dieser Sagen stets mit einem historischen Ort verbunden ist, konnte J. seine Studien übersichtlich nach lokalen Gesichtspunkten gliedern. Unter der Überschrift „Reformationsmythen aus Luthers Heimat“ werden in einem ersten Teil (16–71) nicht nur die zahlreichen legendenhaften Aussagen zu Luthers Herkunft, zu seiner Kindheit im Mansfelder Land oder zu seinen Todesumständen in Eisleben betrachtet, sondern beispielsweise auch Angaben späterer Jahrhunderte zur Biographie von Thomas Müntzer in den Blick genommen. Der Hauptteil (72–165) ist „Wittenberg und seinen Luthermythen“ gewidmet. Hier wird etwa

versucht, Luthers „Turmerlebnis“ zu lokalisieren, außerdem die Frage beantwortet, ob der Reformator ein Trunkenbold und Zechpreller gewesen sei sowie der Historizität von Luthereichen, -buchen und -linden nachgegangen. Dass J. den Rahmen seiner Untersuchungen keinesfalls allzu eng zieht, zeigt sich daran, dass auch die angeblichen Aufenthalte eines Dr. Faustus oder eines dänischen Prinzen Hamlet in der Lutherstadt mit einbezogen werden. Der abschließende dritte Teil (166–213) fasst dann „Luther- und Reformationsmythen aus Thüringen und anderen Regionen“ zusammen. In diesem Abschnitt werden u. a. die bekannten Legenden vom Blitzschlag bei Stotternheim oder von Luthers Wurf eines Tintenfassens auf der Wartburg, aber auch sein Auftritt auf dem Wormser Reichstag von 1521 behandelt.

Mit großer Sachkenntnis zeigt J. stets die Geschichte der jeweiligen Mythenbildung auf, führt soweit möglich die exakten Nachweise dazu an und beurteilt sehr genau abwägend den Wahrheitsgehalt dieser Quellen. Die Literaturangaben, die immer am Abschluss der Ausführungen zu einer Legende aufgeführt sind, ergänzen das am Ende des Buches stehende aktuell und übersichtlich aufgebaute Literaturverzeichnis.

Die äußerst zahlreichen, durchweg farbigen Bilder, die J. seinen Darlegungen hinzugefügt hat, sind eine Fundgrube zur ikonographischen Geschichte der Luther-Verehrung. So werden beispielsweise allein vierzehn Darstellungen von Luthers Thesenanschlag an der Wittenberger Schlosskirchentür aus dem 17. bis 20. Jahrhundert geboten. Einige der ausgewählten Illustrationen belegen zudem, wie sich durch jene Bilder wiederum Details der Legenden gefestigt und weiterentwickelt haben. Da oftmals gleich mehrere Abbildungen auf einer Seite platziert wurden, sind bedauerlicherweise einige der Darstellungen sehr klein ausgefallen.

Die Lektüre dieses Buches dürfte somit für jeden, der vor allem an Luther als Menschen interessiert ist, einen großen Gewinn bedeuten. Zudem ist diese Veröffentlichung auch aufgrund der zu jedem Kapitel gegebenen ganzseitigen Ausführungen zu den entsprechenden historischen Schauplätzen der Sagen allen Besuchern der Stätten der Reformation nur zu empfehlen.

Volker Gummelt

eine STARKE FRAUEN geschichte. 500 Jahre Reformation ..., Beucha-Markkleeberg: Sax-Verlag 2014, 120 S. – ISBN 978-3-86729-132-3.

Im Rahmen der Reformationsdekade fand auch in Schloss Rochlitz eine Ausstellung statt: Vom 1. Mai bis zum 31. Oktober 2014 wurden unter der Projektleitung von *André Thieme* dort „starke Frauen“ vorgestellt. Der Ausstellungs-ort verdankt sich einer unter diesen: Elisabeth von Rochlitz (1502–1557), die Schwester des Landgrafen Philipp von Hessen und Ehefrau Johanns von Sachsen (1498–1537), eines Sohnes des altgläubigen Herzogs Georg, war nicht nur eine starke Frau, nicht zimperlich, seit ihrem Witwenstand 1537 regierende Herzogin des Kleinterritoriums, sondern seit 1526 auch eine standhafte Vertreterin des evangelischen Glaubens. Als solche zumal hatte sie mit ihrem ebenso standhaften Schwiegervater heftige Kämpfe zu bestehen. *André Thieme*, der ihren Briefwechsel bearbeitet hat, stellt die hessische Prinzessin und sächsische Herzogin vor – sein Beitrag (40–46) ist das Glanzstück des Bandes. Natürlich spielen auch andere Frauen eine Rolle: Argula von Grum-

bach (um 1492–1556/57), Ursula Weida (um 1504–nach 1565), Katharina Zell (um 1497–1532) sowie Herzogin Elisabeth von Calenberg (1510–1568), der eine vergleichende Darstellung mit der Rochlitzer Herzogin gewidmet ist (*Jens Klingner* und *Franziska Kuschel*) als Propagatorinnen der Reformation, daneben Caritas Pirckheimer als Repräsentantin von Lehre und Lebensform der Altgläubigen. Es ist hilfreich, dass es ausgewählte Biogramme gibt, die indes noch nützlicher wären, wenn Quellen und Literatur unter den einzelnen Personen genannt würden (es fehlt u. a. die Arbeit von Antje Rüttgardt, *Klosteraustritte in der frühen Reformation*, Gütersloh 2007).

Insgesamt enthält der Katalog sechzehn Beiträge, die sich mehr oder weniger der Geschichte der Frauen in der Reformation zuwenden. Neben Übersichten gibt es monographischen Artikel oder Ausführungen zu bestimmten Sachkomplexen: zu Ehebruch- (*Dirk Welich*) und Caritas-Darstellungen (*Anke Fröhlich*), zu Judith (*Bettina Uppenkamp*) und zum sächsischen Eherecht (*Ralf Frassek*) und überhaupt zu Fragen von Reformation und Gender – ein Komplex, den etwa *Ute Gause* nach etlichen früheren Beiträgen auch in diesem Band thematisiert.

Ein Verzeichnis der ausgestellten Objekte fehlt. Bei genauerer Durchsicht hätte sich das eine oder andere Versehen (etwa unkorrekte oder widersprüchliche Lebensdaten) vermeiden lassen. Als Übersichtsdarstellung ist der Band geeignet, einen Eindruck von der Bedeutung der dargestellten Frauen für die Reformation zu vermitteln. Zahlreiche bekannte und einige unbekanntere Abbildungen tragen das Ihre zu solchem Verständnis bei.

Johannes Schilling

Christoph T. Nooke: **Gottlieb Jakob Planck (1751–1833)**. Grundfragen protestantischer Theologie um 1800, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, XVII, 513 S. – ISBN 978-3-16-152266-6 (Beiträge zur historischen Theologie 170).

Die hier anzuzeigende Studie – eine bei Albrecht Beutel in Münster erarbeitete kirchengeschichtliche Dissertation – setzt den während der letzten Dekade in der Aufklärungsforschung bemerkbaren Trend fort, sich anhand einzelner herausragender Gestalten der theologischen Aufklärung, der Erweckungsbewegung oder der konfessionell-lutherischen Theologie zuzuwenden (vgl. etwa Schulz, Tzschirner, 1999; Rotter, Großmann, 2009; Straßberger, Gottsched, 2010; Deuschle, Hengstenberg, 2013). N. nähert sich dem gebürtigen Württemberger Planck auf biographische und werkerschließende Weise und möchte damit zeigen „wie eine normale Form ... protestantischer Theologie um 1800 in ihren Grundzügen aussah.“ (2) Dabei möchte Vf. den Untertitel „Grundfragen der protestantischen Theologie um 1800“ nicht in dem Sinne verstanden wissen, als ob er mit seiner Studie einen Beitrag zur allgemeinen theologiegeschichtlichen Forschung oder ihren Kategorien leisten wollte. Es geht N. tatsächlich nur um das Beispiel Planck, „um die Grundfragen, wie sie sich Planck in Göttingen darstellten.“ (8) Diese Selbstbeschränkung des Vf.s mag den einen oder anderen Leser enttäuschen, und er wird in dieser Studie auch nichts wirklich über die traditionellen Bezeichnungen „Rationalismus“, „Supranaturalismus“ oder „rationeller Supranaturalismus“ Hinausgehendes finden. Die „biographische und werkerschließende Darstellung“ kommt indes solide daher und präsentiert in einem ersten Abschnitt das Leben Plancks, der zunächst für fünf Jahre Stiftsrepetent in Tübingen war, bevor ihm dann die ersten

beiden Bände seiner „Geschichte unseres protestantischen Lehrbegriffs“ den Lehrstuhl an der jungen, liberalen Göttinger Universität sicherten, auf dem er bis zu seinem Tode blieb.

Planck hielt zeitlebens an der geschichtlich gegebenen Offenbarung fest und setzte sich damit auch gegen alle rationalistischen Versuche zur Wehr, eine ungeschichtliche Vernunftreligion an ihre Stelle zu setzen. Recht traditionell hielt Planck überdies auch gegen Semler an der Inspiration der Religionswahrheiten fest und setzte sich ebenfalls zur Wehr gegen das gesetzlose Akkommodieren in der Exegese, das seiner Ansicht nach der Dogmatik die Grundlage entzog. Planck war, wie Vf. überzeugend zeigen kann, ein Verwalter der theologischen Aufklärung, deren moralische Ausrichtung er teilte und mit der er an die stetige Vervollkommnung des Menschen glaubte. In der Kirchengeschichtsschreibung teilte er den pragmatischen Neuansatz der Aufklärung und ergänzte ihn durch seine psychologischen Beurteilungen der Charaktere der einzelnen Protagonisten.

Beim Lesen verfestigt sich freilich der Eindruck, Planck habe von den theologiegeschichtlichen Entwicklungen, die um ihn herum stattfanden, wenig bis überhaupt nichts mitbekommen. Man fragt sich, welchen Eindruck die Reden Schleiermachers bei Planck hinterlassen haben und wie er zum entstehenden Konfessionalismus lutherischer Prägung stand, der sich beim Augustana-Jubiläum von 1830 zum ersten Male in breitenwirksamer Weise kundtat. Gerne wüsste man mehr über Plancks Position auch zu den theologischen Strömungen der Erweckungsbewegung oder über sein Verhältnis zur theologischen Aufklärung der Geschichte im entstehenden Historismus. N. vermerkt dazu lediglich, dass „die theologischen Aufbrüche während seiner späteren Lebensphase ... ihm weitgehend verschlossen bzw. frag-

würdig“ (454) blieben. So hinterlässt die Lektüre einen ambivalenten Eindruck. Einerseits arbeitet sie die biographischen Daten unter Benutzung von Archivmaterial muster-gültig auf, andererseits hätte der Auswertung der Veröffentlichungen Plancks eine theologiegeschichtliche Fragestellung mit Sicherheit nicht ge-

schadet. Alles in allem aber stellt N. eine wichtige Gestalt der Spätaufklärung ad-äquat dar und inspiriert hoffentlich zur Nachahmung und Weiterarbeit. Ein Personen- und ein Sachregister erschließen das Buch in vorbildlicher Weise.

Johannes Hund

Anschriften der Rezensenten:

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

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

Dr. Johannes Hund, Hinter der Kapelle 24, 55128 Mainz

Prof. Dr. Armin Kohnle, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Institut für Kirchengeschichte, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig

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

Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg

Dr. Christian Volkmar Witt, Bergische Universität, Fachbereich A, Evang. Theologie – Kirchengeschichte, Gaußstraße 20, 42097 Wuppertal

Kurzanzeigen

Johannes Block (Hg.): **Die wittenbergische Nachtigall**. Luther im Gedicht, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 114 S. – ISBN 978-3-374-03422-2. Von Hans Sachs bis in die Gegenwart reicht das Spektrum der poetischen Resonanzen auf Luther, von B. kundig ausgewählt und eingeleitet. Ein geistreiches Geschenkbüchlein zum Lesen und Vorlesen!

Thomas Pöpper/Jürgen M. Pietsch: **Das Schneeberger Reformationsretabel von Lucas Cranach dem Älteren**. Ein ‚bildgewordener Kirchentraum‘. Mit einem Vorwort von Frank Meinel und Beiträgen von Gunnar Heydenreich und Dietrich Lücke, Spröda: Edition Akanthus 2013, 120 S., 33 Abb. – ISBN 978-3-00-040507-5 (Schätze Mitteldeutschlands

3). „Das Schneeberger Bildwerk ist das erste Reformationsretabel“ (11), das das Bildmotiv von „Gesetz und Evangelium“ ins Zentrum des evangelischen Kirchenraums setzt. Gerade 2015, im Themenjahr „Bild und Bibel“ der Reformationsdekade, wird man den lehrreichen Text und die aussagekräftigen Bilder gerne zur Hand nehmen und sich von ihnen den inneren Zusammenhang von bildlicher Darstellung und biblischer Botschaft veranschaulichen lassen.

Martin Luther: **Aus der Tiefe rufe ich, HERR, zu Dir**. Andachten über das Gebet, Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung e.V. 2014, 383 S. – ISBN 978-3-86699-328-0. Das von *Hugo C. van Woerden* zusammengestellte, 2011

auf Niederländisch erschienene Lutherbrevier mit Aussagen des Reformators zum Gebet für jeden Tag des Jahres liegt hier in deutscher Sprache vor und bietet eine Fülle einschlägiger Luthertexte als Anregung zum Weiterdenken, zum Meditieren und für die eigene Gebets- und Andachtspraxis.

Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD und die Stiftung Sozialer Protestantismus geben seit 2014 in ihrer Schriftenreihe **Reformation HEUTE** Broschüren heraus, die wichtige sozialetische Themen rund um die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte behandeln und kritisch bilanzieren. Bisher liegen folgende Themenhefte gedruckt vor: Beruf (*Gerhard Wegner*), Diakonie (*Johannes Eurich*), Kapitalismus (*Christoph Deutschmann*), Bildung (*Jutta Allmendinger/Lisa Schulz*), Ehe (*Friedrich-Wilhelm Lindemann*), Reformation (*Gunther Schendel*). Ausgangspunkt jedes Textes sind die zentralen Entscheidungen der Wittenberger Reformatoren, insbesondere Martin Luthers. Es folgt eine Darstellung der Wirkungsgeschichte, in der vor allem die Umbrüche zur Moderne in den Blick kommen. Die aktuelle Situation zu Beginn des dritten Jahrtausends wird dargestellt, und die bleibende Bedeutung des Themas beleuchtet. Bis zum Jahr 2017 wird es mindestens 25 Broschüren geben. In Planung sind u. a. die Themen: Armut, Alter, Familie, Freiheit, Gerechtigkeit, Kultur, Liberalismus, Rechtfertigung, Rechtsstaat, Priestertum aller Gläubigen, Toleranz, Soziale Marktwirtschaft. Alle Broschüren gibt es im Internet auch als Download: http://www.ekd.de/si/download/reformation_web.pdf.

In der Reihe **Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V.** sind drei weitere Bände mit den Beiträgen der Herbsttagungen 2010–2012 erschienen.

Bd. 8: Rainer Rausch (Hg.): **Gnade – sonst nichts?** Protestantische Positionen, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2014, 244 S. – ISBN 978-3-7859-1180-8. Darin: *Jörg Jeremias*, Gnade, Zorn und Güte; *Thomas Kaufmann*, Luthers 95 Thesen in ihrem historischen Zusammenhang; *Hannegreth Grundmann*, Gratia Christi – Die theologische Grundlage von Luthers Kritik am Ablass; *Theodor Jørgensen*, Der neue Mensch als Christus-Mensch bei Luther und Grundtvig; *Otto Herrmann Pesch*, ‚Gnade‘ – kontrovertheologisch und ökumenisch; *Gunda Schneider-Flume*, Gnade als Lebenswirklichkeit; *Corinna Dahlgrün*, Gott schenkt Gnade – auch mir? Vom Zuspruch der Gnade in der Seelsorge und von Schwierigkeit, sie anzunehmen; geistliche Impulse von *Friedrich-Otto Scharbau*, *Oswald Bayer* und *Karin Bornkamm*.

Bd. 9: Hans Christian Knuth/Rainer Rausch (Hg.): **Welche Freiheit?** Reformation und Neuzeit im Gespräch, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2013, 238 S. – ISBN 978-3-7859-1103-7. Darin: *Hans Christian Knuth*, Welche Freiheit? Explikation der Fragestellung; *Thomas Söding*, Zur Freiheit befreit (Gal 5,1) – Paulus und die Kritik der Autonomie; *Athina Lexutt*, Die Freiheit nehm' ich mir!; *Oswald Bayer*, Notwendige Umformung? Reformatorisches und neuzeitliches Freiheitsverständnis im (Konflikt-)Gespräch; *Elisabeth Gräß-Schmidt*, Freiheit zwischen freiem und unfreiem Willen. Die Willensfreiheitsdebatte in der Hirnforschung im Lichte des reformatorischen und neuprotestantischen Verständnisses von Freiheit; *Günther Beckstein*, Christliche Freiheit – politische Freiheit: eine Verhältnisbestimmung; *Inge Lönning*, Ohne Grenzen keine Freiheit – Luthers Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für das politische Handeln heute; geistliche Impulse von *Georg Raatz*, *Michael Roth*, *Friedrich July*, *Monika Schwinge*, *Hans Mikosch* und *Christoph Behr*.

Bd. 10: Hans-Christian Kammler/
Rainer Rausch (Hg.): **Paulus und Luther
– ein Widerspruch?** Verstand er auch,
was er las? Paulusexegese und Luthers
Einsichten im kritischen Dialog, Han-
nover: Lutherisches Verlagshaus 2013,
149 S. – ISBN 978-3-7859-1104-4. Darin:
Hans-Christian Kammler, „New Perspec-
tive on Paul“ – Thesen und Probleme;
ders., Thesen zur Gegenwartsrelevanz
der Rechtfertigungslehre Luthers; *ders./
Urs Christian Mundt*, „Ins Angesicht
widerstehen“ – Die Verteidigung der

„Wahrheit des Evangeliums“ im antio-
chenischen Konflikt (Gal 2,11–21); *ders./
Jonathan Kühn*, „Christus – zum Fluch
geworden für uns“ (Gal 3,1–14); *ders./
Jonathan Kühn*, „Rechtfertigung – aus
Glauben allein?“ (Röm 3,21–31 mit Blick
auf Röm 4); *ders./Volker Stümke*, „Ich
elender Mensch“ (Röm 7,7–25); *Oswald
Bayer*, Das paulinische Erbe bei Luther;
Johannes von Lüpke, Luthers Rechtferti-
gungslehre im Grundriss seiner Thesen
über Röm 3,28; Predigten von *Jonathan
Kühn* und *Johannes von Lüpke*.

In Luthers Theologie vereinen sich harter Determinismus und christlicher Freiheitsbegriff



Sebastian Sievers

Bestimmtes Selbst

Personalität und Determination in
neurowissenschaftlichen Konzepten
und Luthers »De servo arbitrio«

*Forschungen zur systematischen und
ökumenischen Theologie, Band 145.*

2015. 325 Seiten, gebunden

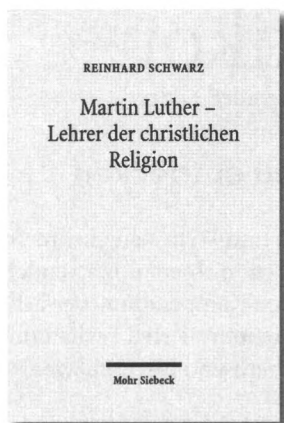
€ 99,99 D

ISBN 978-3-525-56414-1

eBook: € 79,99 D

ISBN 978-3-647-56414-2

Ob der menschliche Wille frei und ob diese Freiheit Voraussetzung für die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen sei, war der Kern der theologischen Auseinandersetzung Martin Luthers mit Erasmus von Rotterdam. In jüngster Zeit werden ebendiese Fragen unter dem Vorzeichen neurowissenschaftlicher Forschungen erneut diskutiert. Sebastian Sievers zeigt, inwiefern die Diskurse des 16. und des 21. Jahrhunderts Parallelen aufweisen. Im Zuge dessen wird Luthers These von der Unfreiheit des menschlichen Willens nicht nur zur Erlangung des Heils, sondern mit Nachdruck auch für den Bereich der weltlichen Dinge (*inferiora*) vertreten – als ein unentbehrliches Element der Theologie Luthers.



2015. Ca. 480 Seiten.
ISBN 978-3-16-151880-5
fadengeheftete Broschur ca. € 50,-
(Mai)

Luthers reformatorisches Verständnis der christlichen Religion ist fokussiert auf Gottes Heilszuspruch im Evangelium des Jesus Christus. Reinhard Schwarz zeigt, dass der Glaubende durch dieses Wort in seinem Herzen und Gewissen die Befreiung von der Macht erfährt, die Sünde, Tod und Gesetz über ihn in seiner Gottesentfremdung haben.

Reinhard Schwarz **Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion**

Luthers reformatorische Theologie gewinnt die häufig vermisste Geschlossenheit, wenn sie in der Perspektive der christlichen Religion betrachtet wird. Luther entdeckt das Wesen der christlichen Religion in dem einheitlichen neutestamentlichen Evangelium des Jesus Christus. Hat das Wirken Jesu sein Zentrum in der Predigt des Evangeliums von Gottes bedingungsloser Sündenvergebung, so gilt die apostolische Verkündigung dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus als dem Messias, durch den Gottes Heil für alle Menschen geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Reinhard Schwarz zeigt, dass die drei elementaren Faktoren von Tod, Sünde und Gesetz das Unheil des Menschen in seiner Gottesentfremdung bestimmen, aus der ihn das Evangelium befreit. In seinem Herzen und Gewissen erfährt der Christ den befreienden Zuspruch des Heils. Deshalb ist der christliche Glaube nicht ein kognitiver Akt, der durch Akte der Gottesliebe ergänzt werden müsste. Im reinen Vertrauen auf den Heilszuspruch des Evangeliums verleiht der Glaube Freiheit zu umfassender Nächstenliebe.



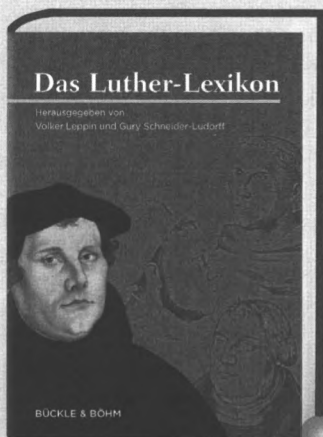
Mohr Siebeck

Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen: www.mohr.de

Das Luther-Lexikon

Herausgegeben von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff



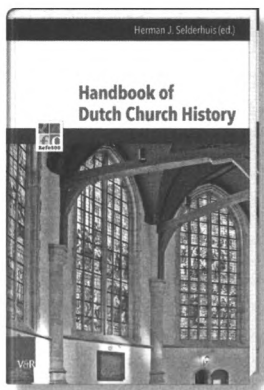
Luther neu entdecken

Luthers Leben und Welt, seine Lehre und sein Nachwirken in einem umfassenden und anregenden Kompendium, verfasst von über 170 renommierten Fachautoren. Ideal zum Stöbern und Nachschlagen!

Das Luther-Lexikon
2. Auflage. 820 Seiten mit 67 Abbildungen
Geb. mit Schutzumschlag. € 98,-
978-3-941530-05-8

VERLAG
BÜCKLE & BÖHM
www.bueckle-und-boehm.de

A new and overall history of the church in the Netherlands



Herman J. Selderhuis (ed.)

Handbook of Dutch Church History

2015. 679 pp with 4 fig., hardcover
€ 99,99 D
ISBN 978-3-525-55787-7
eBook: € 79,99 D
PDF ISBN 978-3-647-55787-8
ePub ISBN 978-3-647-99671-4

After thirty years since the last overview, this is finally a new and overall history of the church in the Netherlands, and the first interconfessional handbook on Dutch church history ever.

V&R Academic
Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Die erste wissenschaftliche Edition seit 1930



Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche Vollständige Neuedition

Herausgegeben im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland von Irene Dingel
2014. VIII, 1712 Seiten, mit 25 Abb., Leinen
€ 69,99 D
ISBN 978-3-525-52104-5
eBook: € 59,99 D
ISBN 978-3-647-52104-6

Erstmals seit der Ausgabe zum Jubiläum der Confessio Augustana im Jahre 1930 bietet dieser Band die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche in einer kritischen Edition, die auf neue Quellengrundlagen zurückgeht und die Ergebnisse neuerer theologischer und geschichtswissenschaftlicher Forschung berücksichtigt.

Begleitbände:

Quellen und Materialien.

Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers

2014. X, 969 Seiten, mit 4 Abb., Leinen
€ 89,99 D
ISBN 978-3-525-52105-2
eBook € 74,99 D
ISBN 978-3-647-52105-3

Quellen und Materialien.

Band 2: Die Konkordienformel

2014. VI, 643 Seiten, Leinen
€ 89,99 D
ISBN 978-3-525-52102-1
eBook: € 74,99 D
ISBN 978-3-647-52102-2



V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Das Lutherjahrbuch 2014 enthält bedeutende Beiträge zur Luther- und Reformationsforschung



Christopher Spehr (Hg.)

Lutherjahrbuch 81. Jahrgang 2014

Organ der internationalen Lutherforschung

2014. 397 Seiten mit 25 Abb. und 4 Tab., gebunden

€ 69,99 D

ISBN 978-3-525-87446-2

eBook: € 59,99 D

ISBN 978-3-647-87446-3

Der Jahrgang 2014 des Lutherjahrbuches dokumentiert und kommentiert bisher unedierte Anmerkungen Luthers zu einzelnen Melanchthonschriften. Die Beiträger spannen in Aufsätzen zudem einen Bogen von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit über die Katechismusspiritualität Luthers, Rezeptionen der Wittenberger Reformatoren und Verbreitung der lutherischen Lehrpredigt bis hin zur ernestinischen Bildpropaganda. Neben den facettenreichen Forschungsbeiträgen in deutscher und englischer Sprache enthält das Jahrbuch Rezensionen ausgewählter neuer Veröffentlichungen aus dem Gebiet der Luther- und Reformationsforschung sowie ihrer Rezeption.

ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2015



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
86. Jahrgang · Heft 2 · 2015

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Oberkirchenratin 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:** Collegenstr. 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 Rucksendung.

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 30,- / 30,90 (A) / sFr 38,90. 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

<i>Zu diesem Heft</i>	65
 <i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Albrecht Beutel (Bearb.) Selbstjustiz und Gottesfurcht. Luthers Brief an Hans Kolhase vom 8. Dezember 1534	66
 <i>Aufsätze</i>	
Hellmut Zschoch Der im Glauben freie Untertan. Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit	70
Siegrid Westphal Die lutherische Obrigkeitslehre und ihre politischen Folgen in der Reformationszeit	85
Notger Slenczka Der Raum des Politischen und seine Grenzen. Von der Gegenwarts- relevanz der lutherischen Obrigkeitstheologie	98
 <i>Martin-Luther-Preis</i>	
Andreas Stegmann „Bekehrung zur Welt“ – Zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Ethik. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Martin-Luther- Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs am 26. September 2014 in der Schlosskirche Wittenberg	114
 <i>Bücherschau</i>	120

Zu diesem Heft

Die Leserinnen und Leser erwartet in diesem Heft ein deutlicher thematischer Schwerpunkt: Es dokumentiert drei Vorträge der von der Luther-Gesellschaft im September 2014 zusammen mit der Evangelischen Akademie Wittenberg veranstalteten Tagung „Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen“¹ und bietet so zugleich einen historisch-theologisch auf Luther fokussierten Rückblick auf das Themenjahr „Reformation und Politik“ in der Lutherdekade. *Mein eigener* Beitrag stellt das Thema „Obrigkeit“ in einen biographisch-theologischen Kontext und versteht Luthers Deutung des Politischen als Konkretion seines Verständnisses von Freiheit und Dienst der Christenmenschen. *Siegrid Westphal* öffnet den reichspolitischen Horizont und legt dar, wie Luther als Theologe kundig in diese Bemühungen um eine Reichsreform und um eine rechtlich abgesicherte Friedensordnung hineinspricht. *Notger Slenczka* schließlich zeigt, unter anderem im Vergleich mit der spätmittelalterlichen politischen Theoriebildung, dass Luthers Obrigkeitsverständnis zwar nicht als Ganzes zum Ausgangspunkt einer neuzeitlichen politischen Theorie taugt, mit seinem Insistieren auf der Unterscheidung von Politik und Religion aber gegenwärtig anschlussfähige Grenzen des Verfügungsrechtes des Politischen formuliert.

Der das Heft eröffnende, von *Albrecht Beutel* bearbeitete Luthertext bietet eine seelsorgliche Anwendung des Lutherschen Obrigkeitsverständnisses angesichts einer persönlichen Krise: Luther rät dem – in Kleists Novelle „Michael Kohlhaas“ eingegangenen – Kaufmann Hans Kolhase, das ihm vorenthaltene Recht nicht eigenmächtig zu suchen, sondern das Unrecht als Christ zu erleiden.

In den Zusammenhang der Wittenberger Herbsttagung gehört auch die Dankesrede von *Andreas Stegmann* anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preises für seine Berliner Habilitationsschrift, die Luthers Ethik anhand der einprägsamen Formel von der „Bekehrung zur Welt“ in den Blick nimmt. Der kurze Einblick in die Arbeit, den die Rede gewährt, reizt sicher dazu, auch die gesamte Studie zu lesen. Weitere Anregungen zur Lektüre bietet am Ende des Heftes wie immer die – diesmal recht überschaubare – *Bücherschau*.

Hellmut Zschoch

¹ Vgl. den Bericht von *Michael Plathow* im vorigen Heft dieser Zeitschrift (S. 46–48).

Selbstjustiz und Gottesfurcht

Luthers Brief an Hans Kolhase vom 8. Dezember 1534

Bearbeitet von Albrecht Beutel

Bekanntlich hat der in Heinrich von Kleists Novelle „Michael Kohlhaas“ auftretende Titelheld in der historischen Person des Hans Kolhase eine reale Entsprechung. Auch die von Kleist erzählte Kontaktnahme zu Luther ist geschichtlich verbürgt, allerdings nicht, wie die Novelle fingiert, durch ein persönliches Beichtgespräch, sondern lediglich durch einmalige Korrespondenz, von der wiederum allein der nachfolgend gebotene Antwortbrief Luthers erhalten ist. Für ihn war die Hilfeleistung, die er dem ratsuchenden Kolhase als brieflicher Seelsorger zuteil werden ließ, uberaus marginal. Eben dadurch vermag sie jedoch in das unspektakuläre, darin weithin repräsentative Bemühen Luthers, sein religiöses Mandat in den vielgestaltigen, zumeist kleinformatischen Anforderungen des weltlichen Lebens zur Geltung zu bringen, also in den Alltagsbetrieb der reformatorischen Religionswerkstatt exemplarischen Einblick gewahren.¹

Hans Kolhase war ein vermögiger Berliner Fernhandelskaufmann von gediegener Bildung.² Auf einer Geschäftsreise nach Leipzig wurde er im September 1532 das Opfer einer verleumderischen Beschuldigung. Gegen den haltlosen Vorwurf des Pferdediebstahls setzte sich Kolhase auf dem Rechtsweg zur Wehr. Nachdem eine erste Guterverhandlung gescheitert war, rief er den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich um Hilfe. Dieser veranlasste bald darauf eine weitere Guterverhandlung. Weil diese wiederum ergebnislos blieb und der sächsische Landvogt Hans Metzsch nach qualendem langem Verfahrensverzug den ordentlichen Rechtsweg versperrte, erklärte Kolhase am 12. März 1534 wegen Rechtsverweigerung und Ehrverletzung dem Kurfürstentum Sachsen die Fehde. Allerdings kam es dann das ganze Jahr über zu keiner einzigen Fehdehandlung. Indessen schossen alsbald wilde Gerüchte ins Kraut, so dass man auch hinter der Serie von Brandstiftungen, die Wittenberg im April 1534 heimsuchte, zunächst Kolhase vermutete, bis dann ein ortsansässiger Viehhirte der Verbrechen überführt werden konnte. Am 8. Dezember 1534 wurde in Jüterbog auf einer weiteren Guterverhandlung ein vertraglich fixierter Vergleich unterzeichnet, mit dem der Streitfall endlich befriedet zu sein schien.

Im unmittelbaren Vorfeld dieser Jüterboger Verhandlung wandte sich Kolhase ratsuchend an Luther. Etliche Indizien deuten darauf hin, dass der Kaufmann sich schon des Langeren der reformatorischen Religionsauffassung zugeneigt zeigte. Luther antwortete Kolhase mit einem Schreiben vom 8. Dezember 1534. Darin versicherte er den

¹ Eingehende Interpretation des Briefes sowie seines rechts- und kriminalgeschichtlichen Kontextes mitsamt den einschlägigen Literaturverweisen bietet *Albrecht Beutel*, Luther und Kolhase. Eine Fallstudie zur cura conscientiae des Reformators, in *ders.*, Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 1–20

² So ist bemerkenswert, dass Luther ihm gegenüber nicht nur ein lateinisches Bibelzitat, sondern auch ein schwer zu durchschauendes lateinisches Wortspiel gebraucht, vgl. dazu bei und in Anm. 13f

als „mein guter Freund“ angeredeten Briefempfänger seines aufrichtigen Mitgefühls, wandte sich dann aber sogleich der strittigen Sachlage zu. Zwar sei Kolhase im Rahmen des weltlichen Rechts zur Ausschöpfung aller juristischen Möglichkeiten und zur Wahrung seiner Ehre berechtigt, ja sogar verpflichtet. Wenn dabei jedoch ein Erfolg nicht erzielt werden könne, habe er, „so Ihr ein Christ sein wollt“, das ihm widerfahrende Unrecht als eine ihm von Gott auferlegte Prüfung anzusehen, anzunehmen und zu erdulden. Aus dem Rückgang auf die Denkmöglichkeit eines noch viel größeren Schadens sowie auf den leidenden Christus entwickelte Luther sodann seine konkrete, relational differenzierte Handlungsanleitung. In weltlicher Hinsicht rief er, dabei wohl ganz gezielt auf die Verhandlung in Jüterbogweisend, den Bittsteller zur Vernunft: „Nehmet Friede an, wo er Euch werden kann“! Zugleich erinnerte er ihn an das, was er Gott dabei schuldig ist. Anstatt die eigene Ehre autistisch zu verabsolutieren, möge er Gott die Ehre geben und ihn als das souveräne Subjekt seiner Leidenswiderfahrnisse anerkennen: „Lasset Euch Euern Schaden von Gott zugefüget sein und verbeiße't um seinetwillen.“

Von der Aufnahme, die der Brief Luthers bei Kolhase fand, sind direkte Zeugnisse nicht überliefert. Immerhin scheint er, nachdem der Kurfürst den Vertrag von Jüterbog aufgrund einer Intrige bald darauf annulliert hatte, zunächst keine gewaltsamen Maßnahmen ergriffen zu haben. Die erste von Kolhase nachweislich unternommene Fehdehandlung ereignete sich im Mai 1535. Danach vermochte er dem Bannkreis der tätlichen Gewalt nicht mehr zu entkommen. Im März 1540 wurde er in Berlin festgenommen, verurteilt und rechtskräftig exekutiert.

Nach dem offenen Ausbruch der Fehde nahm Luther in Briefen, Predigten und Tischgesprächen mehrfach auf Kolhase Bezug.³ Die ausufernden Gerüchte, die sich nun um den Selbsträcker rankten, suchte er einerseits durch spöttische Ironisierung zu dämpfen,⁴ nahm sie andererseits aber auch zum Anlass offener sozialkritischer Mahnung: Ganz bewusst werde die gegenwärtige Panik von den Grundherren geschürt, welche damit die drastische Anhebung des Getreidepreises zu legitimieren suchten. Während sie Kolhase als einen willkommenen Strohmann aufbauten, plünderten sie mehr als jeder Landstraßenräuber das eigene Volk; man könne sie nicht einmal mehr Säue und Kühe heißen, nur noch „Mörder, Teufel, Landesfeinde“.⁵ In einem an den Kurfürsten adressierten Brief vom 5. April 1539 beklagte Luther die Selbstherrlichkeit des sächsischen Adels und äußerte den Eindruck, „dass die rechten Kolhasen bei uns sind zum Teil“.⁶

Beachtung verdient das von Luther an Kolhase übermittelte Schreiben vom 8. Dezember 1534 zumal insofern, als ihm dieser nicht als ein juristisches Applikationsproblem, sondern als Person interessant war; er behandelte ihn offenkundig nicht als Rechts-, sondern als Seelsorgefall. Der individuelle Zuschnitt seiner Stellungnahme

³ Die vollständigen Stellennachweise finden sich bei *Beutel* (s. Anm. 1), 2f., Anm. 13–16.

⁴ So etwa unter Bezug auf die durch die Furcht vor Kolhase ausgelöste hilflose Panik in einem Brief an Melanchthon vom 2. März 1539: „Wir haben hier tapfer einen Ausfall gemacht in ein unweit der Stadtmauer gelegenes Feld und dort, wie es sich für gemalte Christophorusse und hölzerne George geziemt, mit einigen Knallern die Wolken und Sterne in Schrecken versetzt. ... Wir sind eitel Leute wie Hektor und Achilles und fürchten niemanden, selbst wenn wir allein und ohne Feinde sind“ (WA.B 8, 362,14f.).

⁵ WA 47, 725,2–8 (Predigt vom 13. April 1539).

⁶ WA.B 8, 402,12f.; vgl. die entsprechende, an den kursächsischen Kanzler Brück übermittelte Klage vom 2. Januar 1540 (WA.B 9, 3,1–31).

wird darin ersichtlich, dass er, anstatt ein schematisches Urteil zu fällen, den Rat, den Kolhase von ihm begehrte, in Gestalt einer Gewissensbelehrung erteilte: Luther verwies ihn auf die Gottesunmittelbarkeit seiner Existenz und stellte ihm selbst anheim, daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Dadurch wurde der Einzelfall Kolhase dann freilich zugleich zu einem *exemplum* der Seelsorge Luthers. Ziele sie doch in den verschiedensten Situationen durchweg darauf ab, den Einzelnen in seiner je konkreten Not als vor Gott stehend kenntlich zu machen. Das war die Hilfe, die Luther dem ratsuchenden Kolhase leisten konnte und die er, als dieser den Gewissensrat ausschlug, unter Verweis auf jenes negative Exempel an seiner Gemeinde fruchtbar zu machen versuchte.⁷ Indem Luther das Gewissen als denjenigen anthropologischen Ort identifizierte, an dem die fordernde und schenkende Gegenwart Gottes zur Erfahrung kommt,⁸ leitete er den Einzelnen an, das zu werden, was er vor Gott ist: ein durch die unmittelbare Gottesbeziehung konstituiertes, unvertretbares, verantwortende Rechenschaft schuldig Individuum. In dieser unscheinbaren, aber wirkungsvollen Weise hat Luther alltäglich versucht, die rechtfertigungstheologische Grundeinsicht der Reformation praktisch werden zu lassen.

Die Wiedergabe des an Kolhase gerichteten Briefes folgt der Edition in WA.B 7, 124 f., Nr. 2151. Graphematik und Interpunktion wurden behutsam modernisiert, der Lautstand weithin beibehalten, die wichtigsten Verstehenshilfen in eckigen Klammern sowie als Fußnoten hinzugefügt.

Gnad und Fried in Christo! Mein guter Freund! Es ist mir fürwahr Euer Unfall⁹ leid gewesen, und [ist es] noch, das weiß Gott; und wäre wohl zuerst besser gewesen, die Rache nicht vorzunehmen, dieweil dieselbe ohne Beschwerung des Gewissens nicht vorgenommen werden mag, weil sie eine selbsteigene Rache ist, welche von Gott verboten ist, Dtn 32, 35; Röm 12, 19: Die Rache ist mein, spricht der Herr, ich will vergelten etc., und [es] nicht anders sein kann. Denn wer sich darein begibt, der muss sich in die Schanz geben,¹⁰ viel wider Gott und Menschen zu tun, welches ein christlich Gewissen nicht kann billigen.

Und ist ja wahr, dass Euch Euer Schaden und infamia¹¹ billig¹² wehe tun soll, und [Ihr] schuldig seid, dieselbige¹³ zu retten und zu erhalten, aber nicht mit Sünden oder Unrecht. Quod iustum est, iuste persequeris,¹⁴ sagt Moses; Unrecht wird durch anderes Unrecht nicht zurechtgebracht. Nun ist Selbstrichter sein und Selbstrichten gewisslich unrecht, und Gottes Zorn lässt es nicht un-

⁷ Vgl. hierzu etwa Luthers Predigt vom 13. Juli 1539 (WA 47, 847,1 – 852,20).

⁸ Vgl. Gerhard Ebeling, Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze, in: *ders.*, Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 108–125, hier: 109.

⁹ *Unfall*] Unglück.

¹⁰ *in die Schanz geben*] das Risiko eingehen.

¹¹ *infamia*] Unrecht.

¹² *billig*] zurecht.

¹³ *dieselbige*] Ein Wortspiel, das beim Briefempfänger Lateinkenntnisse voraussetzt: *dieselbige* bezieht sich auf das lateinische Wort *fama* (Leumund, Ansehen, Recht), das aus dem vorhergehenden lateinischen Wort *infamia* herauszulösen ist.

¹⁴ *Quod iustum est, iuste persequeris*] Was recht ist, dem sollst du rechtmäßig nachjagen (Dtn 16, 20).

gestraft. Was Ihr mit Recht ausführen möget, da tut Ihr wohl; könnt Ihr das Recht nicht erlangen, so ist kein ander Rat da, denn Unrecht leiden. Und Gott, der Euch also lässt Unrecht leiden, hat wohl Ursach zu Euch. Er meinete es auch nicht übel noch böse mit Euch, kann auch solchs wohl redlich wieder erstatten in einem andern, und seid drum unverlassen.

Und was wollt Ihr tun, wenn er wohl anders wollt strafen, an Weib, Kind, Leib und Leben? Hier müsset Ihr dennoch, so Ihr ein Christ sein wollt, sagen: Mein lieber Herr Gott, ich hab's wohl verdienet, du bist gerecht und tust nur allzu wenig nach meinen Sünden. Und was ist unser aller Leiden gegen seins Sohns und unsers Herrn Christi Leiden?

Demnach, so Ihr meines Rats begehret (wie Ihr schreibet), so rate ich, nehmet Friede an, wo er Euch werden kann, und leidet lieber an Gut und Ehre Schaden, denn dass Ihr Euch weiter sollt begeben in solch Vornehmen, darin Ihr müsset aller derer Sünden und Buberei auf Euch nehmen, so Euch dienen würden zur Fehde; die sind doch nicht fromm und meinen Euch mit keinen Treuen,¹⁵ suchen ihren Nutz; zuletzt werden sie Euch selbst verraten, so habt Ihr denn wohl gefischt.¹⁶ Malet Ihr ja nicht den Teufel über die Tür und bittet ihn nicht zu Gevattern, er kommet dennoch wohl¹⁷; denn solche Gesellen¹⁸ sind des Teufels Gesindlein, nehmen auch gemeiniglich ihr Ende nach ihren Werken.

Aber Euch ist zu bedenken, wie schwerlich Euer Gewissen ertragen will, so Ihr wissentlich sollet so viel Leute verderben, da Ihr kein Recht zu habet. Setzt ihr Euch zufrieden, Gott zu Ehren, und lasset Euch Euern Schaden von Gott zugefüget sein und verbeiße't um seinetwillen, so werdet Ihr sehen, er wird wiederum Euch segnen und Eure Arbeit¹⁹ reichlich belohnen, dass Euch lieb sei Eure Geduld, so Ihr getragen habt. Dazu helfe Euch Christus, unser Herr, Lehrer und Exempel aller Geduld und Helfer in Not, Amen. Dienstag nach Nicolai²⁰ 1534.

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

¹⁵ *meinen Euch mit keinen Treuen*] fühlen sich Euch durch keine Treue verbunden.

¹⁶ *wohl gefischt*] ironisch: einen schönen Erfolg erzielt.

¹⁷ *wohl*] gewiss.

¹⁸ *solche Gesellen*] gemeint sind die Fehdesöldner, mit denen sich Kolhase zusammentun würde.

¹⁹ *Arbeit*] Mühsal.

²⁰ *Dienstag nach Nicolai*] 8. Dezember.

Der im Glauben freie Untertan

Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit¹

Von Hellmut Zschoch

1. Vorbemerkungen: Obrigkeit als Lebensthema des Reformators

„Ich habe“, so sagt Luther 1528 selbst, „von der weltlichen überkeit also herlich und nützlich geschriben ..., als nie kein lerer gethan hat sint der Apostel zeit ...: des ich mich mit gutem gewissen und mit zeugnis der welt rühmen mag.“² In der Tat, längere und kürzere Ausführungen zum Thema Obrigkeit sind im Werk des Reformators Legion – nur einen kleinen Ausschnitt kann ich im Folgenden betrachten. Faktisch ist „Obrigkeit“ für Luther zu einem Lebensthema geworden, obwohl ihn dabei nie ein selbständiges Interesse an einer Theorie von Obrigkeit, auch einer theologischen Theorie, getrieben hat. Von „Luthers Obrigkeitslehre“ zu sprechen, ist aus der Perspektive der Wirkungen von Luthers Aussagen und im Blick auf die Möglichkeiten ihrer aktuellen Aneignung sinnvoll. In kirchenhistorischer Perspektive habe ich das Thema vorsichtiger formuliert und spreche von „Wahrnehmung und Deutung“, um so auf den Erfahrungskontext und Erfahrungsgehalt von Luthers Obrigkeitsverständnis aufmerksam zu machen und mich einem Systematisierungsdruck zu entziehen. Denn dass „Obrigkeit“ für den Reformator zum Lebensthema wird, ist – wie vieles, wenn nicht alles bei Luther – das Ergebnis biographisch-theologischer Erfahrungen. Ich versuche deshalb im Folgenden, in einigen Schritten die Entfaltung dieses Lebensthemas lebensgeschichtlich nachzuvollziehen und zu verstehen. Ich begnüge mich damit, dabei bis 1528 zu gelangen, als, wie das Eingangszitat zeigt, Luther bereits auf substantielle Aussagen zum Thema zurückblicken kann.³

¹ Vortrag bei der Tagung der Luther-Gesellschaft über „Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen“ am 26. September 2014 in Wittenberg

² WA 30 II, 110,1–4 (Vom Kriege wider die Turken, 1528)

³ Angesichts der Fülle der Literatur zum Thema, die über die einschlägigen Werke zur Biographie und Theologie Luthers gut erschlossen ist, begnüge ich mich mit wenigen Hinweisen zur thematischen Orientierung *Bernhard Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, bes. 168–177, 333–344, *Eilert Herms*, Leben in der Welt, in *Albrecht Beutel* (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 423–435, *Volker Mantey*, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in *Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff* (Hg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 788–792. Vgl. ferner *Luise Schorn-Schutte*, Luther und die Politik, in *LuJ* 71 (2004), 103–113, *Notger Slenczka*, Gott und das Bose. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, in *Luther* 79 (2008), 75–94, *Christof Windhorst*, „Durch ihr Amt Schutz und Frieden haben“ Martin Luther über die soziale Verantwortung der Obrigkeit, in *Patrik Mahling* (Hg.), Orientierung für das Leben. Kirchliche

2. Der schutzbedürftige Untertan

Luther ist Untertan – das ist die Rolle, in der er Obrigkeit zuerst und in erster Linie wahrnimmt. Diese im Grund banale Feststellung ist von grundlegender Bedeutung: Die Struktur von Obrigkeit und Untertan, von Weisungsrecht und Gehorsamspflicht, wie sie ihm übrigens nicht nur im politischen Bereich, sondern erst recht in Kirche und Kloster begegnete, ist selbstverständliche Voraussetzung von Luthers Annäherung an das Thema. Luther war zeitlebens Untertan von Fürsten, die längste Zeit der sächsischen Kurfürsten, und nicht etwa ein Stadtbürger mit eigenen politischen Beteiligungsrechten. Dem entspricht, dass sein Obrigkeitsverständnis geprägt ist von personaler Autorität und personaler Verbundenheit.⁴ Wenn Luther als Theologe Röm 13 oder 1Petr 2 liest – durchgängig seine zentralen Bibeltexte zum Thema –, tut er das als Untertan im Blick auf die Aufgabe seiner Regenten und auf die Pflicht der Untertanen, und die großen Herrschergestalten des Alten Testaments, David und Salomo, kann er umstandslos mit dem Fürstenideal seiner Zeit verknüpfen.⁵

Wie Luther seiner Obrigkeit als Untertan gegenübertritt, lässt sich in dem ersten erhaltenen Brief an seinen Landesherrn erkennen, den er im November 1517 an Friedrich den Weisen richtet.⁶ Noch ist von dem Sturm, den die Ablassthesen auslösen sollten, nichts zu ahnen. Der Professor der kurfürstlichen Wittenberger Universität wendet sich ganz unspektakulär als schlichter Bittsteller an seine Obrigkeit und erinnert mit einigem Nachdruck an das Versprechen einer neuen Kutte. Außerdem verwendet er sich

Bildung und Politik in Spätmittelalter, Reformation und Neuzeit. FS Manfred Schulze, Münster 2010, 59–80; Volker Leppin, Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit – Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 247–258.

⁴ Zu Luthers Verhältnis zu Fürsten, besonders zu den sächsischen Kurfürsten, vgl. Gerhard Müller, Luther und die evangelischen Fürsten, in: Erwin Iserlohl ders. (Hg.), Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposium in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983, Wiesbaden/Stuttgart 1984, 438–456; Ingetraut Ludolph, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525, Göttingen 1984, 383–486; Günther Wartenberg, Luthers Beziehungen zu den sächsischen Fürsten, in: Helmar Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, 2 Bde., Berlin/Göttingen 1983, 549–571. 916–929; Wolfgang Sommer, Christlicher Glaube und Weltverantwortung – Martin Luthers Beziehung zu seinen Landesherren, in: ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1999, 54–73.

⁵ Vgl. z. B. in der Obrigkeitsschrift von 1523 die Bezüge auf Salomo (WA 11, 272,29–33) und David („aller fursten exempel“: a. a. O., 275,13f.), zu David ferner besonders die Auslegung von Ps 101 von 1534/35 (WA 51, [197] 200–264), die darauf abhebt (a. a. O., 201,21f.), dass David sich darin „selbs zum exempel setzt, wie ein fromer König oder Furst sol auff sein gesinde sehen.“ Zu dieser Auslegung in ihrer Bedeutung für Luthers Obrigkeitsverständnis vgl. Wolfgang Sommer, Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche bzw. Regimente Gottes in Luthers Auslegung des 101. Psalms, in: ders., Politik (s. Anm. 4), 11–53.

⁶ WA.B 1, 119f., Nr. 51, um den 6. November 1517.

für seinen Ordensoberen Johann von Staupitz und bittet um Verschonung mit neuen Abgaben. Der Untertan Luther erwartet etwas von seiner Obrigkeit, für sich und andere, Fürsorge, Gunst, Gerechtigkeit. Er bittet zuversichtlich – und er tut das natürlich als ein aus der Masse herausgehobener Untertan, der es aufgrund seiner Stellung wagen kann, den Landesherrn so direkt anzugehen.

