

ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2016



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
87. Jahrgang · Heft 1 · 2016

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Bensheim
- 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 € 31,- / 31,90 (A) / sFr 40,50. Einzelheft € 16,- / 16,50 (A) / sFr 21,90. 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>	3
 <i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Michael Plathow „Darumb soltu es recht unterscheiden, daß du nicht aus den Engeln Abgötter machest, Sondern erkennen lernest, was der heiligen Engel Ampt sey“. Zur Urteilskraft von Luthers Engelpredigten	4
 <i>Aufsätze</i>	
Martin Karrer und Ursula Kocher Wenn das Alte zum Neuen wird. Die Revision der Lutherbibel zum Reformationsjubiläum	12
Karl-Hermann Kandler Das vergessene Sakrament. Beichte bei Luther und in der Lutherischen Kirche	24
Hellmut Zschoch Was macht die Kirche zum „Gotteshaus“? Wie sich die Bedeutung des Kirchgebäudes durch die Reformation wandelt	35
 <i>Aus Lutherstätten</i>	
Christopher Spehr Lutherhaus Eisenach wiedereröffnet. Neue Dauerausstellung akzentuiert „Luther und die Bibel“	45
 <i>Tagungsbericht</i>	
Michael Lapp Johannes Hus: Ketzer – Märtyrer – Vorläufer Luthers. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 25. bis 27. September 2015 in Torgau	48
 <i>Bücherschau mit Kurzanzeige</i>	 53

Zu diesem Heft

Im September vergangenen Jahres wurde der Text der neuen Revision der Lutherbibel dem Rat der EKD und der Deutschen Bibelgesellschaft übergeben, der im Herbst diesen Jahres im Druck erscheinen und die Fassung von 1984 ersetzen soll. Auf der Suche nach einem Text, der neuesten philologischen Erkenntnissen entspricht, hat sich nicht selten eine Rückkehr zu der Fassung nahegelegt, die der Text in der Ausgabe von 1545, der letzten zu Luthers Lebzeiten, erhalten hatte – auch der Reformator selbst hatte, zusammen mit Wittenberger Kollegen, den Text ja ständig revidiert. Der Neutestamentler *Martin Karrer* und die Germanistin *Ulrike Kocher*, beide maßgeblich an der Revision beteiligt, geben einen Einblick in die Überlegungen, die zu Textveränderungen geführt haben.

Geht es bei der Bibel um die Grundlage für christlichen Glauben und christliches Leben führen die anderen Beiträge dieses Heftes in die kirchliche Verkündigung in Gottesdienst und Seelsorge. *Michael Plathow* stellt Luthers Engelpredigten vor, die in der Rede von den Engeln den Christusglauben einüben. *Karl-Hermann Kandler* erinnert an Luthers Eintreten für die Einzelbeichte als seelsorglichen Zuspruch des Evangeliums. Und *mein eigener* Gemeindevortrag stellt dar, wie sich das Verständnis der Kirche als Gotteshaus durch die von Luther ausgehende Reformation gewandelt hat. Dazu kommen zwei kurze Berichte: *Christopher Spehr* vermittelt Eindrücke von der Eröffnung des renovierten und neugestalteten Lutherhauses in Eisenach, und *Michael Lapp* resümiert die Torgauer Tagung der Luther-Gesellschaft zu Hus, den Hussiten und Luthers Verbindung zu den Böhmen.

Schließlich reicht das Spektrum der in der *Bücherschau* besprochenen Werke von einer schönen Lutherausgabe über Gesamtdarstellungen zu Lehre und Leben des Reformators bis in dessen nicht selten zwiespältige Wirkungsgeschichte.

Hellmut Zschoch

„Darumb soltu es recht unterscheiden, daß du nicht aus den Engeln Abgötter machest, Sondern erkennen lernest, was der heiligen Engel Ampt sey“¹

Zur Urteilskraft von Luthers Engelpredigten

Von Michael Plathow

Vorbemerkung

Im postmodernen Zeitgeist ist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das Phänomen der Engel neu aufgekommen: Ausdruck des Nicht-Selbstverständlichen im Alles-Machbaren. Die Sehnsucht nach Schutz und Bewahrung in Unsicherheit und Unübersichtlichkeit einerseits und andererseits die Suche nach dem offenen Himmel des Göttlichen, das in seiner Korona erfahrbar ist und auch personhaft begegnet, haben die Wiederkehr der Engel unterstützt. Als Formen der ästhetischen Ausdruckswelt in Dichtung, Musik, Film und Malerei haben sie ihren bestimmten Ort, wie auch in der Volksfrömmigkeit und Spiritualität bis in Esoterik und Aberglauben.² Im Kontext von Mythos und Rationalität wird das Engelsyndrom religionswissenschaftlich, psychoanalytisch, literaturgeschichtlich und eben auch theologisch analysiert und aufklärend bedacht. Verschwommene Verstehens- und Deutungsmuster mit unklaren Äquivokationen, wie überhaupt die Vermischung von Glaube und Aberglaube, machen Unterscheidung und Urteilsbildung notwendig und werfen die Frage nach differenztheoretischen Kriterien für theologisch verantwortete Distinktionen auf, wie Martin Luther sie zu vermitteln vermag, gerade auch in seinen Engelpredigten.

1. Luthers Engelpredigten

„Der selbige barmhertzigte Gott verleihe uns seine Genade und heiligen Geist, das wir solchs alles, was heut und Gestern von Engeln gesagt ist, von hertzen gleuben, Gott darfür loben, preisen unnd dancken unnd inn aller Noht solches Trosts recht und seliglich gebrauchen mögen, Hochgelobet in Ewigkeit, Amen“.³

So endet Luther seine dreiteilige Predigtreihe am Michaelsfest, dem 29. September 1531.⁴ Sie geht zum einen auf die Unterscheidungskriterien in der schriftbegründeten (Mt 18, 1–10; Offb 12, 7–12⁵) Verkündigung der Dienste der

¹ WA 34 II, 246,20 f. (s. Anm. 4).

² Vgl. auch *Michael Plathow*, Die Engel im Kontext von Mythos und Rationalität, in: MD-EZW 61 (1998), 97–113; *ders.*, Luther und die Angelologie, in: ZDTh 12 (1996), 27–50.

³ WA 34 II, 286,30 und 287,8–11.

⁴ A. a. O., 222–242 (Vortagspredigt); 243–269 (Vormittagspredigt); 270–287.

⁵ Vgl. *Michael Plathow*, „Dein heiliger Engel sei mit mir“. Luthers Engelpredigten, in: LuJ 61 (1994), 45–70, Anm. 28.

Engel ein, und zwar im weltlichen und geistlichen Regiment Gottes, konkretisiert für die seelsorgliche Begleitung, auch der Sterbenden, und für die christliche Erziehung der Kinder. Über die Predigtreihe von 1531 hinaus sind zu nennen Luthers Predigten „von den Engeln“ vom Michaelstag 1530,⁶ 1532,⁷ 1539⁸ und 1544,⁹ auf die auch Bezug genommen werden soll.¹⁰

Der „Tag des Erzengels Michael und aller Engel“ wurde in der Reformationszeit als hoher Feiertag im liturgischen Weiß des Christustages begangen, wird Christus doch als der eigentliche Erzengel Michael bekannt.¹¹ Luthers Engelpredigten, verschieden im zugrunde gelegten Bibeltext, im situativen Kontext und im theologischen Skopus, sind hermeneutisch und homiletisch bezogen auf Christus, d. h. auf den Mensch gewordenen Sohn Gottes, der sich am Kreuz für die Vergebung unserer Sünden hingegen und mit dessen Auferstehung Gott der Vater die Gewalten der Sünde, des Teufels und des Todes entmachtet hat – auf ihre endgültige Unterwerfung durch den wiederkommenden Christus hin. Uns hier und heute wird in der Kraft des Heiligen Geistes das Heil Gottes in Wort und Sakrament als Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade zugeeignet und so die Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus geschenkt in Zeit und Ewigkeit. Das ist Luthers Zentralperspektive als „Mitte“ und „Grund“,¹² als „summa“¹³ und „mysterium“¹⁴ von Wort und Glaube, von Schrift und Bekenntnis zu Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, und zum dreieinen Gott.¹⁵ Das gilt auch für seine Engelpredigten: Im Zusammenhang des Glaubens an den dreieinen Gott erweisen sich die Engelpredigten als „Kampfhandlungen Christi“¹⁶ gegen die widergöttliche und zerstörerische Macht des Teufels in Kirche und Welt. Für den existentiell denkenden Theologen Luther sind in die mahnende und tröstende Verkündigung von Gesetz und Evangelium unter pastoralem Gesichtspunkt dabei auch Erzählungen von exemplarischen Christen¹⁷, Kinderkatechesen¹⁸, Dank- und Bittgebete¹⁹ sowie doxologischer Lobpreis²⁰ hineingekommen.

⁶ WA 32, 111–121. 552–555.

⁷ WA 36, 333–338.

⁸ WA 47, 853–858.

⁹ WA 49, 570–587.

¹⁰ Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, 85–94, bedenkt Luthers Verkündigung der Engel in den Weihnachtspredigten; auf die Predigten am Michaelstag geht er aber nicht ein.

¹¹ WA 49, 584, 18.

¹² A. a. O., 571, 24.

¹³ WA 18, 786, 17 f.

¹⁴ A. a. O., 606, 26.

¹⁵ WA 47, 856, 15; WA 49, 575, 17–21; 587, 17 f.; 571, 30.

¹⁶ Vgl. Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 1959, 141 f.

¹⁷ WA 49, 586, 29–33.

¹⁸ WA 34 II, 251, 21 – 252, 18; 248, 13–15; WA 32, 120, 26–33.

¹⁹ A. a. O., 121, 14–24.

²⁰ WA 49, 583, 19–21; 585, 23–25.

2. Theologische Unterscheidungen

Von der beschriebenen hermeneutischen Zentralperspektive und dem homiletischen „Generalskopos“²¹ her nimmt Luther Distinktionen in seinen Engelpredigten vor. Das richtige Unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium ist es, was den wahren und wahrhaftigen Prediger und Lehrer kennzeichnet.²²

Zunächst unterscheidet der Prediger im Blick auf die „Sache“ und den „Generalskopos“ der Predigt zwischen Glaube und Vernunft. Die biblischen Zeugnisse von den himmlisch-äonischen Boten und Helfern Gottes haben den Glauben zur Voraussetzung und leiten zur Glaubenserfahrung und Glaubenserkenntnis.²³ Die natürliche Vernunft, gerade in ihrer Pervertierung zur Unvernunft²⁴ durch die Macht der Sünde, vermag die Engel und ihren Dienst an Menschen und Welt nicht wahrzunehmen und zu erkennen. Der intellectus fidei, die durch den Glauben befreite Vernunft, macht dies möglich und wirklich.

Luther unterscheidet weiter zwischen den Engeln als Geschöpfen Gottes und Gott dem Schöpfer, wie er auch zwischen Gott und Mensch, göttlichem Handeln und menschlichem Tun differenziert. Gott allein gebührt nach dem ersten Gebot Anbetung, nicht den Engeln.²⁵ Auch am Michaelsfest geht es nicht um göttliche Verehrung des Erzengels Michael, wie etwa in der lokalen Volksfrömmigkeit am Berg Gargano gepflegt²⁶ und in „fabeln“²⁷ und Legenden tradiert, sondern um die Vergewisserung der Engel als Diener, Botschafter und Mitarbeiter Gottes im Dank des Gotteslobes.²⁸

Der Bibeltheologe Luther, vom alttestamentlichen Denken mit den konkreten existentiellen Bezügen geprägt, nimmt ferner die Distinktion zwischen „Wesen“ und „Natur“ der Engel und ihrem „Amt“ und „Tun“ vor.²⁹ Widerständig ist Luthers assertorische und konfessorische Rede in den Engelpredigten gegen spekulatives Interesse am metaphysischen „Wesen“ der Engel und an der ontologisch begründeten Ordnung der angelologischen Hierarchien bei Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin.³⁰ Luther ist die Verkün-

²¹ Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangeliumsauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 410.

²² WA 32, III, 21 f.; WA 34 II, 246, 20; 237, 14–16. Vgl. auch Gerhard Ebeling, *Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft*, in: ZThK 85 (1988), 219–258.

²³ WA 32, I, 11, 14–27.

²⁴ A. a. O., I, 11, 18 f.; WA 34 II, 274, 23–26; 284, 20–22.

²⁵ A. a. O., 227, 27 – 228, 16.

²⁶ WA 32, III, 25; WA 34 II, 227, 19 – 228, 18.

²⁷ WA 32, I, 23.

²⁸ WA 34 II, 228, 19–21; WA 49, 477, 25 f.

²⁹ WA 32, III, 21 f.; WA 34 II, 246, 21; 258, 22; 259, 24; WA 47, 854, 22–25.

³⁰ WA 34 II, 257, 21–23; vgl. Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, hg. von Gunther Heil und Adolf Martin Ritter, in: *Corpus Dionysiacum II*, Berlin/New York 1991, 7–59; Thomas von Aquin, *Summa theologiae I*, qu. 50–64. 106–114; *ders.*, *De veritate catholicae fidei contra gentes*, lib II, cap. 90–101 (Thomas von Aquino, *Opera omnia*, Bd. 5, Rom 1889, 3–147. 481–537; *ders.*, *Opera omnia*, Bd. 5, Parma 1855, 149–159).

digung allein des „Tuns“, der „Werke“ und der „Dienste“ der himmlischen Heerscharen „nobis [uns] zu gut“ wichtig und entscheidend.³¹

Schließlich unterscheidet der Reformator differenztheoretisch zwischen den Engeln und der Macht des Teufels und des Bösen,³² wie er im Morgen- und Abendsegen andringend beten lässt: „Dein heiliger Engel sey mit mir, das der böse feind keine macht an mir finde.“³³ So ruft er in der Predigt am Michaelstag 1531: „Die Christen sollen wissen, daß Engel seyn und derer nicht wenig, sondern sehr viel, unnd wiederumb, daß Teufel sein unnd derer auch nicht wenig, sondern viel.“³⁴ Im Wissen um die Macht des Teufels und des Bösen erscheint dann die Gewissheit der Engel und ihres Schutzes gerade als bewahrende Kraft im Gott verherrlichenden Licht.³⁵ Zwischen den himmlischen Boten, Helfern und Mitarbeitern Gottes und dem Teufel, der widergöttlichen Macht,³⁶ dem „lesterer, Criminator, Calumniator“,³⁷ „Verderber und Zerstörer“³⁸ herrscht „streit“³⁹, „kampf“⁴⁰, „krieg“.⁴¹ Entsprechend spiegelt sich diese Auseinandersetzung im Streit zwischen Glaube und Unglaube um die Wirklichkeit⁴² inmitten der Selbstwidersprüche des geistlichen und weltlichen Regiments des dreieinen Gottes hier und heute auf Erden.

3. Engel als Helfer und Mitarbeiter im weltlichen Regiment Gottes

In seinem weltlichen Regiment erhält und lenkt Gott seine Schöpfung und die Geschöpfe trotz der Sünde in Geduld und Treue gegen die Leben zerstörende und Zukunft verschließende Macht des Teufels und des Bösen um der Erlösung in Jesus Christus willen durch seinen Geist. Wohl könnte Gott dies ohne seine Geschöpfe tun, doch will er nicht ohne sie als „cooperatores“ – nicht „concreatores“⁴³ – in der Welt mit ihren Selbstwidersprüchen handeln und wirken. In Gottes erhaltendes Wirken in und mit seiner Schöpfung sind hineingenommen die kosmischen Kräfte und Gesetzmäßigkeiten wie etwa die „liebe Sonne, mond“,⁴⁴ die Gaben der Natur wie „wein und korn“,⁴⁵ die drei

³¹ WA 47, 858,2.

³² WA 34 II, 237,14–16.

³³ WA 30 I, 321,18–20; 322,15–17.

³⁴ WA 34 II, 225,17–19.

³⁵ WA 32, 122,22–27.

³⁶ WA 34 II, 231,21 – 232,19.

³⁷ WA 32, 119,7.

³⁸ WA 34 II, 236,11f.

³⁹ WA 47, 856,16.

⁴⁰ WA 36, 334,10.

⁴¹ WA 34 II, 264,24f.; WA 9, 580,19; 585,11–20.

⁴² Vgl. *Gerhard Ebeling*, Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1962, 393–406.

⁴³ WA 47, 857,35.

⁴⁴ WA 32, 117,24.

⁴⁵ Ebd.

sichtbaren Ämter oder „Hierarchien“,⁴⁶ d.h. die „Obrigkeit“⁴⁷ und die „Familie“⁴⁸ im weltlichen sowie der Dienst der Prediger des Wortes Gottes⁴⁹ im geistlichen Regiment, und eben auch die Engel als viertes unsichtbares „regiment nobis zu gut“. ⁵⁰ Am Vormittag des 29. September 1531 verkündigt Luther: „Gott köndte wol die Welt regieren ohn diese Empter alle, so er wolte, Aber er wils nicht thun, Sondern hat die Empter bestellet, daß sie seine Gehülffen sein. Also seind auch die heiligen Engel Gottes Gehülffen.“⁵¹ Ausgesetzt sind diese Ämter den Verführungen und Angriffen des widergöttlichen Zerstörers im Kampf etwa gegen „Pestilentz, Krieg und Theurer zeit“. ⁵² Darum sendet Gott seine himmlischen Helfer, die beistehen, wo die Menschen zu schwach sind, die Aufgaben zu vollführen. Den glaubenden Predigthörer vergewissert so die Zusage des Wortes Gottes als *usus politicus legis*.

Als *usus theologicus legis* ereignet sich die Engelpredigt, wenn Luther darauf verweist, dass Gott die Angriffe des Teufels zulässt als Strafe und als Ruf zur Umkehr für die, die sich gegen Gottes Willen verschließen und in Undank, in sich selbst verkrümmt, gegen die Gemeinschaft mit Gott versperren;⁵³ auch Engel können „strafen“. ⁵⁴ Ihr eigentlicher Dienst aber gilt dem Schutz, der Hilfe, der Bewahrung. Assertorisch verkündigt der Reformator: „Es ist wol war, der gemeine Stad unnd Landfriede geleiten mich auch unnd der Landesfürst, aber uber das bedarff ich auch des diensts unnd der sorge der H. Engel, daß sie mich geleiten, denn sie sind Wächter, uns von Gott gegeben, das sie uns sollen dienen, auff uns achtung haben, unser warten und uns bewahren.“⁵⁵ Darum dürfen und sollen wir Gott danken für diesen Dienst seiner himmlischen Mitarbeiter,⁵⁶ uns ihres Beistandes trösten,⁵⁷ um ihre Begleitung und Hilfe bitten.⁵⁸ Luther predigt seelsorglich von den Engeln. Dem entspricht es, dass er immer wieder Gebete in die Wortverkündigung einbindet:⁵⁹ als vorausnehmende Antwort auf die Anrede des Wortes Gottes oder als persönliche Vergewisserung des Hörers, in der Gott ins Gebet genommen wird auf seine Zusage hin.⁶⁰ Die assertorische und konfessorische Struktur der Predigt Luthers geht so in die deprekative, laudative und doxologische über.