Diese zuversichtliche Erwartung an die Obrigkeit wird im Jahr 1518 auf die Probe gestellt, und, um es vorwegzunehmen, sie bewährt sich, als der kirchliche Prozess gegen Luther in Fahrt kommt. Am 8. August 1518, einen Tag nach dem Erhalt der Vorladung nach Rom, wendet sich Luther über seinen Kontaktmann Georg Spalatin an den Kurfürsten mit der Bitte, ihn nicht den „Predigermördern“ – also den feindlichen Dominikanertheologen in Rom – auszuliefern, sondern ein Verhör auf deutschem Boden zu erwirken.⁷ Luther bittet seine Obrigkeit also um den Schutz, den er als Untertan und Angehöriger der Landesuniversität erwarten kann – und der ihm auch zuteilwird. Im Zusammenhang mit dem schließlich im Oktober 1518 in Augsburg stattfindenden Verhör durch Kardinal Cajetan setzt die deutliche Lutherschutzpolitik Friedrichs des Weisen ein, die dieser – bei aller Zurückhaltung gegenüber Luthers Theologie und Kirchenkritik – bis zum Ende seiner Regentschaft durchhält, trotz Luthers Verurteilung und obwohl Luther es ihm dabei nicht immer leicht macht. Luther ist sich von vornherein im Klaren darüber, dass der von ihm in Anspruch genommene obrigkeitliche Schutz den Kurfürsten in eine politische Zwickmühle bringt, und schon im September 1518 schreibt er an Spalatin, dass er von Friedrich keineswegs erwarte, seine Aussagen zu teilen oder gar zu verteidigen.⁸ Nicht die theologische Überzeugung des Landesherrn ist gefragt, sondern seine Funktion als Garant des Rechts für seinen Untertan. Dem wird Friedrich dann etwa dadurch gerecht, dass er nach dem Augsburger Verhör dem Kardinal offiziell mitteilt, dass er weiterhin nicht von Luthers Häresie überzeugt sei und statt einer Auslieferung nach Rom eine regelrechte Disputation in Deutschland fordere.⁹ Die beharrliche Lutherschutzpolitik des sächsischen Kurfürsten,¹⁰ die bekanntlich 1521 in der Gewährung von Schutzhaft auf der Wartburg kulminiert, muss ich hier nicht im Einzelnen nachzeichnen. In ihr kann Luther jedenfalls seine zuversichtliche Erwartung, die Obrigkeit schütze ihre Untertanen, in einem extremen Konflikt mit konkurrierenden Rechtsansprüchen bestätigt finden.

⁷ WA.B 1, 188 f., Nr. 85, Zitat Z. 9 f.

⁸ S. WA.B 1, 195–197, Nr. 90, 2. September 1518, hier 195,8 f.

⁹ S. WA.B. 1, 250 f.

¹⁰ Dass diese Gestalt obrigkeitlichen Schutzes nicht selbstverständlich war und auch an Grenzen gelangen konnte, war Luther bewusst; vgl. seinen Brief an Johann von Staupitz vom 25. November 1518, in dem er auch die Möglichkeit eines – obrigkeitlich erwünschten – Exils andeutet (WA.B 1, 257–259, Nr. 114, hier 258,17 f.).

3. Die Weltlichkeit der Obrigkeit

Sicher steht die Erfahrung des geschützten Untertanen im Hintergrund, wenn Luther sich 1520 angesichts des fortschreitenden Prozesses nun auch publizistisch an die Träger der weltlichen Rechtsgewalt wendet – „An den christlichen Adel deutscher Nation ...“ – und dabei auch sein theologisches Obrigkeitsverständnis klärt.¹¹ Die berühmte Lehre vom allgemeinen Priestertum aller getauften Christen im Eingangsteil der Adelschrift legt ja nicht nur dar, dass alle Christen einen gemeinsamen, einheitlichen Christenstand teilen, sondern klärt zugleich, welche Art von „Obrigkeit“ es in der Christenheit nur geben kann. Luther setzt sich nämlich damit auseinander, dass die mittelalterliche Kirche und Gesellschaft den Begriff der „Obrigkeit“, lateinisch „potestas“, nicht einheitlich verwendete, sondern „geistliche“ und „weltliche“ Obrigkeit unterschied. Das manifestierte sich in der Konkurrenz zweier Rechtssysteme, die auf allen Ebenen des Rechtslebens zu Konflikten und unklaren Zuständigkeiten führte und gegen die die Landesherrn zunehmend nach einer geschlossenen Rechtshoheit in ihren Territorien strebten. Diese Verdopplung der Rechtsgewalten löst Luther in der Adelschrift mit dem Verweis auf die Einheitlichkeit des Christenstandes auf: Alle Getauften sind geistlichen Standes, in der Christenheit also auch die weltliche Gewalt – deshalb, so Luther, „mussen wir ... yr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der Christenlichen gemeyne.“¹² Obrigkeit ist demnach in der Christenheit so etwas wie eine beruflich ausgeübte Funktion, die selbstverständlich „weltlich“ ist – wie andere Berufe auch – und exklusiv den Trägern der weltlichen Rechtsgewalt zukommt, den Adressaten der Adelschrift, zuvörderst dem Kaiser und den Reichsfürsten. Im Bereich des „Geistlichen“ gibt es für Luther dann gar keine „Obrigkeit“ im eigentlichen Sinne, denn das Geistliche realisiert sich in der Verkündigung des Evangeliums durch Predigt und Sakramente, gerade nicht durch Ämter, Recht und Institution.

Wenn man von Luthers Verhältnis zur „Obrigkeit“ spricht, ist bei „Obrigkeit“ immer schon mitgedacht, dass es um die „weltliche“ Obrigkeit geht; das aber ist bereits ein Ergebnis von Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit! Im Anschluss an Röm 13, 4 und 1 Petr 2, 14 weist der Reformator ihr „schwert unnd die ruttenn“ zu, um „die boszen damit zustraffenn, die frumen [= die Rechtschaffenen] zuschutzen“,¹³ also Rechtsschutz zu gewähren, wie er Luther selbst durch Friedrich den Weisen zuteilwurde. Die Konkurrenz der Rechtssysteme verliert damit ihre Legitimation. Dass die Papstkirche sich vom einheitlichen weltlichen Recht dispensiert, stellt sich für Luther als frevelhafte, antichristliche Anmaßung dar,¹⁴ die die gottgegebene Struktur der

¹¹ An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung: WA 6, (381) 404–469.

¹² A. a. O., 408,9–11.

¹³ A. a. O., 409,4 f.

¹⁴ A. a. O., 411,4–7: „mit eygenem frevel, ... das zubesorgen ist, es sey des Endtchrishts spiel odder sein nehster vorlaufft.“

einheitlichen Christenheit sprengt. Die exklusive Weltlichkeit der Obrigkeit hingegen sichert die geistliche Freiheit der Christenheit! Denn in seinem Gottesverhältnis, im Glauben, ist der Christ gerade keiner irdischen Obrigkeit untertan und zum Gehorsam verpflichtet. Der Gehorsam der Untertanen gebührt der weltlichen Obrigkeit hingegen gerade um ihrer auf das gedeihliche irdische Zusammenleben gerichteten Weltlichkeit willen. Luthers Einschärfung des Obrigkeitsgehorsams hat, das sollte man beachten, ihre Wurzel nicht in der Bekämpfung sozialer Unruhen, sondern in der Auseinandersetzung mit dem Rechtssystem der Papstkirche und mit dessen religiösem Anspruch. Der Rang weltlicher Obrigkeit liegt für ihn gerade in der im Begriff des Weltlichen enthaltenen Selbstbeschränkung.

Aus dieser theologischen Deutung der Rolle der Obrigkeit in der Christenheit ergeben sich in der Adelschrift dann die vielfältigen Reformforderungen, die allesamt darauf verweisen, „wie viel gutter werck die weltlich ubirkeit thun mocht [= könnte], und was aller ubirkeit ampt sein solt“, denn die „ubirkeit ist schuldig der untertanen bestes zu suchen“.¹⁵

4. Freiheit gegenüber der Obrigkeit

Der Ausgang des Prozesses gegen ihn, gerade auch in dessen reichsrechtlichem Nachspiel in Worms, konfrontiert Luther mit der Doppelgesichtigkeit der real existierenden weltlichen Rechtsgewalt. Während sein Landesherr auch weiterhin an seiner Lutherschutzpolitik festhält, schließt sich das Reichsrecht dem römischen Urteilsspruch an und droht, ihn zu vollziehen. Diese Doppelgesichtigkeit prägt die weitere Geschichte der Reformation und befördert die Entwicklung der konfessionellen Gestalt der abendländischen Christenheit. Von der Adelschrift aus muss Luther die über ihn verhängte Reichsacht als Missachtung der Weltlichkeit obrigkeitlicher Gewalt durch die Obrigkeit selbst erscheinen. Diese Wahrnehmung führt ihn in der Folge dazu, das Recht der weltlichen Gewalt präziser zu erfassen und ihren Zuständigkeitsbereich deutlicher von der Sphäre des Geistlichen, das nicht rechtsförmig ist, abzugrenzen, also die dem Begriff des „Weltlichen“ innewohnende Selbstbeschränkung zu entfalten und damit das Freiheitsmoment in seiner Unterscheidung von geistlich und weltlich zu verdeutlichen.

Greifbar ist das bemerkenswerterweise zunächst nicht so sehr im Gegenüber zu feindlichen Obrigkeiten, sondern im Verhältnis zur Schutzpolitik seines Landesherrn. Wie wir gesehen haben, hatte Luther ja schon 1518 eine Grenze markiert, indem er den obrigkeitlichen Schutz auf das Recht begrenzte und die Inhalte seiner Lehre davon ausnahm. 1521 wird sich Luther offensichtlich zunehmend dessen bewusst, dass er der Obrigkeit nicht nur als Untertan gegenübertritt, sondern als Glaubender, genauer als Theologe,

¹⁵ A. a. O., 467,29 f. und 32 f.

der dem durch das Evangelium geweckten Glauben zu dienen hat. Schon im Frühjahr 1521, nach der päpstlichen Verurteilung, aber noch vor dem Auftritt in Worms, weist Luther sanft ironisch darauf hin, dass das Auftreten des dem Evangelium verpflichteten Theologen einer anderen Logik folgt als die politischen Interessen der Obrigkeit. In der an Friedrich den Weisen gerichteten Widmungsvorrede zur lateinischen Adventspostille¹⁶ verweist Luther darauf, dass dieses literarische Unternehmen vom Kurfürsten angeregt worden war, der ihn damit zu unpolemischer Theologie habe ermuntern und vom öffentlichen Streit zum frommen theologischen Kerngeschäft zurücktreiben wollen. Dieses aus der Sicht des schützenden Landesherrn nur zu verständliche Anliegen ist freilich, so eröffnet Luther dem Kurfürsten jetzt, eine gefährliche Illusion, weil es an der Wirklichkeit des in der Welt umkämpften Evangeliums vorübergeht. Für den dem Evangelium verpflichteten Theologen gehören „Studien des Friedens und Studien des Krieges“ zusammen.¹⁷ Der Wunsch der Obrigkeit nach einem Ende öffentlicher Auseinandersetzungen findet seine Grenze an der theologischen Sache selbst. In der Verpflichtung auf geistliche Autorität, die Autorität Christi, folgt der Theologe des Evangeliums einer eigenen, geistlichen Sachlogik.

Diese geistlich-theologische Grenzziehung gegenüber der weltlichen Rechtsgewalt vollzieht Luther dann mit voller Wucht, als es um seine Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg geht. Anlass dazu sind bekanntlich Anfang 1522 die „Wittenberger Unruhen“, angesichts deren Luther fürchtet, das von ihm entfaltete und existentiell vertretene Evangelium könne durch eine gefährliche Mischung aus Aktionismus, Chaos und Ratlosigkeit in seiner Wirkung nachhaltig Schaden nehmen. Es kommt zu einem auf beiden Seiten bemerkenswerten Briefwechsel, der mit einem um den 24. Februar geschriebenen Trostbrief Luthers einsetzt,¹⁸ in dem er dem Kurfürsten, dessen Sammelleidenschaft von Reliquien als „Heiligtümern“ liebevoll-ironisch aufnehmend, „tzum newen heiligthum“ echten Leidens in den kirchlichen Unruhen gratuliert.¹⁹ En passant stellt er dann seine Rückkehr in Aussicht, fügt aber sofort hinzu, dass damit keine Beistandsverpflichtung des Kurfürsten verbunden sein solle.²⁰ Dieser antwortet unverzüglich mit einer Instruktion an seinen Eisenacher Amtmann Johann Oswald²¹ und rät von der Rückkehr ab – unter Verweis auf die ihm entstehenden politischen Probleme, die den weiteren Schutz Luthers in Frage stellen könnten. Freilich befiehlt Friedrich

¹⁶ Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant (1521): WA 7 (458) 463–537; Vorrede 463–465. In deutscher Übersetzung: *Hellmut Zschoch* (Bearb.), „Evangelische Theologie“ – aufbauend und streitbar. Luthers Vorrede zur lateinischen Adventspostille von 1521, in: *Luther* 82 (2011), 82–87.

¹⁷ A. a. O., 83; lateinisch: „paci et belli studia“ (WA 7, 464,16).

¹⁸ WA.B 2, 448 f. (Nr. 454).

¹⁹ A. a. O., 448,4.

²⁰ S. a. a. O., 449,23 f.

²¹ WA.B. 2, 449–453 (zu Nr. 454).

nicht, sondern bittet um Rat, erklärt zugleich seine eigene Leidensbereitschaft im Zeichen des Kreuzes. Das ist schon eigentümlich genug, wird aber noch von Luthers ausführlicher Antwort übertroffen, die dieser, bereits unterwegs nach Wittenberg, am 5. März gibt.²² Die im Interesse des Kurfürsten höchst erwünschte politische Rücksichtnahme wischt er mit der Bemerkung beiseite, er sei schließlich seinem Landesherrn schon einmal, im Mai 1521, „gewichen“²³, indem er sich auf seine Entfernung aus der Öffentlichkeit eingelassen habe. Jetzt aber gehe es um seine Aufgabe, als Theologe des Evangeliums im Gehorsam gegenüber Christus kirchliche Ordnung zu bewirken. Dafür ist die weltliche Obrigkeit weder zuständig noch ist sie dazu fähig: „Dieser Sachen soll noch kann kein Schwert raten oder helfen, Gott muß hie allein schaffen, ohn alles menschlich Sorgen und Zutun.“²⁴ Ausdrücklich verzichtet Luther deshalb jetzt auf obrigkeitlichen Schutz; er genieße hierin einen höheren Schutz, ja er könne den Kurfürsten besser schützen als dieser ihn.²⁵ Denn es handelt sich um Angelegenheiten des Glaubens, für die gilt: „wer am meisten gläubt, der wird hie am meisten schützen.“²⁶ Der Kurfürst aber, der in Luthers Wahrnehmung „noch gar schwach ist“²⁷ im Glauben taugt in dieser geistlichen Dimension nicht zum Schutz.²⁸ Als weltliche Obrigkeit, so Luther, soll der Kurfürst in dieser Hinsicht nur eins tun: Nichts²⁹ – im Zweifelsfall dem Kaiser als seiner Obrigkeit gehorchen und keinen Widerstand leisten.³⁰ Mit Recht ist dieser Brief Luthers immer wieder als ein seltenes Dokument freimütigen Umgangs eines Untertanen mit seinem Landesherrn gewürdigt worden.³¹ Er beeindruckt sowohl durch die seelsorgliche Klarheit, in der hier ein Christenmensch zum anderen redet, als auch, vor allem, durch die theologische Klarheit, mit der Luther für den Kurfürsten und für sich selbst die Grenze der Obrigkeit markiert: Wo es um das Evangelium geht, hat die Obrigkeit ihr Recht verloren, ist sie aber auch frei von jeder Schutzverpflichtung. Das kann Luther dem Kurfürsten zusagen, weil er selbst hier als im Glauben Freier auftritt und unmittelbar im Dienst Gottes steht. Nicht durch konkurrierendes Recht der vermeintlich geistlichen Kirche wird die obrigkeitliche Rechtsgewalt begrenzt, sondern durch die göttliche Wortgewalt, die den Be-

²² WA.B. 2, 453–457, Nr. 455.

²³ A. a. O., 455,49.

²⁴ A. a. O., 455,80–456,82.

²⁵ S. a. a. O., 455,75–80.

²⁶ A. a. O., 455 f.

²⁷ A. a. O., 456,83.

²⁸ A. a. O., 456,84 f.: „kann ich keinerlei wege E. K. F. G. fur den Mann ansehen, der mich schützen oder retten könnte.“

²⁹ S. a. a. O., 456,88.

³⁰ S. a. a. O., 456,96–103.

³¹ S. u. a. *Ludolph*, Friedrich der Weise (s. Anm. 4), 451: „Für den Anfang des 16. Jahrhunderts ist es frappierend zu lesen, wie hier der Christ dem Christen und der Mensch dem Menschen auf gleicher Ebene begegnete.“; *Sommer*, Christlicher Glaube (s. Anm. 4), 65: „Man wird in der deutschen Geschichte lange suchen müssen, um ein ähnliches Dokument eines Untertanen gegenüber seiner Obrigkeit zu finden.“

reich geistlicher Freiheit konstituiert. Das Ganze endet damit, dass der Kurfürst diese eigene Logik der geistlichen Sphäre anerkennt. Luther kehrt zurück, predigt – und gibt es dem Kurfürsten auch noch einmal schriftlich, dass er von jeder Verantwortung frei ist, dann in einer Form, die politischen und juristischen Maßstäben genügt.³²

Luthers Brief enthält im Grunde alles, was er in der kommenden Zeit zum Obrigkeitsverständnis öffentlich darlegt. In den Jahren 1522 bis 1525 wird gerade die Frage nach Recht und Grenzen der weltlichen Rechtsgewalt tatsächlich zu einem zentralen Thema seines Wirkens, dringlich sowohl durch die zunehmend spürbaren Maßnahmen von Obrigkeiten, die das Wormser Edikt umsetzen, als auch durch Verwerfungen innerhalb des reformatorischen Lagers.

5. *Recht und Grenzen der Obrigkeit*

Luther vertieft das Thema Obrigkeit als Schriftausleger und Prediger. In zwei Predigten in Weimar,³³ denen auch Herzog Johann, der Bruder und spätere Nachfolger Friedrichs des Weisen beiwohnt, entfaltet der Reformator im Oktober 1522 sein Obrigkeitsverständnis. Dabei geht er von dem ihm durch den Predigttext Mt 3, 2 gegebenen Begriff des Reiches Gottes aus.³⁴ Luther unterscheidet nun die Sphären des Geistlichen und des Weltlichen als das „geistlich unnd weltlich reich Cristi“.³⁵ Das geistliche Reich sieht er exklusiv durch die Christuspredigt bezeichnet – die Papstkirche als Rechtssystem erscheint als manifestes Gegenbild dazu. Die weltliche Obrigkeit hat in diesem Reich keine Aufgabe und kein Recht. Sie führt aber in Gottes Auftrag nach Röm 13 und 1Petr 2 das Regiment in der Welt, durch das sie dem Teufel entgegentritt, indem sie den Bösen – auch mit Gewalt – wehrt und die Guten schützt. Um der Sünde willen sind das Wirken der Obrigkeit und der ihr geschuldete Untertanengehorsam notwendig: „Dan hetten wir die [Obrigkeit] nicht, so würden wir einander fressen“.³⁶ Christlich handelt die Obrigkeit nicht, indem sie religiöse Ansprüche stellt, den Glauben reglementiert oder den Streit um die rechte Lehre unterbindet, sondern indem sie in ihrem Wirkungskreis das Gebot der Nächstenliebe anwendet – wie andere Christen in ihren weltlichen Tätigkeiten auch. So wie die Obrigkeit sich der Einmischung in das

³² S. die Briefversionen an den Kurfürsten vom 7.(8.?) März und 12. März 1522: WA.B 2, 459–462 und 467–470, Nr. 456 und 457.

³³ WA 10 III, 371–379 (24. Oktober 1522) und 379–385 (25. Oktober 1522).

³⁴ Hier lautet Mt 3, 2: „Bekert und bessert euch, dan das reich gottes ist nahe“ (a. a. O., 371,10 f.).

³⁵ A. a. O., 371,19. Auf die bei Luther aus der Bibelauslegung gewonnene Begrifflichkeit von „Reichen“ und „Regimenten“ stützen sich die Versuche, sein Obrigkeitsverständnis in Gestalt einer „Zwei-Reiche-“ bzw. „Zwei Regimenten-Lehre“ zu systematisieren. Vgl. hierzu ergänzend zu der in Anm. 3 genannten Literatur: *Gunther Wolf* (Hg.), *Luther und die Obrigkeit*, Darmstadt 1972; *Volker Mantey*, *Zwei Schwerter – zwei Reiche*. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005.

³⁶ A. a. O., 381,27.

geistliche Regiment der Verkündigung zu enthalten hat, steht es umgekehrt den Predigern des Evangeliums nicht zu, der Obrigkeit Anweisungen für den weltlichen Rechtsbereich zu geben. Ob Luthers eigene Äußerungen diese zuletzt genannte Grenze stets strikt einhalten, mag man fragen; im Großen und Ganzen beschränkt er sich aber darauf, die grundsätzliche Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment einzuschärfen – das freilich mit Nachdruck und zuweilen auch sehr konkret! Der öffentliche Einspruch gegen die Vermischung der Regimente war für Luther selbst Teil des ihm als Theologen und Verkündiger des Evangeliums anvertrauten geistlichen Regiments.

Ungefähr zur gleichen Zeit akzentuiert Luther in seiner Auslegung des 1. Petrusbriefs³⁷ zu 1 Petr 2,13–17³⁸, dass beide Regimente, geistlich und weltlich, in der Christenheit miteinander bestehen und Christen an beiden teilnehmen. Gegen den auf Mt 5,39 („ihr sollt dem Übel nicht widerstreben“) gestützten Einspruch hebt Luther abermals den Zusammenhang von Nächstenliebe und Obrigkeit hervor: Christen üben und nutzen die weltliche Rechtsgewalt nicht um ihrer selbst willen, denn ihr Glaube ermöglicht ihnen den Verzicht auf das eigene Recht und das Erleiden des Unrechts. Hingegen sind sie zur Anwendung des weltlichen Straf- und Schutzrechts für andere durch das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet. Da dieses Gebot nicht den Glauben voraussetzt, sondern im Blick auf das gedeihliche Zusammenleben aller Menschen auch der natürlichen Vernunft zugänglich ist, können auch persönlich Ungläubige und Nichtchristen das weltliche Regiment entsprechend seiner göttlichen Zweckbestimmung wahrnehmen. Luther formuliert zusammenfassend:

„Darumb ist das Christlich regiment nicht widder das weltliche, noch die weltliche ubirkeyt widder Christum. Das weltliche regiment gehöret ynn Christus ampt gar nicht, sondern ist eyn eusserlich ding, wie alle andere empter und stende. Und wie die selben aussere Christus ampt sind, also das sie eyn unglewbiger eben so wol füret als eyn Christ, Also ist auch des weltlichen schwerdts ampt, das es die leut widder Christen noch unchristen machet.“³⁹

Immer aber gilt die Grenzziehung vom Weltlichen zum Geistlichen, deren Überschreitung Luther überall da konstatiert, wo die Gewissen gebunden werden sollen. Hier endet dann auch die Gehorsamspflicht der Untertanen:

„Aber wenn sie ynn das geystlich regiment greyffen wollen und das gewissen fangen, darynn Gott alleyn sitzen und regiren muss, soll man yhn gar nicht gehorchen und auch ehr den halss drüber lassen. Weltlich gepiet und regiment strecket sich nicht weytter, denn auff eusserlich und leyblich ding.“⁴⁰

Zum Ungehorsam aus Gewissensgründen gehören nach Luther der freimütige Widerspruch⁴¹ und das Ertragen der äußeren Konsequenzen.

³⁷ Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt (Druck 1523): WA 12, (249) 259–399.

³⁸ A. a. O., 327–335.

³⁹ A. a. O., 331,6–11.

⁴⁰ A. a. O., 334,32–335,4.

⁴¹ S. a. a. O., 335,17–28.

In den beiden Weimarer Predigten und der Petrusbriefauslegung entwickelt Luther die Unterscheidung geistlicher und weltlicher Autorität mit den aus der Schriftauslegung gewonnenen Begriffen „Reich“ und „Regiment“. Ohne sich in einem „akuten Konflikt mit einem weltlichen Machthaber“⁴² zu befinden, trägt er die wesentlichen Gedanken vor, die er dann 1523 in seiner großen Schrift „Von der Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ zusammenhängend entfaltet.⁴³ Ich erlaube mir daher, diese wichtige Schrift hier nur zu streifen. Als Beispiel für eine ihre gottgesetzten Grenzen überschreitende Obrigkeit dient Luther darin, dass Herzog Georg von Sachsen und andere gegen die Verbreitung und den Besitz der Übersetzung des Neuen Testaments vorgehen.⁴⁴ Christen müssen das dulden und erleiden, dürfen der ins Geistliche übergreifenden Obrigkeit aber weder nach dem Mund reden noch zur Hand gehen: Dem „Frevel soll man nicht widerstehen sondern [ihn] leyden, Man soll yhn aber nicht billichen noch datzu dienen oder folgen odder gehorchen mit eym fußtritt odder mit einem finger.“⁴⁵ Eine derartige böse Obrigkeit verkehrt das von Gott gewollte weltliche Regiment in ein selbstbezogenes weltliches, gottfeindliches: „Es sind weltliche fursten, Die weltl aber ist Gottis feyndt, darumb müssen sie auch thun was Gott widder, der Welt eben [= genehm] ist, das sie ja ... weltliche fursten bleyben.“⁴⁶ Es ist sehr deutlich, dass das Prädikat des „Weltlichen“ hier eine ganz andere Tönung annimmt als in Luthers positiver Würdigung der von Gott eingesetzten „weltlichen“ Gewalt! In der Obrigkeitsschrift spricht sich Luther konsequenterweise dann auch gegen jegliches weltliche Ketzerecht aus: Falsche Lehre gehört ins geistliche Regiment und man kann sie „mitt keynem eyßen hawen, mitt keynem fewr verbrennen, mitt keynem wasser ertrencken“,⁴⁷ sondern nur mit den Waffen des Wortes zur Strecke bringen.

⁴² *Martin Brecht*, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 119.

⁴³ WA 11, (229) 245–281. Vgl. außer der in Anm. 3 und 35 genannten Literatur auch: *Svend Andersen*, Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, Berlin/New York 2010, 11–74.

⁴⁴ WA 11, 267,22–24.

⁴⁵ A. a. O., 267,25–27.

⁴⁶ S. a. a. O., 267,14–16. – Gerade Herzog Georg ist Luther übrigens zum Inbegriff eines solchen zuinnerst weltlichen Fürsten geworden, und er hat immer wieder heftig gegen ihn polemisiert, sich schließlich sogar gerühmt, ihn zu Tode gebetet zu haben. Der erschreckende Hass des Reformators rührt gerade daher, dass er bei aller Anerkennung der sonstigen Amtsführung in Georgs Ausgreifen in die geistliche Sphäre exemplarisch den Aufruhr gegen die göttliche Weltordnung wahrnimmt. Vgl. die Belege bei *Ingetraut Ludolph*, Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen, in: *Luj* 32 (1965), 28–44, und die dort versammelten Belege. Vgl. ferner *Eike Wolgast*, Luther und die katholischen Fürsten, in: Luther und die politische Welt (s. Anm. 4), 37–63.

⁴⁷ WA 11, 268,27 f.

6. Theologische Orientierung der Obrigkeit

In den Jahren 1524 und 1525 wird immer deutlicher, dass es innerhalb der zunächst von gemeinsamer evangelischer Kirchenkritik geprägten reformatorischen Bewegung zu Klärungen und Trennungen kommen muss. Dabei geht es aus Luthers Sicht auch um die Deutung obrigkeitlichen Handelns, dann nämlich, wenn das Evangelium in Verbindung mit sozialen Unruhen gebracht wird und in den Verdacht des Aufruhrs gegen die weltliche Obrigkeit gerät. Fassbar ist diese Konstellation sehr deutlich in den Auseinandersetzungen mit Thomas Müntzer und seinem apokalyptisch motivierten Eintreten für fromme Gewaltanwendung und mit den aufbegehrenden Bauern, die ihre Forderungen auf das Evangelium gründen. In diesen Konflikten sieht sich der Theologe Luther zugleich als Ratgeber der Obrigkeit gefragt, die er zum Handeln veranlassen und motivieren muss, und diese Rolle verwandelt sich dann zu der des Anregers und Begleiters einer sich auf die Obrigkeit stützenden evangelischen Neuordnung des Kirchenwesens.

Im Fall der Bauernerhebung handelt es sich für Luther um eine im Grunde einfache Anwendung seines bis dahin erarbeiteten Obrigkeitsverständnisses. In seiner „Ermahnung zum Frieden“, die Anfang Mai 1525 erscheint,⁴⁸ zu spät, um den Gang der Dinge noch beeinflussen zu können, teilt er die Kritik der Bauern an ihren Herren, droht der „tyrannischen vnd tobenden oberkeyt“⁴⁹ den Zorn Gottes an und verweist darauf, dass sie die Reformvorschläge der Adelschrift „ynn den wind geschlagen“ haben.⁵⁰ Luther erinnert die Herrschenden an ihren Auftrag, dass sie nämlich nicht „yhren nutz vnd mut willen an den vnterthanen suche, sondern nutz vnd das beste verschaffe bey den vnterthenigen“.⁵¹ Zugleich tadelt er aber bei den Bauern, dass sie ihre innerweltlich berechtigten Forderungen und Beschwerden mit dem Evangelium begründen und so Weltliches und Geistliches vermengen. Für den Verzicht auf gewaltsamen Widerstand und auf Aufruhr verweist er auf sein eigenes Beispiel⁵² und ruft zu Schlichtungsverhandlungen auf.⁵³ In dem etwas später unter dem Eindruck der Erhebung in Thüringen verfassten Nachwort „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der anderen [= der von Müntzer beeinflussten] Bauern“⁵⁴ bringt er dann allerdings in seitdem berüchtigter Härte das Gewaltmonopol der Obrigkeit in Anschlag, die ihrem Auftrag zur Abwehr der Bösen gerecht werden muss, indem sie mit äußerster Gewalt gegen die vorgeblich

⁴⁸ Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben: WA 18, (279) 291–334.

⁴⁹ A. a. O., 296,1.

⁵⁰ A. a. O., 298,10.

⁵¹ A. a. O., 299,5 f.

⁵² S. a. a. O., 313,3–15.

⁵³ S. a. a. O., 332,18 – 333,8.

⁵⁴ WA 18, (344) 357–361.

geistlich motivierten Aufrührer vorgeht.⁵⁵ Diese Äußerungen haben Luther nachhaltig als „Fürstendiener“ diskreditiert⁵⁶ und die in ihnen prinzipiell durchgehaltene Unterscheidung der Regimente in ihrer friedensstiftenden Intention verschleiert. Schlägt man noch einmal den Bogen zum Anfang von Luthers Beschäftigung mit dem Obrigkeitsthema in der Adelschrift, ist aber deutlich zu erkennen, dass Luthers ganzer Abscheu der Inanspruchnahme geistlicher Motive für die Durchsetzung der eigenen Position mit den Mitteln von Recht und Gewalt gilt – ganz gleich ob durch kirchliche Amtsträger, Fürsten oder Bauern.

Komplizierter als bei den Bauern stellt sich der Zusammenhang von Geistlichem und Weltlichem in der der Bauernerhebung vorausgehenden Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer selbst dar. Denn dabei handelt es sich aus Luthers Sicht ja zunächst einmal um falsche Lehre, die die Obrigkeit zu dulden hat. In seinem offenen „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ von 1524⁵⁷ bleibt Luther denn auch dabei, dass die falsche Lehre auf dem Wege der Schriftauslegung zu bekämpfen sei und dass die Obrigkeit getrost „die geyster auff eynander platzen und treffen“ lassen solle.⁵⁸ Weil Müntzer aber als Teil seiner Lehre zur gewaltsamen Aktion wie der Zerstörung eines Marienheiligtums ermuntert bzw. sie im Nachhinein legitimiert, wendet Luther seine Unterscheidung der Regimente zur Einschränkung der freien Lehre an: „Wo sie aber wöllen mehr thun denn mit dem wort fechten, wöllen auch brechen und schlagen mit der faust, da sollen E[uer]. F[ürstliche]. G[naden]. zu greyffen“.⁵⁹ Wo Verkündigung in Aufruhr umschlägt, so Luthers Grundregel, wird die der Ordnung dienende Unterscheidung der Regimente gesprengt und ist obrigkeitliches Handeln geboten, um die Unterscheidung wieder in Kraft zu setzen. Wann freilich dieser Fall eintritt, bleibt letztlich der Wahrnehmung der Obrigkeiten überlassen. Die im Falle Müntzers nicht unbegründete Verknüpfung von Ketzerei und Friedensstörung tendiert dazu, Lehrabweichler pauschal als Friedensstörer einzustufen und zu unterdrücken.⁶⁰ Auch bei der Bekämpfung nicht zur Gewalt neigender Abweichler, etwa der Täufer, lassen die Obrigkeiten in den späten 1520er und in den 1530er

⁵⁵ Vgl. insbesondere a. a. O., 361,24–28: „Drumb, lieben herren, loset [= erlöst] hie, rettet hie, helfft hie, Erbarmet euch der armen leute, Steche, schlahe, wüрге hie, wer da kan, bleybstu drüber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mehr uberkomen, Denn du stirbst ynn gehorsam göttlichs worts und befelhs Ro. am 13. [Röm 13,5ff.] und ym dienst der liebe, deynen nehisten zurretten aus der hellen und teuffels banden.“ Selbst die Aufforderung zu äußerster obrigkeitlicher Gewaltanwendung kann Luther also mit dem Motiv der Nächstenliebe verbinden!

⁵⁶ Vgl. die entsprechende Bemerkung von Friedrich Engels in seinem Werk über den Bauernkrieg von 1850, zit. nach dem Auszug in: *Heinrich Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg 1955, 264–268, hier 266.

⁵⁷ WA 15, (199) 210–221.

⁵⁸ A. a. O., 219,1.

⁵⁹ A. a. O., 219,5f.

⁶⁰ Vgl. bei Luther z. B. in der Auslegung von Ps 82 (1530) die Forderung nach obrigkeitlichem Vorgehen gegen öffentliche „Lästerung“: WA 31 I, (183) 189–218, hier 208,11 ff.

Jahren dann die Geister nicht mehr „aufeinanderplatzen“, und auch Luther stimmt – wenn auch immer wieder mit spürbar schlechtem Gewissen – dieser Ausweitung obrigkeitlichen Handelns zu.⁶¹

Mit der in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre in Sachsen und in anderen Territorien des Reiches einsetzenden Einführung der Reformation im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments gelangt Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit in einen neuen Kontext, den ich hier nur noch anklingen lasse, weil es sich dabei insgesamt um eine Weiterentwicklung des in den Jahren 1522 bis 1525 grundgelegten Lebensthemas Obrigkeit handelt.⁶² Es geht bei der obrigkeitlich gestützten Einführung der Reformation nicht zuletzt darum, die religiöse Einheit im Hoheitsbereich der weltlichen Rechtsgewalt zu erhalten bzw. wiederherzustellen. In der Vorrede zum „Unterricht der Visitatoren“ von 1528⁶³ schreibt Luther: „Denn ob wol S[einer]. K[ur]. F[ürstlichen]. G[naden]. zu leren und geistlich zu regirn nicht befolhen ist, So sind sie doch schuldig, als weltliche öberkeit, darob zu halten, das nicht zwitracht, rotten und auffrhr sich unter den unterthanen erheben“.⁶⁴ Luther wiederholt hier seine Unterscheidung der Zuständigkeiten – und setzt mit dem ein, was keinesfalls von der Obrigkeit zu regeln ist: Lehre und Kirchenregiment! –, justiert aber die Grenze zwischen den Regimenten neu, sodass der Obrigkeit die Befugnis zukommt, zumindest einen äußeren Rahmen für einheitliche Lehre in ihrem Territorium festzulegen – die schon erwähnte Tendenz, den Lehrdisens in die unmittelbare Nähe zur Störung des öffentlichen Friedens zu rücken, macht sich in dem neuen Kontext theologisch-politischen Zusammenwirkens deutlich bemerkbar. Der Obrigkeit wird damit in Sachen zulässiger Lehre eine Regelungskompetenz zugewiesen, während für die Kirchenvisitation und die Kirchenordnung an das Liebesamt des christlichen Regenten appelliert wird, weil er dazu „nach weltlicher öberkeit nicht schuldig“ ist.⁶⁵ Es ist unverkennbar, dass die Grenzziehung zwischen weltlich und geistlich damit elastisch bleibt. Was im landesherrlichen Kirchenregiment obrigkeitliche Pflicht und was Liebesdienst der christlichen Regenten ist, lässt Luther in der Schwebe. Das hat in der weiteren Geschichte des Protestantismus Verschiebungen der Grenzziehung zugunsten der Obrigkeit ermöglicht. Zugleich hat es aber auch

⁶¹ Vgl. die Gutachten der Wittenberger Theologen: Ende Oktober 1531 versieht Luther eine Stellungnahme Melancthons mit einem Nachsatz, der sein Plazet mit der Bemerkung verbindet, es sei „crudele anzusehen, daß man sie mit dem Schwert strafft“, u. a. aber zur Begründung anführt, dass die Täufer „regna mundi zerstören wollen.“ (WA.B 6, 223, Nr. 1882). Das Wittenberger Gemeinschaftsgutachten zur obrigkeitlichen Verfolgung der Täufer von 1536 (WA 50, [6] 8–15) versieht Luther im Manuskript mit einem eigenhändigen Zusatz, der auf das Gnadenrecht des Landesherrn verweist (a. a. O., 15, Anm.).

⁶² Vgl. *Armin Kohnle*, Luther und das Landeskirchentum, in: Luther 85 (2014), 9–22.

⁶³ WA 26, 195–201; neuhochdt. Übertragung: *Michael Beyer* (Bearb.), Der Liebesdienst der Obrigkeit für die Kirche. Martin Luthers Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen“ (1528), in: Luther 85 (2014), 4–8.

⁶⁴ WA 26, 200, 28–31.

⁶⁵ A. a. O., 197, 20. 25.

das kritische Potential von Luthers Unterscheidung zumindest untergründig wachgehalten: Das Problem der Verhältnisbestimmung von Geistlichem und Weltlichem ist in Luthers Obrigkeitsverständnis eben nicht abschließend gelöst und bleibt für geschichtliche Veränderung und Neubestimmung offen.

7. Schlussbemerkungen: Obrigkeit und Freiheit

Obrigkeit wird für Luther in seinem theologischen Denken und reformatorischen Handeln zu einem Lebensthema. Sein Wahrnehmen und Deuten von Obrigkeit interpretiert die weltliche Rechtsgewalt theologisch, ohne sie in ihrer realen Vorfindlichkeit zu idealisieren. Dabei geht es ihm nie um die weltliche Obrigkeit an sich, sondern immer um die weltliche Obrigkeit in ihrem Verhältnis zum Evangelium und der von diesem bestimmten geistlichen Wirklichkeit. Die Erwartung des Untertanen auf Rechtsschutz vertieft sich bei Luther angesichts der Doppelgesichtigkeit obrigkeitlichen Handelns zur Unterscheidung der Sphären des Geistlichen und des Weltlichen. Komplementär zur Absage an jede Form „geistlicher“ Obrigkeit und an eine „evangelische“ Revolution formuliert Luther den Protest gegen Übergriffe weltlicher Obrigkeiten in den freien Bereich des Glaubens.

Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment und das bei Luther selbst keineswegs abgeschlossene Ringen um die Abgrenzung beider Regimente stellen, so meine ich, diejenigen Impulse aus dem von Luther lebensgeschichtlich gewonnenen und theologisch reflektierten Obrigkeitsverständnis dar, die auch in einer grundlegend veränderten politischen Welt orientierend wirken können. Das zeigt sich z. B. in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, wo historisch sachgemäß nicht mehr von Obrigkeit geredet wird,⁶⁶ sondern die Aufgaben von Staat und Kirche unterschieden werden – und das ganz auf der von Luther vorgezeichneten Linie.⁶⁷ Diese Linie lässt sich, so scheint mir, weiter ausziehen, gerade auch dann, wenn es nicht mehr um Obrigkeit und Untertanen geht, sondern um Recht und Grenze staatlichen Handelns und Planens, um Beteiligung und Kritik in Zivilgesellschaften und um den Raum und den Geltungsanspruch des Glaubens, des Andersglaubens und des Nichtglaubens in einer zugleich säkularen und multireligiösen Welt.

Dass es möglich ist, diese Linie, die Luther in grundlegend anderen politischen Verhältnissen zeichnet, weiter auszuziehen, hängt m. E. mit ihrem theo-

⁶⁶ Vgl. dagegen die altertümelnde, historisch-theologisch unreflektierte und politisch naive Aufnahme des Obrigkeitsbegriffs in dem 1934 von Paul Althaus und Werner Elert verfassten „Ansbacher Ratschlag“, der in völliger Verkennung der historischen Differenzen das Regime Adolf Hitlers als eines „frommen und getreuen Oberherrn“ und als „gut Regiment“ unmittelbar an die Landesherren des 16. Jahrhunderts anschließen zu können meint (Text in: Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, hg. von Siegfried Hermle und Jörg Thierfelder, Stuttgart 2008, 209–211, Zitate 210).

⁶⁷ S. These 5 der Barmer Theologischen Erklärung, a. a. O., 208 f.

logischen Ansatzpunkt zusammen. Wie Luther die Obrigkeit wahrnimmt und deutet, lässt sich als Anwendung der berühmten Doppelthese seiner Freiheitsschrift von 1520 verstehen.⁶⁸ Sein Obrigkeitsverständnis liest diese These vom freien und zugleich dienstbaren Christenmenschen gewissermaßen politisch-biographisch von hinten nach vorn und erweist sich so dem größeren theologischen Lebensthema des Reformators zugehörig: Luther ist Untertan, man mag auch sagen Fürstendiener, und jeder Obrigkeit untertan – in Anerkennung des von Gott eingesetzten weltlichen Regiments als einem Dienst des Schutzes, der Fürsorge und der Eindämmung des Bösen. Und er ist zugleich im Glauben frei von jeglicher Obrigkeit, frei eben auch dazu, der Obrigkeit Grenzen zu ziehen, wo es um das Evangelium geht, um die Lebensgewissheit, um die Sinngebung des Ganzen. Frei übrigens auch zu einer realistischen bis skeptischen Betrachtung der Obrigkeit, von der Bemerkungen wie ein kluger oder frommer Fürst sei ein „seltzam vogel“⁶⁹ oder „wiltpret ym hymel“⁷⁰ Zeugnis ablegen und die sich je länger je mehr zur Resignation angesichts der real existierenden Obrigkeit steigern kann.⁷¹ Kurz gefasst: Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit ist genauso paradox wie sein Verständnis christlicher Existenz insgesamt; sie spiegelt die Sicht des im Glauben freien Untertanen.

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

⁶⁸ WA 7, 21 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520): „Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und ydermann unterthan.“

⁶⁹ WA 11, 267 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523); das gilt aber vom Christen überhaupt: „Es ist eyn seltzamer volgel [sic] vmb eyne Christen“ (Ermahnung zum Frieden, 1525; WA 18, 310,16f.).

⁷⁰ WA 11, 273,31 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523); Luther greift diese sprichwörtliche Wendung öfters auf, vgl. WA 6, 468.25f. (An den christlichen Adel, 1520), WA 7, 591,6 (Das Magnifikat verdeutschet und ausgelegt, 1521), WA 10 I 1, 309,3 (Kirchenpostille, 1522), WA 19, 648,25 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

⁷¹ Vgl. z. B. WA 53, 399,23–32 (Vorrede zu Urbanus Rhegius, *Prophetiae veteris testamenti de Christo*, 1542).

Die lutherische Obrigkeitslehre und ihre politischen Folgen in der Reformationszeit

Von Siegrid Westphal

„Einer der umstrittensten Gegenstände der Lutherforschung“ ist sicherlich die Obrigkeitslehre Martin Luthers.¹ Kaum ein Thema ist so heftig diskutiert, fehlgedeutet und instrumentalisiert worden wie die Zwei-Reiche-Lehre bzw. die Lehre von den zwei Regimentern.² Nicht nur jeder evangelische Theologe fühlte und fühlt sich berufen, Stellung dazu zu beziehen. Auch viele andere Intellektuelle und Publizisten haben immer wieder Interpretationsversuche unternommen mit dem Ergebnis einer höchst widersprüchlichen Kontroverse, die Johannes Heckel 1957 nicht zu Unrecht als „Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“ bezeichnete.³ Luther trifft sicherlich eine Mitschuld daran, da er die beiden Begriffe Reich und Regiment nicht klar voneinander differenzierte und sich diese argumentative Unschärfe auch in der Interpretation seiner Obrigkeitslehre niederschlug.⁴ Am nachhaltigsten dürfte jedoch der Versuch nach dem Zweiten Weltkrieg gewesen sein, die deutsche Katastrophe des 20. Jahrhunderts mit Luthers Obrigkeitslehre und einer vermeintlich daraus resultierenden Obrigkeitshörigkeit der Deutschen zu erklären. Die in diesem Kontext entstandenen Schriften wirken bis heute nach und erschweren es, sich Luthers Obrigkeitsvorstellungen mit unvoreingenommenem Blick zu nähern. Der Vorwurf einer „Entschuldigungsgeschichte“ bzw. einer neuen Mythos-Konstruktion steht im Raum.

Nichtsdestotrotz soll der Versuch unternommen werden, die Obrigkeitslehre aus einer anderen Perspektive zu beleuchten. Dafür soll der „Irrgarten“ der bisherigen theologischen Deutungsmuster verlassen werden, indem der Beitrag sich stärker auf die historische Kontextualisierung und Einordnung in die verfassungsrechtlichen und politischen Strömungen der Reformationszeit fokussiert. Dabei geht es nicht so sehr um die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Reich der Welt. Vielmehr steht die funktionale Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment im Zentrum, wobei vor allem das von Luther als Hauptstück bezeichnete weltliche Regiment und die Grenzen der weltlichen Gewalt betrachtet werden sollen. In Abgrenzung zum geistlichen Regiment, das den Glauben nur durch Gottes Wort fördert, dient

¹ Hans-Jürgen Prien, *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen 1992, 145 f.

² Vgl. Volker Mantey, Art Zwei-Reiche-Lehre, in Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hg.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, 788–792

³ Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, München 1957

⁴ Vgl. Heiko A. Oberman, Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre, in Erwin Iserloh/Gerhard Müller (Hg.), *Luther und die politische Welt – Wissenschaftliches Symposium in Worms vom 27 bis 29 Oktober 1983*, Stuttgart 1984, 27–34

letzteres allein mit Gewalt und Gesetz dem äußerlichen Wohl und erstreckt sich nicht auf den Bereich der Seele und des Gewissens.⁵ Durch die verfassungsrechtliche Kontextualisierung von Luthers Obrigkeitslehre soll gezeigt werden, dass Luther ganz im Sinne der damaligen politischen Reformdiskussion im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation argumentierte, in deren Zentrum die Wahrung und Sicherung des innergesellschaftlichen Friedens mit Hilfe eines obrigkeitlichen Gewaltmonopols stand. Luther ist damit nicht der Schöpfer eines neuen obrigkeitlichen Denkens, sondern muss in dieser verfassungsrechtlichen Tradition gesehen werden, der er eine religiös-sittliche Grundlage verlieh.

In einem zweiten Schritt wird der Frage nachgegangen, welche politischen Folgen seine Obrigkeitslehre in der Reformationszeit hatte. Die Forschung hat bisher immer einen engen Zusammenhang zwischen der Obrigkeitslehre und der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments hergestellt, obwohl Luther in seiner Obrigkeitsschrift doch die Trennung der beiden Regimenter betont hat.⁶ Mit Blick auf das Visitationswesen ist zu zeigen, dass Entwicklungen, die mit dem landesherrlichen Kirchenregiment in Verbindung gebracht werden, Ergebnis der seit dem 15. Jahrhundert geführten politischen Reformdiskussion waren. Die Forschung hat dafür den Begriff „Reichsreform“ geprägt, der als Begriff zwar mittlerweile umstritten ist, über dessen Folgen jedoch Konsens besteht.⁷ De facto handelt es sich dabei um die staatliche Verdichtung der Reichsverfassung⁸ auf der einen Seite und den parallelen Prozess der Territorialisierung auf der anderen Seite. Abschließend wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die Obrigkeitslehre zeitgenössisch hatte, wenn sie weder eine neue Obrigkeitslehre formulierte noch das obrigkeitliche Kirchenregiment initiierte.

1. Reichsreform und Reformation

Das Thema Reichsreform steht schon seit längerem nicht mehr im Fokus des Interesses, nicht zuletzt weil der Begriff problematisch erschien, da er suggeriert, dass es sich bei den damit verbundenen politischen Entwicklungen um geplante Vorhaben handelte. Aus theologischer Perspektive hat sich Wolfgang Günther intensiver mit Luthers Vorstellungen über die Reichsverfassung und die Reichsreform beschäftigt.⁹ Aus historischer Perspektive grundlegend ist die Arbeit von Heinz Angermeier zum Thema „Reichsreform und Reforma-

⁵ Vgl. *Susanne Schenk*, Art. Obrigkeitsschrift (Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei), in: *Leppin/Schneider-Ludorff* (s. Anm. 2), 518 f.

⁶ Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: *WA* 11, 245–281.

⁷ Vgl. *Heinz Angermeier*, Die Reichsreform 1410–1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart, München 1984.

⁸ Vgl. *Peter Moraw*, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, Frankfurt a. M. 1989.

⁹ *Wolfgang Gunter*, Martin Luthers Vorstellung von der Reichsverfassung, Münster 1976.

tion“.¹⁰ Er stellte schon damals fest: „Es ist ein merkwürdiges Phänomen, daß in der deutschen historischen und rechtshistorischen Literatur immer wieder erklärt und anerkannt wird, mit dem Augsburger Reichsabschied von 1555 sei durch seinen Religionsfrieden die Reformation und durch seine Exekutionsordnung die Reichsreform zum Abschluß gekommen, daß aber die Reichsreform als eine die Geschichte entscheidend mittragende Bewegung des 16. Jahrhunderts doch nie so recht ins Bewußtsein getreten ist.“¹¹ Angermeier versuchte, das Nebeneinander von kirchengeschichtlicher und verfassungsgeschichtlicher Entwicklung aufzuheben und das Wechselwirkungsverhältnis beider Entwicklungen ins Bewusstsein zu rücken. Aus theologischer Perspektive hat Gerta Scharffenorth fast zeitgleich den Zusammenhang zwischen Luthers Lehre vom weltlichen Regiment und der Reichsverfassungsreform erkannt.¹² Allerdings wurden diese Ansätze zunächst nicht weiterverfolgt. Erst in jüngster Zeit haben Volker Leppin und Thomas Kaufmann wieder daran angeknüpft, ohne dass bei ihnen der Begriff Reichsreform fällt. Leppin kommt – ausgehend von Volker Mantey's Einordnung der lutherischen Obrigkeitslehre¹³ in die mittelalterlichen Politiktheorien und den unmittelbaren Entstehungszusammenhang – zu der Erkenntnis, dass Luther vor allem daran gelegen war, die Obrigkeit als Hüterin und Wahrerin des Friedens zu legitimieren. Dabei verweist er auf die zeitgenössischen Bemühungen, das Fehdewesen einzudämmen, ohne den Bezug zur Reichsreform herzustellen.¹⁴ Kaufmann zeigt in seinem Kommentar zur Adelschrift auf, dass Luther seine Reform des Glaubens mit der seit Mitte des 15. Jahrhunderts von den Reichsständen im Zuge der Reichsreform geforderten Reform der Kirche in Zusammenhang brachte, um die Unterstützung des Adels für seine Sache im Vorfeld des Wormser Reichstags von 1521 zu gewinnen.¹⁵ Auch Georg Schmidt hat jüngst darauf hingewiesen, dass es Luther vor allem um den innergesellschaftlichen Frieden ging, der von der von Gott eingesetzten Obrigkeit gesichert werden sollte.¹⁶ Und nicht zuletzt der Entstehungskontext der Obrigkeitsschrift selbst

¹⁰ Heinz Angermeier, *Reichsreform und Reformation*, München 1983.

¹¹ A. a. O., 1.

¹² Gerta Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen. Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, 209–217.

¹³ Volker Mantey, *Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen 2005; *ders.*, *Von Thomas Aquin bis Johann von Schwarzenberg. Die zwei Schwerter zwischen Natur und Gnade – mit einer Antwort Martin Luthers*, in: Enno Büntz/Stefan Rhein/Günther Wartenberg (Hg.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005, 195–218.

¹⁴ Volker Leppin, *Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit – Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre*, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, Göttingen 2011, 247–258.

¹⁵ Thomas Kaufmann, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Tübingen 2014, 61.

¹⁶ Georg Schmidt, *Luthers verführerisches Angebot: Gehorsam und Kirchenregiment*, Vortrag auf der Tagung „Negative Implikationen der Reformation?“ vom 3. bis 5. Juli 2014 in Eisenach. Eine Publikation der Tagungsbeiträge ist für 2015 vorgesehen.

deutet darauf hin, dass es einen engen Zusammenhang mit der Reichsreform gab. Zwar wollte Luther in erster Linie Herzog Johanns von Sachsen Bitte erfüllen, die Weimarer Predigten von Oktober 1522 über die Frage nach der Vereinbarkeit von obrigkeitlicher Gewalt mit dem Evangelium zu veröffentlichen. Er wollte aber auch auf das Verbot seiner Schriften durch das Reichsregiment und insbesondere Herzog Georgs von Sachsen Aufforderung an seine Untertanen nach Aushändigung des Septembertestaments reagieren.¹⁷ Nicht zuletzt setzte sich Luther jedoch mit einer verlorengegangenen Schrift von Johann von Schwarzenberg¹⁸ auseinander, in der dieser die Handhabung des weltlichen Schwerts thematisiert hatte.¹⁹ Der reformatorisch gesinnte Jurist war nicht nur für die Formulierung der bambergischen Halsgerichtsordnung (1507) berühmt, sondern er war auch Mitglied des seit 1521 in Vertretung von Karl V. im Reich regierenden Reichsregiments.²⁰ Er verantwortete dort maßgeblich die Bearbeitung der Carolina, der Peinlichen Halsgerichtsordnung, die 1532 von Karl V. für das gesamte Reich erlassen wurde und als erstes deutsches Strafrechtsgesetz angesehen wird.²¹ Er dürfte auch bei der zeitgleich vom Reichsregiment entwickelten Reichspolicey-Ordnung mitgearbeitet haben, die in enger Verbindung zur Carolina zu sehen ist und 1530 auf dem Augsburger Reichstag verabschiedet wurde.²² Reichsregiment, Reichspolicey-Ordnung und die Peinliche Halsgerichtsordnung sind Bestandteile der Reichsreform und verweisen auf das grundsätzliche Ringen der politischen Kräfte in dieser Zeit um die Wahrung des Friedens und der inneren Ordnung des Reichs auf allen Ebenen, die durch ein obrigkeitliches Gewaltmonopol und Rechtssicherheit hergestellt werden sollten.

2. Reichsreform und Ewiger Landfrieden

Ausgangspunkt dieser Entwicklung bildete die politische Situation im 15. Jahrhundert, und zwar die grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Reichsständen über die Qualität und das Ausmaß der monarchischen Herrschaft. Im Zentrum stand dabei die Frage nach der Verantwortung für die innere und äußere Friedenssicherung. Den Hintergrund bildete die mit der Lehensvergabe verbundene Verfestigung der Herrschaftsrechte bei den Vasallen, den Reichsfürsten, was auf eine immer stärkere Emanzipation und Selbständigkeit der Fürstenherrschaft hinauslief. Dadurch wurde der Kaiser

¹⁷ Vgl. *Schenk* (s. Anm. 5), 518.

¹⁸ Vgl. *Willy Scheel*, *Johann Freiherr zu Schwarzenberg*, Berlin 1905.

¹⁹ Vgl. *Mantey*, *Schwerter* (s. Anm. 13), 236–245.

²⁰ Vgl. *Christine Roll*, *Das Zweite Reichsregiment: 1521–1530*, Köln u. a. 1996.

²¹ Vgl. *Friedrich Christian Schroeder* (Hg.), *Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532 (Carolina)*, Stuttgart 2000.

²² Vgl. *Matthias Weber*, *Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577. Historische Einführung und Edition*, Frankfurt a. M. 2002.

zunehmend abhängiger von den Reichsständen. Seit ungefähr 1400 mündete dieser Prozess in eine fürstliche Reformbewegung, die auf eine Partizipation der Reichsstände an der obersten Reichsgewalt abzielte. Die völlige Ausschaltung der kaiserlichen Gewalt im Reich stand jedoch niemals zur Debatte.

Befördert wurde diese Entwicklung durch den vielfach gefährdeten Frieden.²³ Außenpolitisch waren die Grenzen des Reichs im Osten durch die Osmanen bedroht, im Westen (Burgund) und Süden (Oberitalien) ging der König von Frankreich gegen das Reich vor. Hier war klar, dass der Kaiser die Verantwortung trug und den Schutz des Reiches mit Unterstützung der Reichsstände zu organisieren hatte. Anders sah es bei der Sicherung des Friedens im Inneren des Reiches aus. Das größte Problem stellte hier das Fehdewesen dar.²⁴ Das Mittelalter kannte kein Gewaltmonopol. In einer Gesellschaft, die nicht über Zwangsmittel verfügte, wurde die Fehde, die dem Angegriffenen die Wiederherstellung des Rechts überließ, als angemessenes Rechtsmittel angesehen. Seit dem Hochmittelalter nahm das Fehdewesen jedoch überhand und wurde zunehmend missbraucht. Es gab immer wieder Versuche, die Fehde einzuschränken, beispielsweise durch zeitlich und räumlich befristete Gottes- und Landfrieden mit Fehdeverboten. Trotzdem konnten diese den Frieden nicht dauerhaft sichern, da sich ein Verbot nur auf der Basis einer funktionierenden Gerichtsorganisation hätte durchsetzen lassen, die die Fehde als Rechtsmittel überflüssig machte.

Weil die Kaiser im 15. Jahrhundert hauptsächlich auf die außenpolitische Sicherung der Reichsgrenzen fixiert waren und kaum Präsenz im Reich zeigten, wurde die innergesellschaftliche Friedenswahrung zunächst dezentralisiert, indem sich weltliche Herrschaftsträger zu befristeten Schwureinungen zusammenschlossen, um die innerterritoriale Friedenswahrung zu gewährleisten. Beispiel ist hier der Schwäbische Bund, der bei der Niederschlagung des Bauernkrieges eine wichtige Rolle spielen sollte.²⁵

Die zunehmend um sich greifende Gewalttätigkeit, die sich trotz aller Sicherheitsmaßnahmen nicht eindämmen ließ, führte letztlich zu einer einschneidenden Transformation, die auf unbefristete rechtliche Regelungen und institutionelle Lösungen zielte.

Ergebnis war der auf dem Wormser Reichstag von 1495 beschlossene „Ewige, das heißt unbefristete Landfriede“, zu dessen Durchsetzung und Schutz das Reichskammergericht gegründet wurde.²⁶ Der ewige Landfriede bedurfte

²³ Vgl. *Heinz Angermeier*, *Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter*, München 1966.

²⁴ Vgl. *Matthias G. Fischer*, *Reichsreform und „Ewiger Landfriede“*. Über die Entwicklung des Fehderechts im 15. Jahrhundert bis zum absoluten Fehdeverbot von 1495, Aalen 2007.

²⁵ Vgl. *Horst Carl*, *Der Schwäbische Bund 1488–1534. Landfrieden und Genossenschaft im Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation*, Leinfelden-Echterdingen 2000.

²⁶ Vgl. *Claudia Helm/Jost Hausmann* (Red.), *1495 – Kaiser, Reich, Reformen. Der Reichstag zu Worms, Koblenz 1995*; *Karl-Friedrich Krieger*, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, München ²2005; *Karl Zeumer*, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen*

der Exekution, die in der „Handhabung Friedens und Rechts“ ihren Nieder-schlag fand. Zuständig sollte der Reichstag sein, der damit Eigenständigkeit gewann und als Kommunikationsforum von Kaiser und Reich konstituiert wurde. Eine Reichssteuer, der sogenannte Gemeine Pfennig, sollte nicht nur den Unterhalt des Reichskammergerichts sichern, sondern auch militärische Aktionen gegen Friedensbrecher finanziell gewährleisten. Nicht durchgesetzt werden konnte die Forderung der Reichsstände nach einem Reichsregiment, das ihre Mitregierung auf Reichsebene gewährleisten hätte. Dazu kam es erst von 1521 bis 1530, als Kaiser Karl V. aus außenpolitischen Gründen für mehrere Jahre das Reich verlassen musste.

Die 1495 geschaffene Ordnung kann mit einem System kollektiver Sicherheit verglichen werden, das dazu dienen sollte, einen allgemeinen und zeitlich unbefristeten Frieden durch ein unwiderruflich verstandenes Fehde- und Gewaltverbot herzustellen.²⁷ Die friedliche Streitbeilegung sollte vor Gericht ausgetragen werden. Für die Vollstreckung der landfriedensgerichtlichen Entscheidungen waren die Reichsstände zuständig. Wer – trotz des dezidierten Verbots – Fehde- und Gewalthandlungen vornahm, sollte – unabhängig davon, welchen Stand oder welche Würde er innehatte – in die Reichsacht fallen (§ 3) und peinlichen Strafen unterzogen werden. Nicht zuletzt deshalb spricht die Forschung von einer klaren Kriminalisierung der Fehde. Als Wahrer des Landfriedens verpflichtete der Kaiser alle Reichsstände und Untertanen auf die Einhaltung der genannten Artikel unter Hinweis auf die ihm geleisteten Eide und unter Androhung der königlichen Ungnade und von härtesten Strafen des gemeinen Reichsrechts (§ 10). Eine ganze Reihe von Verboten betraf den Umgang mit erwiesenen und notorischen Friedensbrechern, die letztlich den Vollzug sichern sollten. Denn nicht nur der Landfriedensbruch, sondern auch die Unterstützung von Friedensbrechern (§ 5 Hausungsverbot) wurde mit der Ächtung bedroht.

In enger Verbindung mit dem Ewigen Landfrieden sind die Bemühungen einer umfassenden Reichsgesetzgebung zu sehen, die der Rechtsunsicherheit entgegenwirken und damit der Sicherung des innergesellschaftlichen Friedens dienen sollten. Dazu gehören die Policeygesetzgebung und die Bemühungen um ein vereinheitlichtes Strafrecht. Bereits seit 1495 bemühten sich die Reichsstände darum. Wachsende politische, soziale, religiöse und wirtschaftliche Spannungen führten auf den folgenden Reichstagen zunächst zu zahlreichen Einzelbestimmungen, bis Kaiser Karl V. 1521 eine umfassende Reichspoliceyordnung in Auftrag gab, die dann vom Reichsregiment erarbeitet wurde. Die Reichspoliceygesetzgebung entstand auf Reichsebene durch den Vergleich von Kaiser und Reichsständen und sollte als Rahmenrichtlinie für die terri-

Reichsverfassung im Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 1913 Nr 173, Der sog Ewige Land-friede, 1495, Aug 7 Nr 174, Reichs-Kammergerichts-Ordnung, 1495, Aug 7

²⁷ Vgl. Siegrid Westphal, Reichskammergericht, Reichshofrat und Landfrieden als Schutz-institute der Reichsverfassung, in: Thomas Simon/Johannes Kalwoda (Hg.), Schutz der Ver-fassung Normen, Institutionen, Höchst- und Verfassungsgerichte, Berlin 2014, 13–37

torialen Policeynormen dienen. Damit verständigte man sich konsensual auf ein „einheitliches innenpolitisches Vorgehen in den Territorien und ... einen selbst einzuhaltenden und gegenüber den Untertanen durchzusetzenden Normen- und Verhaltenskodex“.²⁸ Die Policey- und Landesordnungen wurden ebenfalls konsensual auf den Landtagen zwischen Fürsten und Landständen ausgehandelt, wobei man sich dezidiert an der Reichspoliceyordnung orientierte. Auch die städtischen Policeygesetze entsprachen diesem Muster.

Ähnliche Orientierungsfunktion gewann die maßgeblich von Schwarzenberg erarbeitete Peinliche Halsgerichtsordnung (Carolina), die das gesamte Strafrecht revolutionierte. Auch sie diente als Rahmenrichtlinie für die territorialen Strafrechtsordnungen.²⁹

Die Idee des Ewigen Landfriedens und des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation als gedachte Friedensordnung behielt bis zum Ende des Alten Reiches ihre visionäre Kraft. Dies schlug sich unter anderem darin nieder, dass der Landfrieden in den Reichsabschieden immer wieder bestätigt und damit eingeschärft wurde. Ohne den Text des Landfriedens im Kern zu verändern, wurde er kontinuierlich erweitert und mit einer Reihe von Zusätzen versehen, in denen sich die jeweiligen Sicherheitsdilemmata im Verlauf der Frühen Neuzeit widerspiegeln. Gleiches gilt auch für die Reichsgesetzgebung.

Es dürfte damit hinlänglich deutlich geworden sein, dass die Verfassung des Reiches den innergesellschaftlichen Frieden im Reich garantieren und sichern sollte, wobei die Reichsstände die maßgebliche Zuständigkeit an sich zogen, die zuvor vom Kaiser beansprucht worden war. Dies schwächte die kaiserliche Position, stärkte aber den Ausbau der Landesherrschaft und das Gewaltmonopol der weltlichen territorialen Obrigkeiten. Konkurrierende innerterritoriale Gewalten wie die Landstände oder kirchliche Institutionen standen diesen Bestrebungen entgegen und fielen der Territorialisierung zunehmend zum Opfer.

3. Luther und die weltliche Obrigkeit

Luther steht nun ganz in dieser verfassungsrechtlichen Entwicklung, die der weltlichen Obrigkeit den ausschließlichen Zugriff auf die Schwertgewalt zugestand und alle anderen Formen gewaltsamer Selbsthilfe als Landfriedensbruch kriminalisierte. Luther kannte als ehemaliger Student der Rechte die Rechtslage und hatte den Ewigen Landfrieden bei seinen Überlegungen zur Reichsverfassung wohl selbst vor Augen.³⁰ Er verwies in diesem Sinne die allgemeine Verantwortung für das Recht an die Obrigkeit und ihre Gerichts-

²⁸ Weber (s. Anm. 21), 37.

²⁹ Vgl. Scheel (s. Anm. 18).

³⁰ Vgl. Günter (s. Anm. 9), 76.

stanzen, wobei er einen „Instanzenzug rechtswahrender Obrigkeiten“³¹ vorsah, an dessen Spitze der Kaiser als höchster Richter und Oberherr des Reichs stand.

Dem geistlichen Regiment, aber auch den Untertanen sprach er das Recht zur Gewaltanwendung ab. Seiner Auffassung nach gab es nur ein Schwert und dieses habe Gott unmittelbar der weltlichen Obrigkeit anvertraut, um die grundsätzlich bösen Menschen einzudämmen und das Miteinander von rechtgläubigen und bösen Menschen zu ermöglichen und damit den Frieden zu sichern.³² Das obrigkeitliche Gewaltmonopol sollte aber nicht der Willkür der Obrigkeit überlassen bleiben, sondern wurde begrenzt durch die Nächstenliebe, das Recht und ein der Gerechtigkeit verpflichtetes Rechtssystem sowie die obrigkeitliche Aufgabe des Schutzes, der Bestrafung und der Friedenserhaltung.³³

4. Folgen

Fragt man nun nach den Folgen der Obrigkeitslehre in der Reformationszeit, dann kann man zunächst einmal nur davon sprechen, dass Luther verfassungsrechtliche Entwicklungen, die die Etablierung des Gewaltmonopols auf territorialer Ebene zur Folge gehabt hatten, theologisch stützte. Ähnlich sieht es nun auch bei der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments aus, das gemeinhin als Ergebnis der Reformation angesehen wird und in Zusammenhang mit der Obrigkeitslehre gebracht wird.³⁴ Das scheint aber nicht ganz nachvollziehbar. Vielmehr dürfte hier eher die Adelschrift maßgeblich gewesen sein, in der Luther unter Bezug auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen den Adel dazu aufforderte, die Reform der Kirche in die Hand zu nehmen, da die geistliche Macht selbst dazu nicht in der Lage sei.³⁵ Hierin liegen die Wurzeln der Idee des Landesherrn als „Notbischof“.

Nun ist es jedoch keine neue Erkenntnis, dass die weltlichen Obrigkeiten bereits im 15. Jahrhundert in den kirchlichen Missständen ein Problem sahen, das den Frieden neben dem Fehdewesen zusätzlich gefährdete. Nicht zuletzt deshalb war die Forderung einer Kirchenreform fester Bestandteil der Reichsreform.

Während sich in anderen europäischen Ländern im 15. Jahrhundert Nationalkirchen hatten etablieren können und dadurch größere Unabhän-

³¹ A. a. O., 79.

³² Zu den Inhalten der Obrigkeitsschrift bzw. der ihr zugrunde liegenden Predigten vgl. im vorliegenden Heft (70–84): Hellmut Zschoch, Der im Glauben freie Untertan. Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit, 77–79.

³³ Vgl. Volker Stümke, Das Friedensverständnis Martin Luthers: Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007, 242–247.

³⁴ Vgl. Manfred Rudersdorf, Art. Landesherrliches Kirchenregiment, in: Leppin/Schneider-Ludorff (s. Anm. 2), 375 f.

³⁵ An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), in: WA 6, 404–469.

gigkeit von Rom erreicht wurde, gelang dies im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation nicht. Durch den intensivierten römischen Zentralismus, bischöfliches Autonomiestreben und das verstärkte Bemühen der weltlichen Obrigkeiten, den Ausbau der Landesherrschaft durch mehr Kirchenhoheit zu arrondieren,³⁶ traten immer mehr Spannungen und Konflikte auf. Problematisch war auch die für die Reichskirche charakteristische Verflechtung von geistlicher und weltlicher Gewalt in den geistlichen Fürstentümern, die immer mehr Kritik hervorrief. Diese unterschiedlichen Konfliktpunkte spiegeln sich in umfangreichen Katalogen von Gravamina wider, in denen vor allem weltliche Territorialherren über den politischen Einfluss der Kurie im Reich, die Sonderrechte des Klerus und die finanzielle Ausbeutung der deutschen Kirche durch Rom Klage führten. In den Schriften der Humanisten fanden diese „ihr patriotisch gefärbtes Echo“.³⁷

Bei den Klagen blieb es im Spätmittelalter aber nicht. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass es einer Reihe von weltlichen Territorialherren (Herzogtum Bayern, Kurfürstentum Brandenburg) gelang, schon vor der Reformation ein landesherrliches Kirchenregiment im Rahmen der spätmittelalterlichen Kirche zu etablieren.³⁸ Der Kampf gegen die kirchlichen Missstände wurde als Aufgabe der weltlichen Fürsten begriffen, begründet mit dem neuen Recht der Landesherrschaft. Gerade die Wettiner bauten unter Georg dem Bärtigen sukzessive die fürstliche Herrschaft über die Kirche aus und schufen Regimentsstrukturen, die den Übergang „von der spätmittelalterlichen Reformtradition zur Reformation Wittenberger Prägung“ ebneten.³⁹ Hier spielte die im Zuge der Reichsreform angeregte Policy-Gesetzgebung auf Landesebene eine wichtige Rolle, in der vor allem die religiöse Lebensführung der Bevölkerung ins Visier rückte. Da die geistliche Gewalt das Fehlverhalten der Untertanen nicht wirksam sanktionierte, sah sich Georg der Bärtige schon 1498 dazu berechtigt, die Einhaltung der kirchlichen Normen auch mit „der fürsten oberkeit bey pen [= Strafe] ... durchs gantze land herttiglich zu gebieten.“⁴⁰ Offenbar existierte sogar schon die Notrechtslehre, die als ein Argumentationsmuster neben anderen herangezogen wurde, um die Einflussnahme des Landesherrn auf die Kirche seines Territoriums zu rechtfertigen.

In seiner Adelschrift knüpfte Luther unmittelbar an die Gravamina der weltlichen Territorialherren an und erweiterte sogar den Kanon der Kritikpunkte. Darüber hinaus hatte er die im wettinischen Einflussbereich bereits etablierten Regimentsstrukturen unmittelbar vor Augen, so dass er also auch hier an bewährte Muster anknüpfen konnte.

³⁶ Vgl. Günter (s. Anm. 9), 96.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. Enno Bünz/Christoph Volkmar, Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation, in: Bünz/Rhein/Wartenberg (s. Anm. 13), 89–110.

³⁹ Rudersdorf (s. Anm. 34), 375.

⁴⁰ Bünz/Volkmar (s. Anm. 38), 91.

In seiner Obrigkeitsschrift nahm Luther nun unmittelbar Bezug auf seine Adelsschrift, die er meinte, konkretisieren zu müssen, da er sich missverstanden fühlte. Er hatte dabei vor allem die Frage der Grenzen des weltlichen Regiments im Blick, das er strikt vom geistlichen Regiment trennte. Die weltliche Gewalt ist demnach eine von Gott zur Bewahrung der Schöpfung gebrauchte Ordnungsmacht mit klar abgegrenzten Zuständigkeiten: „Durch das Schwert wird regiert „alles was zum weltlichen regiment gehört, als weltliche rechte und gesetze, sitten und gewonheite, geberden, stende, unterscheidene empter, person, kleider, etc.“⁴¹

Weltliches und geistliches Regiment stehen auf einer Stufe, sollten aber nicht vermischt werden, denn der weltlichen Obrigkeit kam eine geistliche Aufgabe eigentlich nicht zu.⁴² Wenn Übergriffe in das geistliche Regiment trotzdem erfolgten, dann war das den Untertanen zur Pflicht gemachte Gehorsamsgebot aufgehoben. Es sollte dann dem Gewissen des Einzelnen überlassen bleiben, ob er obrigkeitlichen Geboten gehorchte. Widerchristlichen Geboten sollte der Christ jedoch keinesfalls Folge leisten.

Betrachtet man nun die Verfassungswirklichkeit des Reichs, das etablierte vorreformatorische Kirchenregiment, die existierende enge Verknüpfung von geistlichem und weltlichem Regiment und die von Luther in der Adelsschrift selbst hergestellte Verbindung zwischen spätmittelalterlicher Kirchenreform und Reform des Glaubens, dann ist man über die Vorstellung der strikten Trennung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment verwundert. Luther hatte sicherlich nicht im Sinn, eine Politiktheorie zu entwickeln. Es war für ihn durchaus üblich, situativ auf bestimmte Problemlagen zu antworten, wobei er seine Schriften häufig aus Predigten entwickelte. Er wollte mit seiner Obrigkeitsschrift wohl in aller erster Linie den Untertanen des altgläubigen Herzogs Georg von Sachsen ermöglichen, den Befehl ihres Landesherrn nach Ablieferung des Septembertestaments und anderer lutherischer Schriften bis zu einer bestimmten Frist zu verweigern, indem er diesen Befehl als Eingriff in das geistliche Regiment interpretierte.⁴³ Nicht zuletzt deshalb hat sich Herzog Georg beim sächsischen Kurfürsten bereits im März 1523 über Luthers Schrift beschwert.⁴⁴ Luthers Adressatenkreis ging aber über die altgläubigen weltlichen Obrigkeiten hinaus. Er hatte alle Obrigkeiten im Blick, denen er grundsätzlich keine Eingriffe in das geistliche Regiment zugestand. Handlungsanweisungen für Regierende sollten auch nicht aus dem Evangelium abgeleitet werden, sondern der friedenswahrenden Aufgabe der Obrigkeit entsprechen. Die Landesherrn wurden zwar aufgefordert, ein vorbildliches christliches Leben zu führen, die Aufgabe der Obrigkeit erforderte es aber

⁴¹ Armin Kohnle, Luther und das Reich, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 196–205, 197.

⁴² S. dazu in Luthers Obrigkeitsschrift (s. Anm. 6), 261–271.

⁴³ Vgl. Schenk (s. Anm. 5), 518.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 519.

auch, mitunter Handlungen vorzunehmen, die nicht dem Evangelium gemäß erschienen.⁴⁵

Inwiefern mit Luthers Obrigkeitslehre das landesherrliche Kirchenregiment und die Rolle des Landesherrn als Notbischof vereinbar waren, lässt sich nur schwer beantworten. Die Forschung verweist hier darauf, dass Luther darin eine aus der Not geborene Hilfskonstruktion sah, die nur temporär existieren sollte. In der unmittelbaren Folge der Obrigkeitsschrift scheinen es Luther und sein Landesherr mit der Trennung der beiden Regimenter zumindest ernst gemeint zu haben, denn die Initiative zur Visitation ging zwar 1524 zunächst von Kurprinz Johann Friedrich aus, der angesichts der Umtriebe der „Schwärmer“ Luther dazu aufforderte, in Thüringen von Stadt zu Stadt zu ziehen und die Prediger in den Gemeinden zu visitieren. Wie Volker Leppin es so schön ausdrückt, „wurde [Luther aber] durch diese Verpflichtung zur Visitation faktisch zum Notbischof von Sachsen“⁴⁶ und damit verantwortlich für die Landeskirche. Das entsprach im Grund der Lehre der zwei Regimenter. Wenig später forderte Friedrich der Weise den Zwickauer Prediger Nikolaus Hausmann dazu auf, Vorschläge zur Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse zu machen, woraufhin dieser ebenfalls eine Visitation vorschlug, aber dem Landesherrn Eingriffe in das geistliche Regiment zugestand.⁴⁷

Luther selbst griff den Gedanken der Visitation erst 1525 auf.⁴⁸ Anlass war für ihn vor allem die unzureichende Besoldung der Pfarrer und die schlechte wirtschaftliche Lage. Luther bat den Kurfürsten darum, sich als treues Werkzeug Gottes gebrauchen zu lassen und die wirtschaftliche Ordnung der Pfarreien wiederherzustellen. Daraus ergaben sich dann erste kleinere Visitationen, in denen die katastrophalen Zustände des Kirchenwesens offenbar wurden.⁴⁹ Ab 1527 wurden dann Vorbereitungen für eine umfassendere Visitation getroffen, die durch eine kurfürstliche Instruktion vorbereitet wurde.⁵⁰ Im Zuge dessen kam es zu einer sukzessiven Erweiterung der landesfürstlichen Kompetenzen bei der Neuordnung des Kirchenwesens.⁵¹ Es ging nicht mehr nur um die äußeren kirchlichen Dinge wie die Frage der Kirchengüter und die materielle Versorgung der Pfarrer, sondern auch um die wahre Lehre und die Personen. Damit entwickelte sich „aus der kurfürstlichen Verantwortung für die öko-

⁴⁵ Vgl. Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 225.

⁴⁶ A. a. O., 215.

⁴⁷ Vgl. Eike Wolgast, Die deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation, in: Bernd Moeller/Stephen E. Buckwalter (Hg.), Die frühe Reformation als Durchbruch, Gütersloh 1998, 407–434, 431.

⁴⁸ Luther an Kurfürst Johann von Sachsen, 31. Oktober 1525, in: WA.B 3, Nr. 937, 595.

⁴⁹ Vgl. Rudolf Herrmann, Die Kirchenvisitationen im Ernestinischen Thüringen vor 1528, in: BThKG 1 (1929–1931), 167–230.

⁵⁰ Vgl. Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Erste Abteilung. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten, Leipzig 1902, 142–149.

⁵¹ Vgl. Heiko Jadtz, Die evangelischen Kirchenvisitationen in Sachsen 1524–1540, in: Harald Marx/Cecilie Hollberg (Hg.), Glaube & Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Aufsätze, Dresden 2004, 70–79.

nomische Ordnung in den Gemeinden, die anfänglich ganz im Vordergrund stand, eine allgemeine landesherrliche Reformationspflicht⁵². Die Theologen selbst, aber wohl auch die Landstände, die in den einzelnen Regionen des Landes für die Aufrechterhaltung der Ordnung zu sorgen hatten, trugen dazu bei, dass die von Luther gedachte Trennung der zwei Regimenter nicht aufrecht erhalten blieb und in der Folge aus einer Übergangslösung zur Stabilisierung der innerterritorialen Ordnung eine Dauerlösung wurde.⁵³ Nicht zuletzt diese Entwicklung hat dann dazu geführt, dass die Landesherren mit umfassenden Herrschaftsrechten ausgestattet wurden und das Gewaltmonopol im weltlichen Regiment auch auf das geistliche Regiment ausgedehnt wurde. Auf diese Weise wurde auch der tatsächlich bereits bestehenden engen Verknüpfung von weltlicher und geistlicher Macht Rechnung getragen und gleichzeitig die Landesherrschaft gestärkt. Eine Folge der lutherischen Obrigkeitslehre kann man darin jedoch nicht erkennen.

5. Fazit

Luthers Obrigkeitslehre steht in der grundsätzlichen verfassungsrechtlichen Tendenz der Etablierung eines obrigkeitlichen Gewaltmonopols auf territorialer Ebene. Es sollte der Wahrung des Friedens und der inneren Ordnung dienen, die als gottgewollte Ordnung angesehen wurde. Durch seine Autorität und Popularität trug Luther dazu bei, die verfassungsrechtliche Entwicklung theologisch zu unterfüttern und letztlich zu legitimieren. Er kann aber nicht als Schöpfer eines neuen Obrigkeitsdenkens bezeichnet werden. Vielmehr begründete er das obrigkeitliche Gewaltmonopol theologisch und grenzte dieses Handlungsfeld stärker gegen konkurrierende Gewalten im weltlichen Bereich und grundsätzlich gegenüber dem geistlichen Regiment ab. Fragen der Herrschaftsform und der Gewaltenkontrolle standen dabei nicht im Fokus. Vielmehr wies er den weltlichen Obrigkeiten eine hohe Eigenverantwortung zu, ihrer von Gott vorgesehenen Aufgabe nachzukommen, nämlich den Erhalt des innergesellschaftlichen Friedens. Die Wertschätzung des Gewaltmonopols spiegelt sich auch darin wider, dass Luther politische Unruhen oder den Tyrannenmord scharf kritisierte. Durch Selbsthilfe werden – laut ihm – das obrigkeitliche Gewaltmonopol und der Rechtsweg unterlaufen. Das eigene Rechtsempfinden werde „zum Maßstab“ erhoben und diene als Legitimation für Aufruhr. Dies bedeute Versündigung gegen Gott. Ein Aufruhr „ist also für Luther ein Angriff auf das von Gott eingerichtete weltliche Regiment und unterstützt damit die Ziele des Bösen, nämlich chaotische, durch Rechtsun-

⁵² Karl Trüdinger, *Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation*, Münster 1975, 71.

⁵³ Vgl. Siegrid Westphal, *Die Ausgestaltung des Kirchenwesens unter Johann Friedrich – Ein landesherrliches Kirchenregiment?* in: Volker Leppin/Georg Schmidt/Sabine Wefers (Hg.), *Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst*, Heidelberg 2006, 261–280.

sicherheit und unkontrollierte Gewaltanwendung gekennzeichnete Zustände.“⁵⁴ Hier wird deutlich, dass Luthers endzeitlich geprägte Vorstellung vom Wirken des Teufels in der Welt der eigentliche Ausgangspunkt für ihn war, eine starke Obrigkeit zu fordern, die den Frieden sichern kann.⁵⁵ Vor diesem Hintergrund ist Luthers Haltung im Bauernkrieg von 1525 zu sehen, der als erster Anwendungsfall der Obrigkeitslehre dafür gesehen wird, dass die Welt nicht mit dem Evangelium, sondern mit dem Schwert regiert werden müsse. Aber auch hier ist fraglich, ob die Obrigkeitslehre Luthers konkrete Folgen hatte. Denn es handelte sich aus damaliger Perspektive unzweifelhaft um Aufruhr und den Bruch des Landfriedens, der letztlich mit den Mitteln niedergeschlagen wurde, die die Reichsverfassung zur Verfügung stellte. Dafür bedurfte es der Begründungen eines Theologen nicht. Die Bedeutung, die man der Obrigkeitslehre im 20. Jahrhundert für die Erklärung der deutschen Katastrophe beimaß, ist unverhältnismäßig. Diese Perspektive betont die Handlungen eines historischen Individuums, blendet aber die strukturellen Entwicklungen völlig aus, die letztlich die entscheidenden Bezugspunkte der lutherischen Lehre mit Blick auf die politischen Vorstellungen bilden. Das Gewaltmonopol der Obrigkeiten war schon vor Luther in der Welt.

Professorin Dr. Siegrid Westphal, Universität Osnabrück, Fachbereich 1,
Geschichte der Frühen Neuzeit, Neuer Graben 19/21, 49069 Osnabrück;
E-Mail: siegrid.westphal@uni-osnabrueck.de

⁵⁴ *Stümke* (s. Anm. 33), 250.

⁵⁵ Vgl. *Volker Leppin*, Das Gewaltmonopol der Obrigkeit. Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel, in: *Andreas Holzem* (Hg.), *Krieg und Christentum . Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn u. a. 2009, 403–414, 409.

Der Raum des Politischen und seine Grenzen

Von der Gegenwartsrelevanz der lutherischen Obrigkeitstheologie¹

Von Notger Slenczka

Der Raum des Politischen ist hier verstanden als der Polisbereich, die Gemeinschaft, in der sich menschliches Leben, unabhängig von seiner religiösen Sinnggebung, jedenfalls abspielt.² Nach dem Verständnis der reformatorischen Theologie manifestiert und regelt sich dieser Raum des Politischen in der Obrigkeit, im *ministerium politicum*. Dieser Raum der Gemeinschaft ermöglicht menschliches Leben, begrenzt es aber auch; umgekehrt ist aber auch dieser Raum der Gemeinschaft seinerseits begrenzt. Diese Begrenzung wird, unter anderem, in theologischen, philosophischen oder juristischen Gesellschafts- oder Staatstheorien definiert und formuliert. Eine Begrenzung ist beispielsweise die Definition eines Bereiches des Privaten³ oder die Unterscheidung von „polis – Stadt“ und „oikos – Hausstand“ in der aristotelischen Soziallehre.⁴

Mir geht es darum, deutlich zu machen, dass die Gegenwartsrelevanz der spezifisch lutherischen Obrigkeitslehre nicht so dargestellt werden kann und daher sollte, dass direkte genealogische Verbindungslinien von der reformatorischen Theologie der Obrigkeit zu den entsprechenden gegenwärtigen Institutionen gezogen werden – daher identifiziere ich die Problematik der auf Luther zurückgehenden Obrigkeitslehre, die nur dann auffällt, wenn man sie nicht isoliert, sondern in den Zusammenhang der zeitgenössischen Gesellschaftstheorien stellt. Zweitens will ich zeigen, dass die Leistung der reformatorischen

¹ Diesen auf der Herbsttagung der Luther-Gesellschaft 2014 gehaltenen Vortrag habe ich nur sehr sparsam mit Fußnoten versehen. Ich habe einen Abschnitt zum Verhältnis von Obrigkeit und Geschichte, den ich auf der Tagung vorgetragen habe, weggelassen, da ich ihn bereits in dieser Zeitschrift vorgestellt habe (Notger Slenczka, Gott und das Böse, in Luther 79 [2008] 75–94, hier der Abschnitt 89–93). Insgesamt verweise ich für weitere Hintergründe – Texte und Literatur – insbesondere mit Bezug auf die Lutherdarstellung auf diesen Text, aus dem ich in 3.2 und 4. auch einige Sätze übernommen habe.

² Dieser Begriff des „Politischen“ konnte an die berühmte, zutiefst bewundernswerte und geistvolle Analyse des Politischen durch Carl Schmitt erinnern (Der Begriff des Politischen [1932], Berlin 1996), darauf ist hier nicht angespielt, sondern zunächst ist tatsächlich der Bereich der Polis im Unterschied zum Haushalt im Blick, also die Organisationsform, die unter dem Titel „Staat“ den Bereich des Politischen in Europa seit der frühen Neuzeit monopolisiert hat. Ich bringe dieses Verhältnis im Folgenden mit der Zuordnung von „Individuum“ und „Kollektiv“ in eine unordentliche im Sinne von historisch-kontextuell und begrifflich unsortierte Verbindung. Alle diese Bezüge mussten und konnten auch aufgeklärt werden – aber nicht im Rahmen dieses Aufsatzes.

³ Vgl. Beate Rossler, Der Wert des Privaten, Frankfurt a. M. 2001.

⁴ Vgl. Peter Koslowski, Politik und Ökonomie bei Aristoteles, Tübingen 1993; Otfried Hoffe, Aristoteles Politik, in Geschichte des politischen Denkens, hg. von Manfred Brocker, Frankfurt a. M. 2007.

Obrigkeitslehre darin liegt, dass eine gegenüber der zeitgenössischen Soziallehre neue Grenzziehung gegenüber der Obrigkeit bzw. dem Bereich des Politischen in Anschlag gebracht wird, die bis heute weiterwirkt, aber ins Verhältnis zu den Luther vorausgehenden Grenzziehungen gebracht werden muss.⁵

1. Die Grenzen des neuzeitlichen Staates

Nach neuzeitlichem Verständnis markiert der Begriff der Freiheit zunächst einmal ein Reservatsrecht gegenüber der Gemeinschaft und gegenüber der Obrigkeit.⁶ Für diesen neuzeitlichen Begriff der Freiheit haben die lutherischen Kirchen und Theologen in Geschichte und Gegenwart gern unter Verweis auf Luthers Freiheitsverständnis die Patenschaft in Anspruch genommen⁷ – an einem Punkt zu Recht, werden wir sehen, aber das Verhältnis ist komplexer. Es ist nicht zufällig, dass das Bild des Verhältnisses des Einzelnen zur Gemeinschaft in vielen neuzeitlichen Staatstheorien in das Modell des Vertrages gefasst wird:⁸ Ursprünglich bindungslose Menschen treten zu Gemeinschaften zusammen. Dieser Zusammentritt ist nach vielen Vertretern der Vertragstheorie utilitaristisch motiviert in der Einsicht, dass der Unterhalt des Lebens gemeinsam besser erreicht werden kann als wenn ein Individuum ihn jeweils für sich verfolgt.⁹ Der durch den Zusammentritt erreichte Gewinn an Lebens-

⁵ Der Hinweis auf die Grenzen des reformatorischen Verständnisses der Obrigkeit ist natürlich nicht neu oder originell: Aus der Literatur sei hier nur Weniges genannt: *Franz Lau*, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952; *Heinz-Horst Schrey* (Hg.), Reich Gottes und Welt, Darmstadt 1969; *Gunther Wolf* (Hg.), Luther und die Obrigkeit, Darmstadt 1972; *Gottfried Forck*, Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther, Berlin 1988; zu den mittelalterlichen Voraussetzungen: *Volker Manthey*, Zwei Schwerter – Zwei Reiche, Tübingen 2005. Zu den Problemen nur: *Ulrich Duchrow* u. a. (Hg.), Die Ambivalenz der Zwei-Reiche-Lehre in den lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976; *ders.* (Hg.), Zwei Reiche und Regimente, Gütersloh 1977; *ders.*, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1983. Vgl. den knappen Überblick in *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1), 75f. Weiterführend ist hier nur der Vorschlag, wahrzunehmen, dass die Luthersche Obrigkeitslehre schon in seiner Zeit ergänzungsbedürftig war, und der Vorschlag, diese Einsicht als Kriterium einer angemessenen Rezeption zu berücksichtigen.

⁶ Dazu *Rössler* (s. Anm. 3), die das Private systematisch dem Phänomen der Autonomie anschließt. Vgl. insgesamt auch *Robert Alexy*, Theorie der Grundrechte, Frankfurt a. M. 1994.

⁷ Zuletzt auch der EKD-Text „Rechtfertigung und Freiheit“: Rat der EKD, Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 2014, hier 97–102; zum dort gebotenen Hinweis auf die Differenz: 94.

⁸ Vgl. nur: *Richard Schottky*, Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert: Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte, Amsterdam 1995; *Thomas Schmidt*, Die Idee des Sozialvertrags. Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie, Paderborn 2000; *John W. Gough*, The Social Contract, Oxford 1936; *Ross Harrison*, Hobbes, Locke, and Confusion's Empire, Cambridge 2003; *Volker Gerhardt*, Das politische Defizit des Kontraktualismus, in: *Merkur* 714, 62 (2008) 1034–1039.

⁹ Vgl. nur John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a. M. 132008, hier II,7; die engl. Version des hier allein relevanten 2nd treatise ist am besten zugänglich über das „Projekt Gutenberg“: <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> [23.1.2015]. Vgl. *Bernd Ludwig*, John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung, Berlin 2012; *Thomas Hobbes*, Leviathan, Kapitel 17 (dt. Frankfurt a. M. 1984, 131ff.; engl. Harmondsworth u. a. 1985, 223ff.).

chancen und Sicherheit wird dabei erkaufte mit dem Verzicht auf individuelle Freiheitsrechte: Der Mensch verzichtet auf die Möglichkeiten individueller Selbstdurchsetzung und delegiert die Sorge für den Schutz seines Lebens und seines Eigentums an die Repräsentanten der Gemeinschaft, so John Locke.¹⁰ Er gewinnt die Sicherheit seines Lebens durch den Austritt aus dem Naturzustand in der Unterwerfung unter die souveräne Zwangsinstanz des Leviathan, so Hobbes: Der Mensch, der zum Staat zusammentritt, opfert aus Angst die natürliche Freiheit der Sicherheit durch den Staat.¹¹ Ein solches Modell setzt voraus, dass der Mensch ursprünglich frei gegenüber gemeinschaftlichen Zumutungen und Verpflichtungen ist und sich dieser Freiheit sekundär begibt. Dieses Verhältnis wird bei Jean Jaques Rousseau differenzierter gefasst.¹² Es ist unbefriedigend, so sieht er, die Vergemeinschaftung als Freiheitsverlust und den Übergang vom Naturzustand zur Staatlichkeit als durch Angst motivierten Verzicht auf die Freiheit zu deuten. Nach Rousseau verliert der Mensch durch den Zusammentritt zum Staat nicht nur, sondern er gewinnt auch: Er wird vom Naturwesen zum citoyen, das heißt zu einem Glied eines Gemeinwillens, der aber Ausdruck der höheren Bestimmung des Menschen ist. Das Verständnis der Freiheit wird damit doppeldeutig: Im Naturzustand bezeichnet Freiheit die völlige Ungebundenheit, im bürgerlichen Zustand das Handeln im Einklang mit dem Gesetz, das Ausdruck der *volonté générale* und insofern Selbstgesetzgebung ist.¹³ Frei ist der Mensch genau dann, wenn sein Wille ungezwungen diesem Gemeinschaftswillen entspricht. Ein anspruchsvoller Freiheitsbegriff versteht Freiheit nicht einfach als die Möglichkeit zu tun, was mir gerade durch den Kopf schießt. Dann nämlich wäre jede sittliche Einschränkung als Unfreiheit zu verstehen – ich wäre unfrei, wenn ich mir einen Betrug verbiete, den ich doch als triebgesteuertes Wesen will. Es muss in einem anspruchsvollen Freiheitsbegriff darum gehen, die sittliche Einschränkung der prinzipiell gegebenen Handlungsmöglichkeiten als „wahre“ Freiheit und so als Gewinn zu erschließen.¹⁴

Im 20. Jahrhundert, aber nicht nur da, haben wir den Missbrauch dieses Gedankens erlebt: Die Selbstdurchsetzung des allgemeinen Willens gegen die

¹⁰ Locke, Abhandlungen (s. Anm. 9), II,9.

¹¹ Hobbes, Leviathan (s. Anm. 9), Kap. 21 (dt. 163 ff., engl. 261 ff.).

¹² Zum folgenden vgl. Jean Jaques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, zitiert nach: ders., Politische Schriften, hg. von Ludwig Schmidts, Paderborn u. a. ³1995, 59–208; vgl. mit frz. Original: Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social ou Principes du droit politique*. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, frz.-dt., übers. von Eva Pietzcker und Hans Brockard, Stuttgart 2010; vgl. in ders., Emil oder Über die Erziehung, hg. von Ludwig Schmidts, Paderborn u. a. 1981, die Passage Buch V, 504–516; vgl. auch ders., Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, frz.-dt., Paderborn u. a. ³1993; der folgend beschriebene Übergang des Menschen aus dem Naturzustand in einen neuen Status ist bei Hobbes vorbereitet: Hobbes, Leviathan (s. Anm. 9), Kap. 18 (dt. 143, engl. 237).

¹³ Rousseau, Emil (s. Anm. 12), 507–510; ders., Gesellschaftsvertrag (s. Anm. 12), 78 f. 123–126 u. ö.

¹⁴ Selbstverständlich hat dieser Begriff der Freiheit als „wahre“ Freiheit gerade den eigenen sinnlichen Antrieben gegenüber seine genaueste Formulierung und Begründung bei Kant erhalten – das Programm der „Kritik der Praktischen Vernunft“ darf ich hier voraussetzen.

Individuen mit dem Argument, dass diese, wenn sie ihre Freiheit gegen die Gemeinschaft in Anspruch nehmen, gerade diesen anspruchsvollen Begriff der Freiheit nicht erreichen – damit werden die faktische Gemeinschaft und ihre Interessen mit den Kriterien der „wahren Freiheit“ identifiziert. Religiöse Staatstheorien wiederum tendieren dazu, den Bereich des Politischen und damit den Begriff der Freiheit religiös zu normieren – die wahre Freiheit ist dann mit der (im Idealfall freiwilligen) Einhaltung der göttlichen Gebote erreicht.¹⁵

Angesichts dessen ziehen die liberalen Staatstheorien dem Raum des Politischen prinzipielle Grenzen. So definieren die Menschenrechtsartikel des Grundgesetzes Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber dem im staatlichen Handeln organisierten Interessen der Gesamtheit.¹⁶ Die Grund- und Menschenrechte definieren Vorbehalte also gegenüber dem staatlichen Handeln, sanktionieren und privilegieren Bereiche des Privaten und damit Bereiche der freien Verfügung, die dem Zugriff der Allgemeinheit, die sich im Staat darstellt, entzogen sind und deren Wahrnehmung auch nicht externen – etwa religiösen oder sittlichen – Kriterien unterliegt – wenn man von den durch das Strafgesetz gezogenen Grenzen absieht.¹⁷

Der Wille der Gemeinschaft, der sich im Handeln der Obrigkeit darstellt, hat damit seine Grenze an der Privatsphäre und an der Freiheit des Einzelnen. Diese Privatsphäre und Freiheit gewährt der Staat bzw. die Gemeinschaft nicht – das würde bedeuten, dass sie diese Rechte auch wieder einziehen kann. Vielmehr erkennt die Gemeinschaft und ihr folgend das staatliche Handeln diese Rechte als ihr vorgegeben an, und das tut sie eben mit dem Begriff der „Menschenwürde“, an der nach durchschnittlichem Verständnis die Rechte hängen. Wenn man so will: Mit diesen Freiheitsrechten jedes Menschen ragt sozusagen ein Stück vorstaatlicher „Naturzustand“ in die Verfassungsgemeinschaft hinein.¹⁸

2. Die Grenzen des lutherischen Freiheitsverständnisses

Wenn man als Theologe den neuzeitlichen Begriff der Freiheit zurückführt auf die reformatorische Entdeckung Luthers oder der anderen Reformatoren und auf die von Luther betonte „Freiheit eines Christenmenschen“ in seinem Gottesverhältnis von aller Bevormundung durch kirchliche oder staatliche Autoritäten verweist – hier sei doch die individuelle Gewissensfreiheit prä-

¹⁵ Dass dies allerdings ein Missbrauch des Gedankens einer Freiheit aus Vernunft wäre, braucht hier nicht unterstrichen zu werden.

¹⁶ Vgl. den Ansatz bei Rousseau: Gesellschaftsvertrag (s. Anm. 12), 89–93; Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 3. Aufl. bearb. und hg. von Walter Jellinek, München u. a. 1919; Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2002; Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, Gütersloh 2006.

¹⁷ Dazu Rössler (s. Anm. 3).

¹⁸ Der Status dieser vorvertraglichen Rechte wird unterschiedlich bewertet – ich folge mit der eben gebotenen Darstellung der Position von John Locke, Abhandlungen (s. Anm. 9), II,9.

figuriert; selbst wenn man das als Theologe gern tut, wird man doch etwas kleinlaut, wenn einem die Grenzen dieser Genealogie vorgehalten werden. Ich komme auf das Recht dieser Genealogie noch zu sprechen – aber zunächst muss man festhalten, dass nach Luther mitnichten der Mensch an sich frei ist, sondern frei ist der Christenmensch.¹⁹ Und diese Freiheit ist nicht in erster Linie ein Reservatsrecht der Privatheit gegenüber der Obrigkeit. Luther hat sich vielmehr geweigert, diese Freiheit des Christenmenschen in politische Freiheits- oder Teilhaberechte zu übersetzen. Es ist nicht so, dass ihm dieser Gedanke, dass der christlichen Freiheit eine politische Freiheit entsprechen müsse, völlig unzugänglich und in seiner Zeit undenkbar gewesen wäre. Die Bauern und die Sozialutopisten vom sogenannten linken Flügel der Reformation übersetzten in der Tat die Freiheit eines Christenmenschen in die Forderung eines Endes der Leibeigenschaft: „es ist bisher Brauch gewesen, dass sie uns für ihre Leibeigenen gehalten haben, was zum Erbarmen ist, wenn man bedenkt, dass uns Christus alle mit seinem kostbaren Blut ... erkauft hat ... den Hirten ebenso wie den Höchsten“²⁰ – politische Freiheit und Gleichheit als Folgerung aus dem Evangelium von der Befreiung durch Christus. Für Luther wird mit diesem Versuch, die im Evangelium zugesprochene Freiheit zu einer zu realisierenden Norm zu machen, der kontrafaktische Zuspruch „du bist frei“ zum Anspruch: „du sollst frei sein“. Das Evangelium wird zum Gesetz.²¹

Diese Erinnerung ist notwendig, weil nur so deutlich wird, dass der Widerspruch Luthers gegen die Versuche, das Evangelium als Grundlage für eine Gestaltung sozialer Verhältnisse zu betrachten, kein Selbstwiderspruch war und auch kein taktischer Schachzug angesichts der Notwendigkeit, sich die Obrigkeit gewogen zu halten, sondern tief in seiner Theologie begründet war, in seinem Grundanliegen nämlich, der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Und damit ist eben auch deutlich: Luthers Verständnis der Freiheit ist, auf den ersten Blick, keine gute Begründung für das Anliegen, durch die Sicherung von Freiheitsrechten dem Bereich des Politischen Grenzen zu ziehen. Dies einzuräumen sollte auch im Zeitalter der Reformationsdekade nicht schwerfallen, denn das neuzeitliche Freiheitsverständnis hängt weder an sich noch in seiner Geltung für den lutherischen Teil der Christenheit daran, dass ihm Einsichten Luthers zugrundeliegen. Das neuzeitliche Freiheitsverständnis überzeugt nicht durch seine religiösen Wurzeln, und es geschieht ihm und seiner Plausibilität daher auch kein Abbruch, wenn es solche Wurzeln nicht hat.