⁴⁶ WA 47, 857,37.

⁴⁷ WA 34 II, 244,15; WA 47, 853,21–23.

⁴⁸ WA 34 II, 244,22 f.; WA 47, 853,13 f.

⁴⁹ WA 34 II, 245,19 f.; WA 47, 853,30 f.

⁵⁰ WA 47, 854,2; 858,2; WA 34 II, 260,15 f.

⁵¹ A. a. O., 245,24–27.

⁵² A. a. O., 240,23 f.

⁵³ A. a. O., 240,17–21; 238,18–23; 241,17–25.

⁵⁴ A. a. O., 262,18.

⁵⁵ A. a. O., 260,14–18.

⁵⁶ WA 32, 117,16. 21–25; WA 34 II, 224,24; 228,19 f. u. ö.

⁵⁷ A. a. O., 260,20–28; 271,16 f.

⁵⁸ WA 32, 121,6–8; WA 34 II, 259,26; WA 49, 581,32–35.

⁵⁹ WA 32, 117,25–27; 119,25–27; 121,6–8. 13–24; WA 34 II, 286,30 – 287,11.

⁶⁰ WA 32, 121,13–24; 121,6–8.

In seinen Engelpredigten rückt Luther nun auch den Dienst der himmlischen Heerscharen als Geschöpfe Gottes eng mit dem Tun der irdischen Geschöpfe, auch der Menschen, zusammen. Der Prediger meditiert einerseits: „Und wiltu den Teufel recht abgemalet sehen, so fasse dir fur einen bosen giftigen menschen, der ein bosen synn und willen hat und dazu tückissch ist, gern die leute schedigt und plagt: ... so sihestu ein stücke vom Teufel.“ Andererseits bedenkt er: „Herwidderumb ein Engel, das ist ein feines freundliches hertz, Als wenn man einen menschen kund finden der durch und durch ein susses hertz hette und einen gar sanfften willen, nicht tückissch und dennoch vernunfftig, weis und einfeltig dabey: wer ein solch hertz sehen kunde, der kunde ein farbe haben was ein Engel were.“⁶¹

Immer wieder verweist der Prediger auf Glaubensanalogien zwischen dem Handeln der himmlischen Engel und Mächte und dem Tun der irdischen Ämter und Menschen. „Denn gleich wie Gott alle Empter geschaffen hat uns zu gute, Also hat er auch die Engel dem Menschen zu gute geschaffen.“⁶² „Darumb ist eines jeden Engels Ampt, dass er wache, gleichwie die Eltern.“⁶³ Engeln ähnlich oder gleich sind die Menschen in ihrem Tun hineingenommen in Gottes erhaltendes und regierendes Handeln gegen die Macht des Teufels und des Bösen durch ihren Gehorsam gegen Gottes guten Willen in den Zehn Geboten, im Bekenntnis zum dreieinen Gott und im Gebet des Vaterunsers.⁶⁴ Indem sie „das ergste zum besten wenden, alles wol auslegen, trosten, radten, helfen, schutzen und leren“⁶⁵ – also die Weisungen in Luthers Auslegung des fünften, siebten, achten und neunten Gebotes, des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses –, erfüllen sie einen Dienst nach der Schrift⁶⁶ wie die Engel: jene himmlisch-äonisch und unsterblich, die Menschen irdisch-sichtbar und sterblich⁶⁷; jene im Schauen, sie im Glauben.⁶⁸ Der Reformator zeigt in seinen Engelpredigten so die eschatologische Ausrichtung des weltlichen Regiments an.

4. Engel als Helfer und Mitarbeiter im geistlichen Regiment Gottes

Das angezeigte geistliche Regiment des dreieinen Gottes erweist sich als Reich Christi, d. h. als „Reich des Worts und Glaubens“,⁶⁹ und als Reich Gottes, d. h. als Reich der Seligkeit und des Schauens.⁷⁰ Das Wort Gottes in der Predigt von Gesetz und Evangelium, in Taufe und Abendmahl konstituiert durch den

⁶¹ A. a. O., 118,21–29; vgl. auch WA 47, 854,25–27.

⁶² WA 34 II, 246,28 – 247,18.

⁶³ A. a. O., 258,22 f.

⁶⁴ WA 47, 856,14 f.

⁶⁵ WA 32, 119,22 f.

⁶⁶ Tob 5, 6; Apg 6,15; Gal 4,14; 1Kor 3, 9.

⁶⁷ WA 34 II, 286,19–22.

⁶⁸ WA 49, 583,19–21.

⁶⁹ A. a. O., 573,32.

⁷⁰ A. a. O., 573,34.

Heiligen Geist das Reich Christi als Kirche,⁷¹ indem Gottes Geist – eschatologischer Geber und Gabe – durch den Dienst des Predigtamtes, dem in dieser Zählung dritten sichtbaren „regiment“,⁷² den Glauben schafft, d.h. zu Jesus Christus führt und in der Gemeinschaft mit Christus erhält.

Versuchungen und Angriffe des Teufels, des Feindes des Wortes Gottes, zielen demgegenüber darauf, dass die Menschen vom Glauben an Gott, vom Heil in Jesus Christus und von seiner Gegenwart im Heiligen Geist abfallen,⁷³ das Gnadengeschenk der Taufe verwirken und keine Früchte der Liebe bringen. Zugleich sät er Zwietracht und Unfrieden in der Kirche.⁷⁴ In diesem Unterscheidungskampf „allein durch das wort“⁷⁵ „hie sonderlich die Prediger den hertesten streit müssen thun“⁷⁶ Gewiss, sie verkündigen in der Predigt nicht ihr eigenes Wort, „sondern Christi wort“, auch ist ihr Taufen „Christi Tauffe“, ihr „absolviren und Sacrament reichen Christi“,⁷⁷ dennoch führt Christus auch durch ihren Dienst als „Mitarbeiter“ (1 Kor 3, 9) sein Reich seinem Ziel entgegen unter dem immer neu zu erbittenden Beistand und der Begleitung der himmlischen Boten Gottes.⁷⁸ Die mahnend zur Umkehr rufende und zusagend verheißende Predigt will Vergewisserung und Weisung geben, wie die Engelpredigten zeigen.⁷⁹ Auch pädagogische⁸⁰ Anliegen bezieht Luther durch integrierte Kinderpredigten⁸¹ in seine Verkündigung am Michaelstag ein.

In besonderer Weise sind die Engelpredigten auf den Trost für Angefochtene und Sterbende bezogen im eschatologischen Horizont des Reiches Gottes. Beim Sterben, wie der Reformator am 29. September 1531 verkündigt,⁸² sind die Engel uns Beistand, „den grossen sprung, ja den Mordsprung thun aus diesem Leben in ein ander Leben“,⁸³ indem sie „gedancken unnd ursache ins Hertze eingeben, das der Mensch desto sanffter dahin fahre“,⁸⁴ weil er „Gottes Wort fest ergreiffe und durchs Wort den heiligen Geist erlange, der jhn tröste.“⁸⁵ Diesen Trost entnimmt Luther Ps 91,11f.⁸⁶ als Vergewisserung der persönlichen Taufzusage von der Hineinnahme in Christi Sterben und Auferstehung auf dem Weg von Glauben zum Schauen. Das Sprichwort allgemeiner Lebenserfahrung „Ich leb und weis nicht, wie lange, / Ich sterbe und weis

⁷¹ A. a. O., 575,30–34; 572,36.

⁷² WA 47, 853,30 f. 36.

⁷³ WA 34 II, 231,24–27.

⁷⁴ WA 47, 857,27–30.

⁷⁵ WA 49, 577,32–35.

⁷⁶ A. a. O., 581,36.

⁷⁷ A. a. O., 584,34 f.

⁷⁸ WA 43, 195,12–16.

⁷⁹ WA 32, 120,28–33; WA 34 II, 253,21 f.; WA 49, 582,34.

⁸⁰ WA 36, 337,27–31; 254,27 – 255,19.

⁸¹ WA 34 II, 251,21 – 252,18; 248,13–15; WA 32, 120,26–33.

⁸² WA 34 II, 272,26 – 273,20; 280,25–29; 286,20–26.

⁸³ A. a. O., 272,26 f.

⁸⁴ A. a. O., 273,19 f.

⁸⁵ A. a. O., 273,24 f.

⁸⁶ A. a. O., 278,24 – 279,18; 281,18–21.

nicht, wanne, / Ich fahr und weis doch nicht, wohin, / Mich wundert, das ich frölich bin.“⁸⁷ dreht Luther für die Glaubenden vergewissernd um: „Ich lebe und weis, wie lange, / Ich sterbe und weis, wanne, / Ich fahr und weis, Gott lob, wohin, / Mich wundert, das ich trawrig bin.“⁸⁸

Die in unserer Taufe verheißene Glaubens- und Hoffnungsgewissheit im Leben und im Sterben gründet und ist ausgerichtet auf Christus allein, auf den für unsere Sünden den Tod erleidenden gekreuzigten Auferstandenen. Durch den Heiligen Geist erreichen diese Engelpredigten die Ohren der Hörer und bewegen die Herzen. Die getauften Glaubenden werden im Sog des Reiches Gottes die irdischen „socii futuri“,⁸⁹ „Mitbürger“⁹⁰ der himmlischen Engel, die einst mit den Engeln bei Gott sind,⁹¹ die Herrlichkeit des dreieinen Gottes schauen⁹² und mit dem himmlischen Heer loben und preisen.⁹³

So binden die Engelpredigten das weltliche und geistliche Regiment mit der „cooperatio“ der drei sichtbaren Ämter und dem vierten unsichtbaren der Engel heilsgeschichtlich ein in das Wirken der dreieinen Gottes in der Erlösungstat Jesu Christi von der Macht des Teufels, der Sünde und des Todes durch den Heiligen Geist im Reich Christi auf die endgültige Vollendung durch Gericht und Gnade im Reich Gottes hin.