¹⁹ Dieser Aspekt wird in den Versuchen der vergegenwärtigenden Applikation zu selten markiert – dazu *Notger Slenczka*, Freiheit im Dienst – zur Freiheitsschrift, in *Christine Axt-Piscalar/Mareile Lasogga* (Hg.), Dimensionen christlicher Freiheit Beiträge zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Theologie, Leipzig 2015, 81–118

²⁰ 12 Artikel der Bauernschaft, 1525, dritter Artikel. *Gunther Franz* (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, 176 f

²¹ Ich habe dies in dem erwähnten früheren Text zur Deutung der Obrigkeit durch Luther herausgestellt *Slenczka*, Gott (s Anm 1), 78–81 Vgl ebd für das Folgende

Diese Einsicht entspannt den Blick auf Luther und das reformatorische Erbe etwas, weil dieser Blick unter dieser Voraussetzung nicht mehr von apologetischen oder begründenden Interessen belastet ist. Wohl aber kann man sinnvoll die Frage stellen, ob denn nicht ein von den Vorgaben Luthers geprägtes Verständnis des Staates notwendigerweise eine Tendenz dazu hat, ein autoritäres Verständnis des Staates und seines Verhältnisses zu seinen Bürgern nahelegen, so dass beispielsweise die Sympathie, die im Vorfeld und während des Dritten Reiches viele lutherische Christen gegenüber einer autoritären Staatsform empfanden, und die Vorbehalte, die noch im 19. Jahrhundert viele lutherische Theologen gegenüber einem politisch liberalen Staatsverständnis hegten, tief in den Grundlagen der lutherischen Theologie insgesamt eingewurzelt wären.²² Daher frage ich nun vor diesem Hintergrund, ob und in welchem Sinne es bei Luther Begrenzungen der Aufgabe und des Eingriffsrechtes der Obrigkeit gibt. Ich werde nicht die Obrigkeitslehre Luthers vortragen – das habe ich anderweitig versucht. Vielmehr geht es mir darum, erst einmal zu zeigen, dass Luthers Theorie des Politischen in der politischen Philosophie seiner eigenen Zeit aus einem bestimmten Grund relativ isoliert dasteht. Und ich werde dann zeigen, dass trotz dieses Problems Luther höchst eigentümliche, theologisch begründete Begrenzungen der Möglichkeiten der Obrigkeit vornimmt.

3. Die Grundlagen der Lutherschen „Theorie des Politischen“ – im Vergleich mit Marsilius von Padua

3.1. Luthers Verzicht auf eine Staatstheorie

Wenn man Luthers Schriften danach befragt, warum es eigentlich neben der Kirche noch den von ihr unterschiedenen Bereich der Obrigkeit gibt, dann wird man sofort auf Röm 13 verwiesen. Diese Stelle bietet Luther dann – ich bin am Anfang seiner Obrigkeitsschrift²³ – den hermeneutischen Schlüssel, mit dem er am Leitfaden der Bibel die Heilsgeschichte durchgeht und viele Beispiele dafür identifiziert, dass von Anfang an – Kain und Abel – eine Obrigkeit gegeben war, die das Strafamt Gottes versah bzw. durch die Gott sein Strafamt versah.²⁴ Also: eine rein biblische Begründung der Ordnung der Obrigkeit.

²² S. o. Anm. 5; für weitere Belege vgl. *Notger Slenczka*, Art. Luthertum und Sozialethik, in: ESL, Stuttgart 2001, 971–983. Vgl. *ders.*, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs in der neueren protestantischen Dogmatik, in: *Jörg Dierken* u. a. (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, Tübingen 2005, 49–65.

²³ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: *BoA* 2, 360–394, hier 362f. Dazu jetzt: *Wolf-Dietrich Schäufele*, Luther als Urheber der Freiheit. Die Zwei-Reiche-Lehre und die politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne, in: *Axt-Piscalar/Lasogga* (s. Anm. 19), 175–217.

²⁴ A. a. O., 363f.

Das ist im Kontext der zeitgenössischen Sozialtheorie und auch bereits im engsten Umfeld der Wittenberger Universität ungewöhnlich. Luther verzichtet völlig darauf, eine an der Politik des Aristoteles orientierte Staatsphilosophie vorzutragen oder darauf Bezug zu nehmen, wie etwa Melanchthon das in seinen Vorlesungen und Kommentaren der 1530er Jahre getan hat²⁵ und wie das in der gesamten hoch- und spätmittelalterlichen Tradition gerade in der Franziskanerschule, der sich Luther grundsätzlich zurechnete, gang und gäbe war. Ich zeichne knapp anhand der Position des Marsilius von Padua nach, was im ausgehenden Mittelalter im Bereich der von Aristoteles geleiteten Sozialphilosophie möglich war.²⁶

Zu Anfang seines „Defensor pacis“ bestimmt Marsilius im Anschluss an Aristoteles zunächst einmal den Zweck des Staates und zeichnet dann die Genese des Staates aus vorgeordneten Gemeinschaften – der Familie, des Sittenverbandes, des Dorfes und der Gemeinschaft vieler Dörfer – nach. Der Zweck des Staates besteht darin, das „Leben – *vivere*“ und das „Wohlergehen – *bene vivere*“ des Mängelwesens Mensch zu sichern. Die Existenzsicherung setzt Arbeitsteilung voraus; die Arbeitsteilung wiederum setzt Grundlagen des Ausgleiches von Streitigkeiten und Unfrieden voraus, also eine Norm der Regelung von Grenzkonflikten, die im menschlichen Handeln²⁷ unvermeidlich sind: Die Norm der Gerechtigkeit, das Gesetz; und für die Durchsetzung dieser Norm bedarf es eines Wächters – eines *custos* –; Platon steht hier deutlich im Hintergrund.

Damit deutet sich bereits an, dass das Erreichen des Staatszweckes eine Reihe von Ständen und Berufen erforderlich macht, die teils für die Sicherung des Lebensunterhaltes zuständig sind, und die andernteils dafür zuständig sind, die Betätigungen, die auf die Sicherung des Lebensunterhaltes abzielen, so zu reglementieren, dass das „*bonum commune* – Gemeinwohl“ wirklich erreicht wird. Marsilius geht davon aus, dass es einerseits des Standes der Bauern und der Handwerker bedürfe, daneben eben des Rates und der Richter bzw. Regierer (*pars consiliativa* und *pars iudicialis seu principans*), schließlich des Militärs für die Sicherung nach außen und nach innen, der Finanzverwaltung für die Vorsorge für Notzeiten; und zuletzt bedarf es des Priesterstandes, dessen Einhegung und Unterstellung unter die weltliche Gewalt eines der Hauptanliegen des Marsilius ist.²⁸

²⁵ Vgl. dazu die in CR 13 gesammelten sozialtheoretischen Schriften Melanchthons; dazu mit Belegen: Slenczka, Luthertum (s. Anm. 22).

²⁶ Ich beziehe mich im Folgenden auf Marsilius von Padua, Defensor pacis, nach folgenden Ausgaben: Richard Scholz (Hg.): Marsilius von Padua. Defensor pacis, Hannover 1933; online: http://www.dmg.de/de/fs1/object/display/bsb00000662_meta:titlePage.html?sortIndex=020:080:0007:010:00:00 [22.1.2015]; Walter Kunzmann u. a. (Hg.), Der Verteidiger des Friedens. Defensor pacis, Stuttgart 1971. Ich gebe nur an wenigen wichtigen Punkten Stellenangaben. Vgl. Heiner Bielefeldt, Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik, in: ZSRG.K 73 (1987), 70–130.

²⁷ Marsilius von Padua (s. Anm. 26), I,5,4; II,8.

²⁸ A. a. O., II,7–9.

Marsilius zeichnet²⁹ die aus der Politik des Aristoteles bekannte Stufung der Gemeinschaften – von der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau über die Familie, Großfamilie, Dorfgemeinschaft bis hin zum Staat – nach. Marsilius ist – soweit ich sehe: über Aristoteles hinaus – an einer Frage interessiert, nämlich an der Frage nach dem Verhältnis des jeweiligen Inhabers der Regierungsgewalt zum Recht. Auf der Ebene des Sippenverbandes einer Familie darf ein Familienoberhaupt ein Unrecht ungesühnt lassen, wie etwa auch Adam den Mord an Abel offensichtlich ungesühnt gelassen hat. Das liegt nun daran, dass auf dieser Ebene der Vergemeinschaftung das Recht seine Quelle im Ältesten und von allen als Klügsten Anerkannten hat – sein Wille, so könnte man sagen, ist Recht. Bereits auf der Ebene des Dorfes als einer Gemeinschaft von Familien ist dies nicht mehr möglich – hier bildet sich noch nicht geschriebenes Recht, wohl aber ein von allen geteiltes und getragenes Rechtsbewusstsein heraus, dessen letzte Grundlage, so deutet er an, die allen gemeinsame Stimme der Vernunft sei. Marsilius ist also über Aristoteles hinaus an der Frage interessiert, wie Recht konstituiert wird, und stellt fest, dass in höherstufigen Gemeinschaften die Quelle des Rechtes nicht mehr ein einzelner Herrscher ist, sondern die Gemeinschaft selbst, mit der für Marsilius eben entscheidenden Folge, dass der Regierende, den es in höherstufigen Gemeinschaften auch noch gibt, nicht mehr frei gegenüber dem Gesetz ist; er ist vielmehr dazu verpflichtet, das Gesetz und damit auch die Ahndung von Rechtsverstößen durchzusetzen, um eben die *pax* und die *concordia* im Staat zu erhalten, ohne die der Zweck des Staates nicht erreichbar ist.

Diese Frage nach dem Verhältnis von Recht bzw. Gesetz einerseits und Macht andererseits ist die Leitfrage des Marsilius, und diese Zuordnung leitet sowohl seine Unterscheidung von entartetem und wohlgeordnetem Staat als auch die Verhältnisbestimmung von Regierungsgewalt und Rechtsetzungsgewalt im vollentwickelten Staatswesen. Ich beginne mit dem ersten Punkt: Marsilius übernimmt von Aristoteles die Unterscheidung der Regierungsformen – Monarchie, Aristokratie und Politie als positive und Tyrannis, Oligarchie und Demokratie als Entartungsformen; und er übernimmt auch das Kriterium, nach dem sich Gesundheit und Entartung der Regierungsform unterscheiden lässt: die Frage, ob der regierende Teil in seinen Entscheidungen durch das „*bonum commune* – Gemeinwohl“ oder durch das „*bonum proprium* – den Eigennutz“ geleitet ist. Nun geht aber Marsilius an einer Stelle über Aristoteles hinaus; er fügt nämlich zu dem Kriterium der Orientierung am *bonum commune* das Kriterium hinzu, ob die Regierenden mit oder ohne Zustimmung der Untergebenen handeln: *ad bonum commune conferens secundum voluntatem subditorum*; und es ist deutlich, dass damit eben wahrgenommen ist, dass das *bonum commune* strittig sein kann, und dass die „*coactive* – zwangsweise“ durchgesetzte Orientierung am *bonum commune* eines Rechtsgrundes bedarf – und das ist der „*consensus* – die Zusammenstimmung“ oder die „*voluntas*

²⁹ A. a. O., I,3.

subditorum – der Wille der Untertanen“. Für die Beantwortung der Frage, woran sich denn das *bonum commune* bemisst, wird hier nicht einfachhin an die scheinbar feststehende Instanz der Vernunft gewiesen, sondern es wird darüber hinaus gesagt, wonach sich bemisst, was vernunftig ist: nach dem *consensus* der Beherrschten; und Marsilius weiß, dass er dabei über Aristoteles hinausgeht.³⁰

Damit wird deutlich, dass es in der an Aristoteles³¹ anschließenden Staatstheorie ein Moment gibt, das von vornherein ein begrenzendes Element in die Beurteilung des Staates und des staatlichen Handelns bringt, nämlich einmal die Frage nach der Entstehung und nach dem Zweck des Staates: Die Vergemeinschaftung von Haushalten zu Dorfern und Städten hat ihren Grund in der gemeinschaftlichen Sicherung des Lebens – der Haushalt, d.h. der freie männliche Bürger und sein Haus, ist der Zweck der Gemeinschaft. Der zweite Ort, in dem sich Begrenzungen des faktischen Staates und des staatlichen Handelns ergeben, ist die Frage nach der besten Staatsform, die Aristoteles in der Unterscheidung der drei Staatsformen – Monarchie, Aristokratie und Demokratie – und ihrer Fehlentwicklungen darstellt. Eine Fehlentwicklung liegt vor, wenn der Herrscher oder die herrschende Gruppe in ihren Entscheidungen nicht vom Gemeinwohl, sondern vom Eigennutz geleitet sind und entsprechend alle anderen Bürger als unfrei behandeln. Bei einzelnen der von Aristoteles beeinflussten mittelalterlichen Staatstheoretiker – auch bei Marsilius von Padua – finden sich Ausarbeitungen eines Gedankens des Aristoteles, nach dem die beste Herrschaft gar nicht die Herrschaft von Personen, sondern die Herrschaft des Rechtes sei.³² Und es findet sich die Frage danach, wer dieses Recht denn setzen konnte – und Marsilius antwortet: die Mehrheit der Bürger, denn nur die Übereinstimmung einer Vielzahl von Menschen, denen das Naturgesetz ins Herz geschrieben ist, bürgt dafür, dass es auch wirklich im gesetzten Recht getroffen und nicht um eigennütziger Motive willen verfehlt wird:

„Dem allein steht die primäre menschliche Vollmacht, Gesetze zu geben oder zu schaffen, schlechthin zu, von dem allein die besten Gesetze ausgehen können. Nun ist das die Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit, die die Gesamtheit vertritt, denn es ist nicht leicht oder geradezu unmöglich, dass alle Personen sich zu einer Meinung zusammenfinden, weil gewisse Leute mit Blindheit geschlagen sind und aus persönlicher Bosheit oder Unwissenheit von der allgemeinen Meinung abweichen. Deren unvernünftiger Widerspruch darf die Wahrnehmung der Interessen der Allgemeinheit nicht unmöglich machen.“³³

³⁰ Marsilius von Padua (s. Anm. 26), I,9,5, 85

³¹ Ich verweise für das folgende der Einfachheit halber auf einen weiterführenden Text, in dem ich die aristotelische Politik auf das Moment des „Gemeinwohls“ hin analysiert habe: Notger Slenczka, *Gemeinwohl zwischen Selbstinteresse und Eigennutz*, in: Konrad Stock (Hg.), *Gemeinwohl*, Leipzig 2014, 41–75, hier bes. 49–55, dort Textverweise und Lit.

³² Aristoteles, *Politik* III,12 (1282 b 1–16)

³³ Marsilius von Padua (s. Anm. 26), I,12,5

Dem von den Bürgern gesetzten Recht ist nach Marsilius der Herrscher verpflichtet, an ihm wird er gemessen und nötigenfalls – ebenfalls vom Volk – gerichtet:

„Da es also der Gesamtheit der Bürger zusteht, die Form zu erzeugen, nach der alles Handeln im Staate geregelt werden soll, das Gesetz, so wird es offenbar Aufgabe derselben Gesamtheit sein, die Materie oder das Substrat dieser Form zu bestimmen, das nach dieser Form das Handeln der Menschen im Staate zu ordnen hat, nämlich den regierenden Bestandteil.“³⁴

Wenn man eine Genealogie des neuzeitlichen Verständnisses der Grenzen des Politischen sucht, dann liegen sie hier bei dieser – allerdings auch im Vergleich mit den zeitgenössischen Theoriebildungen ungewöhnlichen – Aristotelesrezeption. Bei Luther findet sich das alles nicht. Für ihn erschöpft sich der Zweck des Staates in der gewaltsamen Unterdrückung des Bösen, der auf die unentrinnbare Sündenverfallenheit des Menschen zurückgehenden Asozialität. Diese Sünde wird im Bereich der Kirche durch die Verkündigung des Evangeliums in der Wurzel behandelt: Der zum Glauben gekommene Mensch ist zugleich der, der sich aus selbstloser Liebe dem Nächsten zuwendet und des Schwertes, das ihn im Zaum hielte, nicht bedarf. Da die Zahl der wahren Christen aber, so sagt Luther, klein ist und der Mensch normalerweise selbstsüchtig, muss die menschliche Sozialität dadurch erhalten werden, dass der Mensch auf die unter den Bedingungen der Sünde wirksame anthropologische Grundkonstante angesprochen wird, nämlich auf seine Selbstsucht und seinen Eigennutz: Ihm wird das Schwert, das heißt: Einbuße an Glück, angedroht für den Fall, dass er sich auf Kosten der anderen zu bereichern sucht. Und ausschließlich dies ist die Aufgabe der Obrigkeit.

3.2. Luthers Ablehnung des Widerstands gegen die weltliche Obrigkeit

Aber ein Gedanke verbindet Luther mit Marsilius von Padua und seinem „defensor pacis“, nämlich das Anliegen, die Übergriffe der geistlichen Gewalt – des Papstes – in den politischen Bereich einzuschränken, die nach Marsilius der eigentliche Grund für allen Unfrieden im damaligen Europa ist.³⁵ Hier wird, sowohl bei Marsilius³⁶ wie bei Luther, und auch bei den späteren Staatstheoretikern des Absolutismus – Jean Bodin³⁷ oder Thomas

³⁴ A. a. O., I,15,3.

³⁵ A. a. O., I,1,2; vgl. ebd., 19,11f.

³⁶ A. a. O., II,7–9.

³⁷ Jean Bodin, *Sechs Bücher über den Staat*, übers. von Bernd Wimmer, München 1981/1986 (frz. Teiledition online: http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Six_Livres_de_la_R%C3%A9publique/11 [23.1.2015]); Bodin ist allerdings der Meinung, dass der Souverän den göttlichen Gesetzen untersteht (I,8), freilich sieht er keine Institution vor, die diese Bedingung einklagen und den Souverän absetzen könnte.

Hobbes³⁸ oder Niccolò Macchiavelli³⁹ –, eine institutionelle bzw. habituelle Grenze des staatlichen Handelns beseitigt: Die geistliche Gewalt ist nicht der Ursprung der staatlichen Gewalt und kann und darf sie daher auch nicht absetzen.

Das ist nun in der Tat ein Zug, der an Luther erinnert; auch ihm geht es wesentlich darum, den Anspruch des Reiches des Geistes über die staatliche Obrigkeit abzuwehren: Die weltliche Obrigkeit ist eigenen Rechtes, hat ihr eigenes Gebiet, in dem die geistliche Obrigkeit, als solche, nichts verloren hat. Für diesen Widerspruch gegen den Anspruch des Papstes stehen die Adelschrift und der erste Teil der Obrigkeitsschrift: Die Obrigkeit wird von den Grenzen freigestellt, die ein weltlicher Machtanspruch des Papstes bedeuten würde.⁴⁰

Marsilius von Padua begründet die Unabhängigkeit der Obrigkeit von der geistlichen Gewalt zunächst mit einer aristotelisch gefärbten Soziallehre und bietet dann erst Belege aus der christlichen Tradition. Luther hingegen begründet die Gottunmittelbarkeit der Obrigkeit ausschließlich mit Bibelstellen, im Zentrum natürlich mit Röm 13: Hier lernt er, was die Obrigkeit ist, und nicht bei Aristoteles wie die mittelalterlichen Staatsphilosophen und, wie gesagt, auch Reformatoren wie Melanchthon.

Entsprechend gibt es der Obrigkeit gegenüber keinen Vorbehalt – ein solcher ist auch in Röm 13 nicht nahegelegt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Macht über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet“ (Röm 13,1). Alle Vorbehalte und Bedingungen für das Recht der Macht, die die vorreformatorische Staatstheorie aus der Lehre vom Zweck der Polis, aus der Frage nach der besten Verfassung, der Einsetzung des Herrschers und seiner Verpflichtung durch das *bonum commune* bezog, haben bei Luther keinen Ort. Die Obrigkeit hat ihr Recht durch ihre Faktizität.⁴¹ Luther geht davon aus, dass sie da ist, dass es die Schwertgewalt gibt; sie hat das Recht und die Pflicht, Gehorsam zu fordern und zu strafen – aber die Verpflichtung zum Gehorsam hängt nicht an der Bedingung, dass die Obrigkeit ihre Pflichten auch in rechter Weise wahrnimmt: Die Gehorsamspflicht und das Verbot der Absetzung der Obrigkeit gilt in allen Belangen auch derjenigen Obrigkeit gegenüber, die ihre Aufgabe schlecht oder gar nicht wahrnimmt.

Luthers radikale Haltung in der Frage des Widerstandsrechts hat nach meinem Eindruck drei Gründe; zunächst einen ganz pragmatischen: Die sehr bedenkenswerte Einsicht, dass es, wie Luther sagt, leicht ist, eine Obrigkeit abzusetzen, aber sehr schwer, einer neuen Obrigkeit Anerkennung zu verschaffen

³⁸ Hobbes, *Leviathan* (s. Anm. 9), Kap. 42 (dt. 376 ff.; engl. 521 ff.).

³⁹ Niccolò Macchiavelli, *Il Principe – Der Fürst*, ital.-dt., hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986; bei Macchiavelli wird die begrenzende Funktion der Frömmigkeit beseitigt und ganz dem Machtkalkül unterstellt – vgl. *Il Principe* 15–19, bes. 19.

⁴⁰ Vgl. für die Einzelbelege: Slenczka, *Gott* (s. Anm. 1).

⁴¹ Vgl. für die Einzelbelege: ebd.

oder gar auf diese Weise eine bessere Obrigkeit zu schaffen – man kommt, so sagt er, vom Regen in die Traufe.⁴² Die These Luthers hat einen weiteren Grund darin, dass er der Überzeugung ist, dass es kaum jemals Obrigkeiten gibt, deren Verhalten keinen Anlass zu Einwänden gibt⁴³ – gerade die Obrigkeitsschriften Luthers sind kein Loblied der Obrigkeit, sondern durchzogen von massiver und harscher Kritik. Wenn die Legitimität der Obrigkeit an ihre ethischen Qualitäten, an die Rechtsförmigkeit ihres Handelns oder auch nur daran, dass sie ihrer Straufgabe angemessen nachkommt, gebunden wäre, gäbe es nach Luther keine Obrigkeit.

Und dann sagt er – dritter Grund: Hinter der guten oder üblen Obrigkeit steht der beglückende oder eben strafende Wille Gottes, und der ist von einem Christen dankbar anzuerkennen oder, im Falle der Strafe, vertrauensvoll zu dulden. Die Obrigkeit ist in jedem Fall, wie immer sie sich darstellt, Werkzeug Gottes.⁴⁴

4. Die Grenzen der Obrigkeit nach Luther

Allerdings – und nun komme ich zu den Grenzen der Obrigkeit: Luther ist mitnichten der Meinung, dass die Obrigkeit zu jedem Handeln *berechtigt* sei. Keinesfalls darf sie abgesetzt werden – aber er sieht sie durchaus an Normen gebunden.⁴⁵

4.1. Gottes Gesetz als Grenze des Rechts der Obrigkeit

So ist die Obrigkeit selbstverständlich im persönlichen Verhalten wie in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben an den Willen Gottes, an den Dekalog bzw. das seiner Meinung nach mit dem Dekalog identische Naturrecht gebunden. Und selbstverständlich ist die Obrigkeit in ihrem Handeln dem *bonum commune* verpflichtet, und Luther hat sehr genaue Vorstellungen beispielsweise darüber, dass und wie Schulen einzurichten sind, welchen Regeln das *ius ad bellum* unterliegt und wie das Gerichtswesen zu handhaben ist.

Diese Begrenzung des Handelns der Obrigkeit markiert auch die Grenzen der Gehorsamspflicht. Luther weist mehrfach darauf hin, dass die Untertanen sich an eindeutig rechtswidrigen Handlungen der Obrigkeit nicht beteiligen dürfen, dass sie aber in diesem Fall der Gehorsamsverweigerung die Strafe der Obrigkeit erdulden und nicht etwa den Aufstand proben dürfen.⁴⁶

⁴² Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), in: BoA 3, 317–351, hier 331,30 – 332,6.

⁴³ Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 23), 382, 21 ff.

⁴⁴ A. a. O., 329 f. Ich merke an, dass ich hier referiere und nicht empfehle!

⁴⁵ Zum Folgenden vgl. für die Einzelbelege: *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1), hier bes. 87–89.

⁴⁶ Ob Kriegsleute (s. Anm. 42), 345,33 – 346,16.

Ich nenne dies eine Begrenzung der Obrigkeit durch das göttliche Gesetz; die Durchsetzung dieses Gesetzes gegen die Obrigkeit ist freilich nach Luther nicht Aufgabe der Untertanen. Hier war Marsilius von Padua mit seiner Unterscheidung von geistlichem Recht und Vernunftrecht, das er als Rechtssetzungsinstanz und Kontrollinstanz der Regierung in die Hände des Volkes legt, bereits weiter und wegweisend für die Zukunft.

4.2. Der Glaube bzw. das Gewissen als Grenze der Handlungsmöglichkeiten der Obrigkeit

Damit zur zweiten Grenze: Der Anlass der Obrigkeitsschrift selbst ist ein doppelter, der die Zielrichtung der beiden ersten Teile dieser Schrift bestimmt. Während der erste Teil die Frage nach dem Recht der Obrigkeit beantwortet und begründet, warum es trotz des Verbotes, sich zu rächen, und trotz des Gebotes der Feindesliebe eine schwertbewehrte Obrigkeit geben muss, stellt der zweite Teil die Frage nach der Grenze der Gehorsampflicht – Hintergrund ist hier der Befehl des sächsischen Herzogs Georg an seine Bürger, Druckschriften Luthers und vor allem Exemplare der Lutherbibel herauszugeben.⁴⁷ Diese Frage nach der Reichweite des Rechtes der Obrigkeit ist, wie Luther schreibt, das Hauptanliegen seiner Schrift.⁴⁸ Und hier stellt Luther nun fest, dass die Obrigkeit dann ihre Kompetenzen überschreitet, wenn sie jemanden zum Glauben zu zwingen versucht und sich nicht auf den Bereich der Wahrung des *bonum commune externum* beschränkt:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zu-frieden sein und sich um ihre Dinge kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt nötigen. Denn der Glaube ist eine freies Werk und Ding, zu dem man niemanden zwingen kann. Ja es ist ein göttliches Werk im Geist, geschweige denn, dass eine äußerliche Gewalt es erzwingen und schaffen könnte.“⁴⁹

So sehr gilt, dass die äußere Ordnung zur weltlichen Gewalt gehört, so sehr gehört der Glaube in den geistlichen Bereich und geht den Fürsten nichts an. Dabei meint Luther nicht nur, dass der Fürst auf dem Gebiet des Glaubens nichts zu suchen hat, sondern genauer: dass er dort mit seinen Mitteln nichts ausrichten kann. Jemanden in bestimmter Weise zum Glauben zu zwingen ist, darauf weist Luther hin, nicht nur nicht sachgemäß, sondern schlicht nicht möglich, weil menschlicher Zwang die innere und freie Gewissheit, die den Glauben ausmacht, eo ipso nicht generieren kann. Im Glauben geht es darum, dass einem Menschen eine Wahrheit so aufgeht, dass er ihrer gewiss ist und sein Leben darauf gründet. Gewissheit kann man – im Unterschied zu verba-

⁴⁷ Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 23), 382; vgl. zum Folgenden mit *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1).

⁴⁸ Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 23), 376,24.

⁴⁹ A. a. O., 379,11–19.

ler Zustimmung – nicht erzwingen. Glaube und Zwang sind Gegensätze. Die Obrigkeit kann auf dem Gebiet des Glaubens nichts ausrichten und soll das auch nicht versuchen; und dem Willen einer Obrigkeit, die zum Glauben zu zwingen versucht, soll ein Christ nicht entsprechen. Bibelübersetzungen soll der Christ daher auch auf Verlangen der Obrigkeit nicht herausgeben; er muss aber die gewaltsame Beschlagnahme als von Gott auferlegtes Leiden ohne Gegenwehr dulden.

Und hier ist nun Luther in der Tat der Meinung, dass sich diese der Obrigkeit und ihren Möglichkeiten gezogene Grenze nicht nur auf den wahren Glauben, sondern auf das menschliche Innere insgesamt, auf alle Überzeugungen bezieht – ausdrücklich stellt er fest, dass der Glaube darum nicht in die Verfügungsgewalt der Obrigkeit gehört, weil „die Gedanken ... zollfrei“⁵⁰ sind – hier ist er am nächsten dran an dem Begriff der Meinungsfreiheit. Natürlich kann die Obrigkeit mit ihren Zwangsmitteln den Menschen dazu zwingen, ein falsches Bekenntnis zu sprechen oder äußerlich an einem häretischen Gottesdienst teilzunehmen. Sie nötigt dem Menschen dann eine Differenz von Innerlichkeit und Ausdruck auf, einen Verstoß gegen das eigene Gewissen. Dies soll nicht sein – und so ist eben diese Freiheit des Gewissens nicht auf den Bereich der reinen innerlichen Überzeugung beschränkt, sondern die Obrigkeit darf den Menschen auch nicht zur äußerlichen religiösen Konformität – zum Vollzug von Riten und Handlungen – nötigen, sie muss ihm zumindest die Möglichkeit geben auszuwandern, so dass er seine religiöse Überzeugung anderswo ausleben kann. Um die Freiheit des Inneren beginnt sich ein sehr schmaler Rand äußerer Freiheit auszubilden. Die Freiheit ist an diesem Ende nicht mehr nur eine innerliche Freiheit, die mit unbegrenztem äußerlichem Zwang vereinbar ist – das war die Kritik Marcuses an diesem „bürgerlichen“ Freiheitsbegriff, den er auf Luther zurückführte.

Ich nenne diese Begrenzung des Rechtes der Obrigkeit eine Begrenzung durch das fremde Gottesverhältnis oder durch den Glauben – man könnte hier sagen: Wie im ersten Gedankengang sich herausstellte, dass das Gesetz – im *usus politicus* – die Obrigkeit begrenzt, so nun das Evangelium.

5. Zusammenfassung

Eine Rezeption der Lutherschen Obrigkeitstheologie wird sich so orientieren müssen, dass sie bei Luther eine neue Grenzziehung gegenüber den Eingriffsmöglichkeiten und den Eingriffsrechten der Obrigkeit identifiziert, die in der Luther vorausgehenden Staatstheorie keine Rolle spielte, der aber in der Geschichte der individuellen Freiheitsrechte gegenüber dem Staat und auch gegenüber der Gesellschaft eine zentrale Rolle zufiel: die in der Deutung der

⁵⁰ A. a. O., 379,24f.; dazu Slenczka, Gott (s. Anm. 1).

Religion als individuell-subjektiver Gewissheit begründete Einsicht in die Unverfügbarkeit individueller Überzeugung.

Die Obrigkeitstheologie Luthers kann aber nicht allein die Grundlage einer theologischen Sozialtheorie werden, und zwar auch, aber nicht nur deshalb, weil sich die juristischen und organisatorischen Zustände in der neuzeitlichen Staatlichkeit verändert und sich auch das Verhältnis von Kirche und politischer Organisation verschoben hat. Vielmehr war die Obrigkeitstheologie Luthers auch schon in seiner Zeit defizitär. Es ist und war auch damals nicht möglich, ein Sozialtheorie auf Röm 13 zu gründen, sondern es bedarf, gerade wenn man geleitet ist von der Einsicht Luthers, dass für die Gestaltung des Politischen die Vernunft zuständig ist, einer allgemein nachvollziehbaren Sozialtheorie und damit einer Lehre vom Zweck und den Bewertungskriterien menschlicher Herrschaft, ihren Grenzen, den Grenzen ihrer Legitimität und den legalen und legitimen Weisen ihrer Ersetzung, die seinerzeit die aristotelische Staatstheorie bereitstellte und die vorreformatorisch und beispielsweise bei Melanchthon auch rezipiert wurde. Diese Kriterien der Herrschaft markieren dann auch die Grenzen ihrer Legitimität, die zumindest den Anspruch erheben, allgemein nachvollziehbar zu sein.

Dieses Defizit, so scheint mir, ist zu benennen; ihm stehen zwei Einsichten Luthers gegenüber, die sich in der Rezeption als unveräußerlich wertvolle Einsichten aufgedrängt und im Laufe der Rezeption von den religiösen Voraussetzungen abgelöst und als allgemeine Einsichten aufgedrängt haben: Die genannte Einsicht in die Unverfügbarkeit der individuellen Glaubensüberzeugung, die sich verallgemeinert darstellt als die Freiheit der Gewissensüberzeugung mit allen folgeweise daran geknüpften Freiheitsrechten. Und die Einsicht, dass der Anspruch der Obrigkeit nicht unter dem Vorbehalt religiöser Überzeugungen und Institutionen steht, sondern die Obrigkeit neben der Kirche „gottunmittelbar“ ist. Dieser Punkt ist wichtig und komplex, denn unter anderem dem Schutz des Staates gegen religiös begründete und als solche in ihrer Begründung nicht mehr überprüfbare Übergriffe diene Luthers Ablehnung des Widerstandsrechts. Die Konsequenz kann nun aber nicht die Freistellung des öffentlichen Handelns oder der Rechtsetzung von allen ethischen Grenzen sein. Es kommt, wie gesagt, vielmehr darauf an, eine Widerstandspflicht nicht an die Instanz göttlicher Gebote, sondern an eine vor- und außerchristlich plausible (und soweit vernünftige) Theorie des Staatszwecks und der darin begründeten Grenzen seines Anspruchs auf Gefolgschaft zu begründen, die Frage nach der Legitimität einer Wahrnehmung der obrigkeitlichen Rechte und Pflichten also nicht im institutionellen Gespräch zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit, sondern zwischen den Bürgern und der Obrigkeit – oder anders: zwischen der Gesellschaft und denen, die die staatliche Gewalt wahrnehmen – zu begründen. Dieses Gespräch ist in den neuzeitlichen Demokratien, in denen eine der möglichen Staatsformen realisiert ist, die in der aristotelischen Staatstheorie diskutiert wurden, institutionalisiert in der Möglichkeit der Kritik und der Abwahl der Regierung.

Insgesamt scheint mir deutlich zu sein, dass man bei Luther in der beschriebenen Weise einen neuen Ansatz einer Begrenzung des Politischen identifizieren kann; man wird sich aber hüten, das Luthersche Verständnis der Obrigkeit zur alleinigen Grundlage eines gegenwärtigen Staatsverständnisses zu machen. Wir leben in unserem Verständnis der politischen Ordnung von weiteren Voraussetzungen als allein von der Reformation. Aber die genannte Einsicht in die Grenzen des Verfügungsrechtes des Politischen formuliert Luther in einer Weise, die anschlussfähig ist für gegenwärtige Anliegen und geschichtlich ein Beitrag zur Grundlegung der politischen Ordnungen, die aber mitnichten allein hinreichend ist als Grundlage eines Staates, in dem wir leben wollen würden.

Professor Dr. Notger Slenczka, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität, Systematische Theologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@theologie.hu-berlin.de

„Bekehrung zur Welt“ – Zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Ethik

Dankesrede anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs am 26. September 2014 in der Schlosskirche Wittenberg

Von Andreas Stegmann

Sehr geehrte Damen und Herren,
die Zuerkennung des Martin-Luther-Preises für meine Habilitationsschrift „Luthers Auffassung vom christlichen Leben“¹ ist eine große Ehre für mich. Ich danke der Luther-Gesellschaft als der Ausloberin und der Wittenberger Sparkasse als der Sponsorin dieses Preises. Ich möchte diesen Dank abstaten, indem ich Ihnen einen kurzen Einblick in meine wissenschaftliche Beschäftigung mit Luther gebe. Als Thema habe ich die „Gegenwartsbedeutung der Ethik Luthers“ gewählt: Kann das, was Luther im 16. Jahrhundert über das christliche Leben geschrieben hat, für uns heute noch Relevanz beanspruchen?

Zuerst möchte ich einige Bemerkungen zu meinem Vortragstitel machen. Die Formulierung „Bekehrung zur Welt“ wurde wichtig für mich, weil sie Luthers Auffassung vom christlichen Leben prägnant zusammenfasst. Sie stammt nicht von Luther selbst, sondern von einem Lutherforscher, dem ich viel zu verdanken habe: Oswald Bayer.² Die Rede von Luthers „Bekehrung zur Welt“ verbindet zweierlei in spannungsreicher Einheit: das Moment der „Bekehrung“ und das Moment der „Welt“. Sie macht den Bruch Luthers mit seinem mittelalterlichen Hintergrund deutlich: Der reformatorische Rechtfertigungsglaube bewirkt keine Bekehrung zu einem Leben abseits der Welt, zu einem Leben der Weltdistanzierung, der Weltentsagung; sondern der Glaube führt den Christen gerade in die Welt, er eröffnet ihm ein Leben aus dem Glauben in der Welt. „Bekehrung zur Welt“ – das ist nichts weniger als die Kurzformel der Ethik Luthers. Es geht um eine Ethik, die in der Gottesbeziehung gründet und in die Welt hineinwirkt.

Hat die Ethik Luthers, hat diese Bekehrung zur Welt eine Bedeutung für uns hier und heute? Es gehört zum Selbstverständnis des modernen Protestantismus, diese Frage zu bejahen. Hat doch die Reformation das Verhältnis des Christen zur Welt im Rückgriff auf das Neue Testament ganz neu bestimmt. Das vorreformatorische Christentum sah die Welt weniger als Chan-

¹ Die gedruckte Fassung erschien bald nach der Preisverleihung: *Andreas Stegmann, Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014.

² *Oswald Bayer, Angeklagt und anerkannt. Religionsphilosophische und dogmatische Aspekte*, in: *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung*, hg. von *Hans Christian Knuth*, Erlangen 2009, 89–107, 107

ce, sondern vielmehr als Problem. Es ließ sich nicht vermeiden, in der Welt zu leben, und man hatte den Auftrag, die Welt für Gott zu gewinnen. Aber wahres christliches Leben führte doch aus der Welt heraus. In der Welt musste man sich die Hände schmutzig machen, musste man sich mit den bestehenden sündhaften Strukturen arrangieren, musste man kompromissbereit sein. Eigentlich nur abseits der Welt konnte man sich rein bewahren und wahrhaft heilig leben. „Bekehrung“, das war für das mittelalterliche Christentum, in das Luther hineinwuchs, die Abkehr von der Welt und die Hinwendung zu einem weltabgewandten, vom Diesseits zum Jenseits strebenden Leben: ein Leben als Mönch oder Nonne, als Kleriker, als frommer Laie. In der Reformation verkehrte sich diese Bewertung der Welt in ihr Gegenteil. Luthers reformatorische Erkenntnis machte die Zuwendung zur Welt und ein wahrhaft christliches Leben in dieser Welt möglich. Die Reformation hat mit ihrer „affirmation of ordinary life“³ zur Weltlichkeit befreit; sie hat die unguete Verquickung von Religion und Politik aufgelöst; sie hat die „Eigengesetzlichkeit“ der Welt würdigen gelehrt; sie hat den Menschen ermöglicht, nicht abseits, sondern in der Welt für die Welt zu leben. Indem die Reformation die Säkularität der Moderne ermöglicht hat, ist sie die Gestalt des Christentums, die am ehesten kompatibel mit dieser säkularen Moderne zu sein scheint. Luthers Bekehrung zur Welt ist so verstanden die große Leistung der Reformation und ihr bleibendes Erbe.

Doch wenn man sich Luthers Ethik näher anschaut, können einem Zweifel kommen, ob der Lobpreis Luthers als des Befreiers des Menschen zur Weltlichkeit berechtigt ist. Luthers Ethik, wie wir sie in seinen Schriften, Briefen, Predigten oder Tischreden entfaltet finden, ist eine für moderne Menschen durchaus nicht ohne Weiteres einsichtige Sache. Denn in der „Bekehrung zur Welt“ steckt eben nicht nur die *Welt*, sondern auch die *Bekehrung*, sprich die religiöse Motivation der Weltzuwendung und die religiöse Beanspruchung der Welt. Und dieses beides mutet in der Moderne fremd an. Beim Leben in der Welt geht es um ein sich im Gegenüber zu Gott vollziehendes, von Gott initiiertes, getragenes und vollendetes Geschehen. Christliches Leben und Nachdenken über das christliche Leben sind für Luther nicht denkbar ohne diese religiöse Einbettung und Perspektivierung. Um das zu erläutern, werde ich im Folgenden in zweimal drei Punkten die theologischen Grundideen von Luthers Ethik und ihre Konkretionen vorstellen.

1. Zentrum, Quellgrund und Fixpunkt des christlichen Lebens ist für Luther der Rechtfertigungsglaube. Gottes einzige Forderung an den Menschen ist dieser Glaube, der nicht eine Leistung des Menschen, sondern das Werk Gottes im Menschen ist. Der Glaube ist das eine und einzige von Gott geforderte Werk, das alle anderen guten Werke in sich enthält und alles Handeln des Glaubenden als gut qualifiziert. Dieser Glaube entsteht durch die

³ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, Teil III.

Begegnung mit dem Wort Gottes in Gesetz und Evangelium. In dieser Begegnung macht sich der Glaubende die Christusgerechtigkeit zu eigen. Der Glaube rechtfertigt, indem der Glaubende vom Wort Gottes erfasst und in die Existenzgemeinschaft mit Christus gezogen wird. Durch diesen Glauben an das Wort, durch diese Existenzgemeinschaft mit Christus wird der Glaubende zum neuen Menschen.

2. Dieser Rechtfertigungsglaube setzt für Luther die guten Werke aus sich heraus: Der Glaube transformiert sich in die Liebe, und das von Christus geschenkte Heil verwandelt sich in den Dienst am Mitmenschen. Die einzelnen guten Werke findet Luther in den zehn Geboten beschrieben: die Frömmigkeitspraxis (1./2. Gebot) als den lebensweltlichen Haftpunkt des Glaubens; die Sabbatruhe (3. Gebot) als den Verzicht auf das Eigenwirken des Menschen und die Ergebung in Gottes Wirken; das Ehren der Eltern (4. Gebot) als die Einordnung in die innerweltlichen Strukturen und die aktive Verantwortungsübernahme in ihnen; die Verbote der zweiten Tafel (5.–10. Gebot) als die Forderung der Selbstdisziplinierung des Menschen und des tugendhaften Lebenswandels in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

3. Diese beiden Grundideen der reformatorischen Ethik – die Verwurzelung des christlichen Lebens im Glauben und sein Vollzug in Form der guten Werke – implizieren ein neues Weltverhältnis. Luther macht dieses neue Weltverhältnis deutlich, indem er zwei traditionelle Unterscheidungen aufgreift: die Unterscheidung dreier Stände und die Unterscheidung zweier Reiche. In seiner Dreiständelehre zeigt er, dass sich der Gehorsam gegen die jedem Christen gegebene göttliche Berufung in den drei Lebenskreisen von Kirche (*ecclesia*), Haus (*oeconomia*) und Gemeinwesen (*politia*) vollzieht. Die von der Berufs- und Ständelehre geforderte Bejahung innerweltlicher Verantwortungsübernahme wird von Luther mit der zugleich und zuerst geltenden Nachfolgeforderung der Bergpredigt verbunden, indem er entsprechend der Zweiheit des göttlichen Handelns gegenüber den Glaubenden und der Welt eine Zweiheit christlichen Verhaltens gegenüber Gott und der Welt formuliert: Der Christ findet sich in den durch Gottes beide Regimente (dem geistlichen und dem weltlichen Regiment) konstituierten beiden Bereichen, nämlich dem Gottes- und dem Weltreich, vor. Er handelt im einen Reich (dem Gottesreich) entsprechend dem radikalen Bergpredigtethos und im anderen Reich (dem Weltreich) entsprechend der innerweltlichen Eigengesetzlichkeit. In beiden Fällen jedoch motiviert und angeleitet durch die Liebe in ihren unterschiedlichen Realisierungsformen. Leben aus dem Glauben in der Welt vollzieht sich also im Berufsgelassenheit der drei Lebenskreise und im Zugleich von Gottes- und Weltorientierung.

Luthers Konzeption des Lebens aus dem Glauben in der Welt verbindet in spannungsreicher Einheit die überweltliche und innerweltliche Dimension christlichen Lebens. Diese Grundspannung verdankt sich dem biblischen Ethos, wie Luther es versteht, und er bemüht sich, die Grundlegung und die Konkretionen seiner Auffassung vom christlichen Leben in engem Anschluss

an die Bibel zu entwickeln. Die Bergpredigt und der Dekalog sind dabei die biblischen Leittexte, die gleichermaßen die überweltliche und die innerweltliche Dimension des christlichen Lebens markieren: einerseits die existentielle Christusbeziehung und den Rechtfertigungsglauben; andererseits die damit einhergehende Zuwendung zur Welt und den Dienst am Mitmenschen in den innerweltlichen Ordnungen. Das christliche Leben ist damit zugleich auf Gott und auf die Situation, in der sich der Christ vorfindet, ausgerichtet. Seine innere Einheitlichkeit hat es durch den Rückbezug auf den Glauben und durch die Konkretion in der Liebe. Gott und Welt – Dekalog und Bergpredigt – Glaube und Liebe, mit diesen drei Unterscheidungen lässt sich Luthers Bekehrung zur Welt füllen. Was heißt das nun aber konkret für das Leben des Christen in der Welt? Das soll an einem Beispiel verdeutlicht werden: dem Umgang des Christen mit Arbeit und Besitz, der Wirtschaftsethik.

1. Der Ausgangspunkt von Luthers Überlegungen ist die Feststellung, dass Arbeit und Besitz zur göttlichen Schöpfung gehören. Der Mensch sei „geboren zur erbeyt“ „wie der fogel zum fliegen“.⁴ Besitz sei ein selbstverständlicher Teil menschlichen Lebens in der Welt. Und wirtschaftliche Aktivität sei eine natürliche Notwendigkeit. Für den Menschen habe Gott „den acker“ geschaffen, aus dem „solch gros gut ... an korn, weyn und allerley frucht“ „eraus wechst“, und „die berge“, in die „das sylber und golt“ gelegt ist, „das mans da findet“.⁵ Auch der Handel ist notwendig und selbst das bisher von der Kirche kritisch gesehene Geld- und Kreditwesen zählt Luther zu diesen Gegebenheiten. Das Wirtschaftsleben ist ein selbstverständlicher und notwendiger Teil der menschlichen Existenz und wird von Luther darum von vornherein positiv gewertet.

2. Doch damit begnügt Luther sich nicht. Wie es für den Realismus einer jeden christlichen Ethik typisch ist, weiß er um die sündhafte Verkehrung dieser guten Schöpfung. Der Mensch ist nicht mehr so, wie er ursprünglich war. Das zeigt sich vor allem an seinem „Geiz“. Der Geiz – das Behalten-Wollen und das Mehr-Haben-Wollen – ist für Luther die Wurzel aller sündhaften Verkehrung des Wirtschaftslebens. Weil der sündige Mensch sein Leben nicht mehr aus Gottes Hand empfängt und sich an Gottes Gaben genügen lässt, sondern aus eigenen Kräften sein Leben zu sichern versucht, verliert er jedes Maß und rafft gierig zusammen, was er nur kriegen kann. Luther beobachtet überall die dramatischen Folgen dieses Geizes: Arbeit und Besitz, die Gottes gute Schöpfungsgabe sind, werden pervertiert und stürzen den Einzelnen und die ganze Gesellschaft ins Unglück. Geiz führt zu Betrug, Wucher, Teuerung, Warenknappheit oder Hungersnöten. Dagegen hilft zunächst nur die harte Hand der weltlichen Obrigkeit: Staat und Gesellschaft müssen dafür sorgen, dass die selbstzerstörerische Dynamik des Geizes gestoppt wird. Das geschieht etwa durch dirigistische Eingriffe in das Wirtschaftsleben oder durch moralischen Druck auf einzelne wirtschaftliche Akteure. Dass die frühkapitalisti-

⁴ WA 6, 271,33–37 (Von den guten Werken, 1520).

⁵ WA 15, 368,24–26 (Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Livland, 1524).

sche Transformation, deren negative Begleiterscheinungen Luther erlebte, ein Prozess des Strukturwandels war, der langfristig positive Folgen hatte und dem durch vereinzelte Staatseingriffe und moralische Appelle kaum beizukommen war, war ihm nicht bewusst.

3. Gegen den Geiz ist aber nicht nur die weltliche Obrigkeit und der moralische Appell aufzubieten, sondern auch – und darauf kommt es Luther eigentlich an – der christliche Glaube. Der Glaube, der das Leben des neuen Menschen in der Welt trägt. Für das Wirtschaftsleben heißt das: Der Christ handelt dank seines Glaubens recht. Dabei gibt es unterschiedliche Weisen des rechten Umgangs mit Arbeit und Besitz. Grundsätzlich gilt, was die Bergpredigt fordert: dass man dem Nächsten hilft, ohne eine Gegenleistung zu erwarten, ja dass man sich sogar das Seine nehmen lässt und sich nicht gegen Gewalt wehrt. Man muss aber auch Rücksicht auf die Mitmenschen nehmen, denen man verpflichtet ist: auf die eigene Familie oder auf die Armen in der Stadt; um ihretwillen soll man arbeiten und seinen Besitz zusammenhalten und mehren. Wenn der Christ um Besitz und Arbeit als Schöpfungsgegebenheiten weiß, wenn er um ihre Gefährdung durch den sündhaften Geiz weiß, wenn er mit ihnen umgeht, als hätte er sie nicht, und sie in den Dienst der Nächstenliebe stellt – dann kann er selbstverständlich am Wirtschaftsleben teilhaben.