Nachwort

Die theologischen Distinktionen des existentiell denkenden Bibel- und Frömmigkeitstheologen und seelsorglichen Predigers Luther in seinen Engelpredigten vermögen kritische Entscheidungskriterien zu geben auch im heutigen Kontext von Mythos und Rationalität, von Aufklärung und Postmoderne, von – mit Max Weber gesprochen – „Entzauberung“ der verschiedenen Lebens- und Wissenswelten. Notwendige Bedingung dieser differenztheoretischen Urteilkraft sind „Wort und Glaube“.

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

⁸⁷ A. a. O., 274,19–22.

⁸⁸ A. a. O., 275,16–19.

⁸⁹ WA 47, 853,6.

⁹⁰ WA 46, 716,23.

⁹¹ WA 47, 853,5.

⁹² WA 49, 575,16–25.

⁹³ A. a. O., 585,23–25.

Wenn das Alte zum Neuen wird

Die Revision der Lutherbibel zum Reformationsjubiläum¹

Von Martin Karrer und Ursula Kocher

Bis heute gilt sie als große Leistung mit enormer Strahlkraft: die Lutherbibel. Tatsächlich muss die Übersetzungsarbeit gewaltig gewesen sein – so gewaltig, dass Luther sie jenseits des Neuen Testaments nicht allein unternehmen konnte und wollte.² Selbst in der Gruppe aber, in der sich die klügsten Köpfe zusammenfanden, um Übersetzungsvarianten zu diskutieren, war das Ziel eines kraftvollen und doch leicht lesbaren deutschen Textes nicht ohne Mühsal zu erreichen, wie Luther in seinem „Sendbrief vom Dolmetschen“ 1530 bemerkt:

„Laufft einer ytz mit den augen durch drey, vier bletter und stost nicht ein mal an, wird aber nicht gewar, welche wacken und klötze da gelegen sind, da er ytz über hin gehet, wie über ein gehoffelt bret, da wir haben müssen schwitzen und uns engsten, ehe den wir solche wacken und klotze aus dem wege reümeten, auff das man kündte so fein daher gehen. Es ist gut pflugen, wenn der acker gereinigt ist. Aber den wald und die stöcke aus rotten, und den acker zu richten, da will niemandt an.“³

Weit minderen Ranges und doch in manchem ähnlich schwierig ist die Aufgabe, die von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) nach einem 2006 begonnenen Vorlauf 2010 angestoßen wurde: die kritische Durchsicht der Lutherbibel und deren Revision nach Maßgabe des biblischen Textes und der Originalschriften Luthers.⁴ Auch sie ist Teamarbeit, allerdings diesmal eine Arbeit in getrennten Gruppen für die drei großen Teile der Schrift (Altes Testament, Apokryphen, Neues Testament) und unter germanistischer sowie

¹ Eine Vorform dieses Artikels ist in BUW.Output Nr. 13, Forschungsmagazin der Bergischen Universität Wuppertal, Sommersemester 2015, erschienen.

² Den bis heute wichtigsten Überblick zur Übersetzung gibt *Hans Volz*, Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, eingeleitet von *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, hg. von *Henning Wendland*, Hamburg 1978. Die Apokryphen konnte Luther wegen gesundheitlicher Einschränkungen nur zu einem kleinen Teil übersetzen (Näheres bei *Hans Volz*, Anhang zu: *ders.* [Hg.] unter Mitarbeit von *Heinz Blanke* und *Friedrich Kur*, Martin Luther, Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift. Deudsch auff's new zugericht, Wittenberg 1545, Bd. 3, München 1974, 72*f. 77*–79*). Beim Alten Testament und vor allem den Revisionen seines Textes spielte Teamarbeit eine beträchtliche Rolle. Ab 1531 ist das durch die Protokolle Georg Rörers gut erkennbar (vgl. *Stefan Michel*, Die Revision der Lutherbibel zwischen 1531 und 1545. Beobachtungen in den Protokollen von Georg Röser, in: *Melanie Lange/Martin Rösel* [Hg.], „Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei“. Die Luther-Bibel und andere deutsche Bibelübersetzungen, Stuttgart 2014, 83–106).

³ WA 30 II, 636, 21–27 (Sendbrief vom Dolmetschen, 1530).

⁴ Vgl. als Skizzierung der Aufgabe den folgenden Beitrag des Vorsitzenden der dazu eingesetzten Kommission: *Christoph Kähler*, Erneute Durchsicht der Lutherbibel. Probleme, Grundsätze, Ergebnisse und offene Fragen, in: *Lange/Rösel* (s. Anm. 2), 165–181, hier 171–174.

bei wichtigen Fragen kirchenhistorischer Begleitung. Die Koordination und die germanistische Beratung für das Neue Testament erfolgen durch den Autor und die Autorin dieses Beitrags.⁵ Womit haben es die beteiligten Personen zu tun? Da der Arbeitsvorgang noch läuft, lassen sich nur Schlaglichter setzen. Doch ein vorläufiger Eindruck lässt sich geben; immerhin zeichnet sich eine Veröffentlichung zum Herbst 2016 (mit dem Siglum Lutherbibel 2017) ab.

Die Übersetzung und ihre Vorlagen

Luther und seine Mitstreiter hatten für ihre Übersetzung die besten Textvorlagen ihrer Zeit herangezogen. Für das Alte Testament, das vollständig erstmals 1534 erschienen ist, benutzten sie die hebräische Bibel der damaligen Zeit, die sogenannte Bibel der Rabbinen, den Vorläufer der heutigen Ausgaben des Masoretischen Textes.⁶ Für das Neue Testament, das Luther in der Erstübersetzung 1521 (gedruckt 1522) alleine verantwortete, wurde die Ausgabe des Erasmus von 1516/1519 zur Grundlage genommen. Sie war die erste vollständige Druckausgabe des griechischen Neuen Testaments – die größere Edition der Complutensischen Polyglotte wurde, obwohl bereits fertiggestellt, erst ab 1522 der Öffentlichkeit zugänglich.

Erasmus hatte seine Ausgabe in der Konkurrenz zur Complutense schnell erstellt. In der Sache verstand er sie als ein „Instrument“ wissenschaftlicher Arbeit und zur Herstellung eines besseren Vulgatatextes (den lateinischen Text druckte er jeweils auf die Gegenseite zum griechischen).⁷ Damit signalisierte er, dass die Erschließung des Textes mit seiner Ausgabe noch nicht an ihr Ende gelangt sein konnte. Gerade die Bibelübersetzung Luthers zeigte denn auch, wie viele „Wacken und Klötze“ noch in diesem griechischen Text steckten, wie unsicher die Textgrundlage und wie unklar teilweise die Bedeutungen waren.

Groß waren schon die textkritischen Probleme. Beispielsweise fehlte in den Erasmus zugänglichen griechischen Handschriften App 9, 5c–6b, ein berühm-

⁵ Martin Karrer übernahm die Koordination dabei von Jens Schröter, der die Leitung der Gruppe Neues Testament bis 2011 wahrnahm. Der Gruppe Neues Testament gehören außerdem an: Martina Böhm, Christine Gerber, Jens Herzer, Friedrich Wilhelm Horn, Matthias Konradt, Andreas Lindemann, Hermut Löhr, Karl-Wilhelm Niebuhr, Florian Wilk und Michael Wolter. Kirchengeschichtliche Beraterin war für die Gruppe Ute Mennecke, außerdem bei der Besprechung des Römerbriefs im sogenannten Lenkungsausschuss Reinhard Schwarz.

⁶ Eine der mehreren von Luther im Lauf der Zeit benutzten hebräischen Bibeln hat sich mit Eintragungen Luthers erhalten: die Soncino-Bibel, Brescia 1494, in der Staatsbibliothek Berlin (s. *Petra Figeac*, Die Hebraica-Sammlung der Staatsbibliothek zu Berlin, in: ZfBB 53 [2006], 127–132, hier 129f.).

⁷ Erasmus von Rotterdam, *Novum Instrumentum* (Basel 1516), Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von *Heinz Holeczek*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; *Andrew J. Brown* (Hg.), *Novum Testamentum ab Erasmo recognitum, Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami ordo 6*, Leiden I/II 2001, III 2004, IV 2013.

ter Abschnitt aus der Erzählung von der Bekehrung des Paulus. Erasmus zog daraus aber nicht den Schluss, dass diese Passage erst im Lateinischen hinzugekommen war. Vielmehr rekonstruierte er den griechischen Text aus der von ihm benutzten lateinischen Fassung. Ein solches Verfahren war schon damals textkritisch umstritten; die Complutense verfuhr vorsichtiger.⁸ Erasmus verwies lediglich in den Annotationen seiner Edition auf den griechischen Sachverhalt (übrigens auf Lateinisch,⁹ eine Bestätigung dafür, dass das Ziel seiner Arbeit an sich ein verbesserter und griechisch gestützter lateinischer Text war¹⁰). Luther übersetzte daraufhin den Erasmustext mit der Konjekture *ὁ δὲ Κύριος εἶπεν*, 'Εγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις· σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν: „der herre sprach, Ich byn Jhesus, den du verfolgst, Es wirt dyr schwer werden, widder den stachel lecken“ (Septembertestament 1522).