Einige dieser sechs Punkte von Luthers Ethik sind auch für moderne Menschen nachvollziehbar und man kann auch heute noch manche Grundgedanken von Luthers Ethik richtig und wichtig finden. Aber gilt das auch für dieses Konzept insgesamt? Man denke nur an die Verwurzelung des christlichen Lebens in der Rechtfertigung: Dass Rechtfertigung dem Sünder gilt; dass sie ohne die Menschwerdung des Gottessohnes und seinen Kreuzestod, ohne das Gotteswort und den von Gott geschenkten Glauben nicht denkbar ist; dass die Rechtfertigung den Menschen innerlich und äußerlich erneuert und für ein neues Leben nach Maßgabe des göttlichen Willens unter der Leitung des Heiligen Geistes in Dienst nimmt – das alles scheint für die Moderne kaum mehr nachvollziehbar. Und damit bleibt ihr auch Luthers Ethik fremd, die um die Rechtfertigung kreist. Das moderne Christentum scheint keine Bekehrung zur Welt durchgemacht zu haben, die es von Gott her in diese Welt hineingeführt hat und es diese Welt mit erkennbar christlichem Leben erfüllen lässt. Und es schreckt vor den Konsequenzen dieses christlichen Lebens zurück. Denken Sie etwa an die Schluss-Strophe des Lutherlieds „Ein feste Burg ist unser Gott“: „Nemen sie den leib, / gut, ehre, kind unnd weib, / las faren dahin; / sie habens kein gewin; / das reich mus uns doch bleiben.“⁶ Ist das moderne Christentum bereit, um des Gottesreichs willen auf die Welt zu verzichten und in diese Kreuzesnachfolge einzutreten? Luther würde über uns den Kopf schütteln. Nicht so sehr darüber, dass wir nicht in der Weise

⁶ Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, bearb. von *Markus Jenny*, Köln/Wien 1985, 248.

christlich leben, wie er sich das vorstellte; sondern darüber, dass wir es gar nicht mehr versuchen und dass wir gar nicht mehr wissen, worauf es dabei ankommt. Angesichts dessen lässt sich durchaus fragen, ob Luthers Ethik noch Bedeutung für uns hat.

Dieser Zweifel kann aber nicht das letzte Wort sein. Wenn auch auf die Abständigkeit und Fremdheit der Reformation hinzuweisen ist, dann soll das nicht heißen, dass sie gar keine Bedeutung mehr für uns heute hat. Vielmehr muss es darum gehen, eine Brücke in die Vergangenheit zu schlagen. Die Vergangenheit ist in ihrer Eigenart ernstnehmen und gerade als solche der Gegenwart nahezubringen. Dass die Moderne mit Luther vielfach nichts mehr anzufangen weiß, muss ja nicht heißen, dass Luther ihr nicht doch etwas zu sagen hat. Dass eine religiöse Ethik wie die Luthers uns auf den ersten Blick fremd erscheint, muss durchaus nicht heißen, dass sie nicht doch Orientierungspotential für uns heute entfalten kann. Aus der Fülle der Gesichtspunkte greife ich einen exemplarisch heraus: Luthers Bekehrung zur Welt gründet in der *Bibel* und will die *Bibel* im Alltag der Welt zum Zuge bringen. Das ist damals wie heute, das ist für Christen aller Zeiten und Orte unverzichtbar: die Orientierung an der *Bibel* und das Bemühen, die *Bibel* im Hier und Heute lebendig und wirkmächtig werden zu lassen. Und dies ist nicht nur für Christen relevant. Der Dekalog und die Bergpredigt – also die beiden Texte, um die Luthers ethisches Denken kreist – sind Grundtexte unserer Kultur. Wenn Kirche, Staat und Gesellschaft etwas von der Reformation lernen und beim bevorstehenden Reformationsjubiläum als bewahrenswertes Erbe feiern sollen, dann ist es das: dass die moderne Welt und besonders das moderne Christentum immer noch und immer wieder etwas von der *Bibel* zu lernen haben. Und das gilt gerade auch für unsere heutigen ethischen Diskurse und unser Alltagsleben. Die Erfahrung, dass Luther auch uns noch etwas zu sagen hat, kann machen, wer Luthertexte – die Freiheitsschrift, den Sermon von den guten Werken, die Obrigkeitsschrift, die Schrift über Kaufhandel und Wucher oder die Kriegsleuteschrift, um nur einige zu nennen – vor dem Hintergrund der *Bibel* und unserer Gegenwartsfragen liest. So sind die Grundideen seiner Wirtschaftsethik, die ich oben skizziert habe, in zweierlei Hinsicht hilfreich: zum einen, weil sie diese Sphäre menschlichen Lebens als zugleich notwendig und gefährdet verstehen helfen; zum anderen, weil sie durch den Verweis auf die staatliche Ordnung und die christliche Nächstenliebe zur lebensdienlichen Ausgestaltung dieser Sphäre anleiten. Man kann die Frage nach der Gegenwartsrelevanz von Luthers Ethik also durchaus bejahen: Von ihren geschichtlichen Folgewirkungen her und vor allem von ihrem biblischen Wurzelgrund her vermag Luthers Bekehrung zur Welt auch uns noch etwas sagen.

PD Dr. Andreas Stegmann, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; E-Mail: andreas.stegmann@staff.hu-berlin.de

Bücherschau

Michael Plathow: **Vor Gott in der Welt.** Luthers neues Wirklichkeitsverständnis, Münster: Lit Verlag 2014, 287 S. – ISBN 978-3-643-12633-7 (Theologie: Forschung und Wissenschaft 45).

Wieder legt Michael Plathow einen Band gesammelter Aufsätze vor. Sie verbindet die Bemühung, die Theologie Luthers für uns heutige Menschen verständlich darzustellen und ihre Bedeutung für uns aufzuzeigen. Die Themen sind vielfältig. Natürlich fehlt Luthers Verkündigung der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Güte nicht. Aber es wird auch erklärt, dass die gesamte Reformation den scheinbaren Gegensatz von Freiheit und Verbindlichkeit, von Wahrheitsgewissheit und Toleranz vertreten und ausgehalten habe. Der Autor bereichert das Bild, indem er die Deutungen Herders, Goethes oder Hegels skizziert und davon das von ihm erhobene neue Wirklichkeitsverständnis abhebt.

Die neunzehn Aufsätze, von denen zwei in dieser Zeitschrift abgedruckt worden waren und fünf bisher noch nicht erschienen sind, zeichnen sich durch umfangreiche Quellennachweise und Belege aus der Literatur aus. Sie sind verständlich formuliert und bemühen sich darum, uns die „Aneignung“ der vorgetragenen Meinung leicht zu machen. Insofern ist der Theologe nicht nur Forscher, sondern zugleich auch Mentor und Prediger. Dieser Eindruck mag auch dadurch entstehen, dass die Predigten Luthers öfter eine wichtige Rolle spielen. So wird etwa der Zusammenhang von Karfreitag und Ostern durch Predigten des Reformators nachgewiesen. Auch die Engel als „eine postmoderne Kulturerscheinung“ werden durch Predigten

Luthers entmythisiert. Sie sind Geschöpfe Gottes und „Helfer und Mitarbeiter im weltlichen“ wie auch im geistlichen „Regiment des dreieinen Gottes“. Ihnen stehen die Mächte „des Bösen“ entgegen. Der heute modische Umgang mit Engeln erweist sich demgegenüber häufig als oberflächlich.

Immer wieder wird auf Theologen vor und nach Luther hingewiesen, besonders auf Anselm von Canterbury. Seine Satisfaktionslehre wird mit der des Wittenbergers verglichen. Diese erweist sich als weniger rational, mehr auf den Trost des Glaubenden und auf den „fröhlichen Wechsel“ zwischen Christus und dem Christen ausgerichtet. P. zeigt, dass die moderne evangelische Theologie sich nachhaltig um ein angemessenes Verständnis des Opfers Jesu Christi müht und weit entfernt ist von jenen in Theologie und Kirche, die lauthals von Fortschritt reden und so tun, als ob sie das Rad gerade erfunden hätten. Dabei ist dieses theologische „Rad“ seit dreihundert Jahren in der Diskussion. Das „Kind mit dem Bade auszuschütten“, bringt nichts, wie der Verfasser mit dem Hinweis andeutet, dass es hier um Christus als den Sieger über den Tod geht, wie die orthodoxen Kirchen immer wussten.

Das Neue der reformatorischen Theologie ist dem Autor als Ökumeniker besonders wichtig: „Die Rechtfertigung Gottes ... durch den Glauben, der Wille und die Vernunft in der ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ in Verantwortung ‚vor Gott‘ ins Leben zieht, erweist sich als das Neue der ‚reformatio‘.“ Angesichts eines verwaschenen Gebrauchs des Begriffs „Liebe“ in unseren Tagen tritt Plathow vehement für „ganzheitliche Liebe“ ein, die von der Liebe Gottes her entwickelt

wird. Auch auf den aktuellen Diskurs bezieht er sich, indem er auf Papst Benedikts Enzyklika „Deus caritas est“ von 2005 verweist und auf den Brief, den 138 muslimische Religionsführer und Gelehrte an Benedikt XVI. am 13. Oktober 2007 gerichtet haben. Trotz der Diskussion über diese Dokumente wird festgestellt, dass es gut sei, an „das biblisch-reformatorische Gedächtnis heute“ zu erinnern, nämlich „an das ganzheitliche Verständnis der Liebe ‚vor Gott‘ und ‚vor der Welt““. Auch über die Heidelberger Disputation von 1518 oder über Johann Wolfgang von Goethe ist mancherlei in diesem Buch zu erfahren. Es lohnt sich also, es zur Hand zu nehmen.

Gerhard Müller

Bernd Stephan: **„Ein itzlichs Werck lobt seinen Meister“**. Friedrich der Weise, Bildung und Künste, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 398 S. – ISBN 978-3-374-03767-4 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 24).

Ist es sinnvoll, eine Leipziger Dissertation von 1979 weitgehend unverändert im Jahr 2014 zu drucken? Im vorliegenden Fall ist die Antwort ein emphatisches Ja. Bernd Stephans 1980 verteidigte Arbeit konnte damals nicht gedruckt werden, stand aber als Vervielfältigung in Bibliotheken. Zwar wurde sie in der Forschung intensiv benutzt, aber öffentlich zugänglich war sie im strikten Sinne nicht. Das ist nun anders und gut so.

Wie St. in seinem Vorwort von 2014 erläutert, sollte sich die Arbeit ursprünglich mit den „kulturpolitischen Maßnahmen“ Friedrich III. von Sachsen befassen, musste dann aber um einen einleitenden Teil zur Person und Politik des Kurfürsten erweitert werden. Daraus erklärt sich,

dass der Band nun in zwei, nicht ganz gleiche Teile gegliedert ist.

Im ersten Hauptteil befasst sich St. mit „Persönlichkeit und Politik Friedrich des Weisen“. In drei Unterpunkten widmet er sich zuerst der „Jugend und Erziehung Friedrichs (1463–1486)“, wobei schnell klar wird, wie wenig zu diesem Thema überliefert ist. Zu Recht spricht St. von einer Vita „im Halbdunkeln“ (31). Der zweite Unterpunkt thematisiert „Politik und Persönlichkeit des Kurfürsten – Voraussetzungen und Auswirkungen (1486–1525)“. Innerhalb dieses Abschnitts findet noch einmal eine Differenzierung statt. Gefragt wird zum einen nach „Friedrichs Stellung im gesellschaftlichen Umfeld seiner Zeit“, zum anderen nach „Friedrichs Persönlichkeit und die Grundzüge seiner Politischen Maßnahmen – Charakteristika und Korrelationen“. Beide Teile sind in angemessener Weise frei von jeglicher unangebrachter Heldenverehrung. Stattdessen verweist der Autor auf eine gewisse „unentschlossene Halbheit“ (84) und „politische Schwerfälligkeit“ (87) seines Helden. Die politischen Niederlagen Friedrichs in der Zeit von 1508 bis 1516 (89, vgl. auch 174) finden eine ausführliche Darstellung.

Das abschließende Unterkapitel des ersten Hauptteils wendet sich dem umstrittenen Thema der „Frömmigkeit des Kurfürsten“ zu. Auch hier ist die Darstellung ausgewogen und sind die Urteile angenehm nüchtern. Friedrich war fromm nach den Maßstäben seiner Zeit. „Theologisches Denken lag ihm fern.“ (163) Dass der Kurfürst auf dem Totenbett das Abendmahl in beiderlei Gestalt nahm, war kein „Bekennnisakt“ (164, Anm. 646). Der Schutz Luthers hatte „im wesentlichen juristische Gründe“ (145). Friedrichs intensive Bibellektüre öffnete ihn für viele der Anliegen Luthers. St. nennt das ein „Resonanzphänomen“ (162).

Der zweite Hauptteil „Das Verhältnis Friedrichs des Weisen zu Kunst und Wis-

senschaft“ gliedert sich in einen kürzeren eher einleitenden Teil „Zur Förderung von bildender Kunst und Musik durch den Kurfürsten“, wobei St. die Vorbildfunktion Kaiser Maximilians hervorhebt (211) und einem ausführlichen Kapitel mit mehrfachen Unterteilungen zum Thema „Friedrich der Weise und die Humanisten“. Völlig zu Recht betont Armin Kohnle in seinem Vorwort, dass die Ausführungen „weder ersetzt noch überholt“ (5) sind. Vor allem die ausführliche Darstellung der Vor- und Frühgeschichte der Wittenberger Universität und die Rolle Friedrichs des Weisen sind von einer Quellendichte und stupenden Gelehrsamkeit, die auch die Lektüre der ausufernden Fußnoten als notwendig erweist. Die eigentliche Rolle des Fürsten bei der Gründung der Leucorea sieht St. mehr im „praktisch-politischen als im mäzenatischen“ Bereich (277). Auch für die schwierigen Jahre nach 1506 versteht St. Friedrichs Wirken für die Hohe Schule als „weniger richtungweisend, denn als Sicherung des Bestandes der Universität“ (317). Abschließend widmet sich St. der Gründung und dem Ausbau der Universitätsbibliothek, die er zumindest in ihren Anfängen als „öffentliche fürstliche Büchersammlung“ (327) versteht.

Ein Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis und ein Personenregister runden den Band ab.

Auch 34 Jahre nach der Abfassung behauptet die Arbeit ihren Status als Standardwerk für Friedrich den Weisen und die frühe Geschichte der Leucorea. Zu korrigieren sind nach den Arbeiten von Uwe Schirmer lediglich einige Ausführungen zu Finanzfragen im Ernestineschen Sachsen (101 ff.) und bei der Leucorea (311 f.). Auf solche Ergänzungen wird jedoch ausdrücklich verwiesen (380). Weitere Fortschritte der Forschung sind von der Edition der kirchenpolitischen Korrespondenz Friedrichs und seines Bruders Johann, die in Leipzig vorberei-

tet wird, zu erwarten. Diesem Unternehmen ist baldiger Erfolg zu wünschen.

Martin Treu

Verfasserlexikon Deutscher Humanismus 1480–1520, hg. von Franz Josef Worstbrock, Bd. 2, Lfg. 4, und Bd. 3, Berlin/New York: de Gruyter 2013 und 2015 – ISBN 978-3-11-033394-7 und 978-3-11-034546-9.

Die letzte planmäßige Lieferung des großen Werks (vgl. zuletzt meine Besprechung in Luther 86 [2015], 53 f.) ist aus reformationsgeschichtlicher Perspektive noch einmal ein Schwergewicht. Denn sie enthält Beiträge über Staupitz, Trutfetter, Vehus und Wimpina, um nur die prominentesten Vertreter zu nennen, die sich als Vorbereiter und Gegner der Reformation erwiesen. Aber das Verhältnis zur Reformation ist ja nur *ein* Aspekt des vielfältigen Werks und nicht einmal der vorherrschende; vielmehr geht es um den „Deutschen Humanismus“ um 1500, und dessen hervorragendste Vertreter zeichnen sich allererst durch ihre ihnen eigenen Schriften, Briefe und Wirkungen aus, die, je nach Lebensalter und Neigungen ihrer Verfasser und nach den Gegebenheiten, nach 1518 auch die Luthersache zum Thema haben konnten.

Von Johannes von Staupitz bis zu Ulrich Zasius werden insgesamt 24 Autoren aufgenommen. Die bedeutendsten – und am ausführlichsten behandelten – sind Johannes Trithemius (1462–1516) und Jakob Wimpfeling (1450–1528) sowie der eine Generation jüngere Joachim Vadian (1484–1550), dessen Leben und vielseitiges Werk samt einem Briefwechsel von mehr als 2000 Stücken und einer erhaltenen Bibliothek von *Albert Schirrmeyer* behandelt ist. *Klaus Arnold* und *Dieter Mertens* († 2014) haben mit ihren

Artikeln über Trithemius und Wimpfeling noch einmal ihre jahrzehntelangen substantiellen Studien zusammenfassen können, und von entsprechend hoher Qualität sind diese Artikel. Und auch Ulrich Zasius hat in dem Archivar *Karl Heinz Burmeister* einen Bearbeiter gefunden, der sich seit den 1960er Jahren in seinen Forschungen den süddeutschen Humanisten zugewandt hat. Neben den genannten ist noch Martin Waldseemüller (ca. 1475–1520) zu erwähnen, der durch den spektakulären Verkauf der ersten Amerika-Karte im Jahre 2007 an das National Archive der USA einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde.

Unter den im Kontext Luthers und der Reformation interessierenden Gestalten wird Johannes von Staupitz (1467/68–1524) von *Richard Wetzel* eher katalogartig und knapp, aber kundig behandelt. Von Jodocus Trutfetter (um 1460–1519) sind nur logische und naturphilosophische Werke überliefert, wogegen der ungefähr gleichaltrige Konrad Wimpina (ca. 1460–1531), Gründungsrektor der Universität Frankfurt/Oder, ein früher und beständiger Gegner Luthers seit dem Ablassstreit, in seinen zahlreichen Schriften gegen Luther und die Reformation (Sp. 1398–1401) greifbar wird. *Worstbrock* bezeichnet diesen Traditionalisten, wohl nicht unpassend, als „Kathedertheologen“ (Sp. 1401). Weniger prominent war der badische Kanzler Hieronymus Vehus (1484–1543/44), ein Altersgenosse Luthers, der an den Reichstagen in Worms 1521 und Augsburg 1530 teilnahm und schon 1522 eine Schrift „*De re Lutherana*“ veröffentlichte. Ein Mann wie Erasmus Stella († 1521) schien der Reformation sogar aufgeschlossen zu sein, ebenso wie Wimpfeling, der Anfang 1521 in einer „*Apologia Christi pro Luthero*“ diesen gegen Papst und Kurie verteidigte.

Der Herausgeber *Franz Josef Worstbrock* hat auch im letzten Faszikel wiederum einen großen Teil der Autoren selbst

bearbeitet; für etliche Artikel konnten zudem weitere ausgewiesene Fachleute gewonnen werden, und das hat der Fertigstellung gut getan. Die Hoffnung auf die Vollendung des Werks ist damit jedenfalls gestiegen. Und wenn Georg Spalatin in den Nachträgen behandelt werden wird, freuen sich nicht nur die Lutherforscher und Reformationshistoriker. Noch einmal: feliciter finiatur.

So weit war die Rezension gediehen, da wurde zum Jahresende 2014 auch Band 3 ausgeliefert. Er enthält Nachträge, Addenda und Corrigenda sowie Register und ein kurzes Nachwort, in dem der Herausgeber die für ihn allzu lange Geschichte des Werks rekapituliert. Die beiden nachgetragenen Artikel über den Augsburger Stadtschreiber und Universalgelehrten Konrad Peutinger (1465–1547) und den eine Generation älteren Ingolstädter Theologieprofessor (seit 1474) Georg Zingel (1428–1508) hat *Worstbrock* notgedrungen selbst verfasst. Für die Reformationsgeschichte ist Peutinger, der Mann mit der größten Privatbibliothek nördlich der Alpen, durchaus von Interesse. Zunächst ein Sympathisant Luthers, verfolgte er später in der Konfessionsfrage einen „mittleren Weg“ (Sp. 5), freilich ohne Erfolg. Neben zahlreichen anderen Sammlungen stellte er auch „*collectiones adversus anabaptistas*“ (Sp. 20 f.) zusammen, die indes, wie viele andere, unveröffentlicht blieben.

Den Registern hat der Herausgeber eine kluge Vorbemerkung vorangestellt, der man im Hinblick auf die Kriterien für die Bearbeitung nur zustimmen kann – nicht Stellenfriedhöfe, sondern nur sinnvoll erstellte Register helfen den Benutzern wirklich weiter. Das Personenregister I enthält Personen der griechischen und römischen Antike sowie (im Vergleich zu diesen wenige) biblische Personen; das Personenregister II erfasst nichtantike Personen – Luther (Sp. 199–201) ist dabei reichlich vertreten. Aus

dem Sachregister interessieren die Reformationsforscher etwa Abendmahlsstreit, Ablass, Reformation, Stadtbeschreibungen, Wittenberg oder Universitäten, um nur wenige Beispiele zu nennen.

Die schmerzlichste Lücke, nicht nur für die Reformationhistoriker, ist das Fehlen eines Artikels über Georg Spalatin, der „ein Torso“ (S. IX) blieb und damit „entfällt“ (Sp. 32). Im Personenregister II hat Spalatin immerhin 43 Einträge. Nach den Arbeiten von *Christina Meckelnborg* und *Anne-Beate Riecke* über Spalatin's Chronik der Sachsen und Thüringer (2011), der Dissertation von *Christine Weide*, Georg Spalatin's Briefwechsel (2014) und der Altenburger Ausstellung Georg Spalatin. Steuermann der Reformation (2014) sollte es vielleicht nicht unmöglich sein, einen solchen Artikel zu verfassen. Ohne den erneuten Gang in die Archive und Bibliotheken aber wird auch dieser Beitrag nicht zu machen sein.

„Das Lexikon fußt auf dem Forschungsstand, reicht aber vielfach über ihn hinaus“, heißt es auf dem Schutzum-

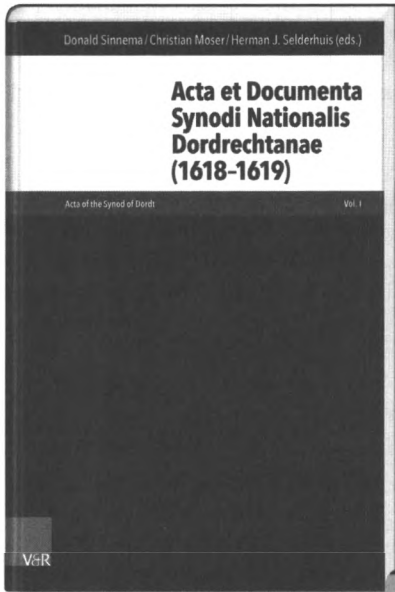
schlag des Verlags. Das ist das Mindeste, was man sagen kann und muss. Denn das Lexikon hat insgesamt eine neue Grundlage für die Erforschung des „Deutschen Humanismus“ geschaffen, und was in den Darstellungen, Quellenangaben und Literaturverzeichnissen steckt, kann eine kommende Generation von Forschern noch hinreichend beschäftigen. Auch wenn sich zeigt, dass dieses Lexikon im Wesentlichen die Forschungen einer Generation repräsentiert, die sich mit eben diesen Gestalten so gründlich befasst hat wie seit langem keine, harren zahlreiche Inedita noch der Veröffentlichung. Das größte Verdienst an dem Werk kommt dem Herausgeber zu, der für zahlreiche Artikel ja auch der Autor ist. Er kann sich am Ende gewiss sagen, dass sich die Arbeit gelohnt hat und der gute Kampf nicht vergeblich war. Das ist viel, und ein solches Resümee kann man nicht von allen wissenschaftlichen Vorhaben dieser Art und Dauer ziehen: *opus magnum et laboriosum explicit feliciter.*

Johannes Schilling

Anschriften der Rezensenten

Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg

The original Acta Authentica of the synod – here published for the first time



Donald Sinnema / Christian Moser /
Herman J. Selderhuis (eds.)

Acta of the Synod of Dordt

*Acta et Documenta Synodi Nationalis
Dordrechtanae (1618–1619) (ADSND), Vol. I.*

On behalf of the Johannes a Lasco Bibliothek
Emden edited by Donald Sinnema, Christian
Moser, and Herman J. Selderhuis

2015. CVII, 539 pp, hardcover

€ 175,- D

ISBN 978-3-525-55078-6

eBook: € 140,- D

ISBN 978-3-647-55078-7

Volume 1 includes the original Acta Authentica of the synod, here published for the first time. On facing pages, the corresponding acts, as first published in the Acta Synodi Nationalis ... Dordrecht Habitaee (Leiden, 1620), are reprinted; the published Acta were a significantly revised version, for stylistic and political purposes, of the original Acta Authentica. This volume begins with a general introduction to the Synod of Dordt and its context, an introduction to the Acta Authentica, the published Acta and Acta Contracta, and an introduction to the role of the state delegates and the minutes of their meetings.



V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

MOSES MENDELSSOHN

Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe

Herausgegeben von Michael Brocke, Daniel Krochmalnik, Eva J. Engel und Alexander Altmann. In Gemeinschaft mit Fritz Bamberger, H. Boro-dianski (Bar-Dayan), Simon Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss und Werner Weinberg. Begonnen von Ismar Elbogen, Julius Guttman und Eugen Mittwoch. 1972 ff. 25 in 39 Bänden. Leinen. Je Durchschnittsband bei Gesamtabnahme ca. € 173,-; einzeln ca. € 208,-. ISBN 978 3 7728 0318 5. 35 Bände lieferbar

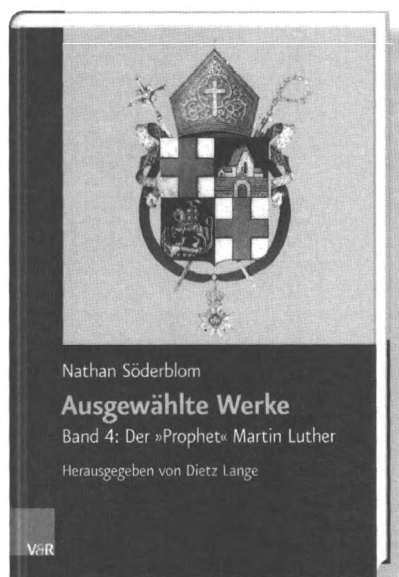
Anlässlich der zweihundertsten Wiederkehr von Moses Mendelssohns Geburtstag begannen die Akademie für die Wissenschaft des Judentums und die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1929 die Edition seiner ›Gesammelten Schriften‹, einer kritischen Gesamtausgabe der Schriften und des Briefwechsels. Seit 1971 setzt der Verlag frommann-holzboog, der Alexander Altmann als neuen Herausgeber gewinnen konnte, die Edition der unvollendeten Ausgabe fort. – Die Bände dokumentieren Mendelssohns große Ausstrahlung auf fast alle geistigen und literarischen Gebiete des 18. Jahrhunderts und auf das Gedankengut bedeutender Zeitgenossen wie Goethe, Herder, Kant, Lessing, Lichtenberg, Moritz und Schiller.

BAND 9,4: Schriften zum Judentum III,4. Einleitung, Anmerkungen und Register zu den Übersetzungen aus dem ›Biur‹. Bearbeitet v. Daniel Krochmalnik und Rainer Wenzel. Ca. 420 S. Ln. ISBN -2495 1. Dez. 2015

Die begleitenden Anmerkungen zur deutschen Übersetzung des ›Biur‹ erschließen die engen Bezüge, in denen dieser hebräische Kommentar zur Tradition der jüdischen Schriftauslegung steht. Nachweise der literarischen Quellen machen das kompositorische Verfahren Mendelssohns transparent und werfen Licht auf seine exegetische Argumentation; neben Zitaten aus Talmud und Midrasch werden Bezüge auf die Exegese in Mittelalter und Renaissance, auf die christliche Hebraistik und historisch-kritische Bibelwissenschaft sowie auf das naturwissenschaftliche Wissen des 18. Jahrhunderts offengelegt. Dabei werden auch jiddische und deutsche Bibelübersetzungen von Luther bis zu den christlichen Gelehrten des 18. Jahrhunderts berücksichtigt. Nicht zuletzt macht der Kommentar auf Verbindungen zu Mendelssohns philosophischem Werk aufmerksam.

frommann - holzboog
www.frommann-holzboog.de

Die Glaubensgewissheit als zentrales Thema für Luther – nicht die Rechtfertigungslehre



Dietz Lange (Hg.)

Nathan Söderblom

Ausgewählte Werke

Band 4: Der »Prophet« Martin Luther

2015. 336 Seiten, gebunden

€ 120,00 D

ISBN 978-3-525-57039-5

eBook: € 99,99 D

Söderblom ist vor allem als Religionshistoriker und als ökumenischer Kirchenmann bekannt. Er hat jedoch auch für die Theologie und insbesondere für die Luther-Interpretation Bedeutendes geleistet. Dieser Band bietet die wichtigste seiner drei Monographien über Luther: Humor und Melancholie und andere Lutherstudien. Charakteristisch für ihren innovativen Ansatz ist, dass sie nicht von Luthers Lehre, sondern von seiner Frömmigkeit ausgeht. Humor und Melancholie sind als Grundeinstellungen zum Leben zu verstehen. Sie entsprechen der im Glauben gründenden Distanz zu sich selbst und der Anfechtung.



V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Neue Perspektiven auf das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft

Herman J. Selderhuis / Ernst-Joachim Waschke (Hg.)

Reformation und Rationalität

Refo500 Academic Studies (R5AS), Band 17.

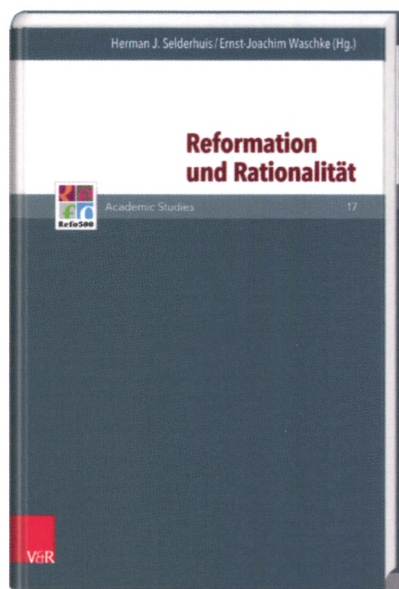
2015. 317 Seiten, gebunden

€ 49,99 D

ISBN 978-3-525-55079-3

eBook: € 39,99 D

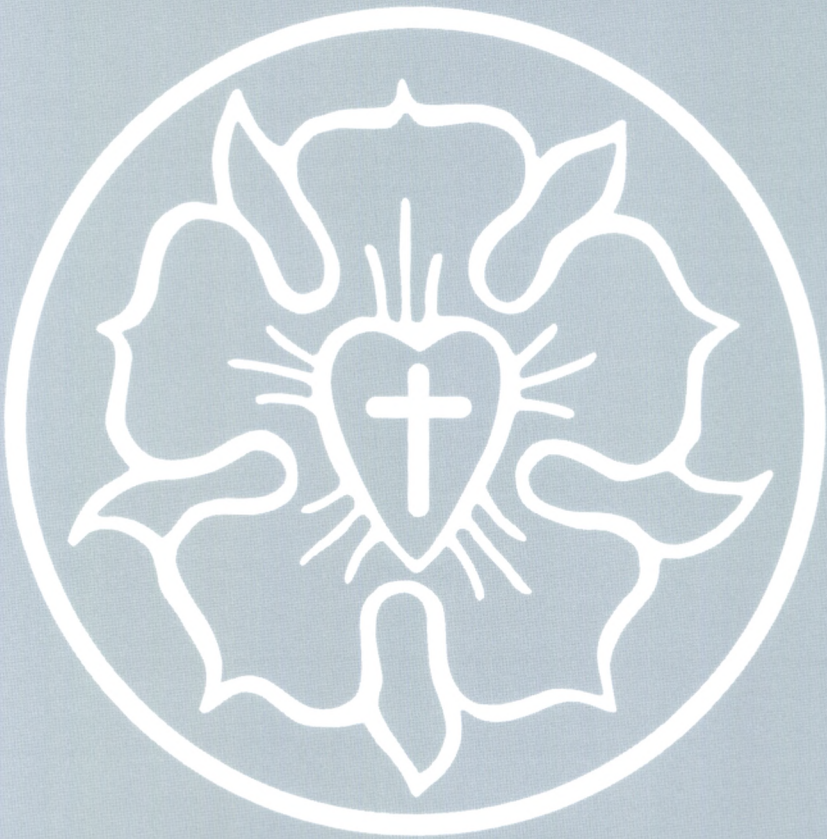
Die reformatorische Bewegung ging zunächst von akademischen Anliegen aus, die auch von Anfang an das Verhältnis zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften betrafen. Dieses Verhältnis bestimmte nicht zuletzt die Einrichtung von Universitäten, die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Kirche und den Umgang mit Bibel und Predigt. Die Beiträger des Bands untersuchen das Verhältnis von Reformation und Rationalität neu und fragen unter anderem nach der Beziehung von Reformation und Rationalität in der lutherischen und in der calvinistischen Orthodoxie.



ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2015



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
86. Jahrgang · Heft 3 · 2015

- 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 € 30,- / 30,90 (A) / sFr 38,90. 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 GmbH & Co. KG,
Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Inhalt

<i>Zu diesem Heft</i>	127
<i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Armin Kohnle (Bearb.) Luthers Leipziger Predigten	128
<i>Aufsätze</i>	
Volker Leppin Der Einfluss Johannes Ecks auf den jungen Luther	135
Volker Stümke Krieg und Frieden bei Martin Luther. Ein Überblick	148
<i>Bücherschau</i>	163

Zu diesem Heft

Oft ist Martin Luther in erster Linie als der große Anreger der Reformation im Blick. Die Aufmerksamkeit gilt den Jahren des Aufbruchs, für den wir ungefähr den Zeitraum zwischen 1517 und 1525 ansetzen. Danach gerät Luther leicht aus dem Blick, und dafür gibt es auch gute Gründe: Die Reformation wirkt in die Breite, zu ihr gehören vielfältige Rezeptionsgestalten, und nicht zuletzt übernehmen politische Instanzen die Regie. Luther hat aber auch diese Phase der Reformation mitgestaltet und geprägt. Die Predigten Luthers in Leipzig, die *Armin Kohnle* am Eingang dieses Heftes vorstellt, schlagen den Bogen vom Aufbruch, von der Leipziger Disputation 1519, als Luther mit voller Schärfe bewusst wurde, wie sehr seine theologischen Einsichten ihn in Gegensatz zur Papstkirche brachten, zur landesherrlichen Etablierung der Reformation in den dreißiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts.

In diesen Bogen lassen sich die weiteren Beiträge des Heftes einzeichnen: *Volker Leppin* führt zur Begegnung von Martin Luther und Johannes Eck in Leipzig zurück und zeigt, dass Luther und seine Unterstützer in formaler Hinsicht von Eck gelernt haben, wodurch der inhaltliche Gegensatz beider Lager noch schärfer hervortritt. *Volker Stümkes* Überblick zu Luthers Auffassungen von Krieg und Frieden zeigt dann, wie sich im Verlauf der Reformation und ihrer Institutionalisierung Luthers neues Verständnis vom Christsein sich immer stärker als politische Ethik ausformt. Auch die das Heft wie stets abschließenden Buchbesprechungen beziehen sich auf Luther und seine Wirkungen in diesem Bogen vom Umbruch zur Neugestaltung.

Hellmut Zschoch

Luthers Leipziger Predigten

Bearbeitet von Armin Kohnle

Bei drei Gelegenheiten, die jeweils Wendepunkte markieren, predigte Martin Luther in Leipzig. Seine erste Leipziger Predigt, gehalten am Tag Peter und Paul (29. Juni) 1519, fiel in die Zeit der Leipziger Disputation. Noch hatte Luther nicht selbst in das Streitgespräch eingegriffen, das zwischen seinem Wittenberger Kollegen Andreas Bodenstein von Karlstadt und dem Ingolstädter Theologen Johannes Eck in der Hofstube des herzoglichen Schlosses zwei Tage zuvor begonnen worden war. Luthers Auftritt gegen Eck wurde bereits mit Spannung erwartet. Kein Wunder also, dass auf die Nachricht, Luther wolle in der Hofkapelle eine Predigt halten, so viele Leipziger in diesen kleinen Raum drängten, dass man in den Disputationssaal umziehen musste.

Das Tagesevangelium Mt 16,13–19, der Schlüsseltext für die Begründung päpstlicher Herrschaftsansprüche, eignete sich besonders gut, um über das strittigste Thema der Leipziger Disputation, die Papstfrage, zu sprechen. Doch dieses brisante Thema wird in der gedruckten Predigt¹ tatsächlich nur gestreift. Wie so oft stimmen das gesprochene Wort und der für den Druck bearbeitete Text nicht völlig überein. In seiner Vorrede sagt Luther ausdrücklich, er habe an seinem Sermon, durch den „das Feuer sehr angefacht“ worden sei, das „gelindert“, was ihm „zu nahe am Verdruss“ zu sein schien. Offenbar hat er polemische, gegen die päpstlichen Machtansprüche gerichtete Passagen, die in der mündlichen Predigt noch enthalten waren, für den Druck gestrichen oder abgeschwächt. Es ist nicht nötig, dass der gemeine Mann viel über die päpstliche Gewalt disputiert, meint Luther. Stattdessen will er sich um ein „gründliches Verständnis“ der durch den Predigttext aufgeworfenen Fragen bemühen.² Diese Fragen sind Gottes Gnade und der freie Wille des Menschen einerseits sowie die Schlüsselgewalt des Petrus andererseits.

Klar und einfach wird im ersten Teil der Predigt dargelegt, dass der Mensch aus eigener Kraft nicht in der Lage ist, Gottes Willen zu erfüllen. Wer darauf baut, muss in Verzweiflung geraten. Wer aber sein eigenes Unvermögen erkennt, dem versagt Gott seine Gnade nicht:

„Dieses Verzweifeln und das Suchen nach der Gnade soll nicht eine Stunde oder eine Zeit lang währen und dann aufhören, sondern alle unsere Werke, Worte und Gedanken sollen, solange wir hier leben, auf nichts anderes gerichtet sein als darauf, dass man allezeit an sich selbst verzweifele und Gottes Gnade sehnsüchtig begehre.“³

Nach diesen für sein reformatorisches Anliegen grundlegenden Aussagen, die zugleich eine Stellungnahme zum Streit zwischen Karlstadt und Eck darstellten und diesen zugunsten seines Wittenberger Kollegen entschieden, wendet sich Luther im zweiten Teil seiner Predigt der Gewalt des Petrus zu:

¹ WA 2, (241) 246–249. Alle folgenden Zitate aus den Predigten Luthers wurden modernisiert.

² Zitate: WA 2, 245,34–36.

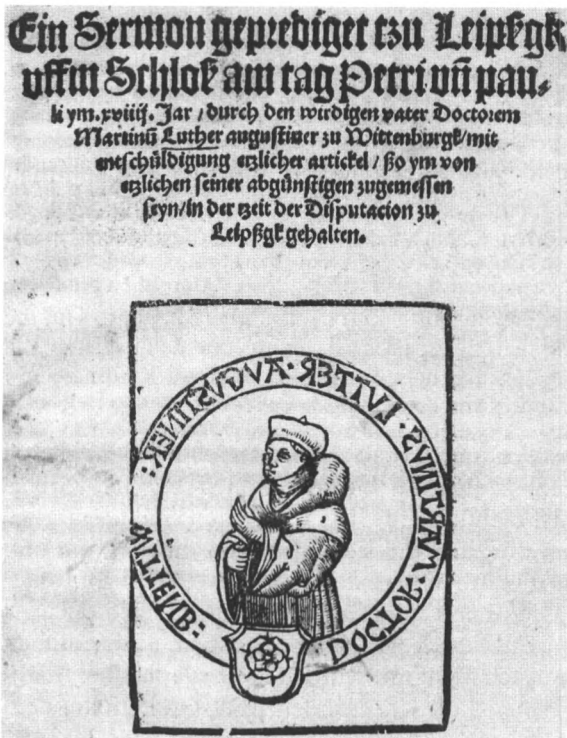
³ WA 2, 248,20–23.

„Es ist wahr, die Schlüssel sind Sankt Peter gegeben, aber nicht ihm persönlich, sondern über ihn der christlichen Kirche; und so sind sie gleichermaßen dir und mir gegeben zum Trost unseres Gewissens.“⁴

Ein fröhliches Gewissen erreicht der Mensch aber nur, wenn er glaubt, dass er einen gnädigen Gott hat:

„Siehe, dazu dienen dir die Schlüssel, dazu sind die Priester eingesetzt: Wenn du dein Herz fühlst, dass es wankt oder zweifelt, ob du nicht in Gnaden vor Gottes Augen seist, dann ist es höchste Zeit, dass du zum Priester gehst und um die Absolution für deine Sünde nachsuchst. Auf diese Weise suchst du die Gewalt und den Trost der Schlüssel.“⁵

Die Schlüsselgewalt bezieht sich also allein auf die Sündenvergebung. Luthers erste Leipziger Predigt konzentrierte sich in beiden Teilen auf das theologische Grundanliegen des werdenden Reformators. Die Druckausgabe ist auch dadurch von Bedeutung, dass sie vom ersten bekannten Lutherportrait mit einer kleinen Lutherrose geziert wird.



Martin Luther, Ein Sermon geprediget zu Leipßgk vffm Schloß [...], Leipzig: Wolfgang Stöckel 1519 (VD 16 L 6194, Exemplar der ULB Sachsen-Anhalt, Halle). Abgebildet ist ein Ausschnitt des Titelblatts, das Luther als Augustinermönch zeigt, umrahmt von einer spiegelverkehrten Umschrift mit Lutherrose: DOCTOR. MARTINVS. LV. TTER. AVGVSTINER. WITTENB.

⁴ WA 2, 248,33–35.

⁵ WA 2, 249,12–16.

Die Gegnerschaft des albertinischen Herzogs Georg, die sich Luther während der Leipziger Disputation zuzog, verhinderte in den kommenden beiden Jahrzehnten einen weiteren öffentlichen Auftritt in Leipzig. Erst nach dem Tod des Herzogs Georg und nach dem Regierungsantritt Herzog Heinrichs im April 1539 konnte Luther das albertinische Territorium wieder gefahrlos betreten. Zu Pfingsten 1539 wurde die Reformationseinführung im albertinischen Sachsen mit einer großen Zusammenkunft der wettinischen Fürsten und der Wittenberger Theologen in Leipzig eröffnet. Am 24. Mai, dem Pfingstamstag, predigte Luther zum zweiten Mal „auf dem Schloß Pleißenburg zu Leipzig“⁶, wobei wohl an die Kapelle zu denken ist und als Publikum an die wettinischen Fürsten und ihren Hof. Von einem großen Andrang der Leipziger Stadtbevölkerung hören wir bei dieser Gelegenheit nichts.

Obwohl Luther krank war und sich auf seinen Kopf nicht verlassen konnte, wie er selbst eingangs feststellte, hatte seine zweite Leipziger Predigt, für die er das Sonntagsevangelium Joh 14, 23–31 wählte, einen gewissen Umfang. Der Predigttext aus den Abschiedsreden Jesu scheint auf den ersten Blick nur wenig Gelegenheit zu bieten, um den aktuellen Anlass der bevorstehenden Reformationseinführung aufzugreifen. Doch Luther baut seine Argumentation geschickt auf Vers 23 auf: „Wer mich liebt, der wird meine Worte halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ Jesus, so argumentiert Luther, antwortet damit auf die Frage, ob er sich nur den Juden und nicht auch den Heiden offenbaren wolle. Die Antwort lautet: Auch den Heiden! Das Jesuswort Joh 14, 23 ist deshalb als Einsetzung der christlichen Kirche zu verstehen, die Jesus bei seinem Abschied zurücklässt:

„Es sind treffliche und herzliche Worte, dass Gott zu uns herunter kommen will und wir nicht hinauf klettern müssen. Er will bis an das Ende der Welt bei uns sein. Da wohnt der Heilige Geist, wirkt und schafft alles in der christlichen Kirche.“⁷

Damit ist das Stichwort gefallen, das im Mittelpunkt von Luthers Predigt steht: die Kirche. Diese, so meint er, macht den Zwiespalt zwischen uns und den Papisten aus. Diese denken bei der Frage, was die christliche Kirche sei, an Papst, Kardinäle und Bischöfe. Aber Christus spricht anders von der Kirche:

„Bei der christlichen Kirche soll es sich um ein Haus handeln, in dem alleine Gottes Wort erschallen soll. Sie sollen nur bis zur Tollheit ‚Kirche, Kirche‘ schreien. Ohne Gottes Wort ist nichts, meine lieben Christen sind beständige Bekenner im Wort, im Leben und im Tod, sie wollen von dieser Wohnung nicht lassen, so lieb haben sie diesen Fürsten [d. h. Christus]. Hier hilft weder Gnade noch Ungnade. Sie lassen Land und Leute, Leib und Leben darüber fahren. ... Darum spricht ein Christ: Ich will Christus haben, und sollte ich alles darüber fahren lassen; was ich nicht mitnehmen kann, das bleibe: Allein Christus genügt mir. Deshalb sollen alle Christen fest und standhaft auf dem bloßen Wort beharren.“⁸

⁶ WA 47, 772–779.

⁷ WA 47, 773,35–38.

⁸ WA 47, 774,32 – 775,4.

Sollten evangelische Bürger Leipzigs unter seinen Zuhörern gewesen sein, dürfte er deren Erfahrungen der vergangenen zwanzig Jahre gut getroffen haben. Mit aller Härte war Herzog Georg gegen die evangelische Predigt in der Stadt vorgegangen, hatte Anhänger der Reformation der Stadt verwiesen, zuletzt sogar die Einwohner zum Empfang des Abendmahls unter nur einer Gestalt gezwungen. Zu Pfingsten 1539 hatte sich das standhafte Festhalten der evangelischen Minderheit am Wort Gottes bewährt. Luthers Predigt erscheint als Vorbereitung und Rechtfertigung der bevorstehenden reformatorischen Umgestaltung des Leipziger Kirchenwesens, deren Grundlage das Wort Gottes sein muss:

„Aber in der Kirche soll man nichts lehren und predigen außerhalb und ohne Gottes Wort.“⁹

„So hat nun der Herr Christus und der Papst ein jeder seine eigene Kirche, aber mit einem mächtigen Unterschied, wie uns Christus selbst als der beste Dialektiker dieselbe hier [im Bibeltext] beschreibt, was sie sei und wo sie sei, nämlich wo sein Wort lauter und rein gepredigt wird. Wo du das hörst, da sollst du wissen, dass dort die rechte Kirche sei, denn wo das Wort Gottes nicht ist, da sind auch keine rechtläubigen Bekenner und Märtyrer.“¹⁰

„Wo zwei oder drei versammelt sind, ob nun auf dem Meer oder in der Tiefe der Erde, wenn sie nur Gottes Wort für sich haben und demselben glauben und vertrauen, da ist gewiss die rechte, uralte und wahrhaftige apostolische Kirche.“¹¹

Am Ende bezeichnet Luther seine Predigt als eine „Vorrede oder Frühpredigt“¹², das heißt als einen Vorspann zu dem, was am Pfingstsonntag kommen wird. Ob er selbst in der Lage sein würde, in das Geschehen einzugreifen, wusste er noch nicht. Tatsächlich war er zu schwach, um am Vormittag die Predigt in der Thomaskirche zu halten. Erst am Nachmittag predigte er dort unter riesigem Zulauf der Leipziger Bevölkerung.¹³ Diese dritte Leipziger Predigt Luthers ist erstaunlicherweise nicht erhalten.

* * *

Wenige Monate vor seinem Tod predigte Luther ein letztes Mal in der Stadt. Seit Pfingsten 1539 hatte sich die Situation völlig verändert. Die unter Herzog Heinrich begonnene Reformation war unter seinem Sohn und Nachfolger Moritz energisch vorangetrieben worden. In zwei Visitationen waren neue kirchliche Strukturen errichtet worden. 1543 hatte Herzog Moritz die Gebäude des aufgehobenen Dominikanerklosters St. Pauli an die Universität geschenkt. Die ehemalige Klosterkirche wurde seit Oktober 1543 für universitäre Zwecke genutzt. In dieser Kirche predigte Martin Luther am 12. August 1545. Um eine veritable Einweihungspredigt handelt es sich nicht, doch wird man den Auftritt des alten Luther als den Abschluss der Refor-

⁹ WA 47, 775,13–14.

¹⁰ WA 47, 777,15–20.

¹¹ WA 47, 778,9–12.

¹² WA 47, 779,21–22.

¹³ Die Predigt Luthers am Pfingstsonntag 1539 in der Thomaskirche ist erwähnt in dem zeitnahen Bericht des Justus Jonas: *Der Briefwechsel des Justus Jonas*, gesammelt und bearb. von *Gustav Kawerau*, Bd. 1, Halle 1884, 325 f. (Nr. 429).

mationseinführung an der Universität betrachten dürfen. Als Predigttext wählte er das Evangelium des vorangegangenen 10. Sonntags nach Trinitatis, Jesu Klage und Unheilprophezie über Jerusalem sowie die Tempelreinigung (Lk 19, 41–48).¹⁴

Dieser Text eignete sich besonders, um den wahren vom falschen Gottesdienst abzugrenzen. Luthers Predigt lieferte die theologische Deutung des in den vergangenen Jahren in der Stadt und an der Universität eingetretenen Umbruchs. Das Stichwort der „Heimsuchung“ in Lk 19, 44 aufgreifend, spricht Luther von der „gnädigen Heimsuchung“ oder „Visitation“ durch Christus selbst. Doch wie schon die Juden weder den Zeitpunkt noch den heilsamen Charakter dieses Kommens des Herrn erkannt haben, so ist es auch heute:

„Aber man achte darauf, wie sie sich verhalten, wenn es diese göttliche Visitation oder Heimsuchung zu betreffen beginnt. Da ist niemand rasender und tollwütiger als eben diese Allerweisesten und Klügsten: Papst, Kardinäle, Bischöfe, Fürsten, große Herren von Adel und andere. Ja, wenn dieser Artikel von der gnädigen und frohmachenden Heimsuchung zur Sprache kommt, da stößt man auf so großen Undank und solche Verachtung, dass einem gläubigen Christen das Herz brechen könnte.“¹⁵

„Ist aber das Folgende nicht eine jammervolle Sache: Käme das Evangelium als ein grausamer Tyrann oder Türke und erschreckte und plagte die Leute, nähme ihnen ihr Gut und schlüge sie dazu tot, wäre es nicht verwunderlich, dass man zum Feind des Evangeliums würde? Nun kann aber keiner dem Evangelium solcherlei Schuld zumessen. Es schadet niemandem, lässt dir und jedermann, was er hat: Frau, Mann, Kind, Haus, Hof, Güter, Land und Leute. Es beansprucht weder Krone, Regiment und Gewalt des Kaisers und der Könige (wie es der Papst getan hat). Sondern spricht zu allen Menschen: Behaltet, was ihr habt. Ich will und begehre nichts davon. Allein das tue: Glaube an den Sohn Gottes, damit du selig seiest, wenn dieses Leben aufhört. Denn du wirst diese königliche Krone nicht ewig tragen, noch wirst du Ehre, Gewalt und Gut ewig bewahren. Sondern dahin musst du, wo deine Krone, Ehre, Macht, Geld und Gut nichts mehr sein werden. Was wird dir dann helfen können? Nichts! Ich aber will dir helfen. Mich allein nimm dankbar an. Ich begehre nicht mehr, als dass du nur glaubst und diese Heimsuchung erkennst.“¹⁶

Die Reinigung des Tempels ist ein Teil dieser gnädigen Heimsuchung. Luthers Hörer werden dies auch auf die innere Umgestaltung der ehemaligen Klosterkirche bezogen haben. Das immer wieder zu hörende Argument, dass althergebrachter Gottesdienst vernichtet werde, lässt Luther nicht gelten. Jesus hat sich von diesem Argument nicht beirren lassen, und auch Luthers Zuhörer müssen sich darum nicht kümmern:

¹⁴ WA 51,22–41. Die folgenden Zitate sind der neuhochdeutschen Bearbeitung entnommen, die *Michael Beyer* (Leipzig) für eine noch ungedruckte Festschrift anlässlich der Wiederaufnahme der Gottesdienste in der wiedererrichteten Universitätskirche St. Pauli vorbereitet hat. Ich danke Herrn Dr. Beyer für die Erlaubnis, sein Manuskript zu benutzen.

¹⁵ WA 51, 25,18–24.

¹⁶ WA 51, 26,19–33.

„Aber weil sie ... aus Gottes Bethaus ihr eigenes Kaufhaus machten, kann Jesus nicht umhin, mit seiner Heimsuchung zu kommen; er muss den Tempel von dieser Mordgruberei reinigen, um den armen Seelen zu helfen und sie von den Lügen und der Verführung zur Erkenntnis der Wahrheit und dem richtigen Gottesdienst zu bringen. Das muss zu Recht eine gnädige, heilsame Heimsuchung der Seelen genannt werden, auch wenn er den Verführern mit Zorn begegnet und sie züchtigt, damit sie sich von ihrem Handel zurückziehen. Diese Heimsuchung geschieht jetzt (Gottlob!) auch unter uns. Denn durch Gottes Gnade wird ja rein und unverfälscht gepredigt: über rechte Gotteserkenntnis, richtigen Gottesdienst, auf welche Weise wir Christen sein und durch den Glauben unseren Heiland im Herzen haben sollen. ... Und obwohl wir jetzt keinen Ort oder Tempel haben, an den er sich gebunden hätte – denn sein Tempel oder seine Wohnung füllt die ganze Welt aus –, so gibt es doch noch den Brauch, dass man Orte oder Häuser hat, wo die Christen zusammen kommen, um mit Gottes Wort umzugehen und miteinander zu beten usw.“¹⁷

Das von den Gegnern der Reformation beanspruchte hohe Alter ihres Glaubens ist eine Anmaßung:

„Wie alt ist dieser Glaube? Zwei- oder dreihundert Jahre alt, seit sie ihre eigenen Konzilien zu Rom hielten und zu Glaubensartikeln erklärten, was sie wollten. Hier frage ich: Ist denn dieser Glaube älter und besser geworden, dass man ihn zu Recht als althergebrachten Glauben und alte Religion bezeichnen könnte, als derjenige Glaube, den Christus gestiftet hat und der von ihm selbst her kommt?“¹⁸

Nicht die Evangelischen haben einen neuen Glauben, sondern ihre Gegner. Das Unheil, das Christus für Jerusalem vorhersagt, wird auch den Papst und seine Anhänger treffen:

„Allerdings wird Gott wohl zunächst sorgfältig und leise handeln. Er wird noch nicht mit dem Schwert Krieg und Blutvergießen anrichten, sondern wird die Leute durch sein Wort anlocken, wird Klöster und Stifter ausfegen und die Seinen von den anderen trennen, so wie er es zu Jerusalem auch tat: Als er das gute Korn ausgedroschen und in seinen Scheunen gesammelt hatte, wollte er nicht länger leeres Stroh dreschen. Als nur noch reine Spreu vorhanden war, zündete er den ganzen Haufen an und machte alles zu Asche.“¹⁹

Am Ende wendet sich Luther direkt an seine Zuhörer. Die jungen unter ihnen werden die kommende Heimsuchung Gottes noch erleben. In dieser Situation hilft nur, es mit Gottes Wort ernst zu meinen und dazu beizutragen, dass es erhalten wird. Dies geschieht am besten durch Erhaltung guter Schulen und Erziehung der Jugend. „Denn

¹⁷ WA 51, 33,35 – 34,23.

¹⁸ WA 51, 37,15–20.

¹⁹ WA 51, 40,16–23.

das sind die Pflänzchen, mit denen die Kirche Gottes wie ein schöner Garten angelegt und gepflegt wird.“²⁰ Und direkt an die Theologiestudenten gewandt:

„Du bist überaus reich, wenn du ein rechtschaffener, treuer Seelsorger oder Prediger wirst, denn du hast schon einen Stuhl im Himmel vorbestellt. Und der ist besonders verziert und viel herrlicher als die Throne aller Kaiser und Könige. Du wirst hoch über ihnen sitzen, erhaben und geehrt über aller Welt. Und du wirst Teufel, Papst und alle Feinde zu deinen Füßen in die Hölle verstoßen sehen. Denn dazu haben wir zureichend gewisse Verheißungen und wissen, dass wir damit nicht fehlgehen können. Deshalb wollen wir jetzt, zur Zeit der Heimsuchung, auch alle gemeinsam, Lehrer wie Schüler, Gott dabei helfen, seine Körnchen zusammen zu bringen, bevor der göttliche Zorn anhebt, der die Spreu anzünden und im ewigen Feuer verbrennen wird.“²¹

* * *

Leipziger Disputation, Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen, Umwandlung der Universität Leipzig in eine evangelische Hochschule – Luther begleitete diese Wendepunkte mit Leipziger Predigten, in denen er auf das Fundament hinwies, auf dem die Kirche in allen Veränderungen stehen muss.

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

²⁰ WA 51, 41,7 f.

²¹ WA 51, 41,16–24.

Der Einfluss Johannes Ecks auf den jungen Luther

Von Volker Leppin

Luther und Eck – das ist im protestantischen Gedächtnis vor allem das spannungsvolle Gegenüber von Leipzig: der Ingolstädter Gelehrte, der den Wittenberger vor sich her treibt. Luther, der sich provozieren lässt und eben hierdurch die eigenen Gedanken klärt und präzisiert. Eck erscheint als Reformationsgegner par excellence – und nur zu leicht kann aus dem Blick geraten, dass er nicht nur zeitweise um Luthers Freundschaft buhlte,¹ sondern diesen auch an einem wesentlichen Punkt seiner Entwicklung inspirierte. Diese Sicht der Dinge ist für die Lutherforschung in mancher Hinsicht irritierend, aber gerade darin inspirierend. Denn sie ist geeignet, die dichte intellektuelle Verflechtung unter Gelehrten des deutschen Sprachraums Anfang des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen.

* * *

Am 1. April 1517 schrieb Christoph Scheurl an Martin Luther:

„Meinen Freund Johannes Eck habe ich hinsichtlich deiner Trefflichkeit vergewissert. Daher hat er mir, ganz begierig auf deine Freundschaft, nicht nur Briefe an dich gegeben, sondern schickt auch ein Buch mit seinen Disputationen.“²

Christoph Scheurl, der 1512 seine Wittenberger juristische Professur aufgegeben hatte und seither als Ratskonsulent in seiner Heimatstadt Nürnberg wirkte,³ hatte das Ziel, Eck mit der mitteldeutschen Gelehrtenwelt zu verbinden und so ein Netzwerk nach humanistischem Muster zu bilden. Schon am 13. September 1516 hatte er Johannes Eck auf seinen Freund Jodocus Trutfetter hingewiesen,⁴ und am 14. Januar 1517 pries er ihm gegenüber die Wittenberger Universität:

„Unter den Theologen sind der Augustiner Martin Luther, der die Briefe des Tarsers [= Paulus] voll wunderbarem Geist kommentiert, [und] Andreas Bodenstein

¹ Hierauf verweist etwa *Martin Brecht*, *Martin Luther*. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart ³1981, 160. 172.

² Christoph Scheurl an Martin Luther, 1. April 1517 (WA.B 1, 91 [Nr. 36,2–4]): „Amicum meum Iohannem Eckium de virtute tua feci certiozem, unde amicitiae tuae percupidus nedum ad te literas dedit, sed et libellum cum disputationibus suis mittit.“

³ *Heiner Lück*, *Die Wittenberger Juristenfakultät im Sterbejahr Martin Luthers*, in: *ders.* (Hg.), *Martin Luther und seine Universität*. Vorträge anlässlich des 450. Todestages des Reformators, Weimar u. a. 1998, 73–93, 79 f.

⁴ Christoph Scheurl an Johann Eck, 12. September 1516, in: Christoph Scheurl's Briefbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit, hg. von *Franz von Soden* und *Joachim K. F. Knaake*, Bd. 1, Potsdam 1867, Nachdr. Aalen 1962, 162, Nr. 108.

von Karlstadt, Nikolaus von Amsdorf, Johannes Feldkirchen und viele andere von Bedeutung⁵.

Scheurl bemühte sich offenkundig, Freundschaft zu stiften, und es scheint, dass ihm das anfänglich auch gelang. Jenes Buch mit Disputationen, wie das am selben Tag auch an Karlstadt gesandte Buch,⁶ war wohl der am 27. Januar 1517 von Johann Miller in Augsburg gedruckte Band, der die Niederschrift der Wiener Disputation vom August 1516, aber auch einige andere Schriften enthielt.⁷ Dieser in der Lutherforschung viel zu wenig beachtete Vorgang verdient in formaler wie inhaltlicher Hinsicht Interesse.

Formal ist zunächst festzuhalten, dass Eck in der großen Disputation vom 18. und 19. August 1516 seine Thesen ausdrücklich *exercitii causa* formulierte.⁸ Sie waren also nicht assertorisch orientiert, sondern dienten der Schärfung des Verstandes,⁹ und dies anhand einer ausgesucht intrikaten Thematik: Eck widmete sich der Trinitätslehre, im Besonderen der Frage nach der Zuordnung der Hervorbringung der Personen zur Trinität insgesamt. Die übungshalber vorgetragene Argumentation hat dabei eine gewisse Tendenz zur Betonung der Einheit der Trinität. So setzte Eck mit der ersten These ein, dass das göttliche Wesen mit seinen Eigenschaften identisch sei, sofern man nicht den Bezeichnungsakt (*in significando*) betrachte, sondern das durch diesen Bezeichnete (*in significato*).¹⁰ Dies entfaltete Eck mit einer Stoßrichtung gegen Thomas wie gegen den Scotismus. Gegen ersteren erklärte er in der zweiten These, es sei unsinnig, wie der Aquinate¹¹ Zuflucht zur Annahme einer Vernunftunterscheidung zu nehmen, da, so Eck, alles, was in der Vernunft unterschieden werde, auch real unterschieden sei.¹² Gegen die Lehre des Duns Scotus von der *distinctio formalis*¹³ aber erklärt er in der vierten These, eine solche sei weder für die Attribute untereinander noch für ihr Verhältnis zum

⁵ Scheurl an Eck, 14. Januar 1517: „Inter theologos eminent Martinus Luder Augustinianus, qui epistolae Tharsensis miro ingenio commentatur, Andreas Bodenstein Carlstadius, Nicolaus Ambstorff, Johannes Feltkichen et plerique alii“ (a. a. O., Bd. 2, Potsdam 1872, Nachdr. Aalen 1962, 2).

⁶ Scheurl an Karlstadt, 1. April 1517 (a. a. O., 13 [Nr. 125]).

⁷ Disputatio Joan. Eckij Theologi Viennae Pannoniae habita cum Epistola ad Reuerendissimum Episcopum Eistettensem. ..., Augsburg 1517 (VD 16 E 314); vgl. Johannes Eck, Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517), hg. von *Therese Virnich*, Münster 1923, XXII–XXIV.

⁸ A. a. O., 26, 7 f.

⁹ Vgl. zu der etwa in den Erfurter Universitätsstatuten festgehaltenen Unterscheidung von Disputationen „*exercitii et eruendae veritatis gratia*“ *Ewald Horn*, Die Disputationen und Promotionen an den Deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert, Leipzig 1893, Nachdr. Nendeln/Wiesbaden 1968, 3.

¹⁰ Eck, Disputatio Viennae habita (s. Anm. 7), 26, 11 f.

¹¹ Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* I q. 41 a. 4 ad 3: „Consideratur autem duplex distinctio in his quae dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum.“ (Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia [Editio Leonina], Bd. 4, Rom 1888, 429; die Angabe in der Ausgabe von *Virnich* [s. Anm. 7], 26, Anm. 6 [q. 40] ist entsprechend zu korrigieren).

¹² Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), 26, 13–15.

¹³ S. hierzu *Volker Leppin*, Theologie im Mittelalter, Leipzig 2007, 132 f.

göttlichen Wesen anzunehmen, da diese untereinander so identisch seien wie das Wesen mit sich selbst.¹⁴ Die erstgenannte These schloss mit einem „*contra sanctum Thomam*“/„gegen den heiligen Thomas“, die antiscotistische mit: „*contra Scotum*“/„gegen Scotus“. Und zwischen beiden stand, rhetorisch zugespitzt, ein noch viel allgemeinerer Angriff:

„Vielmehr sind wir der Auffassung, dass ohne eine Unterscheidung in der Sache auch keine Unterscheidung der Begriffe anzunehmen ist. Gegen die allgemeine [Meinung].“¹⁵

Ein solches „*contra communem*“ kam noch mehrfach in der Thesenreihe vor,¹⁶ aber auch noch einmal Angriffe auf Duns Scotus¹⁷ und, ungeachtet des Heiligkeitsattributs, Thomas,¹⁸ mit einem „*Contra Gabrielem*“ gegen Gabriel Biel¹⁹ und gegen andere.²⁰ Insgesamt bot Eck mit der Abfolge von knappen Thesen, denen jeweils eine noch knappere Wendung gegen andere, namentlich genannte oder pauschal zusammengefasste Lehrmeinungen folgte, eine rhetorisch geschliffene Form theologischer Reflexion, die in besonderer Weise geeignet war, die eigene Meinung als neu und provokativ kenntlich zu machen.

Diese formale Besonderheit verbindet sich mit einer bemerkenswerten *materialen* Ausrichtung einer Thesenreihe, die dem Druck beigegeben war: Schon am 8. August hatte Eck ebenfalls in Wien einer Disputation präsiert, freilich die Thesen hierzu nicht selbst formuliert.²¹ Dennoch wurden sie in den Druck der anderen großen Disputation aufgenommen und gelangten so durch Scheurl's Vermittlung nach Wittenberg. Und damit wurde hier ein Thema in Thesenform vorgelegt, das in Wittenberg schon länger debattiert wurde:²² die

¹⁴ Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), 26,18–20.

¹⁵ A. a. O., 26,16f.: „Immo nullam censemus admittendam distinctionem conceptuum absque distinctione rerum; contra communem“.

¹⁶ A. a. O., 27,3. 8 f. 14. 17; 28,9; 30,14. 17.

¹⁷ A. a. O., 27,6; 28,7; 29,8; 30,4.20.

¹⁸ A. a. O., 30,10 f.

¹⁹ A. a. O., 29,3.

²⁰ Etwa Ockham (a. a. O., 27,8 u. ö.), Heinrich von Gent (a. a. O., 28,12f.), Gregor von Rimini (a. a. O., 28,4f.) und andere. Die Erwähnung des Letztgenannten in diesem Luther bekannten Text macht übrigens deutlich, dass die gängige Annahme, Luther habe diesen erst mit der Leipziger Disputation bewusst wahrgenommen (s. *Leif Grane*, Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation, in: *ders.*, Reformationsstudien. Beiträge zu Luther und zur dänischen Reformation, Mainz 1999, 37–56, 39) einer sorgfältigen Überprüfung bedarf. Jun Matsuura hat sogar gezeigt, dass Luther bereits in seiner Sentenzenvorlesung Gregor auf eine Weise wahrnahm, die sich nicht einfach aus Vermittlung von zweiter Hand erklären lässt (Martin Luther, Erfurter Annotationen 1509–1510/11, hg. von *Jun Matsuura*, Köln u. a. 2009, CXXIV). Selbst eine solche indirekte Kenntnis allerdings ist, das sollte nicht vergessen werden, eine Kenntnis. Man sollte zwar nicht die Obermansche These von einer *Via Gregorii* repristinieren, aber ihr ist wohl doch eine größere *particula veri* zuzuschreiben, als dies gemeinhin geschieht.

²¹ Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), XXIII.

²² S. hierzu insbesondere *Reinhard Schwarz*, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968.

Frage der Buße. Thema war die Frage, ob die Beichte vor dem Priester heilsnotwendig sei.²³ Die erste *conclusio* erklärte, dass jeder Gläubige zum Sündenbekenntnis verpflichtet sei. Zwar hebe schon die Reue allein die Sünde auf, die Beichte aber bleibe notwendig.²⁴ Die zweite Schlussfolgerung unterstrich, dass die Beichte von einem Priester abgenommen werden müsse,²⁵ und die dritte schärfte ein, dass die Osterbeichte nicht einem beliebigen Priester abgelegt werden dürfe, sondern allein dem zuständigen.²⁶ Diese Thesen waren gewiss nicht spektakulär. Wirkungsvoller waren denn auch thematisch damit verwandte Thesen, die sich gleichfalls in dem Augsburger Druck fanden: Hierin war auch eine Disputation aufgenommen worden, die Eck am 12. Juli 1515 in Bologna gehalten hatte. Aus dem Zusammenhang des Bologneser Aufenthaltes hat bislang vor allem seine Disputation zum Zinsnehmen Aufmerksamkeit gefunden,²⁷ nicht aber diese 1517 gedruckten und nach Wittenberg gesandten Thesen. Dabei stellen sie einen wichtigen Faktor für die Genese der Anfänge der Reformation dar. Sie behandelten nämlich die Ablassthematik, genauer jenen *modus suffragii*, durch welchen der Papst Ablass auch für die Verstorbenen im Fegefeuer erwirken konnte.²⁸ In der Bulle „*Salvator noster*“, die Sixtus IV. am 3. August 1476 für die Petruskirche in Saintes erlassen hatte, hatte der Papst „fürbittweise einen vollkommenen Ablass unmittelbar den Seelen des Reinigungsortes“ gewährt.²⁹ Das hier im Zentrum stehende Wort „*per modum suffragii*“, fürbittweise, griff Eck nun in seiner Disputation in Bologna auf und erklärte in der sechsten These: „So wie Werke der Genugtuung auch in der Todsünde nützlich Wiedergutmachung leisten, so können die Ablässe Verstor-

²³ Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), 41,19 f.

²⁴ A. a. O., 41, 21 f. 28 f.

²⁵ A. a. O., 41,32 f.

²⁶ A. a. O., 42,7 f.

²⁷ S. *Heiko Augustinus Oberman*, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen ²1979, 161–164. 174–196; *Erwin Iserloh*, *Johannes Eck (1486–1543)*. Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, Münster ²1985, 21 f.; *Johann Peter Wurm*, *Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515*, Münster 1993, 170–200.

²⁸ Eck seinerseits ist auf dieses Thema wohl durch die Thesen gekommen, die Johannes Fabri für die Disputation in Bologna vorgelegt hatte. Sie verknüpften die mit dem Zinsnehmen zusammenhängende Frage des Wuchers mit der von Ablass und Prädestination und thematisierten hierbei auch den *modus suffragii*. Die einschlägige These lautete: „*Asserere papam non esse pro temporali subsidio, ad laudem et honorem Dei ordinato, indulgentias plenarias pro expiatione omnium penarum suarum animabus in purgatorio, saltem per modum suffragii, concedere, impium, scelestum ac sanctis doctoribus omnino contrarium est. Immo nihil fidei contrarium, sed potius pie credendum Papam etiam per modum auctoritatis animabus in purgatorio existentibus indulgentias posse dare, si id fiat pro eis quod in Bulla est expressum.*“ (zit. nach *Nikolaus Paulus*, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther [1518–1563]*, Freiburg i. Br. 1903, 296, Anm. 4). Paulus hält zu Recht fest (a. a. O., 296): „hierin war Eck mit dem Augsburger Dominikaner völlig einverstanden“.

²⁹ DH 1400: „*plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatorii*“. Die Erklärung führte unmittelbar Debatten über das Verhältnis dieses Ablasses zum Fürbittgebet der Gläubigen herauf, die Sixtus IV. am 27. November 1477 in der Enzyklika „*Romani Pontificis provida*“ zu klären suchte (DH 1405–1407).

benen vom Papst nicht nur fürbittweise, sondern autoritativ gegeben werden.“³⁰ Noch weiter reichte die zehnte Bologneser These: „Daher kann der Papst aufgrund seiner Machtfülle das Fegefeuer zum größeren Teil leerräumen, freilich nicht ganz, wie Christus es in seiner Auferstehung tat. Dennoch kann er den übrigen fürbittweise nützlich sein.“³¹

* * *

Nur wenige Tage nach dem anzunehmenden Erhalt von Scheurls Schreiben, am 26. April 1517³² legte Andreas Karlstadt in Wittenberg 151 Thesen, vornehmlich zu Fragen der Rechtfertigung vor. Im Druck zeigen sie eine vertraute Form. So lautete etwa die dritte These: „Wenn sie [die Aussagen der heiligen Väter] unterschiedlich gewesen sein mögen, darf man die Auswahl aus ihnen nicht nach einem Wohlgefallen treffen. Gegen viele.“³³ Die 21. These erklärte: „Der Willen erlangt die Gnade nicht aufgrund von Freiheit, sondern ganz im Gegenteil. Gegen die allgemeine [Meinung]“,³⁴ und in These 103 findet sich auch das von Eck bekannte „Gegen den heiligen Thomas“.³⁵ Diese *contra*-Bemerkungen erscheinen zwar weit seltener als bei Eck, folgen aber offenbar dem von diesem eingeführten Muster.³⁶ Die zeitliche Nähe zum Empfang der Wiener Disputation in Wittenberg drängt die Annahme auf, dass Karlstadt die Anregungen dieses Textes unmittelbar, wenn auch sehr spärlich aufgegriffen und umgesetzt hätte. Allerdings hat Theodor Kolde darauf hingewiesen, dass eben diese *contra*-Stellen in der handschriftlichen Fassung der 151 Thesen

³⁰ Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), 47,9–11: „Sicut opera satisfactoria etiam in peccato mortali utiliter satisfaciunt, ita et indulgentiae mortuis non tantum per modum suffragii, sed autoritative a papa dari possunt.“

³¹ A. a. O., 47,20–22: „Quare papa pro maiori parte de plenitudine potestatis purgatorium evacuare posset, non tamen totum, sicut Christus fecit in resurrectione, attamen residuis per modum suffragii prodesse potest.“ Die These wird als zehnte gezählt, obwohl eine siebte These fehlt.

³² Zur Datierung auf diesen Termin (und nicht den 25. September, den *Theodor Kolde*, *Wittenberger Disputationsthesen* aus den Jahren 1516–1522, in: ZKG 11 [1890], 448–471, 450 f., Anm. 1, erwogen hatte) s. *Hermann Barge*, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Bd 1: *Karlstadt und die Anfänge der Reformation*, Nieuwkoop 1968, 463 f.

³³ INSIGNIVM THEOLOGORVM| Domini Martini Lutheri, domini Andree| Carolostadij, Philippi melan|thonis & aliorum| conclu-|siones varię, pro diuinę gratię defensione| ac commendatione, contra sco|lasticos & pelagianos| disputate in præ-| clara academia. | Vvittenbergensi. ..., Paris nach 1520, c1v: „Si fuerint diuersa non secundum nudum placitum sunt eligenda. Contra mul.“

³⁴ A. a. O., c2r: „Voluntas non libertate consequitur gratiam. Sed econtra. Contra communem“.

³⁵ A. a. O., c4r.

³⁶ *Jens-Martin Kruse*, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, Mainz 2002, 90, betont, dass diese Form der Abgrenzung im Wittenberger Kontext neu ist – in Gestalt von Johannes Eck kann man nun das Vorbild hierfür benennen. Auf die Zusammenhänge der in Wittenberg aufgegriffenen Form mit Eck habe ich schon einmal hingewiesen in: *Volker Leppin*, *Luther und Eck – Streit ohne Ende?*, in: *Jürgen Bärsch/Konstantin Maier* (Hg.), *Johannes Eck. Scholastiker – Humanist – Kontroversetheologe*, Regensburg 2014, 131–160, hier 138–141.

fehlen.³⁷ Der Unterschied zwischen handschriftlicher und gedruckter Fassung weist zunächst darauf hin, dass die Abgrenzung durch das *contra*, vornehmlich für die Außenwirkung gedacht war. Leider aber führt sie dazu, dass sich die Ereignisse von 1517 nicht ganz exakt rekonstruieren lassen: Die erhaltenen Druckfassungen stammen erst aus der Zeit nach 1521.³⁸ So besteht keine Sicherheit, dass Karlstadt die Anregungen des Ingolstädter Kollegen schon unmittelbar im Frühjahr 1517 umgesetzt hätte.

Gleichwohl besitzen diese Thesen für die Entwicklung der Reformbemühungen in Wittenberg einige Bedeutung. Hierauf hat vor allem Bernd Moeller hingewiesen.³⁹ Karlstadt wollte seine Auffassungen über Wittenberg hinaus verbreitet und diskutiert wissen: Zwei Tage nach der Disputation schrieb er an Spalatin in Bezug auf die 151 Thesen, er möge dem Kurfürsten ausrichten, „dass es mir nicht widerstrebe, sondern vielmehr gefalle, wenn ihre erlauchteste Gnaden gewisse Leute aus ihrem sächsischen Gebiet zu einem künftigen theologischen Streit bestellen wollte.“⁴⁰ Man muss nun nicht gleich von einer

³⁷ Kolde (s. Anm. 32), 450, Anm. 1.

³⁸ S. hierzu Martin Keffler, Einleitung zu: 151 Thesen (http://diglib.hab.de/content.php?dir=edoc/ed000216&distype=optional&xml=042%2F042_introduction.xml&xsl=tei-introduction.xsl&metsID=edoc_ed000216_042_introduction# [6.2.2015]), der sich insbesondere für die Datierung des Pariser Drucks wohl auf Barge (s. Anm. 32), 472, stützt.

³⁹ Bernd Moeller, Thesenanschläge, in: Joachim Ott/Martin Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion, Leipzig 2008, 9–31, 17. In dem Aufsatz begründet Moeller seine Konjektur eines Wittenberger Drucks der Ablassthesen vom 31. Oktober 1517. Methodisch bedenklich daran ist vor allem die zirkuläre argumentative Struktur. Moeller zeigt, dass bei Thesenanschlägen in Wittenberg gedruckte Plakate verwendet wurden, um am Ende zu schließen, dass ein solcher Anschlag am 31. Oktober 1517 stattgefunden habe. Das einzige wesentliche nicht auf die Annahme eines Thesenanschlags rekurrierende Argument zugunsten eines Drucks, dass nämlich für die Vielzahl der verbreiteten Exemplare „das Abschreiben zu einer mühsamen Arbeit“ geworden wäre (a. a. O., 25), ist vor dem Hintergrund einer genaueren Kenntnis der Schreibkultur des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit bemerkenswert anachronistisch: Mit dem polemischen Verweis auf einen „Selbstversuch“ Klemens Honselmanns (a. a. O., Anm. 89) ist es hier nicht getan, wenn man bedenkt, dass Luther in einem analogen Vorgang nicht nur die Thesen selbst, sondern die weit ausführlicheren Resolutiones derselben ausdrücklich handschriftlich an Bischof Hieronymus Schultz gesandt hat (s. WA.TR 4, 317,1 [Nr. 4446]). Eine ausführlichere Widerlegung kann an dieser Stelle unterbleiben, da ich sie bereits in Volker Leppin, Die Monumentalisierung Luthers. Warum vom Thesenanschlag erzählt wurde – und was davon zu erzählen ist, in: Ott/Treu (s. o.), 69–92, sowie in ders., Der „Thesenanschlag“ – viel Lärm um nichts?, in: Uwe Wolff, Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt, Basel 2013, 239–245, vorgenommen habe. An beiden Stellen gehe ich insbesondere auf die Rörer-Notiz zum Thesenanschlag ein. Wenn also Bernd Moeller, „Thesenanschlag“ und kein Ende, in: Luther 85 (2014), 125–129, in einer Art Rezension des letztgenannten Bandes erklärt, dass dessen Autoren „übersehen ...“, dass die Zeit fortgeschritten ist und in den Jahrzehnten seither eine Reihe von gewichtigen Funden gemacht wurden, die das Thema berühren und es in ein neues Licht rücken“ (a. a. O., 126), und als solchen Fund unter anderen die Rörer-Notiz nennt, sollte man sich nicht davon ablenken lassen, dass seine inhaltliche Aussage unzutreffend ist – ein Blick in die genannte Veröffentlichung kann hier rasch zur Korrektur und damit zur Versachlichung der Debatte führen.

⁴⁰ JOH. GOTTFRID. OLEARII, | ... SCRINIUM ANTIQUARIUM. | ΤΑΙΟΧΕΙΡΑ | ANTI-QUITATIS FRAGMENTA ..., Jena/Arnstadt 1698, 8: „Mihi neque adversari immo placere,

„Sternfahrt“ sprechen,⁴¹ um sich deutlich zu machen, dass hier Besonderes beabsichtigt war. Das lag nicht so sehr an den „außeruniversitären ... Teilnehmern“⁴² – auch die reguläre Promotionsordnung der Wittenberger Universität sah am zweiten Tag des Verfahrens eine Befragung durch einen „Knaben aus der Gegend“ vor.⁴³ Bemerkenswerter ist vielmehr die Tatsache, dass in Wittenberg auch mit „auswärtigen ... Teilnehmern“ gerechnet wurde.⁴⁴ Freilich verliert auch dies seinen sensationellen Charakter, wenn man sich von der Fixierung auf das Geschehen in Wittenberg löst beziehungsweise zu dessen Verständnis wiederum die Kenntnis der Wiener Disputation Johannes Ecks voraussetzt: Hier war ja ein Gelehrter von auswärts gekommen, der in der Einleitung seinen Zug nach Wien wie einen Triumphzug schilderte.⁴⁵ Die Vorstellung von einer überregional bedeutsamen Disputation war in Wittenberg dank Eck bekannt – und, wie Karlstadts alsbaldige Umsetzung zeigt, offenbar außerordentlich attraktiv.

So sind auch Luthers Disputationen aus dem September und Oktober 1517 nicht ohne diesen Hintergrund zu verstehen: Am 4. September 1517 wurde die später so genannte Disputation gegen die scholastische Theologie abgehalten.⁴⁶ Eine umfassende inhaltliche Würdigung muss hier unterbleiben.⁴⁷ Die Disputation kommt hier nur unter zweierlei Gesichtspunkten in Betracht: 1. ihre formale Beeinflussung durch Johannes Eck, 2. ihre inhaltliche Anknüpfung an Andreas Karlstadt.

Die formale Beeinflussung durch Johannes Eck ist, nimmt man erst einmal die Kenntnis seiner Wiener Disputation in Wittenberg ernst, so sehr mit Händen zu greifen, dass es überrascht, wie wenig Berücksichtigung sie in der Lutherforschung bislang gefunden hat: Jene *contra*-Formulierungen, die Ecks Disputation prägten, finden sich zwar nicht durchgehend, aber doch vielfach: „*Contra dictum commune*“⁴⁸, „*contra communem*“⁴⁹ oder auch „*Contra Sco. Gab.*“⁵⁰ prägen die Abgrenzungen der Disputation – und damit ihre Exponie-

si sua Illustriss. gratia certos ex sua provincia Saxonica ad futurum certamen Theologicum destinare vellet.“

⁴¹ Moeller, Thesenanschlätze (s. Anm. 39), 17.

⁴² S. ebd.

⁴³ Satzung der Theologischen Fakultät vom 15. November 1508 (Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil 1 [1502–1611], bearb. von Walter Friedensburg, Magdeburg 1926, 35).

⁴⁴ Moeller, Thesenanschlätze (s. Anm. 39), 17.

⁴⁵ Eck, hg. von Virnich (s. Anm. 7), 2–26.

⁴⁶ Zu dem Plakatdruck, der sie ankündigte, s. Moeller, Thesenanschlätze (s. Anm. 39), 13.

⁴⁷ Vgl. hierzu Ingo Klitzsch, Autoritätenverwendung in der „Disputatio contra scholasticam theologiam“, in: Volker Leppin (Hg.), Reformatorische Theologie und Autoritäten. Studien zur Genese des Schriftprinzips beim jungen Luther, Tübingen 2015, 39–86; zur Wirkung Ecks s. besonders 49–54.

⁴⁸ WA 1, 224,8.

⁴⁹ A. a. O., 224,8–16.

⁵⁰ A. a. O., 224,18. Inhaltlich stand, wie vor allem Leif Grane, *Contra Gabrielem*. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der *Disputatio Contra Scholasticam Theologiam* 1517, Gylndental 1962, zeigen konnte, die Auseinandersetzung mit Gabriel Biel im Vordergrund,

rung als eine gegen die herrschende Meinung gerichtete Auffassung, so wie sich auch Johannes Eck durchaus (und nicht ohne Anhalt⁵¹) als jemanden stilisiert hatte, der mit *detractores*, Gegnern, zu kämpfen hatte.⁵² Das rhetorische Mittel, das er gebraucht hatte, um die gegebene Front zu schärfen, war nun auch den Wittenbergern dienlich.

Das Thema allerdings, das Luther anschlug, knüpfte eher an Karlstadt an als an Eck: die Frage der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Unfähigkeit das Heil zu erlangen. Dass Luther in aller Schärfe erklärte, dass das Begehren des Menschen keineswegs frei sei, sondern gefangen und dass der Wille sich ohne Gnade Gottes mit Notwendigkeit der bösen Tat zuwende,⁵³ hatte sein Vorbild in entsprechend scharfen Aussagen Karlstadts, der, wie oben zitiert, erklärt hatte, dass der freie Wille sich der Gnade nicht in Freiheit zuwenden könne. Selbst die erste These, in welcher Luther sich gegen die Rede wandte, Augustin habe gegen die Häretiker „*excessive*“ geredet,⁵⁴ knüpfte wörtlich an Karlstadts These 60 an.⁵⁵ Auch die Wendung gegen Aristoteles fand sich schon bei Karlstadt.⁵⁶ Allerdings wandte Luther sich schärfer „*contra schol.*“, also gegen die gesamte Scholastik, wenn er erklärte: „Der gesamte Aristoteles verhält sich zur Theologie wie Finsternis zum Licht.“⁵⁷ Der Kampf gegen die Grundlagen der akademischen Theologie gewann so bei ihm eine grundsätzlichere Note als bei Karlstadt. Insgesamt aber konnte er an dessen kritische Disputation anschließen. Die Wittenberger Disputationskultur zog ihre Kraft auch daraus, dass sie sich klar gegen ein Gegenüber meinte abgrenzen zu können. Gelernt hatte sie das bei Johannes Eck.

* * *

Die formale Nähe von Luthers Disputation gegen die scholastische Theologie zur Wiener Disputation zeigt, dass die Wittenberger Reformer sich mit Eck in gewisser Hinsicht durchaus einig sehen konnten. Die Hoffnung Christoph Scheurl's, dass sich eine Freundschaft zwischen den Gelehrten anbahnen lasse, war keineswegs illusorisch. Mit den Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 aber änderte sich in diesem Gefüge etwas. Das hat zum Teil seinen

der Luther gewissermaßen die hermeneutische Brille verschafft hatte, durch welche er die gesamte Scholastik betrachtete.

⁵¹ Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), XIV. XXI.

⁵² A. a. O., 2,16.

⁵³ WA I, 224,15 f. 19.

⁵⁴ A. a. O., 224,7 f.: „Dicere quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, Est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse. Contra dictum commune.“

⁵⁵ Conclusiones (s. Anm. 33), c3r: „Corruit hoc quod Augustinus contra haereticos loquitur excessive. Contra modernos.“ Auf diese auffällige Entsprechung macht auch *Kruse* (s. Anm. 36), 101, Anm. 265, aufmerksam.

⁵⁶ Conclusiones (s. Anm. 33), d1v: „Doctrina Aristotelis inn Scholis theologorum facit malam mixturam.“ (These 143).

⁵⁷ WA I, 226,26 f.: „Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.“

Grund in den Thesen selbst. Diese lassen die beschriebene Dynamik des vergangenen halben Jahres noch spüren, aber die Anknüpfung an die vorherigen Disputationen erfolgt nun auf andere Weise. Im Blick auf den überregionalen Rahmen griff Luther die Anregung auf, die Karlstadt, seinerseits wohl von Eck angeregt,⁵⁸ im April gegeben hatte. Inhaltlich aber wurde der Unterschied zu Eck deutlich.

Während noch die Disputation gegen die scholastische Theologie statuten-gemäß für einen festen Ort und eine feste Zeit bestimmt war,⁵⁹ wandte Luther sich mit seinen Thesen gegen den Ablass an diejenigen, die vor Ort mit Worten eingreifen konnten ebenso wie an diejenigen, die sich andernorts befanden und nur schriftlich reagieren konnten.⁶⁰ Tatsächlich sandte Luther die Thesen nicht nur, wie bekannt, am 31. Oktober 1517 den Bischöfen zu,⁶¹ sondern am 11. November auch Johannes Lang.⁶² Damit war freilich eine andere Inszenierung angestrebt als Karlstadt sie vorhatte: Die Gelehrten sollten nicht nach Wittenberg reisen, um dort zu disputieren, sondern die Disputation sollte in den Raum der Briefkorrespondenz verlagert werden, was im Horizont humanistischer Kommunikationskultur alles andere als überraschend ist. Ebenso wenig kann es erstaunen, dass denn auch eine Disputation über die Ablassthesen in Wittenberg gar nicht stattgefunden hat. Eine solche war nicht das Ziel. Die Disputation wurde, dem Vorbild Karlstadts wie dessen fernem Vorbild Eck folgend, in den Rang eines überregionalen Mediums gehoben.

Dass aber Christoph Scheurl die Ablassthesen wohl nicht schon am 5. November, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt direkt Eck zukommen ließ,⁶³ erwies sich längerfristig als fatal. Tatsächlich zeigen sich in der Buß-

⁵⁸ Vgl. Moeller, Thesenanschläge (s. Anm. 39), 17. Dass eben diese Besonderheit der Thesen vom 31. Oktober 1517, die er so hervorhebt, ein schlagendes Argument gegen seine Ableitung eines Thesenanschlags aus dem Normalbetrieb der Wittenberger Universität ist, ist Moeller dabei offenbar entgangen.

⁵⁹ WA 1, 224,5f.

⁶⁰ A. a. O., 233,6f.

⁶¹ Erhalten ist das Schreiben an Albrecht von Mainz vom 31. Oktober 1517 (WA.B 1, 110–113 [Nr. 48]).

⁶² Luther an Johannes Lang, 11. November 1517 (WA.B 1, 121f. [Nr. 52]).

⁶³ Für den 5. November spricht das Schreiben von Scheurl an Eck, 5. November 1517: „Conclusiones iuridicas misi Vittenb., unde alias sed vere Christianas et plane theologicas accepi, quas decano Eichstetensi [Erhard Truchseß] et priori in Rebdorff tibi communicandas transmi“ (Scheurl's Briefbuch, Bd. 2 [s. Anm. 5], 40 [Nr. 155]); Scheurl an Erhard Truchseß, 5. November 1517 „Interea mitto tibi ac amicis communibus d. Eckio et priori Kiliani propositiones vere theologicas et admirandas“. Die Identifikation dieser Thesen mit den Ablassthesen (so WA.B 1, 116 [Nr. 49 Anm. 9]) scheint sich nahezulegen, weil Scheurl, offenbar ohne Kenntnis der Ablassthesen, Luther am 3. November vom positiven Urteil Truchseß' über die „Conclusiones tuae“ berichtet (WA.B 1, 116 [Nr. 49,17f.]). Mithin müssten die zwei Tage später an eben denselben versandten Thesen Luthers einen anderen Inhalt gehabt haben, was plausibel nur auf die Ablassthesen zu beziehen zu sein scheint. Diese Identifikation ist allerdings keineswegs unstrittig. Vor allem spricht gegen sie, dass Scheurl selbst sich bei Luther beschwert hatte, er habe die Thesen nicht sofort erhalten (WA.B 1, 152,7 [Nr. 62]), und er selbst sich erst am 5. Januar 1518 bei Ulrich von Dinstedt für deren Erhalt bedankte (Scheurl's Briefbuch, Bd. 2 [s.

lehre schon hier erhebliche Differenzen, die Luther möglicherweise auch bewusst markiert hat: Wie oben erwähnt, enthielt der Druck der Wiener Disputation auch jene Wiener Disputation vom 7. August unter Ecks Vorsitz, die sich der Bußthematik zuwandte. Der dort formulierten Lehre, dass die Reue die Sünde aufhebe und dennoch die Beichte vor dem Priester notwendig sei,⁶⁴ entsprechen in gewisser Weise die zweite und siebte These Luthers gegen den Ablass, nach denen der Bußruf Jesu nicht von der sakramentalen Buße („das heißt: Beichte und Wiedergutmachung“) gemeint sei, Gott aber gleichwohl niemanden seine Schuld vergebe, ohne dass er sich dem Priester als Gottes Stellvertreter unterwerfe.⁶⁵

Eine scharfe Differenz aber zeigte sich in den oben angeführten Sätzen aus der gleichfalls beigebundenen Bologneser Disputation: Beide angeführten Thesen sprechen dem Papst eine weitreichende Kompetenz im Jenseits zu, und beiden widersprach Luther in seinen Ablassthesen mit deutlichem Bezug auf Ecks Argumentation.⁶⁶ In These 5 erklärte er: „Der Papst will und kann keine Strafen erlassen außer jenen, die er entweder aufgrund seiner eigenen Einschätzung oder der der canones auferlegt hat“, und setzte in These 6 hinzu: „der Papst kann keine Schuld vergeben, außer indem er erklärt und bestätigt, dass sie von Gott vergeben ist, oder gewiss indem er ihm vorbehalten Fälle vergibt, deren Schuld, würde man sie verschmähen, ganz und gar bliebe.“⁶⁷ Nimmt man die vielen Thesen hinzu, mit welchen Luther die Macht des Papstes auf das Diesseits beschränkte,⁶⁸ so wird der Widerspruch zu Ecks sechster Bologneser These über den *modus suffragii* überdeutlich. Die zehnte Eck-These wiederum spiegelt sich durch den Terminus *evacuare*, leerräumen, sogar wörtlich in Luthers 82. These. Diese befindet sich in jenem Abschnitt der Ablassthesen, in welchem Luther mögliche Fragen von Laien anführt, auf die nach These 81 die Antwort auch gelehrten Menschen schwerfalle: „Warum

Anm. 5], 42 [Nr. 158]). Vinzenz Pfnür identifiziert daher wohl zutreffend die nun übersandten Thesen mit der Disputation gegen die scholastische Theologie (s. Johannes Eck, Briefwechsel, hg. von *Vinzenz Pfnür*, <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N049.html> [6. 2. 2015], Anm. 12. In jedem Falle erklärte Scheurl in einem Schreiben an Caspar Güttel vom 8. Januar 1518, dass er die Thesen nach Augsburg und Ingolstadt geschickt und von Eck sofort Antwort erhalten habe (Scheurl's Briefbuch, Bd. 2 [s. Anm. 5], 43 f [Nr. 160]).

⁶⁴ Eck, hg. von *Vernich* (s. Anm. 7), 41, 28 f. 33 f.

⁶⁵ WA 1, 233,12 f. 23 f.

⁶⁶ Dieser Hintergrund macht auch verständlich, warum sich der Streit mit Eck, obwohl diesen seine „ursprünglich nicht kurialistische Ekklesiologie“ durchaus in mancher Hinsicht in die Nähe der Wittenberger rückte (*Heiko Augustinus Oberman*, Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518, in: *ders.*, Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 113–143, 127), gerade an der Papstfrage entzündete.

⁶⁷ WA 1, 233,18–22: „5 Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit. 6 Papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando et approbando remissam a deo Aut certe remittendo casus reservatos sibi, quibus contemptis culpa prorsus remaneret.“

⁶⁸ S. Thesen 8–11 und 20–22 (WA 1, 233,25–32; 234,15–20).

räumt der Papst das Fegefeuer nicht wegen der allerheiligsten Liebe und der höchsten Not der Seelen als allergerechtestem Grund unter allen frei, wenn er eine unendliche Anzahl von Seelen wegen des Drecksgeldes zum Kirchenbau als dem allergeringsten Grund erlöst?“⁶⁹

Luther brauchte nicht Johannes Eck, um sein Thema für die Ablassthesen zu finden. In jüngerer Zeit hat insbesondere Lothar Vogel gezeigt, wie sich die Frage nach dem Ablass aus langanhaltenden theologischen Reflexionen ergab.⁷⁰ Aber der Text von Johannes Eck, den Luther nachweislich kannte, bildet einen Mosaikstein zur Erklärung, warum Luther – nun nicht *exercitii causa*, sondern „*amore et studio elucidande veritatis*“, „aus Liebe und Eifer, die Wahrheit ans Licht zu bringen“,⁷¹ – die Frage nach Buße und Ablass in eben dieser Weise behandelte.

Johannes Ecks Disputation, die positiv die Gestalt der Disputation gegen die scholastische Theologie geprägt hatte, war nun inhaltlich zum Gegenbild eines Teils der neuen Thesenreihe geworden – und genau dies erklärt auch, warum die sich anbahnenden Freundschaftsbande so rasch zerrissen. Eck ist mit seinem Protest keineswegs gleich an die Öffentlichkeit gegangen, ist allerdings auch nicht davor zurückgeschreckt, wenigstens die für ihn selbst zuständige kirchliche Obrigkeit mit der Problematik der Ablassthesen vertraut zu machen. So habe er sich, wie er in der Einleitung seiner gegen Karlstadt gerichteten „Defensio“ schreibt, mit dem Eichstätter Bischof Gabriel von Eyb unterredet und diesem ausführlich über Luthers Ablassthesen berichtet. Daraufhin habe der Bischof ihn gebeten, seine Auffassung zu dieser Frage niederzulegen.⁷² Hieraus entstanden nach Ecks Angaben 18 Sätze, die er aber nicht in den Druck gab.⁷³ Über Bernhard Adelmann von Adelmansfelden, einen zeitweilig der Reformation zuneigenden Vetter des Bischofs,⁷⁴ und den Nürnberger Humanistenkreis, letztlich Wenzeslaus Linck,⁷⁵ gelangten sie zu

⁶⁹ WA I, 237, 22–25: „Cur Papa non evacuat purgatorium propter sanctissimam charitatem et summam animarum necessitatem ut causam omnium iustissimam, Si infinitas animas redimit propter pecuniam funestissimam ad structuram Basilice ut causam levissimam?“ Solche konkreten literarischen Bezüge wie der hier aufgeführte zeigen, dass die Erhebung des Kontextes von Luthers Ablassthesen weitaus konkreterer Studien bedarf, als es die pathetische Behauptung „unmittelbarer Kontakte zum gemeinen Mann oder ingeniösen Einfühlungsvermögens in dessen Mentalität“ Luthers (*Thomas Kaufmann*, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, 170) suggeriert.

⁷⁰ *Lothar Vogel*, *Zwischen Universität und Seelsorge. Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit*, in: ZKG 118 (2007), 187–212.

⁷¹ WA I, 233, 1.

⁷² Johannes Eck, *Defensio contra amarulentos D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones* (1518), hg. von *Joseph Greving*, Münster 1919, 36, 26 – 37, 1; vgl. hierzu *Konstantin Maier*, *Johannes Eck (1486–1543) und der Eichstätter Fürstbischof Gabriel von Eyb (1486–1535) im Spannungsfeld von Universität und Reformation*, in: *Bärsch/Maier* (s. Anm. 36), 10–26, 19.

⁷³ Eck, hg. von *Greving* (s. Anm. 72), 37, 2–4.

⁷⁴ *S. Ludwig Geiger*, Art. Adelmann von Adelmansfelden, Bernhard, in: ADB 1, Leipzig 1875, 79.

⁷⁵ WA. B 1, 177 (Nr. 76, 3).

Luther. Dieser teilte sie in 31 Sätze ein⁷⁶ und gab ihnen den Namen „*Obelisci*“, Spießchen,⁷⁷ auf welche er seinerseits, gleichfalls handschriftlich,⁷⁸ mit „*Asterisci*“, Sternchen, antwortete.⁷⁹ Der Streit unter Gelehrten blieb also zunächst intern – bis sich Andreas Karlstadt in seinen „*Apologeticae Conclusiones*“⁸⁰ öffentlich gegen die „*Obelisci*“ wandte.⁸¹

Trotz des Bemühens, nicht gleich die gesamte Öffentlichkeit einzubeziehen, zeigen die „*Obelisci*“ sehr deutlich, wo Luthers Ablassthesen den Nerv getroffen hatten, der für Eck empfindlich war. Nach dem Beschriebenen sind es naheliegende Sachfragen. Auf die erwähnte fünfte These Luthers erwiderte Eck, sie sei falsch, weil sie die von Gott auferlegten Strafen in ein unangemessenes Verhältnis zu den kanonischen setze.⁸² Wiederholt betonte Eck die Gültigkeit der Lehre von Christi Verdiensten als wahren Kirchenschatz, *thesaurus ecclesiae*.⁸³ Diese bildete schon in „*Salvator noster*“ die Grundlage der Möglichkeit der Sündenvergebung⁸⁴ und war von Luther heftig attackiert worden.⁸⁵ Die entscheidende Weiterentwicklung aber lag an einem Punkt, der unmittelbar an die alte Debatte anknüpfte: Luther hatte in These 26 seine Einschränkung der päpstlichen Vollmacht zur Sündenvergebung ausgerechnet in der Weise zusammengefasst, dass der Papst sich zu Recht nur auf den *modus suffragii* berufe.⁸⁶ Daraus aber folgerte Eck, Luther habe den Sinn dieses Begriffs nicht richtig verstanden. Der solle nämlich, so Eck in zum Teil wörtlicher Aufnahme der Bologneser Disputation, die päpstliche Macht nicht vermindern, sondern stärken.⁸⁷ Von hier ausgehend legte Eck die Spuren für weitere Auseinandersetzungen: Luther folge den Irrtümern der Böhmen und leiste dem Papst nicht hinreichende Ehererbietung.⁸⁸ Dies waren die Vorwürfe, die in

⁷⁶ WA 1, 281–314.

⁷⁷ WA 1, 281,2.

⁷⁸ S. WA.B 1, 466,39–41: „Und so Doctor Ecken der Kützel so fast rühret, so sein dieselben obelisci noch vorhanden, wollen sie wohl an Tag bringen, die wir bisher, seiner Ehr verschonet, verhalten haben“. Da Luthers *Asterisci* einen Kommentar zu den *Obelisci* darstellten und mit diesen verschränkt waren, ist davon auszugehen, dass zum Zeitpunkt dieses Briefes – 18. August 1519 – noch kein Druck vorlag.

⁷⁹ WA 1, 281,1.

⁸⁰ Andreas Karlstadt, CCCLXX et apologeticę Conclusiones pro sacris literis ..., Wittenberg 1518 (VD 16 B 6203).

⁸¹ Eck, hg. von *Greving* (s. Anm. 72), 37,4–7; WA.B 1, 460,13–15.

⁸² Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521). 1. Teil, hg. von *Peter Fabisch* und *Erwin Iserloh*, Münster 1988, 405.