Durch die Handschriftenfunde des 19. Jahrhunderts erwiesen sich Details in V. 5ab und der ganze Nachsatz „Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken“ (V. 5c) sowie ein beträchtlicher Teil des V. 6 als sekundär.¹¹ 1912 war der Luthertext mit der Ergänzung des Erasmus gerade noch verständlich und konnte daher im Wesentlichen so bleiben; lediglich in der deutschen Schreibung wurde er geringfügig modernisiert. Seit der Revision von 1984 dagegen erinnern nur noch kleine Relikte in V. 5b und am jetzigen Anfang von V. 6 an die redaktionelle Tätigkeit des Erasmus: Eigentlich müsste der heutige griechische Text von V. 5ab mit „Er [Paulus] aber sprach: Herr, wer bist du? Der [ὁ δέ]: Ich bin Jesus ...“ übersetzt werden und V. 6 mit „aber“ (ἀλλὰ) beginnen. Doch die Ergänzung *εἶπεν*, „[der] sprach“ im Erasmustext (und, basierend auf dem Erasmustext, im Textus receptus) schien stilistisch so schön, dass sie 1984 beibehalten wurde; desgleichen schien die Ergänzung der adversativen Konjunktion bei der Revision von 1984 nicht erforderlich.

Soll diese Freiheit von 1984 um der textkritischen Genauigkeit willen 2017 aufgegeben werden? Dafür spräche der Auftrag der EKD, den heutigen kriti-

⁸ Sie verzichtete in App 9,5f. (und an weiteren Stellen) auf eine zu Erasmus vergleichbare Ergänzung. Doch nur wenige Abweichungen des Complutensetextes wurden in Auflagen des Erasmustextes zwischen der Distribution der Polyglotte (1522) und der Ausgabe Luthers in letzter Hand (1545) rezipiert. So beeinflusste die Complutense die Lutherbibel relativ wenig, vor allem nicht an unserer Stelle.

⁹ „Durum est tibi“ etc. wird in den griechischen Codices an dieser Stelle nicht geboten: Erasmus, *Novum Instrumentum* 1516 (Holeczek [s. Anm. 7], 385). Vgl. James K. Elliott, *The Text of the New Testament*, in: Alan J. Hauser/Duane F. Watson (Hg.), *A History of Biblical Interpretation II: The Medieval Through the Reformation Periods*, Grand Rapids 2009, 227–253, hier besonders 233f.

¹⁰ Zur Übersetzungsarbeit des Erasmus s. besonders Henk J. de Jonge, *Novum Testamentum a nobis verum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament*, in: JThS.NS 35 (1984), 394–413; ders., *Erasmus' New Testament Translation Method*, in: TPBT 37,1 (January 1986), 135–138 und ders., *Wann ist Erasmus' Übersetzung des Neuen Testaments entstanden?*, in: Willem T.M. Frijhoff/Jan Sperna Weiland (Hg.), *Erasmus of Rotterdam. The Man and the Scholar*, Leiden 1988, 151–157, sowie Elliott (s. Anm. 9), 233–240.

¹¹ Selbst in der Vulgata ist er nicht die älteste Textform. Die Nova Vulgata bietet 9,5b daher, der kritischen Vulgata-Edition folgend, nicht mehr.

schen Textstand wiederzugeben. Dagegen sprechen die Geschichtlichkeit jeder Übersetzung und das Anliegen, historische Entwicklungen in der Revision erkennbar zu machen. Da der Sinn sich durch die beiden erwähnten kleinen Abweichungen nicht gegen den Ausgangstext ändert, entschied sich die gegenwärtige Revision, diese kleinen Abweichungen vom griechischen Text zuzulassen.

Der inhaltlich stark eingreifende übrige Text der umfangreichen Glosse des Erasmus allerdings ist um der Textkritik willen strikt zu übergehen. Da er lediglich auf lateinische Nebenüberlieferungen zurückgeht und von keiner alten griechischen Handschrift gestützt wird, ist er nicht einmal mehr in Anmerkung zu notieren (so 1984 und nach gegenwärtigem Stand auch 2017). So klar diese Entscheidung textkritisch ist, so schwer fällt sie aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive: Das geflügelte Wort aus V. 5 am Ende („wider den Stachel löcken“) bleibt nicht mehr an der klassischen Referenzstelle des deutschen Zitatenschatzes bewahrt; lediglich dank der Parallele in Apg 26,14 ist es in der Lutherbibel noch zu finden. Der gleichfalls sprichwörtliche V. 6 – „vnd er sprach mitt zittern vnd zagen, Herre, was wiltu das ich thun soll?“ (1522) – besitzt vollends keine Parallele in Apg 26 und auch nirgendwo sonst in der Lutherbibel. Das geflügelte Wort „mit Zittern und Zagen“ und die schöne Wendung „Herr, was willst du, dass ich tun soll?“ sind aus der Lutherbibel seit 1984 verschwunden und werden 2017 nicht erneut dokumentiert, um das textkritische Prinzip nicht zu verletzen.

Übersetzungsarbeit als Spracharbeit

Luthers deutsche Bibel hatte Vorläufer. Das Deutsch der Mentelin-, Koberger- sowie der Otmar-Bibel und anderer war noch ungeschliffen und orientierte sich am Lateinischen. Doch halfen diese Vorlagen Luther, selbst im Übersetzungsprozess passende Varianten zu finden. Auf diese Weise profitierte die Lutherbibel von vorherigen Übersetzungsversuchen, wenngleich bei ihr erstmals der griechische Text beachtet wurde und ihre Sprache innovativer und präziser war. Freilich war auch Luther mit dem Lateinischen aufgewachsen. Er konnte sich nicht ganz von lateinischen Einflüssen freimachen, und selbst zeitgeschichtliche Entwicklungen sind zu spüren. Nennen wir ein zentrales Beispiel für die Komplexität:

Die Gutenberg-Bibel hatte in dem solennen Wort über die Binde- und Lösevollmacht des Petrus (Mt 16,19) den damals verbreitetsten lateinischen Text geboten: „qu[o]dcumque ligaveris ...“ Die Mentelin-Bibel (1466) übertrug „was dinges du bindest auf der erde, das wirt auch gebunden in den himeln“ und die Koberger Bibel (1483) „Un was dings du bindest auff der erde, wirt auch gebunde in de hymeln“. ¹² Erasmus las 1516 zwar einen anderen lateini-

¹² Die Mentelin-Bibel findet sich digitalisiert unter <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00036981/images/index.html?id=00036981&fp=weayaeneayaxsqrzytseaya&no=>

schen Text, der zuerst die Vollmacht des LöSENS und zudem eine Variante des Pronomens nannte („quicquid solueris“).¹³ Doch seine griechischen Handschriften stützten die Umstellung nicht. Er wählte ὅσα ἂν δήσῃς ... (vgl. den Text der ihm zugänglichen Minuskel 1).

Luther übertrug daraufhin den Erasmustext. Er hielt sich an den deutschen Wortschatz seiner Vorgänger („binden“, „Erde“, „Himmel“ etc.) und schuf gleichwohl in zielsprachlicher Freiheit durch die futurische Auffassung des Konjunktivs Aorist – die ihm durch das Futur II in der Vulgata ([all]igaueris / solueris) erleichtert wurde – und durch die zielsprachliche Vereinfachung des Plurals „die Himmel“ (griechisch ἐν τοῖς οὐρανοῖς) zum Singular „Himmel“ einen weit eingängigeren Wortlaut. Bis 1984 blieb dieser Wortlaut im Wesentlichen unverändert. 1522 heißt es „Alles was du binden wirst auff erden, soll auch ym hymel gepunden seyn“, 1984 mit geringfügiger Änderung der Wortstellung „alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein“.

Dabei gab es schon vor Luthers Übersetzung eine textkritische Irritation. Erasmus korrigierte das Pronomen am Anfang des griechischen Verses nämlich in der zweiten Auflage seiner Edition (1519), die Luther größtenteils benutzte, von ὅσα zu ὃ (ἐὰν δήσῃς).¹⁴ Der zur Zeit von Luthers Übersetzung aktuellste griechische Text hätte deshalb die Übersetzung „was du auf Erden binden wirst“ näher gelegt als die durch „alles was du binden wirst“, und in der Übersetzungsgeschichte wäre das vorzüglich verankert gewesen; wie erwähnt, schrieben Mentelin- und Kobergerbibel „was dings“. Wir müssen daher vermuten, dass Luther die beiden lateinischen Varianten bei der Übersetzung zu Rate zog, die uns begegnen, „quodcumque“ (Gutenberg-Bibel und Haupttext der Vulgata, daher heutiger kritischer Text) sowie „quicquid“ (Erasmus). Diese beiden Varianten konvergieren in der Tendenz zur Universalisierung. Das bedeutet, dass Luther unter Einfluss der Vulgatafassungen seiner Zeit zur Deutung unserer Stelle im Sinne von „alles was du binden wirst“ kommt.

Nun genügt allerdings diese sprachgeschichtliche Beobachtung nicht allein. Denn Mt 18,18 bietet eine berühmte Parallele zu 16,19 – nun an alle Jünger gewandt. In ihr findet sich zur Zeit Luthers in sämtlichen wesentlichen Vulgatafassungen (Gutenbergbibel, Erasmustext etc.) das universalisierende lateinische Pronomen („qu[a]ecumque alligaueritis“, „alles was ihr binden werdet“). Erasmus erkannte und würdigte das. Er schrieb in der ersten Auflage seiner griechischen Edition wie in 16,19 ὅσα¹⁵ (ἐὰν δήσητε; „alles, was ihr bindet“) – und er behielt das ὅσα in allen Folgeauflagen bei (es ist bis heute kritischer

4&seite=717, die Koberger-Bibel unter <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb/00025544/images/index.html?id=00025544&fip=193.174.98.30&no=&seite=1119> (beide abgerufen am 15.8.2015).

¹³ Erasmus, *Novum Instrumentum* 1516: *Holeczek* (s. Anm. 7), 38 z. St.

¹⁴ Dieses ὃ ἐὰν δήσῃς behalten alle Folgeauflagen des Erasmustextes (1522/1527/1535) bei. Es wird deshalb zum Stephanustext (1550) und darüber zur Grundlage des Textus receptus. Für die Prüfung des Sachverhaltes ist *Darius Müller*, Wuppertal, zu danken.

¹⁵ Erasmus, *Novum Instrumentum*: *Holeczek* (s. Anm. 7), 43.

Text). Luther indessen mindert die Jünger gegenüber Petrus. Er missachtet die Konkordanz des griechischen und lateinischen Textes von Mt 16,19/18,18 und schreibt in 18,18 „was“ – nicht „alles was“ – „ihr auf Erden binden werdet“ (so die Übersetzung von 1522 über 1545 und 1912 bis 1984; Rechtschreibung normalisiert).

Wie kommt Luther dazu, Petrus entgegen einer genauen Textbeobachtung solchermaßen hervorzuheben? Seine theologische Vorliebe für Petrus, die heute zu Unrecht oft vergessen wird, ist dabei sehr wichtig zu nehmen. Im Neuen Testament wird sie unmittelbar sichtbar. Denn durch die Umstellung des Hebr gelingt es Luther, den 1Petr direkt hinter die Paulinen zu setzen.¹⁶ Außerdem wird man eine Auswirkung des großen Interesses an Petrus zu dieser Zeit in Rechnung stellen müssen, das durch den Bau der neuen Petrus-Kirche in Rom ausgelöst wurde. Konflikt mit dem Papsttum heißt für Luther jedenfalls nicht Minderung der Bedeutung des Petrus. Im Gegenteil, das Petrus-Bekenntnis ist für ihn maßgebliche Stütze des gemeinsamen christlichen Glaubens,¹⁷ und von einem Nachfolger des Petrus redet weder Mt 16 noch eine andere Stelle des Neuen Testaments. Die Lutherbibel vermittelt daher, Peter und Paul seien zu hören; sie beide seien Zeugen der Gnade und Vollmacht zur Vergebung, deren der Mensch bedarf.

Die Revision steht damit vor einer schwierigen Aufgabe. Einerseits führt uns der herkömmliche Luthertext zu einem wichtigen Aspekt von Luthers Denken, der durch die spätere protestantische These eines Gegensatzes von Petrus (der für die judenchristliche Theologie stehe) und Paulus (dem Bahnbrecher für das Heidenchristentum)¹⁸ in den Hintergrund gedrängt wurde, aber in der Erkenntnis Luthers nicht verloren gehen sollte. Andererseits hat sich die Korrektur des Erasmus von 1519 als geboten herausgestellt – der kritische Text von Mt 16,19 bietet ὅ ἐάν. Die Revision hat nicht die Theologie Luthers weiterzutragen, sondern den Schrifttext wiederzugeben.

Die Gruppe Neues Testament erwog angesichts dessen eine mittlere Lösung: die Stellen Mt 16,19 und 18,18 im Deutschen genau parallel wiederzugeben. Da das griechische ὅ ἐάν wie ὅσα ἐάν „alles was/was auch immer“ bedeuten kann, scheint das vertretbar.¹⁹ Allein, der Autor des Mt hätte die Parallele dann seinerseits griechisch genau herstellen können. Die Hauptübersetzungen der letzten Jahrzehnte halten es für wichtiger, im Deutschen

¹⁶ Vgl. besonders die Vorrede zum Septembertestament 1522: WA.DB 6, 10.12, wieder abgedruckt in Volz, Martin Luther, Biblia (s. Anm. 2), 241*; vgl. außerdem WA.DB 6, 10 und WA 12, 260.

¹⁷ Vgl. seine Auslegung zu Mt 16,16–19, abgedruckt in *Erwin Mülhaupt* (Hg.), D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Zweiter Teil. Das Matthäus-Evangelium (Kap. 3–25), Göttingen 1973, 536–562.

¹⁸ Vgl. besonders scharf *Ferdinand Christian Baur*, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 91.126 u. ö.

¹⁹ Vgl. den jüngsten evangelischen Kommentar: *Matthias Konradt*, Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt, Göttingen 2015, wählt in 16,19 und 18,18 gleichermaßen die Übersetzung „was immer“ (257 bzw. 289).

die feine griechische Differenz der Stellen abzubilden, die nun freilich umgekehrt zu Luther verläuft. Ob wir die Einheitsübersetzung zur Hand nehmen oder die neue Zürcher Bibel, stets heißt es bei Petrus „was du binden wirst“ oder „was du bindest“ (Mt 16,19), bei den Jüngern dagegen „alles was“, „was immer“ (18,18). Der Entscheidungsprozess in der Revision der Lutherbibel ist noch nicht abgeschlossen. Doch alles spricht dafür, dass sie den Lutherbiblextext in Mt 16,19 und 18,18 verändern wird, weil die Erkennbarkeit des griechischen Textes der Erhaltung theologischer Pointen Luthers vorzuordnen ist; Luther wollte ja nicht seine Theologie, sondern die Theologie der Schrift zur Geltung bringen. Mt 16,19 wird also künftig voraussichtlich lauten „Was du (Petrus) auf Erden binden wirst“ und 18,18 „Alles, was ihr (Jünger) auf Erden binden werdet“.

Das Ringen um eine Bewahrung von Luthers Bibel

Die zwei besprochenen Stellen (Apg 9,5 f. und Mt 16,19) führen vor Augen, wie gravierend sich der scheinbar einfache Auftrag auswirkt, den heutigen kritischen Textstand der biblischen Schriften in exegetischer Genauigkeit zu berücksichtigen. Eine Modernisierung der Lutherbibel musste sich bei der Revision gleichwohl in engen Grenzen bewegen, und das nicht nur wegen einer möglicherweise (und immer umstrittenen) konservativeren Tendenz in kirchlichen Gremien. Ausschlaggebend war und ist vielmehr ein übersetzungsgeschichtlicher Sachverhalt:

Der Lutherbibel folgten andere Übersetzungen. Im deutschsprachigen Raum wurde am bedeutendsten die der Zürcher Reformation. Wer sich über das reformatorische Verständnis der Bibel informieren wollte, konnte deshalb mit den nötigen Differenzierungen über Jahrhunderte hinweg Luthers Übersetzung und die Zürcher Bibel, entstanden an der „Prophezei“, der Keimzelle für die heutige Universität Zürich, vergleichen.²⁰

Alle Bibeln des 16. und frühen 17. Jahrhunderts gerieten ab dem späten 19. Jahrhundert vor dasselbe Problem. Es gab so viele Änderungen in den neuzeitlichen Sprachen und im Sprachbewusstsein, dass bei den alten Texten von einem „aufs Maul schauen“, wie es Luthers Maxime war, nicht mehr die Rede sein konnte. Zudem änderte sich der Textstand durch die Neufunde von Handschriften in vielen Bereichen wesentlich. Im angelsächsischen Raum ent-

²⁰ Der Ausgangspunkt der Zürcher Bibel liegt bei der Froschauer-Bibel, die nach Teileditionen (Neues Testament etc.) 1531 mit bedeutenden Holzschnitten Hans Holbeins des Jüngeren und anderer in Zürich erschien. Die Entwicklungen bis zum 19. Jahrhundert, auf die wir hier nicht eingehen können, zwingen zu den angedeuteten Differenzierungen. Vgl. Hans R. Lavater, Die Zürcher Bibel von 1524 bis heute, in: Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte, hg. von der Schweizerischen Bibelgesellschaft, Redaktion Urs Joerg und David M. Hoffmann, Basel 1997, 199–218, und Christoph Sigrist (Hg.), Die Zürcher Bibel von 1531. Entstehung, Verbreitung und Wirkung, Zürich 2011.

schied man sich, die King James Version als Leitbibel unverändert zu lassen (sie feierte kürzlich ihr vierhundertjähriges Jubiläum) und moderne Übersetzungen neben ihr zu verwenden,²¹ im deutschsprachigen Raum für Revisionen der alten Bibeln. In Zürich verfuhr man allerdings weit radikaler – bzw. konsequenter – als bei der Lutherbibel: Man beschloss, die Zürcher Bibel neu zu übersetzen und sie auf diese Weise dem Sprachstand der Rezipienten anzupassen. Ein wichtiges Resultat war die Bibelausgabe von 1931, die inzwischen nochmals durch die sogenannte neue Zürcher Bibel ersetzt wurde.²² Seit 2007 gibt es daher eine vorzügliche Bibel aus einem reformatorischen Kernkanton mit aktuellem Text in deutscher Gegenwartssprache.