⁸³ S. besonders hervorgehoben: „unde impudentissimus error apparet, merita Christi non esse infinitum Thesaurum, etiam ordinatae dispensationi papae non commissum“ (a. a. O., 438).

⁸⁴ DH 1398.

⁸⁵ WA 1, 236,10–23.

⁸⁶ A. a. O., 234,27f.

⁸⁷ Dokumente 1 (s. Anm. 82), 422f.: „Propositio ista videtur declarare, ponentem non intelligere, quid in bullis apostolicis velit haec per modum suffragii, cum illa non diminuat ... sed potius addat; vgl. Eck, hg. von *Virnich* (s. Anm. 7), 47,13f.: „Illa clausula ‚per modum suffragii‘ in bullis apostolicis non diminuit, sed ponitur declarative.“

⁸⁸ Dokumente 1 (s. Anm. 82), 435.

den weiteren Auseinandersetzungen, vor allem in Leipzig, ins Zentrum der Debatten der beiden großen Theologen rückten.⁸⁹ Das Thema von Buße und Ablass wandelte sich durch sie zur Frage nach der wahren Autorität in der Kirche – und damit trat jener Problemkreis in den Vordergrund, der letztlich die Lösung Luthers von der mittelalterlichen Kirche mit sich brachte.

Dem kann und muss hier nicht weiter nachgegangen werden. Die vorgetragenen Überlegungen sollen vielmehr eines deutlich machen: Vom Frühjahr 1517 bis zum Beginn des Jahres 1518 war die Geschichte von Luther und Eck keineswegs eine vollständig konträre. Vielmehr lagen ihre Bemühungen ineinander verschränkt. Luther hat, wenigstens formal, von Eck gelernt. Und er hat sich zunehmend inhaltlich an ihm gerieben. Seine eigene reformatorische Theologie hat er in einer nicht nur agonalen, sondern auch freundschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Ingolstädter Kollegen entwickelt. Auch für ihn trat erst allmählich die Vielfalt spätmittelalterlicher Möglichkeiten in ein binäres Gegenüber auseinander.

Professor Dr. Volker Leppin, Hasenbühlsteige 18, 72070 Tübingen;
E-Mail: vleppin@debitel.net

⁸⁹ Vgl. Volker Leppin, Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation, in: ders. (Hg.), Reformatorische Theologie (s. Anm. 47), 97–139.

Krieg und Frieden bei Martin Luther

Ein Überblick

Von Volker Stümke

Martin Luther hat sich selbst als Reformator der Kirche und als Bibelausleger verstanden. Der gesellschaftliche Erfolg seiner reformatorischen Gedanken, die um die Rechtfertigungslehre kreisen, führte ihn auch zu politischen Fragen. Seine Erwägungen zu Krieg und Frieden hat er vor allem im Kontext der Aufgabenbestimmung des „weltlichen Regiments“ in seiner Zweiregimentenlehre entfaltet und dabei jeweils auf aktuelle Problemfälle reagiert. Fast immer hat er den Ausgangspunkt beim einzelnen Christen beibehalten, so dass nicht die politische Struktur, sondern die berufliche Einbindung des Christen im Vordergrund steht.

Daher sollen zunächst im ersten Abschnitt die Rechtfertigungslehre, die Zweiregimentenlehre sowie Luthers Berufsethik skizziert werden, weil sich aus ihnen der positive wie negative Friedensbegriff Luthers herauskristallisiert. Nachdem das biblisch fundierte Begriffsfeld Luthers dargestellt worden ist, wird im zweiten Abschnitt Luthers Konzept in zwei Schritten erörtert. Zuerst werden die wichtigsten Texte Luthers präsentiert, weil er keine geschlossene politische Ethik verfasst hat, sondern situationsbedingte Schriften veröffentlichte, von denen manche auch die Themenfelder Krieg und Frieden berührt haben. Danach wird eine systematische Interpretation vorgelegt. Die Sekundärliteratur zu Luther ist ebenso uferlos wie die Fülle seiner Veröffentlichungen, so dass hier nur auf zentrale Zitate des Reformators rekurriert wird; die angegebenen Monographien dienen zur ersten Orientierung, sie listen eine Fülle relevanter und weiterführender Literatur auf.

1. Das Begriffsfeld

Die *Rechtfertigung allein aus Glauben* ist der Grundgedanke der lutherischen Reformation.¹ Luthers existentielle Frage, wie er als Sünder vor Gott im Gericht bestehen könne, fand vor allem in den paulinischen Briefen eine Antwort, die seinem verängstigten Gewissen die gesuchte Gewissheit vermittelte: Allein aus Glauben werde der Mensch gerecht vor Gott (Röm 3, 28), denn der gnädige Gott habe durch den Tod seines Sohnes Jesus Christus die Strafe für die Sünden auf sich genommen (2 Kor 5, 21). Diese frohe Botschaft werde durch die Heilige Schrift dem Menschen zugesprochen, so dass er für sein Seelenheil keine guten Werke vollbringen müsse, sondern allein der Zusage vertrauen

¹ Vgl. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 27–61.

solle. Luthers Grundeinsicht hat vier Aspekte, die im Rückgriff auf seine reformatorische Hauptschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) verdeutlicht werden:

1. *Sola gratia (allein aus Gnade)*: Während die Liebe unter Menschen sich auf etwas Liebenswertes beim anderen ausrichte, sei das Kennzeichen der Liebe Gottes ihre Kreativität.² Gottes Gerechtigkeit prüfe also nicht den Menschen (und dessen Werke), sondern schaffe – allein aus Gnade oder Barmherzigkeit – eine neue Situation, indem sie den Sünder begnadige, so dass er an sich liebenswert werde.³

2. *Solus Christus (allein Christus)*: Dass Gott gnädig ist, zeige sich daran, dass er seinen Sohn in die Welt sandte, um unsere Sünden zu tilgen. Diesen „fröhlichen Wechsel“ hat Luther mit mehreren Bildern veranschaulicht. Besonders anschaulich ist die Ehe zwischen Christus und der sündigen Hure: Christus übernimmt ihre Sünde, sie empfängt seine Güter – und der Brautring ist der Glaube.⁴

3. *Sola scriptura (allein die Heilige Schrift)*: Nicht nur das Ehebild hat Luther der Bibel entnommen (Hosea). Für ihn bezeugt die Schrift Gottes Versprechen (promissio) – als Evangelium, das dem Menschen die Sündenvergebung zuspricht.⁵ Zuvor sei allerdings nötig, dass der Mensch durch das Gesetz, also durch die göttlichen Forderungen, seine Sünde erkenne.⁶ Indem die Schrift für Luther diese Zusage nicht nur formuliert, sondern auch wirksam kommuniziert, wird die Autorität der Kirche als der verbindlichen Auslegerin der Schrift relativiert.

4. *Sola fide (allein aus Glauben)*: Gottes Zusage werde allein im Glauben ergriffen. Alle Aktivitäten des Menschen vor Gott (in traditioneller Terminologie: alle guten Werke) seien irrelevant. Der Glaube hingegen sei unverzichtbar: „Glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht“ – nämlich die von Gott zugesagten Güter Gnade, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit.⁷ Denn nur der Glaube respektiere Gott, indem er seiner Zusage vertraue und sich nicht noch durch eigene Verdienste absichere.⁸

Für Luther vermittelt diese Glaubensgewissheit den inneren Frieden (Zufriedenheit), der allen religiösen Eifer der Menschen, aber auch alle moralischen wie finanziellen Druckmittel der Kirche ins Leere laufen lässt.⁹ Luthers positives Friedensverständnis rekuriert also auf die Freiheit eines Christenmenschen, der sowohl Priester wie König ist, denn der Glaubende betet wie

² Vgl. WA 1, 354,35 f. (Heidelberger Disputation, 1518). Alle Luther-Zitate sind in modernes Deutsch übertragen worden – im Rückgriff auf die deutschen Werkausgaben von Kurt Aland einerseits sowie Gerhard Ebeling und Karin Bornkamm andererseits.

³ Vgl. WA 7, 22,16 f. und 31,17–20 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

⁴ Vgl. a. a. O., 25 f.

⁵ Vgl. a. a. O., 24,17–21.

⁶ Vgl. a. a. O., 23,24–32.

⁷ A. a. O., 24,13 f.

⁸ Vgl. a. a. O., 25,9–14.

⁹ Vgl. WA 12, 519 f. (Predigt am 1. Sonntag nach Ostern, 12. April 1523, über Joh 20).

ein Priester direkt zu Gott und er ist in seinem Gewissen nur Gott und keiner weltlichen Herrschaft unterstellt.¹⁰

Die *Zweiregimentenlehre* ist das Kernstück der politischen Ethik Luthers, er hat sie seit 1523 konsequent vertreten.¹¹ Sie bietet eine Antwort auf die Frage, warum es einen Staat gibt und warum ein Christ, obwohl er doch in seinem Gewissen niemandem untertan ist, dennoch dem weltlichen Herrscher Gehorsam schuldet. In der christlichen Tradition sind Kirche und Staat die beiden Regierungsformen (Regimente), die über den Christen herrschen. Luther modifiziert diese Vorgabe allerdings erheblich:

1. Luther geht davon aus, dass beide Regimente direkt von Gott eingesetzt worden sind.¹² Damit stehen weltliche und geistliche Herrscher gleichberechtigt nebeneinander, es gibt keine Hierarchie zwischen Kirche und Staat. Weder ist der Kaiser auf eine Investitur durch den Papst angewiesen (wie die Bulle „Unam sanctam“ von 1302 behauptet), noch sind die Pastoren nur Religionsbeamte einer politisch dominierten Religion (wie es Marsilius von Padua vorsah).

2. Diese Gleichberechtigung wird durch eine klare Differenzierung der Aufgaben präzisiert: Die weltliche Obrigkeit soll für Sicherheit, Ordnung und Frieden unter den Menschen sorgen – mit den Mitteln des Rechts und des Schwerts.¹³ Das geistliche Regiment soll die Seele des Menschen zu Gott führen – mit den Mitteln der Schrift und der Verkündigung. Es gibt also für Luther nur ein Schwert; während die Tradition des politischen Augustinismus, die zu dieser Zeit in Deutschland und wohl auch in Luthers Augustiner-Eremiten-Orden dominierte, eine Zweischwerterlehre kannte (vgl. Lk 22, 38), wonach dem einen der beiden Herrscher zwei Schwerter von Gott anvertraut worden seien, von denen er das wichtigere für sich behielt und das andere an das andere Regiment delegierte. Nunmehr gibt es das Schwert und das Wort, so dass auch schon die Mittel deutlich machen, wozu der Staat und wozu die Kirche da ist – ein Religionskrieg ist für Luther inakzeptabel.

3. Das weltliche Regiment hat Grenzen. Der Staat hat zwar das Gewaltmonopol inne. Aber zugleich ist seine Funktion dreifach begrenzt. Zum einen gibt es die klaren Zielvorgaben (kein Selbstzweck), zum anderen gibt es die Unterordnung unter Gott (kein absoluter Staat) und drittens gibt es die Nebenordnung zum geistlichen Regiment (kein totaler Staat). Daraus ergibt sich die Haltung des Christen zum Staat: Der Christ ist der weltlichen Obrigkeit Gehorsam schuldig, solange sie sich an diese drei Begrenzungen hält (kein Angriffskrieg, kein absoluter Gehorsam, kein Religionszwang).

4. Innerhalb dieser Grenzen erhält das weltliche Regiment Handlungs-freiraum, so dass die Vernunft und das politische Geschick des Herrschers

¹⁰ Vgl. WA 7, 26–28.

¹¹ Vgl. Svend Andersen, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010, 11–81.

¹² Vgl. WA 11, 251 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

¹³ Vgl. a. a. O., 251,12–23.

gefordert sind. Damit säkularisiert Luther das politische Handeln, sofern es im abgesteckten Rahmen bleibt.

Mit dieser Staatsidee positioniert sich Luther für die Herausbildung eines Rechtsstaates mit Gewaltmonopol und lehnt dementsprechend die Privatfehde ab. Schon diese Entprivatisierung der Gewalt ist wichtig für sein negatives Friedensverständnis. Sie wird unterstützt, indem er die Aufrechterhaltung der weltlichen Ordnung als weitere Aufgabe des Staates profiliert und auch damit gegen Fehde und Aufstände protestiert.

Der *Beruf* ist ein durch Luther geprägter Begriff, der für ihn den Übergang von der Rechtfertigungslehre zur Sozialethik markiert.¹⁴ In der „Kirchenpostille“ von 1522 behauptet er, dass jeder Mensch, gleich in welchem Stand er gebunden und mit welcher Aufgabe er betraut sei, einen Beruf ausübe.¹⁵

Damit kritisiert und modifiziert Luther die mittelalterliche Wortprägung, nach der nur derjenige einen Beruf ausübe, der einem besonderen Ruf Gottes folge, während alle anderen nur ihre Arbeit oder ihr Werk verrichteten. Es war seine Einsicht in die Rechtfertigung allein aus Glauben, die ihn zu der Konsequenz führte, dass alle weltlichen Tätigkeiten gleichwertig vor Gott seien. Denn nicht nur die einzelnen guten Taten, auch das Tagewerk zähle zu denjenigen menschlichen Verrichtungen, mit denen man nicht selig werden könne. Weder als Pastor noch als Soldat und auch nicht als Bäuerin könne man vor Gott bestehen, sondern nur als Christ, der an Jesus Christus glaube. Die weltlichen Werke seien also gleichermaßen vor dem Richterstuhl Gottes irrelevant.

Mit dieser Rechtfertigungslehre im Rücken stellte sich für Luther die Folgefrage, wie man denn als Christ seinen Glauben leben, wie man Christi Gebot der Nächstenliebe im Glauben beherzigen und umsetzen solle. Und nun kommt er zu der Einsicht, dass alle weltlichen Tätigkeiten gleichermaßen als „Beruf“ gelten. Nicht nur der Pastor, auch der Soldat und die Bäuerin üben einen Beruf aus, denn Gott hat sowohl den Lehrstand wie den Wehrstand und ebenso den Nährstand mit jeweils unterschiedlichen Berufen eingesetzt. Historisch wird damit die Zweistufenethik zurückgewiesen:¹⁶ Es gibt nicht vollkommene Christen (mit Sonderberufung – wie den monastischen Gehorsamsregeln) und normale Christen, sondern es gibt Christen (und Nichtchristen), die jeweils in ihrem Stand dazu berufen sind, das Gebot der Nächstenliebe umzusetzen.¹⁷

Luthers Berufsverständnis betont nicht nur die ethische Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Stände, es streicht zudem heraus, dass Christen in ihren unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern ihrem Glauben Gestalt geben können und sollen. Sie sind zur Mitarbeit (*cooperatio*) aufgerufen und nicht etwa zur Weltflucht. Das gilt auch für das Engagement im weltlichen Regiment: Der

¹⁴ Vgl. *Max Josef Suda*, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006, 138–157.

¹⁵ Vgl. WA 10 I 1, 308,6–20.

¹⁶ Vgl. WA 11, 245,23–25.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 249,9–23.

Christ dient der Obrigkeit „nicht, weil er selbst ihrer bedürfte, wohl aber seine Mitbürger, damit sie beschützt und die Bösen nicht schlimmer werden“.¹⁸ Christen sollen also den Rechtsstaat bei seinen Aufgaben unterstützen und tragen somit zum gesellschaftlichen Frieden bei.

2. Luther über Krieg und Frieden

Martin Luther war seit 1512 Theologieprofessor in Wittenberg. Sein Schwerpunkt war die Bibelauslegung, aus ihr erwuchs im Verbund mit seinen persönlichen Zweifeln (Heilsangst) seine reformatorische Einsicht in die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben. Luther hat keine Ethik verfasst, die meisten seiner Schriften sind Reaktionen auf Anfragen oder auf konkrete Situationen. Daher sollen zunächst für sein Verständnis von Krieg und Frieden wichtige Schriften vorgestellt werden, bevor in einem zweiten Schritt eine systematische Darstellung seiner Argumente folgt.

2.1. Luthers Schriften in ihrem historischen Kontext

Der frühe Luther war auf die theologischen Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes, dem Verhältnis von Glaube und Werken und dem Verhältnis von Kirchenlehre und Schrift konzentriert. Dass er mit seinen Veröffentlichungen politischen Wirbel auslöste, wurde ihm zwar mehr und mehr bewusst, war aber nicht die Intention des gebildeten Mönchs. Der Aufruf in einer reformatorischen Hauptschrift von 1520, den „christlichen Adel deutscher Nation“ an den kirchlichen Reformen zu beteiligen, war schwerlich ein bewusster politischer Akt, sondern eher seiner Überzeugung von der Dringlichkeit dieser religiösen Maßnahmen angesichts der Angst vor der Verdammnis geschuldet. Erst nachdem Luther 1521 auf dem Reichstag zu Worms politisch geächtet worden war und versteckt werden musste, trat ihm die politische Dimension seiner reformatorischen Einsichten vor Augen. Das wurde verstärkt durch die radikalen Reformen in Wittenberg und durch die beginnenden Unruhen in vielen Fürstentümern seit 1522.

Die grundlegende Schrift Luthers zur politischen Ethik stammt aus dem Jahre 1523: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ Nachdem Luther versteckt auf der Wartburg 1521/22 das Neue Testament ins Deutsche übersetzt hatte, reagierten einige Territorien auf die Publikation mit dem Verbot des Kaufs oder Verkaufs dieser „Luther-Bibel“. Dessen Antwort ist die Obrigkeitsschrift, die in drei Teile gegliedert ist: Zunächst streicht er das Recht der Obrigkeit heraus, indem er seine Zweiregimentenlehre profiliert. Im zweiten Teil formuliert er die Grenzen des weltlichen und korrespondierend des geistlichen Regiments. Sein Grundsatz lautet: „Jede Gewalt soll und kann

¹⁸ A. a. O., 253,35 – 254,2.

nur da handeln, wo sie sehen, erkennen, richten, urteilen, wandeln und ändern kann.“¹⁹ Mit Blick auf das geistliche Regiment besagt dies, dass die Kirche weder zum Krieg aufrufen noch selbst Gewalt anwenden dürfe; ihr Mittel sei allein das Wort. Das weltliche Regiment dürfe sich hingegen nicht in Fragen des Glaubens einmischen, es habe die Religionsfreiheit zu akzeptieren – und genau dagegen hätten die Fürsten mit dem Verbot der Bibel verstoßen.²⁰ Christen müssten ihnen folglich (gemäß Apg 5, 29) den Gehorsam in dieser Frage verweigern – allerdings nur mit passivem Widerstand, denn sobald sie selbst Gewalt anwendeten, würden sie sich ebenfalls versündigen, indem sie sich die Autorität des weltlichen Regiments anmaßen; das Gewaltmonopol dürfe auch beim Widerstand gegen die Obrigkeit nicht angetastet werden.²¹ Ein böser Fürst werde seinen Richter finden – spätestens im Himmel seien Fürsten „selten Wildbret“.²² Wie demgegenüber ein christlicher Fürst agieren möge, veranschaulicht Luther im dritten Teil, indem er einen Fürstenspiegel formuliert.

Auch während der Bauernunruhen 1524/25, hielt Luther in mehreren Schriften an sowohl dem staatlichen Gewaltmonopol wie der Erlaubnis lediglich passiven Widerstands fest. Im März 1525 schrieb er seine „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“; hier kritisiert er zunächst die Halsstarrigkeit der Fürsten, um dann die Bauern zu ermahnen, ihre durchaus berechtigten Forderungen weder geistlich noch weltlich zu überziehen. Denn weder gehe es um das Seelenheil, so dass sie sich nicht auf Christus berufen dürften,²³ noch dürften sie als Untertanen Gewalt anwenden, sondern nur ihre Proteste vortragen und lediglich passive Maßnahmen (wie leiden oder auswandern) ergreifen.²⁴ Allerdings blieb Luthers Plädoyer für eine Verhandlungslösung auf beiden Seiten ungehört, die Fürsten verteidigten ihre ausbeuterischen Privilegien, die Bauern griffen zu den Waffen. Darauf reagierte Luther sehr harsch, indem er im Mai den Text „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ verfasste, der ursprünglich ein Anhang zur Ermahnung war, zumeist aber als eigene Schrift gedruckt wurde. Für Luther war der Aufstand das schlimmste Verbrechen, weil er die weltliche Ordnung wieder ins anarchische Chaos stürzte und zugleich das Wort Gottes von der Einsetzung der Obrigkeit und der Gehorsamspflicht der Untertanen missachtete. Darum rief Luther die Obrigkeit auf, nun erbarmungslos gegen diese Kräfte des Bösen vorzugehen. Wutschnaubend verstieg er sich sogar zu der seine gesamte Theologie aushebelnden Behauptung, dass „ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen kann, leichter als andere mit Beten“.²⁵ War schon diese Überreaktion Luthers befremdlich,

¹⁹ A. a. O., 263, 26–28.

²⁰ Vgl. a. a. O., 263, 3 f.

²¹ Vgl. a. a. O., 267, 14–24.

²² A. a. O., 273, 31.

²³ Vgl. WA 18, 313–315.

²⁴ Vgl. a. a. O., 322 f.

²⁵ A. a. O., 361, 5 f.

so kam noch hinzu, dass im Zeitraum zwischen der Abfassung dieser Kampfschrift und ihrer Veröffentlichung die fürstlichen Truppen zurückschlugen und in der Tat gnadenlos gegen die Bauern vorgingen. Luther war daraufhin der Kritik ausgesetzt, er habe dieses Vorgehen legitimiert und sei damit ein Fürstenknecht geworden. Seine Antwort ist der „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“ aus dem Juli 1525. Luther beharrt auf der theologischen Dimension seiner Äußerungen: „Barmherzig hin, barmherzig her – wir reden jetzt von Gottes Wort! Der will den König geehrt und die Aufrührer verderbt haben.“²⁶ Auch seine grundlegende Einsicht, dass der Staat das Gewaltmonopol habe, um seine Bürger vor Gewalt zu schützen, wird unbeirrt festgehalten: Nicht die Aufständischen, sondern die Frauen und Kinder müssten beschützt werden, das sei die Barmherzigkeit, der das weltliche Schwert verpflichtet sei.²⁷ Dass seine Schriften dazu missbraucht worden waren, auch die Mitläufer und die Gefangenen brutal zu misshandeln, wäre nicht Luthers Absicht gewesen; wohl aber, dass die Aufrührer, die den Bauernkrieg angezettelt und Mord und Totschlag über das Land gebracht haben, mit staatlicher Gewalt bekämpft würden.

Obwohl Luther theologisch konsequent seine politische Ethik vertreten hatte, war seine Popularität 1525 ins Wanken geraten, das Blut der Bauern klebte an ihm. Der mit ihm befreundete Hauptmann Assa von Kram, der auf Seiten der Fürsten die Bauern bekämpft hatte, fragte Luther, ob sein Beruf mit dem christlichen Glauben vereinbar sei. Luther antwortete 1526 mit der Schrift „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können“. Erst mit dieser Schrift gelang es ihm, seine Stellungnahmen zum Bauernkrieg kohärent in sein ethisches Konzept zu integrieren. Zu Beginn rekurriert Luther auf drei Prämissen seines Friedensverständnisses: An erster Stelle differenziert er zwischen Person und Amt. Während „Person“ für den einzelnen steht, markiert das „Amt“ eine gesellschaftliche Funktion. Die zweite Prämisse unterscheidet die Gerechtigkeit vor Gott von der weltlichen Gerechtigkeit. Mit diesen beiden Grundsätzen kann Luther festhalten, dass die Seligkeit jedes Menschen allein von seiner Stellung zu Gott abhängt; Seligkeit und Gerechtigkeit vor Gott sind also identisch. Kein Amt könne den Menschen selig machen – das wäre Werkgerechtigkeit. Darum präzisiert Luther die Frage; sie lautet nun, ob man als Christ den Soldatenberuf ausüben dürfe. Diese Frage müsse sich an das Amt bzw. den Beruf halten und damit sozialetisch argumentieren, denn es gebe überall böse Personen, die ein an sich gutes Amt schlecht aussehen ließen – Luthers Beispiel ist der bestechliche Richter.²⁸ Das sozialetische Kriterium wird, wie die dritte Prämisse ausführt, aus der Zweiregimentenlehre gewonnen: Es ist die Nächstenliebe, sozialetisch konkretisiert als Schutz der Mitbürger. Demzufolge sei der Soldatenberuf samt seinem spezifischen Amt

²⁶ A. a. O., 386,14 f.

²⁷ Vgl. a. a. O., 390 f.

²⁸ Vgl. WA 19, 624 f.

des Tötens als Bestandteil der weltlichen Obrigkeit christlich legitimiert.²⁹ Aber nun komme es darauf an, wie die Personen dieses Amt ausfüllen³⁰ – und da könne es durchaus moralisch schlechte Handlungen geben; dem bestechlichen Richter korrespondiert der mordende Soldat. Mit dieser sozialetischen Konzeption können die Gewaltorgien der fürstlichen Soldaten als Amtsmissbrauch kritisiert werden, ohne dass Luthers Plädoyer für das staatliche Gewaltmonopol gefährdet ist. Entscheidend sei, dass sich der Soldat an die Vorgaben und Grenzen seines Amtes halte. Das besagt personaletisch, dass er weder vor Gott damit prahlen noch bei den Menschen Kriegsverbrechen begehen dürfe.³¹ Und die sozialetische Vorgabe lautet, dass nur im Verteidigungsfall militärische Gewaltanwendung legitim sei. Taktisch geschickt verdeutlicht Luther diese Begrenzung nicht am Aufruhr, sondern am Tyrannenmord, der eben eine falsche Form der Gewaltanwendung darstelle.³²

Ein solcher Verteidigungsfall war für Luther die Bedrohung durch die Türken, die seit 1527 Deutschland immer näher rückten. In seiner Schrift „Vom Krieg wider die Türken“ von 1529 stellt er eingangs fest, dass die Türken einen Angriffskrieg durchführten und erwägt nun die richtige Reaktion.³³ Wieder gibt die Zweiregimentenlehre die Gliederung vor. Das geistliche Regiment solle zur Buße aufrufen und zum Gebet, schließlich sei diese Bedrohung auch eine Strafe Gottes für den Ungehorsam der Christen; diese geistliche Gefahr könne nur mit geistlichen Mitteln abgewendet werden.³⁴ Dem Kaiser komme hingegen die Pflicht zu, Land und vor allem Leute zu verteidigen; Luther betont, dass hier nicht das Christentum, sondern die Untertanen geschützt werden müssten, so dass der Krieg unter weltlicher Flagge zu führen sei.³⁵ Bei einem Religionskrieg hingegen sollten die Soldaten desertieren.³⁶ Auch in der „Heerpredigt wider den Türken“ von 1530 und in der „Vermahnung zum Gebet wider den Türken“ von 1541 verfolgt Luther diese Argumentation, wird allerdings zunehmend pessimistischer: Er schätzt den Glauben seiner Landsleute als mangelhaft ein und dementsprechend rechnet er immer stärker mit einer militärischen Niederlage. Dazu passt, dass Luther 1530 ventiliert, wie sich Gefangene verhalten sollten, die unter türkischer Herrschaft als Sklaven zu leben hätten. Sie sollten sich dem jeweiligen türkischen Oberherrn beugen, ihm gehorchen und nicht fliehen – so lange es um weltliche Dinge gehe. Werde hingegen die Glaubensfreiheit tangiert, müsse man als Christ sich wieder auf Apg 5, 29 berufen und passiven Widerstand leisten.³⁷

²⁹ Vgl. a. a. O., 625, 26–29.

³⁰ Vgl. a. a. O., 630, 3 ff.

³¹ Vgl. a. a. O., 659 f.

³² Vgl. a. a. O., 634 ff.

³³ Vgl. WA 30 II, 116, 9 f.

³⁴ Vgl. a. a. O., 116, 26–32.

³⁵ Vgl. a. a. O., 129 f.

³⁶ Vgl. a. a. O., 115.

³⁷ Vgl. a. a. O., 193–197.

Weitaus unklarer war für Luther die Bedrohung der reformatorischen Territorien durch den Kaiser im Verbund mit den altgläubigen Fürsten in den Jahren vor dem Augsburger Reichstag 1528 bis 1530.³⁸ Handele es sich hier wirklich um eine Verteidigung des eigenen Herrschaftsbereichs gegen angreifende feindliche Fürsten, oder müsse der Kaiser als die von Gott eingesetzte Obrigkeit gelten, gegen die man nicht mit Gewalt vorgehen dürfe – selbst dann nicht, wenn der Kaiser seine Macht missbrauche, um einen Religionsstreit zu entscheiden? Sofern der Kaiser die eingesetzte Obrigkeit sei, dürfe man nur mit dem Wort widerstehen. Daher erwog Luther in mehreren Briefen und Stellungnahmen, sich gegebenenfalls auszuliefern, um einen Krieg (zu Lasten der Zivilbevölkerung) zu vermeiden. Aber die Juristen überzeugten ihn, dass der Kaiser als von den Fürsten gewählte Autorität nicht gegen sie vorgehen dürfe, so dass seine Maßnahmen einen Angriff darstellten und eine Verteidigung legitim, eine Auslieferung hingegen nicht geboten sei.³⁹ Entscheidend ist aber auch hier, dass es sich für Luther nicht um einen Glaubenskrieg handelt, sondern um einen Verteidigungsfall. Den evangelischen Glauben könne der Kaiser mit Waffengewalt nicht aus dem Weg räumen, daher müsse auch nicht er, wohl aber das Leben der Untertanen durch die evangelischen Fürsten geschützt werden.

Schließlich soll noch Luthers „Sendbrief in der Wurzenener Fehde“ von 1542 erwähnt werden. Die Kleinstadt Wurzen lag strategisch günstig, so dass sowohl der Kurfürst wie der Herzog von Sachsen sie beherrschen wollten – und sich darüber immer weiter zerstritten. Nachdem beide aufgerüstet hatten, stand sogar ein Waffengang unmittelbar bevor. Diesen Streit zwischen den beiden evangelischen Landesherren, die sich „wie zwei betrunkene Bauern im Wirtshaus prügeln wegen eines zerbrochenen Glases“ kommentierte Luther mit deutlichen Worten.⁴⁰ Für ihn war klar, dass es sich um einen Aufruhr handelt, der nicht zu rechtfertigen sei.⁴¹ Daher werde Luther derjenigen Partei zustimmen, die eine friedliche Lösung anstrebt.⁴² Den Soldaten des angreifenden Herrschers rät er: „Wer unter solchem unfriedlichen Fürsten Krieg führt, [dem rate ich,] dass er aus dem Felde laufe, was er laufen kann, seine Seele errette und seinen rachgierigen, unsinnigen Fürsten allein und für sich selbst mit denen zusammen Krieg führen lasse, die mit ihm zum Teufel fahren wollen.“⁴³

³⁸ Vgl. *Diethelm Böttcher*, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530)*, Berlin 1991, 147–166.

³⁹ Vgl. WA 30 III, 282,22–26 (Warnung an seine lieben Deutschen, 1531) und WA.B 6, 16–18 (Nr. 1772, an Wenzeslaus Link, 15. Januar 1531).

⁴⁰ WA.B 10, 34,77 f. (Nr. 3733, an Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz, 7. April 1542).

⁴¹ Vgl. a. a. O., 34,90.

⁴² Vgl. a. a. O., 35,125 ff.

⁴³ A. a. O., 36,157–160.

2.2. Luthers Konzeption einer Friedensethik

1. Luther dachte und schrieb als Christ und für Christen – tröstend, ermahnend, belehrend. Damit ist durchgehend eine personale Zuspitzung seines Denkens gegeben. Auch dem Thema „Krieg und Frieden“ nähert er sich von seiner Rechtfertigungslehre her: Wer an Jesus Christus glaube, sei von allen persönlichen Ängsten sowie aller religiösen oder politischen Bevormundung befreit – er lebe als Gerechtfertigter im Frieden mit Gott (vgl. Röm 5, 1). Allerdings sei diese Zufriedenheit nur im Glauben zu erreichen, sie könne weder durch politische noch durch kurial-kirchliche Handlungen bewirkt werden.⁴⁴ Nötig sei allein, dass das Evangelium gepredigt und damit Glaube geweckt werde; damit habe Gott das geistliche Regiment beauftragt. Es solle nicht über die Glaubenden herrschen (sein Mittel ist nicht das Schwert), sondern die von Gott gegebenen Heilmittel (das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium sowie die Sakramente) verwalten.

Die Konzentration und Beschränkung der Kirche auf ihre geistlichen Aufgaben ist ein erster friedensethischer Impuls Luthers. Denn er besagt zugleich, dass Religion und Glaube niemals mit Gewalt verbreitet oder gefordert werden dürfen – noch können.⁴⁵ Damit wird Luther zum einen zum Vordenker für die Glaubens- oder Gewissensfreiheit der Moderne: „Die Gedanken sind zollfrei“.⁴⁶ Dementsprechend hatte er 1523 dafür plädiert, Juden die Bürgerrechte zuzuerkennen, so dass sie im Lande wohnen und arbeiten und auch einen Christen heiraten dürften, denn das seien weltliche Handlungen, die ein Staat nicht mit Begründungen aus dem geistlichen Bereich unterbinden dürfe.⁴⁷ Zum anderen wird jede Form von Religionskrieg abgelehnt. Ein religiös motivierter Waffengang müsse von den christlichen Soldaten verweigert werden; weder ein Kreuzzug noch ein heiliger Krieg könnten jemals gerechtfertigt sein!

2. Der zweite friedensethische Impuls entspringt Luthers Aufgabenbeschreibung für das weltliche Regiment. An der Schwelle zur Moderne gab er dem Staat das politische Ziel des Friedens vor, das er mit vier weiteren Begriffen näher skizziert: Gewaltmonopol, Recht, Ordnung und Sicherheit. Es entspricht Luthers Zweiregimentenlehre, dass er diese Begriffe nicht ausbuchstabiert, denn das könne nicht die Aufgabe eines Theologieprofessors sein, sondern gehöre in den Handlungsfreiraum der weltlichen Herrscher. Wohl aber steht er in der

⁴⁴ Vgl. WA 10 I.1, 315,18 f. (Kirchenpostille, 1522)

⁴⁵ Vgl. WA 11, 263,3 f. (dürfen) und 26–28 (können) (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

⁴⁶ A. a. O., 264,23 f.

⁴⁷ Vgl. WA 11, 336,22–37 (Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei, 1523) und WA 10 II, 283,9–14 (Vom ehelichen Leben, 1522). – Leider hat Luther diese Position später zurückgenommen und sich zu üblen Äußerungen gegen die Juden und zu absolut inakzeptablen politischen Forderungen hinreißen lassen, die seiner Zweiregimentenlehre diametral widersprechen und sich selbst durch den Hinweis auf seinen etwaigen Altersstarrsinn nicht entschuldigen lassen; vgl. dazu *Thomas Kaufmann*, *Luthers „Judenschriften“*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, und *ders.*, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014.

Pflicht, der weltlichen Obrigkeit die biblischen Vorgaben anzusagen und damit zugleich die Christen zu unterweisen. Ferner hatte Luther kein Problem damit, politische Kommentare und Impulse zu äußern – aber eben keine Vorschriften. Auch wenn Luther den Staat weiterhin personal als Obrigkeit (gleichsam als Landesvater) dachte, so konzipierte er zugleich eine funktionale Aufgabenbeschreibung, wobei alle Aufgaben im Bezug zum Frieden stehen.

In seiner „Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle“ (1530) entfaltet Luther, dass sowohl der Lehrstand wie der Wehrstand auf gebildeten Nachwuchs angewiesen seien – zum Nutzen der Gesamtgesellschaft: „Darum gleichwie es des Predigtamts Werk und Ehre ist, dass es aus Sündern lauter Heilige, aus Toten Lebendige, aus Verdammten Selige, aus Teufelsdienern Gottes Kinder macht, so ist es des weltlichen Regiments Werk und Ehre, dass es aus wilden Tieren Menschen macht und Menschen davor bewahrt, dass sie wilde Tiere werden.“⁴⁸ Wie gut hundert Jahre später Thomas Hobbes greift Luther auf eine Tieranalogie zurück, um diesen Schutzgedanken zu verdeutlichen: Unter den Tieren gebe es eine solche Ordnungsmacht nicht, so dass sie in ständiger Furcht voreinander leben müssten und ständig in der Gefahr stünden, beraubt oder getötet zu werden.⁴⁹ Im Tierreich gebe es keine Sicherheit. Für die Menschen habe Gott allerdings ein weltliches Regiment eingerichtet und nur ihm das eine Schwert anvertraut, demzufolge komme dem Staat das Gewaltmonopol zu. Mit den Mitteln des Schwerts und zudem des Rechts könne und solle der Staat diese Sicherheit gewährleisten.

Luthers Rekurs auf rechtsstaatliche Verhältnisse und auf das Gewaltmonopol ist zeitgeschichtlich rekonstruierbar: Er unterstützte die Umsetzung des 1495 im „Ewigen Landfrieden“ beschlossenen Verbots der Privatfehde und den korrespondierenden Aufbau rechtsstaatlicher Verhältnisse: „Die Gesetze sind doch in der Tat der rechte Harnisch und die Waffen, die Land und Leute, ja das Reich und weltliche Regiment erhalten und schirmen.“⁵⁰ Seine starke Betonung des Obrigkeitsgehorsams kann daher auch gelesen werden als Absage an privatrechtliche Verhältnisse; nur durch einen Vertrauensvorschuss (in Form des Gehorsams) könnten rechtsstaatliche Verhältnisse etabliert und das Fehdesystem überwunden werden. Und nur unter rechtsstaatlichen Bedingungen könne der Staat dann weitere Pflichten – wie die von Luther angemahnte Errichtung von Schulen, aber auch soziale und bürokratische Maßnahmen – auf sich nehmen.

Dabei hat das staatliche Gewaltmonopol Luther folgend noch Vorrang vor der Rechtsstaatlichkeit, denn „was behält sie [die weltliche Obrigkeit], wenn sie die Gewalt verloren hat“?⁵¹ Selbst eine Tyrannei ist nach Luther im Vergleich mit dem teuflischen Chaos das geringere Übel, weil es auch hier immer noch eine gewisse Stabilität und Sicherheit gebe – zumindest auf die (sicherlich gefährliche) Willkür und die Vorlieben des Tyrannen wäre Verlass, es wäre

⁴⁸ WA 30 II, 555,2–6 (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 555 f.

⁵⁰ A. a. O., 568,7–9.

⁵¹ WA 18, 305,8 (Ermahnung zum Frieden, 1525).

klar, dass nur der Herrscher und seine Schergen (beliebig) Gewalt ausübten.⁵² Allerdings impliziert Luthers Priorisierung des Staates und seines Gewaltmonopols keine Befürwortung einer Diktatur. In der Schulpredigt von 1530 betonte er, dass ein weltliches Regiment nur Bestand haben werde, wenn es mit Weisheit und Vernunft regiere, wenn das Recht und nicht die (tyrannische) Herrschaftsmacht das obrigkeitliche Handeln bestimmten.⁵³ Eine beständige Herrschaft basiere auf Vernunft und Recht und deren Handhabung müsse erlernt werden – darin liege der weltliche Nutzen der Schulbildung, deren verpflichtende Verankerung durch die Obrigkeit Luther in seiner Predigt unterstützt. Indem Eltern die Schulbildung ihrer Kinder förderten, unterstützten sie die weltliche Obrigkeit durch Zuführung qualifizierten Nachwuchses und dienten damit indirekt sogar dem „zeitlichen Frieden auf Erden“.⁵⁴

Luthers Konzeption weist Berührungspunkte mit dem politischen Realismus auf. Indem er darauf insistiert, dass ein staatliches Gewaltmonopol und eine rechtliche Konstitution des Staates Aufruhr und Privatfehden verhindern, wird sein Friedensverständnis auf der politischen Ebene zunächst negativ profiliert: Diese Maßnahmen verhindern Krieg und kriegerische Gewalt. Seine Rede von der Ordnung geht in dieselbe Richtung. Es geht Luther nicht darum, konkrete Regeln vorzugeben, sondern darum, dass nur eine staatliche und rechtliche Regelung den Rückfall in die „tierische“ Anarchie verhindern. Wie die konkrete Staatsordnung aussehen möge, soll weltlich entschieden und dementsprechend ausgestaltet werden – hier hält sich Luther zurück, für ihn gibt es z. B. keinen qualitativen Unterschied zwischen Demokratie und Monarchie.⁵⁵ Diese Zurückhaltung ist heute nicht mehr hilfreich. Aber sein Grundimpuls, dass ein Rechtsstaat mit Gewaltmonopol den negativen Frieden basal sichert, gilt auch unter den gegenwärtigen Bedingungen von zusammenbrechenden Staaten, religiös motivierter Gewalt und Aufruhr.

3. Luther war kein Pazifist. Aber er hat die Legitimität von Kriegen klar begrenzt: zum einen durch das Verbot von religiös motivierten Kriegen, zum anderen durch die Beschränkung der weltlichen Kriege auf den Verteidigungsfall. Sehr klar formuliert er in der Kriegsleuteschrift: „Das möchte ich vor allen Dingen zuvor gesagt haben: Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. Und es ist billig, dass derjenige geschlagen oder doch zuletzt bestraft werde, der zuerst das Messer zückt. ... Denn weltliche Obrigkeit ist von Gott nicht dazu eingesetzt, dass sie Frieden brechen und Kriege anfangen soll, sondern dazu, dass sie Frieden bewirke und den Kriegführenden wehre.“⁵⁶

Zur Legitimation eines Verteidigungskrieges greift Luther nicht auf die Lehre vom gerechten Krieg zurück, sondern auf den naturrechtlichen Satz

⁵² Vgl. WA 19, 635,7–16 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

⁵³ Vgl. WA 30 II, 557,5–13 (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

⁵⁴ A. a. O., 560,32.

⁵⁵ Vgl. WA.TR 4, 240,39–45 (Nr. 4342).

⁵⁶ WA 19, 645,8–16 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

„vim vi repellere licet“, Gewalt darf gewaltsam bekämpft werden.⁵⁷ Einen gerechten Grund (*causa iusta*) für einen Angriffskrieg kann es für Luther nicht geben, denn die Rache ist gemäß Röm 12, 19 f. allein Gott vorbehalten.⁵⁸ Zudem könne niemand Richter in eigener Sache sein, so dass eine weltliche Ursache für die Rache über das Recht und nicht über eine Fehde geregelt werden müsse – und ein geistlicher Streit hat andere Mittel als Schwert und Recht. Die Autorität der Obrigkeit (*auctoritas principis* bzw. *legitima potestas*) ist demgegenüber für ihn klar geregelt – aber eben wieder mit der göttlichen Vorgabe, militärische Gewalt nur im Verteidigungsfall einzusetzen, so dass im Falle eines Angriffs der Christ diesem Wort Gottes mehr gehorchen müsste als dem Kaiser (Apg 5, 29) und also den Befehl zu verweigern hätte. Vorbildlich sei diesbezüglich Jesu Haltung in Gethsemane: „Angreifen aber und mit Krieg solchem Rat der Fürsten zuvorkommen wollen, ist in keinem Wege zu raten, sondern aufs allerhöchste zu meiden. Denn da steht Gottes Wort (Mt 26, 52): ‚Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen.‘“⁵⁹

Selbst im Falle eines externen Angriffs empfiehlt Luther neben dem Rechtspruch weitere Maßnahmen der Deeskalation. Bevor also die weltliche Obrigkeit das Schwert ergreift (was ihr Recht und als *ultima ratio* sogar ihre Pflicht ist), soll sie zunächst verhandeln und sich um eine friedliche Lösung bemühen; das Angebot von Verhandlungen oder die Delegation an ein Schiedsgericht sind Maßnahmen, mit denen zumindest Zeit gewonnen und eine überhitzte Reaktion vermieden werden kann. Selbst im Bauernkrieg rät er den christlichen Fürsten, man solle „den wahnsinnig gewordenen Bauern, obwohl sie es nicht wert sind, aus freien Stücken Schiedsgericht und Vertrag anbieten. Danach, wenn das nicht helfen will, soll man flugs zum Schwert greifen.“⁶⁰ Weil ein solches Verhandlungsangebot nur dann ernsthaft sei und Aussicht auf Erfolg habe, wenn es von der eigenen Kompromissfähigkeit getragen werde, müsse der Herrscher das Prinzip der Billigkeit bzw. der Verhältnismäßigkeit beherzigen.⁶¹ Sogar finanzielle Tribute möge man in Erwägung ziehen, bevor man in einen riskanten Krieg ziehe.⁶² Der Herrscher soll also seinen Handlungsspielraum ausnutzen, um Frieden zu bewahren und Krieg zu verhindern.

Gewaltausübung als Befugnis der weltlichen Obrigkeit wird von Luther demnach scharf abgehoben von Gewaltanwendung als Mittel zur Durchsetzung eigener Interessen zu Lasten anderer; das erstere kann er sogar als Werk Gottes bezeichnen, während er das zweite nicht akzeptieren kann. Durch die klare Begrenzung des Kriegs auf den Verteidigungsfall und durch die zusätz-

⁵⁷ Vgl. Volker Stümke, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2008, 398–402.

⁵⁸ Vgl. WA.B 10, 33, 50–58 (Nr. 3733, an Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz, 7. April 1542).

⁵⁹ WA.B 4, 423, 64–67 (Nr. 1246, an den Kanzler Brück, 28. März 1528).

⁶⁰ WA 18, 359, 35–37 (Wider die räuberischen und mörderischen Rotten, 1525).

⁶¹ Vgl. WA 11, 276, 13–26 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

⁶² Vgl. WA 44, 784, 17 f. (Vorlesung über die Genesis, zu Gen 49, 14 f., 1545).

liche Forderung nach politischen Maßnahmen, um selbst in diesem Fall noch andere Handlungsoptionen wahrnehmen zu können, wird der Krieg für Luther zur ultima ratio – und soweit stimmt er mit den gegenwärtigen Stellungnahmen der evangelischen wie katholischen Kirche überein,⁶³ auch wenn Luther das Konzept eines gerechten Friedens noch nicht entfaltet hat.

4. Zumindest an Christen adressiert Luther noch eine weitere Forderung, die allerdings nur Glaubenden zugemutet und daher für das weltliche Regiment nicht aufgestellt werden könne. Für Christen gelte das Gebot der Nächstenliebe, das gemäß Jesu Bergpredigt einen umfassenden Gewaltverzicht impliziere: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist (Ex 21,24): ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘. Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar. Und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. Und wenn dich jemand nötigt, eine Meile mitzugehen, so geh mit ihm zwei“ (Mt 5, 38–41). Diese Forderung besage, dass der Christ nicht in eigener Sache auf das Recht und das staatliche Gewaltmonopol setze, sondern bereit sei, nachzugeben. Weder Rechthaberei noch Notwehr entsprechen dem Idealbild des Christen, sondern Nachgiebigkeit und die Bereitschaft zu leiden.

Von dieser personalen Zweierkonstellation grenzt Luther allerdings das Verhalten von Christen in einer sozialen Dreierkonstellation klar ab: „An dir und an den Deinen hältst du dich nach dem Evangelium und leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich. An dem andern und an dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten.“⁶⁴ Notwehr ist demnach für Luther keine christliche Verhaltensweise. Wird hingegen eine dritte Person angegriffen, dann dürfe der Christ zu deren Schutz Gewalt gegen den Angreifer als ultima ratio anwenden; Nothilfe ist demzufolge ein Akt der Nächstenliebe.⁶⁵

Man kann diese Darlegung sowohl als idealistisch wie als Leidensmystik kritisieren, aber damit wird der friedensethische Impuls Luthers verdeckt. Luther wusste sehr wohl, dass Christen faktisch noch immer auch Sünder sind⁶⁶ und dagegen anzukämpfen haben⁶⁷ – aber das ändert für ihn nichts an dem Anspruch der Gebote Christi, sondern verdeutlicht nur einerseits die Sündhaftigkeit der Menschen (der „usus theologicus legis“/„theologische Gebrauch des Gesetzes“) und andererseits das Idealbild gesellschaftlichen Zusammenlebens (der „usus politicus legis“/„politische Gebrauch des Gesetzes“) auf Erden. Luther hat auch nicht das Leiden gesucht, sondern es vielmehr als mögliche Folge christlichen Verhaltens angesehen. Aber vor allem geht es ihm um den exemplarischen

⁶³ Vgl. das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ (2000) und die Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (2007).

⁶⁴ WA 11, 255,17–20 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

⁶⁵ Vgl. a. a. O. 259,7–13 und 260,16–20.

⁶⁶ Vgl. WA 39 I, 542,18 f. (Dritte Disputation gegen die Antinomer, 1538).

⁶⁷ Vgl. WA 30 I, 312,14–17 (Kleiner Katechismus, 1529).

Ausstieg aus der Gewaltspirale und den Rekurs auf andere Mittel, nämlich das Gebet oder das Nachgeben. Das sind allerdings Mittel nicht des weltlichen, sondern des geistlichen Regiments. Aber indem Christen in unterschiedlichen weltlichen Berufen die Nächstenliebe gestalten (und sich nicht in kirchliche Kontexte zurückziehen), können und werden sie solche Impulse setzen.⁶⁸

Was die geschichtsmächtige Wirkkraft dieser Impulse angeht, war Luther zurückhaltend. In seinem Menschenbild dominierte die Sündhaftigkeit, so dass für ihn die Christen in ihrer cooperatio vor allem damit zu tun hätten, eine Verschlechterung aufzuhalten. Selbst eine Verbesserung wäre nur von kurzer Dauer und würde dann vom menschlichen Übermut wieder zerstört werden.⁶⁹ Auch an dieser Stelle mag man anders votieren als der Reformator. Andererseits wird er damit Recht behalten, dass es sich um Impulse handelt, die in einer festen Überzeugung gründen und nicht durch Recht oder Gewaltandrohung evoziert werden können. Und auch darin ist ihm zuzustimmen, dass die von Menschen erreichten Verbesserungen nicht verwechselt werden dürfen mit dem Reich Gottes und der ewigen Seligkeit, sondern sich auf das irdische Wohlergehen (Luther spricht auch vom Gemeinwohl⁷⁰) und auf konkrete Veränderungen beschränken.⁷¹ Dafür allerdings sollten gerade Christen, befreit vom religiösen Druck der Selbstprofilierung vor Gott, sich einsetzen. Nicht der ewige Friede oder „Infinite Justice“, wohl aber der Aufbau friedlicher und gerechter Verhältnisse liegt im Denkhorizont lutherischer Sozialethik.

Zusammenfassung

Luther hat Frieden zum einen als persönliche Zufriedenheit (bzw. inneren Frieden) verstanden. Diese wird allein im Glauben an Jesus Christus realisiert, weil er den Menschen von dem religiösen Druck befreit, sich durch eigene Werke vor Gott profilieren zu müssen. Zum anderen ist Frieden für Luther die Aufgabe des weltlichen Regiments, also der politischen Herrschaft. Hier meint Frieden vor allem die Abwesenheit von Krieg. Das wird erreicht, indem der Staat das Gewaltmonopol innehat, sich selbst als Rechtsstaat aufbaut und damit seinen Bürgern Schutz und Sicherheit bietet. Krieg ist für Luther ultima ratio: Nur als Verteidigung (kein Angriffskrieg), nur als weltliche Maßnahme (kein Religionskrieg) und erst nachdem Verhandlungen gescheitert sind, darf Waffengewalt eingesetzt werden. Christen werden den Staat bei der Wahrnehmung des Gewaltmonopols unterstützen, weil die Nothilfe für die Angegriffenen zum Gebot der Nächstenliebe zählt.