Die Lutherbibel braucht diesen Anpassungsvorgang daher nicht nochmals zu vollziehen; das wäre eine unnötige Doppelung. Im Gegenteil, ihr Alleinstellungsmerkmal ist nach der Erneuerung der Zürcher Bibel gerade ihr Bezug auf die Kernzeit der Reformation, die Jahrzehnte von Luthers Septembertestament 1521 bis zu seiner Bibel letzter Hand 1545. Theologisch besitzt dieser Kern unverändert höchste Relevanz, was durch Änderungen wie die beschriebenen Beispiele nicht tangiert wird. Wirkmächtig und präsent ist die Sprache, mit der man im Allgemeinbewusstsein und somit über die Theologie hinaus den Reformator verbindet, und zahlreich sind die Zitate, die das kulturelle Gedächtnis in der sprachlichen Gestalt des 16. Jahrhunderts gespeichert hat. Um 2010 fiel daher die Entscheidung, die neue Durchsicht stets mit Luthers Ausgabe letzter Hand von 1545 zu vergleichen.

Einen Sonderfall stellen allein die Apokryphen dar. Das 16. Jahrhundert besaß für sie noch keinen klaren Ausgangstext, und Luther war in ihrer Bearbeitungsphase gesundheitlich sehr eingeschränkt. Darum übernahmen Justus Jonas und Melancthon wesentliche Teile.²³ Heute bildet die Septuaginta den Standard für diese Schriften. Überprüfungen im Vorfeld und zu Beginn der Revision erwiesen, dass eine Bewahrung des alten Textstandes hier weithin nicht möglich war, da sich die Übersetzung zu oft an lateinische oder unzureichende griechische Vorlagen hielt. Bei den Apokryphen erfolgt daher in der jetzigen Revision der Lutherbibel weithin eine stilistisch an die Sprache der Lutherbibel angepasste Neubearbeitung (geleitet von Martin Rösel).²⁴ Altes

²¹ Vgl. *David Crystal*, *Begat, The King James Bible and the English Language*, Oxford/New York 2010, und *David G. Burke/John F. Kutsko/Philip H. Towner* (Hg.), *The King James Version at 400: Assessing Its Genius as Bible Translation and Its Literary Influence*, Atlanta 2013.

²² Vgl. besonders *Peter Schwagmeier*, Der Zürcher Gelehrte Jakob Hausheer, in: *Johannes F. Diehl/Markus Witte* (Hg.), *Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte. Beiträge der 32. Internationalen Ökumenischen Konferenz der Hebräischlehrenden*, Frankfurt a. M. 2009, 41–144 (Hausheer war maßgeblich für das Alte Testament in der Zürcher Bibel 1931), sowie *Peter Schwagmeier*, Die neu übersetzte Zürcher Bibel, in: *BiLi* 85 (2012), 236–244 (zur Zürcher Bibel von 2007).

²³ *Volz*, Martin Luther, *Biblia* (s. Anm. 2), 72*f.77*–79*.

²⁴ Die Probleme zeichneten sich schon bei der Revision von 1966 bis 1984 ab. Doch damals setzte sich die Neubearbeitung noch nicht durch. Nähere Informationen zur damaligen Haltung der EKD und jetzigen Revision bei *Martin Rösel*, Die Durchsicht der Apokryphen in der Lu-

Testament (geleitet von Christoph Levin) und Neues Testament werden unter Orientierung an Luthers Bibel letzter Hand kontrolliert.

Bleiben wir einen Augenblick beim Sonderfall der Apokryphen. In der neuen Zürcher Bibel fehlen sie bislang. Sollten sie nachgetragen werden, ist wie bei der Lutherbibel eine Übersetzung aus dem Griechischen zu erwarten. Mehr noch, die Bibelkommission, die für die derzeitige Revision der katholischen Einheitsübersetzung zuständig ist, entschied sich gleichfalls für den griechischen Text dieser Schriften. So werden die katholischen und evangelischen Leitbibeln des deutschsprachigen Raums in Zukunft im Wesentlichen die gleiche hebräische und griechische Textbasis (hebräisch/aramäisch für das Alte Testament, griechisch für Apokryphen und Neues Testament) benutzen. Die Lutherbibel zum Reformationsjubiläum kann nicht nur der Ökumene zwischen Konfessionen und Freikirchen im evangelischen Raum dienen, sondern wird auch einen Fortschritt in evangelisch-katholischer Ökumene spiegeln.

So viel Luther wie möglich ...

Im Alten und Neuen Testament der Lutherbibel 2017 ist nach diesen Vorgaben der exegetische Fortschritt der letzten Jahrhunderte zu berücksichtigen und zugleich der Text des 16. Jahrhunderts soweit wie möglich zu bewahren. Man mag diese Aufgabe mit einem undurchdringlichen Acker voller Steine oder sprichwörtlich mit der Quadratur des Kreises vergleichen: Wie soll das gehen, so viel Luther wie möglich, so viel Anpassung an den gegenwärtigen Sprachstand wie nötig, und beides unter Berücksichtigung des besten griechischen Ausgangstextes bei philologisch akkurater Übersetzung und theologisch passender Begrifflichkeit?

Das Unterfangen nahm bei allen Bearbeiterinnen und Bearbeitern zahlreiche Wochenenden und Abende in Anspruch (allein der sogenannte Lenkungsausschuss verbrachte nach interner Zählung mehr als 200 Sitzungstage) und löste lebhaft Diskussionen aus. Wie zu Luthers Zeiten wurde jeder Satz genauestens betrachtet und mit dem griechischen Text verglichen. Es wurden die Übersetzung Luthers von 1545 eingeschätzt, Semantik und Syntax untersucht sowie der Sprachwandel analysiert. Dabei zeigte sich, dass die Aufgabe trotz allem zu bewältigen war. Denn Luther und seine Mitstreiter haben in der Regel hervorragende Übersetzungen vorgelegt. Änderungen waren vor allem dann nötig, wenn Luther ein wenig zuverlässiger Ausgangstext vorlag oder er sich zu sehr an der lateinischen Überlieferung orientiert hatte.

Überraschenderweise gewann deshalb im Vollzug der Durchsicht ein Aspekt, an den die EKD beim Auftrag nicht gedacht hatte, zunehmend an Ge-

therbibel 2017, in: *Lange/ders.* (s. Anm. 2), 247–266, und *ders.*, Revision und Neuübersetzung. Die Apokryphen in der Lutherbibel 2017, in: *Albrecht Buschmann* (Hg.), *Gutes Übersetzen. Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*, Berlin 2015, 283–295.

wicht: Die Revisionen des 20. Jahrhunderts hatten den alten Luthertext stilistisch in größerem Umfang verlassen, als dies um der Verständlichkeit willen geboten war. Zum Beispiel hatte die Lutherbibel von 1984 im Neuen Testament bis auf das alttestamentliche Zitat in Eph 6, 3 (Dtn 5, 16) keine einzige der für Luther typischen Satzverbindungen mit „auf dass“ mehr zugelassen. Das sorgte selbst zum Alten Testament für eine unnötige Spannung, da man dort in der Revision weniger Handlungsbedarf gesehen hatte und das „auf dass“ von Gen 12, 13 bis Mal 3, 10 stehen ließ bzw. sogar neu einführte (z. B. in Mal 3, 24). Derzeit wird „auf dass“ im Neuen Testament an ausgewählten Stellen von den Erfüllungszitaten (Mt 1, 22 etc.) bis 1Joh 4, 17 wieder eingeführt. Schon durch diese Änderung wird die Lutherbibel 2017 einen Sprachklang gewinnen, der durchgängig näher an Luther heranführt, als das 1984 der Fall war.

Nicht verhehlt sei, dass eine solche stilistische Rückkehr zu Luther ein Wagnis darstellt. Man wird also abzuwarten haben, ob die damit altertümlicher klingende Bibel wie erhofft von den Gemeinden angenommen wird. Grenzfälle kommen hinzu, an denen eine Rückrevision plausibel ist, jedoch nicht vollständig vollzogen wird. Einige Orientierung bot dort die Frage, welche Lesart treffender und wirkmächtiger ist. Wenn beispielsweise in Lk 1, 50 von Gottes Barmherzigkeit die Rede ist, die allzeit wirkt, dann ist die Bezeichnung „von Geschlecht zu Geschlecht“, wie sie sich in der Ausgabe von 1984 für das griechische εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς (wörtlich: „in Geschlechter und Geschlechter“) findet, durchaus nachvollziehbar – Luthers kurzes „für vnd für“ von 1545 allerdings prägnanter und dadurch rhetorisch eindrücklicher, ohne unverständlich zu sein. Die Entscheidung für eine Rückkehr zum alten Text fiel daher leicht. Luther hatte freilich die zeitliche Komponente des griechischen Textes zusätzlich wiederzugeben versucht und 1545 vollständiger geschrieben „Vnd seine Barmhertzigkeit weret jmer für vnd für“. Das Wort „immer“ hat guten Sinn, damit sich die idiomatische Wendung nicht gegenüber dem griechischen Text verselbständigt. Andererseits zerbricht es den deutschen Satzfluss und ist in der Zielsprache die beabsichtigte temporale Steigerung kaum erkennbar. Wahrscheinlich wird das „immer“ daher (nach strittiger Diskussion) am Ende entfallen.