Professor Dr. Volker Stümke, Rosenstraße 7c, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop; E-Mail: volkerstuemke@web.de

⁶⁸ Vgl. WA 27, 514,10 (Predigt am 2. Weihnachtsfeiertag, 26. Dezember 1528).

⁶⁹ Vgl. WA.TR I, 504,11–14 (Nr. 1001).

⁷⁰ Vgl. WA 40 III, 287,17–24 (Auslegung der Stufenpsalmen, 1540).

⁷¹ Vgl. WA 6, 207,3–5 (Von den guten Werken, 1520).

Bücherschau

Waldtraud Lewin: **Feuer**. Der Luther-Roman, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014, 382 S. – ISBN 978-3-579-06587-8.

Seitdem Hilary Mantel für ihre Bücher über Thomas Cromwell gleich zweimal den renommierten Man Booker Prize erhielt, weiß man, dass historische Romane hohen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und zugleich große literarische Kunst sein können. Auch Waldtraud Lewin wagt sich mit ihrem „Luther-Roman“ an eine Gestalt des 16. Jahrhunderts, von der sie eingangs feststellt: „es ist alles bekannt“ (7).

Das „Bekannt“ hat sie aber offensichtlich nur begrenzt zur Kenntnis genommen, denn ihr Roman in sieben Kapiteln ist schlecht recherchiert und lässt längst überwundene Lutherklischees und -zerrbilder wieder aufleben. So begegnen wir Luther im 1. Kapitel auf der Wartburg, wo er über seinen bisherigen Lebensweg nachdenkt. Wir erfahren vom Vater, dessen Gewalt gegen Frau und Kinder auch Luthers Gottesbild bestimmt („Hans Luder ist zornig. Er ist immer zornig. Zornig wie Gott.“ [31]), vom heimlichen sexuellen Verlangen des Eisenacher Schülers zu Ursula Cotta („das junge Weib täglich vor Augen, nächstens allein mit dem Aufbegehren seines Fleisches“ [52]) und vom Duell mit dem Erfurter Kommilitonen, das ihn ins Kloster treibt („Mönch ist er geworden aus Angst, aus Trotz“ [62]). Bei seiner Romreise (!) kommt Luther zu der Erkenntnis: „Darum ist Christus allein der Herr der Kirche ... Gott wohnt allein im Wort.“ (71), und im Auftrag seines Kurfürsten verfasst er seine Ablassthesen („Ich denke, es wäre im Sinne unseres kurfürstlichen Herren, er würde ein paar schlagende Thesen aufstellen ...“ [74]).

Dass die Vf. weder vage Spekulationen noch „historische Ungenauigkeiten“ scheut, zeigt sich auch in den folgenden Kapiteln. So predigt der von der Wartburg zurückgekehrte Luther Untertanengeist („Gehorsam macht den Christenmenschen aus!“ [116]) und warnt vor der Dummheit des einfachen Volkes („Dass die blöde Menge es verdreht, war zu erwarten!“ [110]). Das Kapitel „Die Feuer“ zeigt Luther in seiner Kritik an den Bauern als „Fürstenknecht“ („Auch sein eigenes Haupt ... ist Gottes Schutz wert.“ [177]) und in „Die Frauen“ wird Luther zum spätberufenen Ehemann der „energisches Käthe“ (236). „Die Confessio“ thematisiert Luthers Ringen um Fortgang und Charakter der Reformation während des Augsburger Reichstags, und seine Zustimmung zur Doppelhehe Philipps von Hessen stellt die Vf. bezeichnenderweise in „Die Niederlage“ dar. Gepeiniget von den Dämonen seiner Vergangenheit lässt die Vf. Luther – man ist versucht zu sagen: endlich – im Kapitel „Die Psalmen“ als betenden Kranken in Eisleben sterben.

Der Roman zeigt den Reformator als Wüterich und Grobian und zugleich als völlig labile Person. Als Glaubender mit einer intensiven Gottesbeziehung und als Theologe, der versucht, seine aus der Bibel gewonnenen Einsichten zu vermitteln, begegnet Luther kaum. Damit übergeht die Vf. einen, wenn nicht *den*, zentralen Aspekt im Leben Luthers. Stattdessen präsentiert sie psychologische Spekulation à la Erikson und – ganz Nationalpreisträgerin der DDR – kommunistische Lutherkritik.

Korrigenda: Luther wuchs in Mansfeld auf, nicht in Eisleben (29); er war kein „Magister der Rechte“ (61); „Huldrych“ Zwingli nicht „Hynrich“ (26); Melan-

chthon kam 1518 nach Wittenberg, nicht 1517 (71.74); Luther verbrennt die Bannandrohungsbulle (1520) *nach* seiner Anhörung vor Cajetan (1518) (77 f.); er kehrt im März 1522 von der Wartburg zurück, nicht an einem „grauen Maitag“ (100); Martin Bucer war 1521 kein Mitstreiter Luthers (110); Johannes, nicht „Andreas“ Bugenhagen (191) wirkte an der Stadt- oder Marienkirche, nicht an der „Marktkirche“ (120 u. ö.).

Dass ein Roman sich mit den Mitteln der Kunst gerade dem Ungesagten und Ungewissen im Leben einer historischen Person stärker annähern kann, als jede wissenschaftliche Biographie es vermag, zeigen Werke wie die Hilary Mantels. In „Feuer“ wurde diese Chance leider vertan.

Arne Dembek

Martin Hoffmann: **Studienbuch Martin Luther.** Grundtexte und Deutungen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 248 S. – ISBN 978-3-374-03737-8.

Die vorliegende Publikation verfolgt das Ziel, in Luthers Theologie einzuführen, um so „reformatorische Theologie als Anleitung zum theologischen Denken und Verstehen“ (11) wahrzunehmen. Das Buch ist in zehn Kapitel gegliedert, die sich folgenden Themen widmen: Der Auftakt der Reformation – das Kreuz – die Schrift – die Rechtfertigung – der Mensch – die Kirche – die Ethik der christlichen Kirche – die politische Ethik – die Wirtschaftsethik – die unvollendete Reformation. Mit Ausnahme des Schlusskapitels sind die einzelnen Kapitel so aufgebaut, dass zunächst kurz die Problemstellung umrissen wird, anschließend Texte Martin Luthers präsentiert werden, worauf Impulse und Arbeitsaufträge für Einzel- und Gruppenarbeit folgen, bevor dann eine differenzierte Deutung des jeweiligen

Themas vorgestellt wird; Hinweise zu vertiefender Literatur schließen die einzelnen Kapitel ab, wobei sich diese Literaturhinweise durchgehend auf die entsprechenden Abschnitte der vier Überblicksdarstellungen zur Theologie Luthers von Hans Joachim Iwand, Bernhard Lohse, Oswald Bayer und Hans-Martin Barth beschränken. Iwands systematisch-theologische Rekonstruktion der Theologie Luthers bildet auch den entscheidenden Referenzrahmen für die Deutungen, die der Verfasser zu den einzelnen Themenschwerpunkten aufzeigt. Auf Grund der theologischen Qualität von Iwands Analysen gewinnt das Studienbuch dadurch an Prägnanz und an Einheitlichkeit, jedoch kommen divergierende Auffassungen nicht hinreichend zur Sprache und stellt sich deshalb im Blick auf den Adressatenkreis dieses Buches, d.h. vor allem Studierende, die grundsätzliche Frage, ob es sinnvoller ist, eine in sich geschlossene Deutung der Theologie Luther zu präsentieren oder (auch) eine Vielfalt der Deutungsversuche aufzuzeigen. Eine besondere Akzentuierung erfährt Luthers Ethik, die gleich in drei Kapiteln thematisiert wird, um so Luthers Ständelehre mit ihrer Unterscheidung von *ecclesia*, *politia* und *oeconomia* gerecht zu werden.

Die grundlegende These, Luthers Theologie sei eine „kontextuelle Theologie“, denn sie sei „herausgefordert und bezogen auf konkrete Situationen“ und das erkläre auch „die Entwicklungen und Wandlungen in seiner Theologie“, ist insoweit richtig, als damit „einem zeitlosen Verständnis seiner Theologie“ widersprochen werden soll (16) – allerdings kommt dabei zum einen die wissenschaftstheoretische Unterscheidung zwischen dem Entdeckungs- und dem Begründungszusammenhang der Theologie nicht hinreichend zur Geltung und müsste Luthers Theologie doch eher als eine textbezogene, „biblische“ Theologie charakterisiert werden; und zum anderen liefert dieses Buch gerade das nicht, was der Verfasser mit dem

Konzept der „kontextuellen Theologie“ im Blick hat, nämlich einen Einblick in die „Entwicklungen und Wandlungen“ der Theologie Luthers. Das spiegelt sich auch in der äußerst begrenzten Auswahl an Sekundärliteratur, die in erster Linie systematisch-theologische Perspektiven eröffnet, während die neuere reformationsgeschichtliche Forschung zur Genese der Theologie Luthers im Kontext seiner Zeit weitgehend ausgeblendet bleibt.

Im Schlusskapitel werden Grenzen von Luthers Theologie erörtert, um so die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung reformatorischer Theologie aufzuzeigen. Inwieweit dafür Jürgen Moltmanns Reich-Gottes-Theologie maßgeblich sein sollte, wie es H.s Ansicht entspricht, ist ebenso diskussionswürdig wie die Frage der Sachgemäßheit von Hans-Martin Barths Kritik an einer „Tendenz Luthers zu Dualismen und exklusiven Abgrenzungen“, womit Defizite in der „ökumenischen und globalen Anschlussfähigkeit von Luthers Theologie“ (236 f.) begründet werden. Ungeachtet solcher kritischen Anfragen bietet das vorliegende Studienbuch mit seiner Auswahl wichtiger Texte Luthers und den dazu präsentierten Deutungen fundierte Einblicke in Luthers reformatorische Theologie und kann es deshalb vor allem Studierenden empfohlen werden.

Michael Basse

Franz Posset: **Unser Martin**. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten. Münster: Aschendorf 2015, 177 S., Abb. – ISBN 978-3-402-10526-9 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 161).

Der hauptsächlich in den USA lehrende deutsche und katholische Reformationshistoriker Franz Posset legt mit dieser Monographie eine Lebensbeschreibung

von vier gelehrten Geistlichen aus der Frühzeit der Reformation vor, die zwar mehr oder minder öffentlich Sympathien für Luther äußerten, sich jedoch nicht der neuen Lehre anschlossen. Ausdrücklich vermerkt das Vorwort, dass jeweils nicht vollständige Biographien, sondern die Lebensbeschreibungen „im Blick auf ihr [= der jeweiligen Helden] Interesse an Luther“ verfasst worden sind (7).

In einer ausführlichen Einleitung erläutert P. seine „vorkonfessionelle Betrachtungsweise“, fokussiert auf die Zeit vor dem Augsburger Reichstag von 1530 (11), betont dass die CA „in keinem ihrer Glaubensartikel von der katholischen Kirche“ abweicht (17) und stellt schließlich fest, dass dies umso wichtiger sei, da wir in einem „nachökumenischen Zeitalter“ leben (19). So verdient das Anliegen von P. zuerst einmal Sympathie.

Dargestellt werden in den vier Kapiteln des Hauptteils der Augsburger Domkapitular Bernhard Adelman von Adelmansfelden, der Augustinereremit Caspar Amman, der Benediktiner Veit Bild und der Weltgeistliche Kaspar Haslach. Alle vier lebten in der Stadt oder der Diözese Augsburg und wirkten in der zweiten Dekade des 16. Jahrhunderts.

Adelman (1459–1523) war als einziger mit Luther persönlich bekannt, seine Korrespondenz mit ihm muss aber als verloren gelten. In der Reformationsgeschichte spielt er traditionell eine Rolle, weil er Luther mit Johann Ecks Anmerkungen zu den 95 Thesen bekannt machte, was einerseits zur Leipziger Disputation führte, andererseits zur Aufnahme von Adelmans Namen in die von Eck propagierte Bannandrohungsbulle gegen Luther. Wie offen die Situation am Beginn der 1520er Jahre noch grundsätzlich war, zeigt eine beiläufige Bemerkung P.s, dass es ausgerechnet Urbanus Rhegius, der spätere Reformator von Lüneburg, war, der die Bannandrohungsbulle gegen Widerstände in Augsburg publizierte (42).

Schon umfangsmäßig liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf dem Werk des Augustinereremiten Caspar Amman (um 1450–1524), der schon 1523, also noch vor Luther, die erste deutsche Psalmenübersetzung aus dem hebräischen Urtext publizierte. Gestützt auf neuere Literatur kann P. einiges zu Biographie und Werk dieses bedeutenden Hebraisten erhellen. Allerdings muss er auch zugestehen, dass Ammans Übersetzung keinerlei Erfolg beschieden war. Wenn man die in verdienstvoller Weise durch P. abgedruckten Textproben im Vergleich mit Luthers Fassung anschaut (75–87), ist dies nachvollziehbar. P.s Urteil: „Amman hat es nicht verdient, ignoriert zu werden“ (95), ist ebenso freundlich wie sachlich unangemessen.

Veit Bild (1481–1529), Benediktinerpater in Augsburg, wird als Bibelhumanist vorgestellt, der 1507 eines der ersten Lehrbücher für Musik veröffentlichte, aber auch auf Bestellung des sächsischen Kurfürsten Friedrich III. Sonnenuhren anfertigte. Die erhaltene und abgebildete Liste seiner Büchersammlung enthält auch Schriften Luthers. Ein von ihm angestrebter schriftlicher Kontakt mit dem Wittenberger kam nicht zustande. In diesem Zusammenhang kann P. wahrscheinlich machen, dass Luthers Ablehnung vom 22. Januar 1525, einem nicht genannten Schwaben zu schreiben, sich nicht, wie in der Erläuterung zu WA.B 3, 426, 6f. im Kommentar behauptet, auf Bild, sondern vielmehr auf Amman bezieht.

Der Weltgeistliche Kaspar Haslach († um 1540/1541) trat als Prediger in Dillingen hervor, wobei er unbefangen neben Luthers Postillen auch die Musterpredigten Gabriel Biels benutzte. Aus seinem Nachlass sind Bücher Luthers, aber ebenso Werke von Bullinger und Zwingli bekannt. Im Juni 1522 wurde er in Augsburg als Lutheraner denunziert, musste sich einem Glaubensverhör stellen und konnte sich mit einem Reinigungseid

von den Vorwürfen befreien. Noch im selben Jahr verließ er Dillingen, um bis zu seinem Tod zwei Jahrzehnte als Prediger und Pfarrer in Bernbeuren zu wirken.

P.s Büchlein, das von einer knappen Zusammenfassung, einem Verzeichnis der Literatur und der Abbildungen sowie von einem Personenregister beschlossen wird, ist gut lesbar und erinnert erneut daran, dass Geschichte immer ein nach vorn offener Prozess ist. Die Lektüre ist nicht nur Fachgelehrten zu empfehlen.

Martin Treu

Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463–1525). Beiträge zu einer wissenschaftlichen Tagung vom 4. bis 6. Juli 2014 auf Schloss Hartenfels in Torgau, im Auftrag der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, hg. von Dirk Syndram, Yvonne Fritz und Doreen Zerbe, Dresden: Sandstein Verlag 2014, 184 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-95498-101-4.

Am Zustandekommen der Tagung wie auch des löblich rasch erschienenen Berichtsbandes, der hier anzuzeigen ist, waren die Historische Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, die Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, die Arbeitsgemeinschaften für sächsische und Thüringische Kirchengeschichte, der Verein für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen und das Forschungsprojekt Ernestinisches Wittenberg beteiligt. Insofern verwundert es nicht, wenn die 16 Beiträge ein „facettenreiches, wenngleich nicht vollständiges Bild“ (5, Vorwort) des Kurfürsten Friedrich liefern.

In einem ersten Kapitel „Außenpolitik“ – die Problematik des Begriffs wird erst im Aufsatz von *Sina Westphal* (47) thematisiert, befassen sich *Eike Wolgast* mit den deutschen Fürsten in der frühen Reformation, wobei der Zeitraum bis zum

Augsburger Frieden von 1555 reicht, und *Armin Kohnle* mit Friedrichs Beziehungen zum Reich. Hier findet sich auch eine tabellarische Übersicht aller von Friedrich besuchten Reichstage (26). Es folgt *Christian Winter* mit einer Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Kurfürsten und seinem Bruder Johann. *Heiner Lück* erklärt mit Hilfe der mittelalterlichen Rechtsterminologie, dass Friedrich 1521 möglicherweise zum König erkoren, aber sicher nicht erkies, also öffentlich ausgerufen, wurde, womit eine langfristige Kontroverse in der Forschung ihren Abschluss gefunden haben dürfte (45). *Sina Westphal* nutzt ihre Edition der Korrespondenz des Kurfürsten mit der Reichsstadt Nürnberg für die Darstellung dieses „exzeptionellen Grad[es] an politischer Verflechtung“ (52). *Martin Scholz* befasst sich mit dem Verhältnis des Wettiners zu den Erzbischöfen von Magdeburg und *Stephan Flemming* mit dem zum Deutschen Orden in Preußen, einem bisher wenig beachtetem Thema.

Thomas Langs Aufsatz zum Residenzwechel des Kurfürsten gehört ob seiner Quellendichte und -nähe sicher zu den Höhepunkten des Bandes. Man wird künftig gut daran tun, den Begriff der Residenz in Bezug auf die deutschen Fürsten der frühen Neuzeit nicht unreflektiert zu verwenden. *Björn Schmalz* liefert ein Porträt Georg Spalatsins am kursächsischen Hof. Beide Artikel firmieren unter der Zwischenüberschrift „Innenpolitik“.

Das dritte Kapitel zu Kunst und Kultur wird mit einem Beitrag von *Andreas Tacke* eröffnet, der vor allem die postumen Porträts des Fürsten aus der Werkstatt Lucas Cranachs als „Ikone[n] der Reformation“ versteht (109). Nicht recht unter diese Überschrift passt *Jürgen Herzogs* intensive Quellenrecherche zu den materiellen Grundlagen der Torgauer Hofhaltung des Fürsten. *Martina Schattkowsky* wiederum befasst sich mit dem sogenannten Traum Friedrichs, einem

Thema der Rezeptionsgeschichte, da sich die Erzählung von dem Mönch, der am 31. Oktober 1517 mit Erlaubnis des Kurfürsten an die Wittenberger Schlosskirche schreibt und dessen Feder bis nach Rom reicht, zum ersten Mal in einer Predigt von 1604 findet.

Im vierten Abschnitt zur Frömmigkeit stellt *Bernd Stephan* aufgrund seiner erst kürzlich gedruckten Dissertation von 1980 (vgl. Luther 86 [2015], 121 f.) die „ambivalente Beziehung“ (140) Luthers zu seinem Landesherren dar. *Jürgen von Ahn* dokumentiert die bis jetzt selten untersuchte Reliquiensammlung des Erzbischofs Ernst von Magdeburg, einem Bruder des Kurfürsten.

Das abschließende Kapitel „Humanismus“ bietet einen Aufsatz *Manfred Ruedersdorfs* zu den Anfängen der Leucorea und einen von *Thomas Fuchs* zum Buchdruck in Wittenberg bis 1525.

Leider lassen Gestaltung und Lektorat des eigentlich attraktiven Bändchens einige Wünsche offen. Die Belege zu den einzelnen Aufsätzen sind als Endnoten angelegt, was die Benutzung nicht erleichtert. Register und Autorenverzeichnis sollten Standard sein, fehlen hier aber. Zwischen Text- und Bildlektorat erscheint die Abstimmung mangelhaft: Ein im Aufsatz von Tacke S. 104 erwähntes Bild erscheint ohne Querverweis auf S. 145, ein weiteres auf S. 108 genanntes findet sich mit unvollständiger Unterschrift auf S. 143. Im Aufsatz von Stephan wird eine S. 145 ausführlich besprochene Medaille ohne Querverweis auf S. 140 gezeigt. Schließlich stimmt auf S. 110 der gedruckte Text offensichtlich nicht mit der Abbildung dazu überein.

Trotz dieser Einschränkungen gilt: Wer sich knapp und präzise über den heutigen Stand der Forschung zu Friedrich informieren will, ist hier an der richtigen Adresse.

Martin Treu

Georg Spalatin. Steuermann der Reformation, hg. von Armin Kohnle, Christina Meckelnborg und Uwe Schirmer, Halle: Mitteldeutscher Verlag 2014, 400 S., Abb. – ISBN 978-3-936300-98-7.

Der stattliche Band versteht sich als Begleiter einer Ausstellung, die vom 18. Mai bis zum 20. November 2014 in Altenburg stattfand. Darauf verweist vor allem der vierte Teil, der „Auswahlkatalog“ benannt ist. Ihm voran gehen 22 Beiträge, gegliedert in drei Kapitel, denen aber jeweils eine Überschrift fehlt. Im Anhang finden sich eine Chronik zu Spalatin's Leben und ein hilfreiches Verzeichnis der Autoren, sowie ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis. Ein Register fehlt leider.

Im Vorwort erklären die Herausgeber die Metapher des Titels. Im Zusammenhang mit der Lutherschutzpolitik des Kurfürsten Friedrich des Weisen wird Spalatin als „Steuermann der Reformation“ betitelt (13). Ich halte diese Bezeichnung aus zwei Gründen für wenig hilfreich: Zum einen hatte 1518 wohl niemand einen Plan, wohin die weitere Entwicklung gehen sollte, zum anderen betrifft dies nur einen überschaubaren Abschnitt in Spalatin's Leben. Die Stärke des vorliegenden Bandes liegt vielmehr darin, dass er sich vor allem mit dem zweiten Teil von Spalatin's Leben befasst, seinem Wirken in Altenburg von 1525 bis 1545.

Andreas Lindner stellt die frühe Biographie Spalatin's dar und verweist auf ungeklärte Probleme in der Chronologie. *Gerit Deutschländer* thematisiert den jungen Gelehrten als Prinzenzieher. *Bernd Stephan* beschreibt sein Wirken als Sekretär Friedrich des Weisen, wobei er „gemeinsame mentale Eigenheiten“ (36) ausmacht. *Armin Kohnle* fasst die Fakten der Beziehung zwischen Luther und Spalatin zusammen, wobei seine Wertung als „Männerfreundschaft“ (45) ebenso griffig wie missverständlich ist. *Doreen von Oertzen Becker* befasst sich

mit den weniger bekannten Beziehungen Spalatin's zu den Kurfürsten Johann und Johann Friedrich. *Christiane Schulz* schildert Spalatin's Wirken als Pfarrer und Superintendent in Altenburg. Zum Abschluss des Kapitels befasst sich *Björn Schmalz* mit der langwierigen und komplizierten Auseinandersetzung Spalatin's mit den Altenburger Klöstern. Gerade dieser Beitrag erhellt, welche „Mühen der Ebene“ die Durchsetzung der Reformation vor Ort erforderte. Eine verpasste Gelegenheit ist das Fehlen einer Edition des auf S. 352 abgebildeten Briefes von Katharina Spalatin.

Das zweite Kapitel führt den Autor und Humanisten Spalatin vor Augen. Mit Liebe zum Detail berichtet *Christina Meckelnborg* von Spalatin's Chronik der sächsischen Fürsten, die letztlich ein „Torso“ (108) blieb. *Daniel Gehrt* konzentriert sich auf die bis jetzt nicht genug gewürdigte Rolle Spalatin's als Historiograph der Reformation. *Hendrikje Carius* beschreibt die verlorene Bibliothek Spalatin's von 415 Bänden mit mehr als 1500 Titeln anhand des Inventars. Die Darstellung von Spalatin's Beziehungen zu seinen Druckern leidet an der These von *Evelyn Hanisch*, dass er diese „gezielt“ (154) ausgewählt habe, was weder belegbar noch wahrscheinlich ist. Hilfreich dagegen erscheint die angefügte Tabelle mit Spalatin's gedrucktem Werk. *Christine Weide* fasst die Ergebnisse ihrer 2014 erschienenen Untersuchung zu Spalatin's Korrespondenz knapp zusammen. *Nadine Willing-Stritzke* schließlich überrascht den Leser mit dem Hinweis, dass das in Leipzig befindliche Bild des jungen Spalatin auf einer Zuschreibung von Hjalmar Sander von 1950 beruht (178, Abb. 75 mit Anm. 6). Zumindest die Altersangabe auf dem nicht namentlich benannten Porträt stimmt nicht: 1509 war Spalatin 25 und nicht 26 Jahre als, wie auf dem Bild zu lesen ist.

Der dritte Teil des Bandes enthält mehrere Aufsätze zur Stadt-, Wirtschafts-

und Kirchengeschichte Altenburgs, die mit Gewinn zu lesen sind.

Der Zweck eines wissenschaftlichen Kataloges muss es sein, den Forschungsstand zu einem bestimmten Thema facettenreich für ein breiteres Publikum darzulegen. Das ist hier uneingeschränkt gelungen.

Martin Treu

Beate Kobler: Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes. Protestantische Melanchthonkritik bis 1560, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, XXVI, 623 S. – ISBN 978-3-16-152696-1 (Beiträge zur historischen Theologie 171).

Die Erforschung der ungewöhnlichen Breite des Lebenswerkes von Luthers Wegbegleiter Philipp Melanchthon schreitet insbesondere seit den Jubiläumsjahren 1997 und 2010 unaufhaltsam fort. Die Melanchthonforschung stößt in den Quellen und der Literatur bis weit ins 20. Jahrhundert hinein häufig auf negative Werturteile über diesen Wittenberger Reformator. Seine Persönlichkeit, sein Verhältnis zu Luther und zu anderen Reformatoren, seine Theologie und sein kirchenpolitisches Handeln wurden vielfach missbilligt. K. wendet sich den Ursachen für diese kritische Rezeption Melanchthons zu und nimmt in detaillierten Einzelschritten Träger und Formen dieser Kritik bis zu Melanchthons Tod in den Blick.

In einem ersten Hauptteil kommen in weitgehend chronologischer Abfolge die kritischen Stimmen zu Melanchthon zwischen 1521 und 1530, während des Augsburger Reichstages 1530, zwischen 1530 und 1546 und in den Jahren 1546 bis 1560 zur Darstellung. Ergänzt wird dies durch einen Abschnitt zur Kritik an Melanchthons astrologischen Neigungen,

die sich einer zeitlichen Einordnung entziehen. Im zweiten Hauptteil des Buches werden die aus dem ersten Hauptteil gewonnenen Erkenntnisse unter systematischen Gesichtspunkten genauer analysiert (Kritik an seiner Theologie, an seinem kirchenpolitischen Handeln, an seiner Vorliebe für Astrologie sowie an seinem Umgang mit anderen Menschen) und die Kritiker kategorisiert (Wittenberger Kollegen und Studenten, Dynastie, Hofpersonal, Theologen und Gelehrte in beiden Sachsen, Personen aus weiteren deutschen Territorien und Reichsstädten sowie Personen aus der Schweiz).

K. konzentriert sich in ihrer Studie bewusst auf die Darstellung und Auswertung dessen, was schon zu Melanchthons Lebenszeiten zur Entstehung eines negativen Melanchthonbildes führte, sie greift dabei ausschließlich auf edierte Quellen zurück und konzentriert sich – mit wenigen Ausnahmen – auf die protestantischen Kritiker. Dabei reicht die Palette der zutage geförderten Kritik „von kleineren persönlichen Unstimmigkeiten und Spötteleien bis zu schwerwiegenden öffentlichen Vorwürfen, von sachlicher Kritik bis zu Verleumdungen, von Angriffen gegen Lehraussagen bis zur Infragestellung der Persönlichkeit Melanchthons“ (8). Eine besondere Qualität erreichten die Vorwürfe gegen ihn erstmals im Zusammenhang mit der Visitation 1527. Melanchthons Lehraussagen und Verhalten wurden dann ab Beginn der 1530er Jahre bis zu Luthers Tod immer massiver getadelt. Nach Luthers Tod und im Kontext der Umsetzung des Augsburger Interims kulminierten die kritischen Äußerungen in dem Vorwurf, Melanchthons Theologie würde nicht mehr in Übereinstimmung mit Luthers Theologie stehen. So „festigte sich das negative Melanchthonbild parallel zur lutherischen Identität“ (557).

Auch Luther selbst war an der Entstehung des negativen Melanchthonbildes

nicht unbeteiligt. Luthers Kritik umspannte beinahe das gesamte Spektrum von – allerdings selten geäußerten – schweren Vorwürfen (an seinem vorsichtigen Agieren, an theologischen Inhalten, an wissenschaftlichen Vorlieben usw.) über häufige Ermahnungen bis hin zu gelegentlichen spöttischen Äußerungen. Beispielsweise beklagte er sich auch während des Reichstages 1530 mehrfach über mangelnde Information sowie über das Verhalten Melanchthons bei den Augsburger Verhandlungen. Luthers damalige Kritik wurde 1548 von Matthias Flacius und den sogenannten Gnesiolutheranern für ihre eigenen Vorwürfe gegen Melanchthon instrumentalisiert, prägte sich dadurch einer breiteren Öffentlichkeit ein und führte in den folgenden Jahrzehnten ganz wesentlich zur Verfestigung eines negativen Melanchthonbildes. Die Studie von K. führt dies eindrucksvoll und umfassend vor Augen.

Andreas Gößner

Cranach in Weimar, hg. von Wolfgang Holler und Karin Kolb, Dresden: Sandstein 2015, 216 S., Abb. – ISBN 978-3-95498-162-5.

Cranach in aller Augen – das Ausstellungsprogramm im Themenjahr „Bild und Bibel“ der Reformationsdekade war üppig. Wartburg – Gotha – Weimar – Wörlitz – Wittenberg – Torgau: Selbst wenn die Ausstellungen den Maler der Reformation nicht immer im Titel führten, hat er doch die Bilderwelt aller bestimmt.

Mit der Ausstellung „Cranach in Weimar“, die im Schillerhaus gezeigt und wegen des großen Zuspruchs um zwei Wochen verlängert wurde (3. April – 28. Juni 2015), hat die Klassik Stiftung Weimar einen ihrer großen Schätze gehoben und gleichsam nobilitiert: die Gemälde

aus dem Schlossmuseum und einige spektakuläre Arbeiten auf Papier – ich nenne nur Peter Vischers d. J. „Allegorie zu Ehren Martin Luthers“ (Nr. 64), die eine größere Abbildung verdient hätte, Cranachs Entwurf zu einem Flügelaltar (Nr. 91), ein Rarissimum, dazu eine Entwurfszeichnung Hans Kreutters zum Dessauer Reformatorrenaltar (Nr. 39) aus Schwerin. Unter den Gemälden ist das Weimarer Exemplar von „Gesetz und Gnade“ (Nr. 23) ein Hauptstück, übertroffen freilich von Lucas Cranachs d. J. Bildnis seines Vaters aus den Uffizien und den beiden Darstellungen Johann Friedrichs durch Tizian, des geschlagenen und gedemütigten Kurfürsten (um 1548) aus dem Prado (Nr. 141) und dem großen Porträt um 1550/51 aus dem Kunsthistorischen Museum in Wien (Nr. 7), das den mächtigen Mann zwar ohne Herrscherattribute, aber in seiner Würde zeigt.

Unter dem Rubriken „Werk und Künstler“, „Glaube und Reformator“ sowie „Botschaft und Auftraggeber“ sind insgesamt 143 Objekte versammelt, Bücher und Einblattdrucke, Kupferstiche und Holzschnitte, Urkunden und Medaillen, überwiegend aus eigenem Weimarer Bestand. Luther ist natürlich eine Hauptfigur; es begegnen dem Betrachter und Leser viele bekannte Stücke, aber es sind auch Entdeckungen zu machen, und nicht zuletzt können Goethe als Sammler von Cranach sowie der Verlust einer Venus (Nr. 124), die einem Unwürdigen zum Geschenk gemacht wurde und verschollen ist, und einer Venus mit Cupido als Honigdieb (Nr. 129), die 1945 von amerikanischen Soldaten entwendet wurde, aber erhalten ist, auf Aufmerksamkeit rechnen.

Der schön gestaltete, auch in seiner Ökonomie erfreuliche Katalog wird, auch wenn man dann nicht mehr alle Stücke wird betrachten können, über das Ende der Ausstellung hinaus ein Vademecum für Cranach in Weimar bleiben.

Johannes Schilling

Helga Hoffmann: **Das Weimarer Luther-triptychon von 1572**. Sein konfessionspolitischer Kontext und sein Maler Veit Thiem, Langenweißbach/Erfurt: Beier & Beran 2015, 96 S., Abb. - ISBN 978-3-95741-029-0 (Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte. Neue Folge 5).

Das kleine, von *Stefan Michel*, dem das Büchlein manches verdankt, mit einem Vorwort versehene Buch bietet eine ausgezeichnete Darstellung eines Triptychons in der Weimarer Stadtkirche, von dessen Entstehung, Vorlagen und Texten, mit denen die auf den Tafeln zu lesende gereimte Vita Luthers verglichen wird. Initiator des Bildes war Herzog Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar (1530–1573), vielleicht auch seine Frau Dorothea Susanna (1544–1592). Mit großer Akribie ist der konfessionspolitische Kontext dargestellt, die Konkurrenzen zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten, Ernestinern und Albertinern, Jena und Wittenberg. Wohl erstmals identifiziert werden zwei Porträts auf den Außenflügeln, die Tilemann Heshusius und – nicht ganz so sicher – den Weimarer Pfarrer und Superintendenten (1567–1573) Bartholomäus Rosinus darstellen.

Ein zweiter Teil des Büchleins gilt Leben und Werk des Malers Veit Thiem († 1574 oder 1575), der 1569 zum „fürstlichen Maler“ in Weimar bestellt wurde. Eingehend wird ein Altartriptychon aus Oberweimar behandelt und mit Vorlagen von Virgil Solis und Lucas Cranach d. Ä. verglichen. Auch eine Medianbibel von 1541 hat Thiem 1565 illuminiert. Dass zwei in Luthers Geburtshaus in Eisenach ausgestellte Epitaphien auf Thiem zurückgehen, ist dagegen eher unwahrscheinlich; nicht von Thiem stammt das Epitaph für Bartholomäus Helmut in der Leipziger Thomaskirche (vgl. dazu Heimo Reinitzer, *Gesetz und Evangelium* Hamburg 2006, Bd. 1, 298 f. Nr. 413, und Bd. 2, Abb. 105).

Arbeiten wie die vorliegende fördern Kenntnis und Verständnis, und man kann Michel nur zustimmen, dass dieses Buch „auch nach dem Jubiläum im Jahr 2017 noch lesenswert sein wird“ (8).

Johannes Schilling

Das evangelische Pfarrhaus im deutschsprachigen Südwesten, hg. von Jürgen Krüger, Hansmartin Schwarzmaier und Udo Wennemuth, Ostfildern: Thorbecke 2014, 354 S., 70 Abb. – ISBN 978-3-7995-7832-5 (Oberrheinische Studien 32).

Im Verlaufe des 20. Jahrhunderts ist das evangelische Pfarrhaus geradezu ein Erinnerungsort der deutschen Bildungsgeschichte geworden. Das hängt natürlich mit der langen Reihe berühmter Pfarrsöhne (und, wie wir gerade erst beginnen wahrzunehmen, auch -töchter) in Literatur, Philosophie, Künsten und anderen kulturgeschichtlich prägenden Zusammenhängen zusammen – sicher aber auch mit dem Marsch eben jener Pfarrsöhne durch die Kulturinstitutionen, allen voran die historischen Fächer an den deutschen Universitäten, die eben jenes rückschauende Bild auf das Pfarrhaus als „soziale Institution“ (wie es in mehreren Beiträgen adressiert wird) maßgeblich mitprägten. Das bemerkt im Übrigen auch Mitherausgeber *Udo Wennemuth* in seiner Einführung, der „zahlreiche autobiografisch und anekdotisch ausgerichtete Veröffentlichungen zum Pfarrhaus“ beobachtet, „die im Wesentlichen das mystifizierende und idealisierende Pfarrhausbild bekräftigten“ (10). Gegenüber der gerade in den letzten Jahren wieder zunehmenden „Flut der Publikationen zum evangelischen Pfarrhaus“ hegt er den „berechtigten[n] Verdacht“, dass das aktuelle Interesse ... ganz wesentlich durch die Prognostizierung bzw. Konstatierung der Krise des Pfarr-

hauses bestimmt ist“ (13). Das sind sicher treffende Beobachtungen, die W. mit breiten Literaturnachweisen zu belegen weiß. Entsprechend hatte sich die gemeinsame Tagung der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein und des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche Baden, die in diesem Band dokumentiert wird, vorgenommen, ein differenzierteres Bild auf das „Phänomen Pfarrhaus“ zu werfen. Dass dabei ein regional fokussierter Blick guttut, kann der Band einleuchtend aufzeigen. Der „deutschsprachige Südwesten“ wird dabei zwar grenzübergreifend zu verstehen sein: auch Teile der Schweiz und das Elsass werden mitbehandelt. Insgesamt liegt der Schwerpunkt aber doch sehr deutlich auf Baden.

Die insgesamt fünfzehn Beiträge sind naturgemäß höchst unterschiedlich in ihren Fragestellungen und Zugängen, mithin auch ihrem Anspruch. Sie alle einzeln hier zu besprechen, verbietet sich. Insgesamt dominieren das 19. und 20. Jahrhundert, insbesondere Milieustudien und Netzwerkanalysen. Ersteres hat sich seit den 1990er Jahren zu einer gut profilierten und ertragreichen Forschungsperspektive entwickelt, letzteres zeigt sich als vielversprechender Trend der letzten Jahre. Das zeigt sich nicht nur in dem explizit netzwerkanalytisch angelegten Beitrag von *Eckhart Marggraf* über „Netzwerke badischer Pfarrhäuser“ (317–333), sondern etwa auch in *Hansmartin Schwarzmaiers* Studie über die Mobilität von Pfarrern und Pfarrkindern im 17. und 18. Jahrhundert (141–172). Wie andererseits die abnehmende Bedeutung des Pfarrers als Autorität für verbindliche „Milieustandards“ sich in bundesrepublikanischer Zeit bemerkbar machte, zeigen etwa die Beiträge von *Claudius Kienzle* und *Ulrich Bayer*. Neben diesen und anderen lesenswerten Einzelstudien hat der Band aber auch Übergreifendes zu bieten: So etwa *Hermann Ehmers* Begriffsgeschichte des

evangelischen Pfarrhauses, die einzelne eingangs schon erwähnte Beobachtungen der Einleitung wieder aufgreift und historisch vertieft und sehr einleuchtend aufzeigen kann, dass das „Pfarrhaus“ als Begriff im Grunde eine Erfindung der Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts ist (41–70). *Christoph Schneider-Harpprechts* „Einführende Überlegungen zu einer Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses“ (19–40) stolpern etwas in ihrer undankbaren Rolle zwischen den Stühlen, weil der Verfasser auf sehr gedrängtem Raum ein Kondensat aus vielen bereits vorliegenden Einzelbeobachtungen versucht, die ähnliche Narrative bereits viel ausführlicher vorgelegt haben. Hier hätte sicher eine klarere Abgrenzung gegenüber den bisherigen Meistererzählungen das spezifische Neue der vorgelegten „Überlegungen“, das durchaus vorhanden ist, besser konturiert. So versteckt es sich etwas in den Nebensätzen. Einen spannenden Beitrag zur Musikgeschichte liefert *Hans-Jürg Stefan*, der überzeugend mit der Legende von der calvinistischen Musikfeindlichkeit aufzuräumen weiß (125–140). Dass gleich zwei Beiträge (*Jürgen Krüger* [97–124] der seine Beobachtungen vom ausgehenden Mittelalter bis in die Gegenwart spannt, und *Georg G. Gerner-Wolfshard* [249–269]) das „Pfarrhaus“ auch im engeren Sinne, nämlich das Gebäude und seine Geschichte, behandeln, ist durchaus nicht selbstverständlich und eine erfreuliche Erweiterung des thematischen Spektrums. Den Band beschließt eine autobiographische, aber weder mystifizierende noch romantisierende Skizze eines Pfarrsohns, nämlich des Archivdirektors i. R. *Konrad Krimm*, der zugleich Vorsitzender der mitausrichtenden Arbeitsgemeinschaft für geschichtlichen Landeskunde ist. Ihm ist der Band auch gewidmet worden. Über die charmante Erzählung bleibt am Schluss auch noch eine wohl eher kokett gemeinte, aber letztlich doch sehr treffende Bemerkung

stehen: „Die wissenschaftliche Untersuchung über ‚Archivare aus dem Pfarrhaus‘ steht noch aus“ (338).

Begleitet wird der Band durch eine Vielzahl von qualitätsvollen Abbildungen, zu einem guten Teil auch in Farbe, sowie umfangreichen Registern, wie man es von den Bänden der „Oberrheinischen Studien“ gewohnt ist. Er zeigt sich nicht nur als ein weiterer, solider Baustein in

der Geschichte des evangelischen Pfarrhauses, sondern auch, wie ertragreich auch weiterhin, in einer Zeit, in der gerade an Universitäten die Region einen schweren Stand hat, regionalhistorische Perspektiven auf geographisch weiter übergreifende Phänomene bleiben.

Hiram Kümper

Anschriften der Rezensenten:

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

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Kropsburgstraße 3a, 76870 Kandel

PD Dr. Dr. Andreas Gößner, Grüber Straße 1, 91725 Ehingen

Prof. Dr. Hiram Kümper, Universität Mannheim, Historisches Institut, L 7,7, 68131 Mannheim

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

Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg

Kurzanzeige

Das im Auftrag der Luther-Gesellschaft als Organ der internationalen Lutherforschung von *Christopher Spehr* herausgegebene **Lutherjahrbuch 81 (2014)** enthält folgende Beiträge in der Rubrik „Edition und Dokumentation“: *Jun Matsuura*, Martin Luther: Annotationen zu Melanchthons Pauluskomentaren (um 1536). Text und Kommentar – *Derek Stauff*, Hieronymus Weller’s Job Commentary: a new source for Luther’s Encomion musices. Darüber hinaus bietet der Band folgende Aufsätze: *Christoph Burger*, Das Reden von Gottes strafender Gerechtigkeit und dessen Wirkung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit – *Berndt Hamm*, Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität – *Armin Buchholz*, Luthers reformatorische Katechismus-Spiritualität: Lernen wahren Menschseins – *Pekka Kärkkäinen*, Jo-

hannes Bernhardi on Method – *John A. Maxfield*, Martin Luther’s Swan Song: Luther’s Students, Melanchthon, and the Publication of the Lectures on Genesis (1544–1554) – *Andreas Stegmann*, „evangelium pure docetur“. Beobachtungen zum Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther und Melanchthon sowie im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts – *Matthias Müller*, Märtyrer Christi und Beschützer des lutherischen Erbes. Bildliche Deutungskonzepte von Lucas Cranach dem Jüngeren für Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen nach der Schlacht bei Mühlberg – *Ferdinand Ahuis*, Nachtrag zum Aufsatz „Johannes Bugenhagen und England“ (Luj 79, 2012, 159–182). Dazu kommen etliche Buchbesprechungen sowie – wie in jedem Jahrgang – die von *Michael Beyer* bearbeitete **Lutherbibliographie 2014**, diesmal mit über 800 Einträgen für den Berichtszeitraum.

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)

86. Jahrgang 2015

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2015, 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.

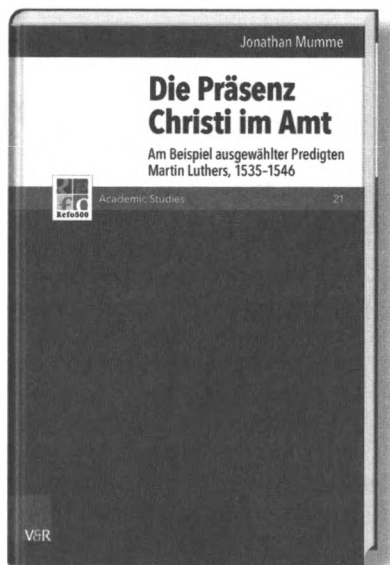
Satz: OLD-Media, 69126 Heidelberg

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

INHALT

<i>Beutel, Albrecht</i> (Bearb.): Selbstjustiz und Gottesfurcht. Luthers Brief an Hans Kolhase vom 8. Dezember 1534	66
<i>Fitschen, Klaus</i> : Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus	22
<i>Kohnle, Armin</i> (Bearb.): Luthers Leipziger Predigten	128
<i>Leppin, Volker</i> : Der Einfluss Johannes Ecks auf den jungen Luther ...	135
<i>von Meding, Wichmann</i> : Paul Tillichs späte Lutherinterpretation. Den Grund und Abgrund des Seins erleiden oder über ihm tanzen?	36
<i>Plathow, Michael</i> : Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 26.–28. September 2014 in Wittenberg	46
<i>Schmidt, Jochen</i> : „Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“. Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung	8
<i>Slenczka, Notger</i> : Der Raum des Politischen und seine Grenzen. Von der Gegenwartsrelevanz der lutherischen Obrigkeitslehre	98
<i>Stegmann, Andreas</i> : „Bekehrung zur Welt“ – Zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Ethik. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs am 26. September 2014 in der Schlosskirche Wittenberg	114
<i>Stümke, Volker</i> : Krieg und Frieden bei Martin Luther. Ein Überblick .	148
<i>Westphal, Siegrid</i> : Die lutherische Obrigkeitslehre und ihre politischen Folgen in der Reformationszeit	85
<i>Zschoch, Hellmut</i> (Bearb.): Gefahr und Nutzen der Bilder. Einige Bemerkungen Luthers aus den Jahren 1522, 1525 und 1529	4
<i>Zschoch, Hellmut</i> : Der im Glauben freie Untertan. Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit	70
Bücherschau	49, 120, 163
Zu diesem Heft	3, 65, 127

Luthers Predigten als Quelle seiner Theologie



Jonathan Mumme

Die Präsenz Christi im Amt

Am Beispiel ausgewählter Predigten
Martin Luthers, 1535–1546

Refo500 Academic Studies (R5AS), Band 21
2015. 403 Seiten, gebunden

€ 99,99 D

ISBN 978-3-525-55080-9

eBook: € 79,99 D

ISBN 978-3-647-55080-0

Die Predigten des reifen Luthers ergeben eine aufschlussreiche Amtstheologie, in deren Zentrum die Überzeugung einer Präsenz Christi im Amt steht. Dieses Zentralmotiv lässt sich von verschiedenen Aspekten betrachten, aus denen bedeutende amtstheologische und ekklesiologische Schlüsse gezogen und Feststellungen bezüglich der Stellung des Amtes in seiner gesamten Theologie gewonnen werden können. Jonathan Mumme zeigt, dass Luthers homiletisch vermitteltes Verständnis des Amtes neue Perspektiven auf ein umstrittenes Thema bietet, die auch in der Ökumene Frucht tragen könnten.

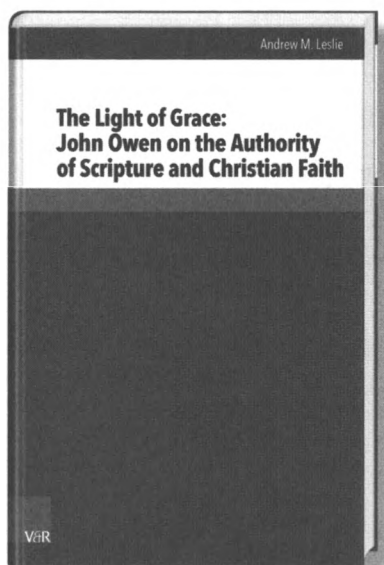


V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Scriptural authority and objective evidence in the writings of John Owen (1616–1683)



Andrew M. Leslie

The Light of Grace: John Owen on the Authority of Scripture and Christian Faith

Reformed Historical Theology, Band 34

2015. 300 Seiten, gebunden

€ 89,99 D

ISBN 978-3-525-55090-8

eBook: € 74,99 D

ISBN 978-3-647-55090-9

Andrew M. Leslie examines John Owen's distinctive writings on scriptural authority and its relationship to Christian faith. He shows how Owen creatively drew upon an ecumenical dogmatic and metaphysical heritage to restate and refine a traditional Reformed approach to scripture's divine authority. In particular, Leslie explores how Owen shares a growing concern to ground Christian faith in objective evidence, all-the-while ensuring that its ultimate foundation lies in the irresistible authority and truthfulness of God, mediated "in and by" the inspired text of scripture.

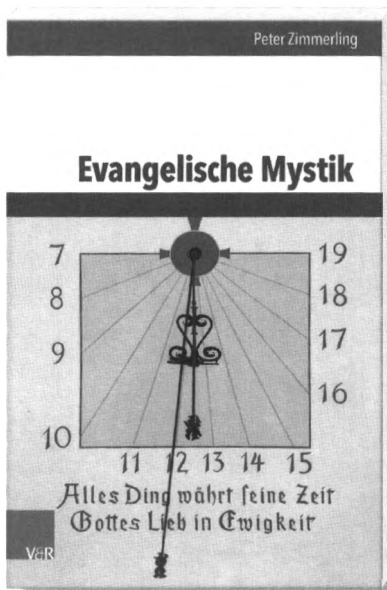


V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Mystik – nicht nur für Katholiken



Peter Zimmerling

Evangelische Mystik

2015. 283 Seiten, mit 11 Abb.,

kartoniert

€ 29,99 D

ISBN 978-3-525-57041-8

eBook: € 23,99 D

ISBN 978-3-647-57041-9

Mystik ist für Kirche und Welt überlebensnotwendig. Sie erinnert die Theologie an die Souveränität Gottes und hält die Erfahrungsdimension des christlichen Glaubens im Bewusstsein.

Seit der Reformation gab es Männer und Frauen, die dem Mainstream des Protestantismus angehören, deren Glaube und Theologie mystisch geprägt waren. Martin Luthers (1453–1546) reformatorische Erkenntnis entsprang einer mystischen Erfahrung. Philipp Nicolai (1556–1608), Paul Gerhardt (1607–1676), Johann Sebastian Bach (1685–1750), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) und Dorothee Sölle (1929–2003) verliehen in Musik und Texten ihren mystischen Erfahrungen klassischen Ausdruck. Peter Zimmerling stellt die Geschichte, Theologie und Praxis speziell der evangelischen Mystik dar.



Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

John Calvin's relation to the printed word

Karen E. Spierling (Hg.)

Calvin and the Book

The Evolution of the Printed Word
in Reformed Protestantism

Refo500 Academic Studies (R5AS), Band 25

2015. 170 Seiten, gebunden

€ 79,99 D

ISBN 978-3-525-55088-5

eBook: € 64,99 D

The contributors, international experts on the history of Calvin and Reformed Protestantism and on Calvin's theology, bring a wide variety of historical and theological approaches to bear on the question of Calvin's relationship to the printed word. Taken all together, they will push specialists and general readers to rethink standard assumptions about Calvin's influence on Reformed Christianity and, in particular, about the interplay among theology, Reformed discipline, religious education efforts, and the printed word in early modern Europe.