Den Grenzfällen stehen bemerkenswerte andere Erkenntnisse gegenüber. Beispielsweise ließ sich der genaue Übersetzer Luther in seiner Bibel weniger zu Antijudaismen verlocken, als das die Wirkungsgeschichte seiner nichtbiblischen Texte erwarten ließ. Erst Revisionen verdeckten das an einigen Stellen. Im 11. Kapitel des Römerbriefs etwa beklagte er den „Verlust“ Israels, der dadurch eingetreten sei, dass das Judentum sich Christus nicht angeschlossen habe. Das 19. und 20. Jahrhundert machte daraus erschreckenderweise eine „Verwerfung“ Israels. Die Lutherbibel von 2016/2017 wird die fatale Fehlübersetzung „Verwerfung“ in Röm 11, 15 korrigieren, die noch in der Revision von 1984 steht.²⁵

²⁵ Für die Korrektur von Röm 11, 15 vgl. die neueren Kommentare, besonders *Klaus Haacker*, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 32006, 254–256. Haacker gehört nicht den

... so viel Anpassung wie nötig

„Und ist uns wol offft begegnet, das wir viertzeihen tage, drey, vier wochen haben ein einiges wort gesücht und gefragt, habens dennoch zu weilen nicht funden.“²⁶ Diese Erfahrung Luthers wiederholte sich bei den Durchsichten des 20. und jetzt des 21. Jahrhunderts. Das Ringen um den richtigen und passenden Ausdruck verbindet deshalb die Bemühungen um die Lutherbibel während der vergangenen rund 500 Jahre. Manchmal braucht eine Korrektur sogar die Diskussion von mehr als einer Generation.

Das bedeutendste Beispiel für den letztgenannten Punkt bildet der Segensgruß von Phil 4,7, der zum Kanzelsegen bei lutherischen Predigten werden sollte. Er war im 16. Jahrhundert auf Lateinisch derart vertraut, dass Luther der Vorlage durch Erasmus misstraute und gemäß dem lateinischen Mehrheitstext seiner Zeit übersetzte: „Vnd der friede Gottes welcher höher ist denn alle vernunft beware ewre hertzen vnd sinne in Christo Jhesu!“ (Fassung 1545). Erasmus freilich hatte, gestützt auf lateinisch „custodiet“ und griechisch φρουρήσει, das Futur vorgeschlagen²⁷ – und alle wichtigen, später gefundenen griechischen Handschriften sollten ihm Recht geben.

Selbst in Bezug auf den lateinischen Text sollte Erasmus sich am Ende durchsetzen. Die Sixto-Clementina beharrte zwar am Ende des 16. Jahrhunderts noch auf dem Konjunktiv („custodiat“; amtlich in Geltung bis ins 20. Jahrhundert). Aber die kritische Vulgata-Edition des 20. Jahrhunderts verlangte die Änderung, und die unter Johannes Paul II. promulgierte Nova Vulgata vollzog sie; der kritische und der verbindliche lateinische Vulgatatext enthalten heute analog zum Novum Testament Graece das Futur („custodiet“). Luthers Übersetzung lässt sich daher beim aktuellen Textstand nicht einmal mehr unter Verweis auf die Relevanz der Vulgata begreifbar machen (die für Luthers Übersetzung, wie wir nun schon mehrfach sahen, eine größere Rolle spielte als oft gedacht).

Die Diskussion fiel den Gremien der Luther-Revision trotzdem nicht leicht. Denn vor eineinhalb Generationen, 1954, war der damalige Revisionsprozess über Kontroversen um unsere Stelle zerbrochen; die Exegese hatte schon damals strikt das Futur verlangt und sich nicht durchgesetzt.²⁸ Bei der jetzigen Revision sind die Kriterien klarer. Bei stilistischen Fragen muss die Exegese Federn lassen; wo es darum geht, dem Ausgangstext in wesentlichen Sachfragen zu folgen, hat sie Vorrang vor der Tradition. Wenn der Rat der EKD

Revisionsgremien an, befasst sich aber seit langem mit der Lutherbibel und gab wichtige Anregungen für die Arbeit (unter anderem durch die Internet-Datenbank „Pharos“).

²⁶ WA 30 II, 636,16–18 (Sendbrief vom Dolmetschen, 1530).

²⁷ Erasmus, Novum Instrumentum 1516: *Holeczek* (s. Anm. 7), 100.

²⁸ Vgl. *Hermann Strathmann*, Eine verhängnisvolle Wendung: Grundstürzende neue Regeln der Bibelrevision, in: *EvTh 14* (= NF 9) (1954), 125–131, und *Klaus Dietrich Fricke/Siegfried Meurer* (Hg.), *Die Geschichte der Lutherbibelrevision: Von 1850 bis 1984*, Stuttgart 2001, 173–179.

dem Vorschlag des Revisionsgremiums (im sogenannten Lenkungsausschuss geleitet durch Christoph Kähler) folgt, wird der Text von Phil 4,7 in Zukunft korrekt lauten „Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, wird eure Herzen und Sinne in Christus Jesus bewahren“. Eine Fußnote wird erläutern „Luther übersetzte nach seinem lateinischen Text: ‚bewahre eure Herzen und Sinne‘.“ Der liturgische Kanzelsegen kann die traditionelle Formulierung beibehalten.

Arbeit am Wort

Martin Luther selbst hat seine Übersetzungsarbeit als ein work in progress verstanden. Das verraten die zahlreichen Bearbeitungsschritte, die er und das Team um ihn über die Jahre vollzogen, angefangen beim Septembertestament 1522 über die Bibel von 1534 bis zu seinem Tod 1546. Die regelmäßige Durchsicht der Lutherbibel tut nichts anderes, als diese protestantische Wortarbeit in legitimer und notwendiger Weise fortzusetzen.

Als die jetzige Durchsicht begann, dachte mancher dabei wohl nur an geringe Änderungen. Selbst der Ausdruck „Revision“ sollte vermieden werden. Dennoch ist am Ende eine tiefgreifende Revision entstanden, gegründet auf intensive Arbeit am Text.

Text aber heißt in diesem Fall nicht nur der griechische Text. Faszinierend war für alle Bearbeiterinnen und Bearbeiter ebenso die Auseinandersetzung mit den Denkprozessen, die die Übersetzergruppe des 16. Jahrhunderts dazu bewogen, das Griechische auf diese oder jene Weise ins Deutsche zu übertragen. Dabei wurde jegliche Besonderheit des alten Textes – des Luthertextes und des griechischen Textes – grundsätzlich ernst genommen. Daraus ergaben sich nicht selten spannende Erkenntnisse und Forschungsperspektiven. Vielleicht darf man sogar sagen: Diese Art des Nachvollzugs mündete manchmal in ein bewunderndes Schweigen angesichts der philologischen Klugheit Luthers und seiner Mitstreiter sowie in die Erkenntnis, dass das sogenannte Alte meist nicht so alt ist, wie es scheint, und der Weg zum Neuen nicht immer weit sein muss.

Professor Dr. Martin Karrer, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstraße 9a/b, 42285 Wuppertal; E-Mail: karrer@kiho-wb.de

Professorin Dr. Ursula Kocher, Bergische Universität Wuppertal, Gaußstraße 20, Wuppertal; E-Mail: kocher@uni-wuppertal.de

Das vergessene Sakrament

Beichte bei Luther und in der Lutherischen Kirche¹

Von Karl-Hermann Kandler

I.

Jesus Christus hat Schuld und Vergebung in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt.² Er hat seiner Kirche die Aufgabe erteilt, Menschen ihre Sünden zu vergeben oder auch sie zu behalten – und zwar im Namen Gottes, d. h. der höchsten Autorität: „Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh 20, 23). Um dies tun zu können, gab er seinen Jüngern den Heiligen Geist. Sie können Sünden nicht im eigenen Namen, nicht in eigener Vollmacht vergeben. Sie können es nur im Namen Jesu Christi tun. Das unterscheidet Beichte grundlegend von aller Psychotherapie, die wohl Schuld und Versagen bloßlegen, aber eben nicht vergeben kann.

Zunächst gab es in der Christenheit die öffentliche Beichte von Christen, die schwerwiegende Sünden begangen hatten. Man war überzeugt, dass nur die Möglichkeit zu einer einmaligen Vergebung bestand, so vor allem im Hebräerbrief (10, 26 ff.). Im 4. Jahrhundert kam das wiederholbare nichtöffentliche Geständnis von Schuld vor einem Geistlichen auf mit dem Ziel, Vergebung zu erlangen. Diese Beichte wurde zuerst im Mönchtum geübt. Sie wurde dann auch Laien ermöglicht. Im Verlauf des Mittelalters wurden für die Geistlichen Frageschemata, sog. Beichtspiegel, erarbeitet, um den Beichtenden das Gewissen zu schärfen. Gleichzeitig wurden Bußstrafen festgelegt, die sogenannte Tarifbuße. Das Vierte Laterankonzil 1215 legte fest, dass jeder Christ wenigstens einmal im Jahr Beichte abzulegen habe. Gefordert wurde dabei die Vollständigkeit der Aufzählung begangener Sünden. Die Beichtspiegel sollten dem Christen das Erkennen seiner Sünden erleichtern. Die Bußleistungen wurden dann im späten Mittelalter verbunden mit der Ablasspraxis, d. h. man konnte die Bußleistungen durch Geldzahlungen ablösen und sich bzw. später sogar Verstorbene somit vor dem Fegefeuer retten, ein Gedanke der im 13. Jahrhundert aufgekommen war, aber biblisch nicht begründet werden kann. Das 15. Jahrhundert war eine von Frömmigkeit zutiefst geprägte Zeit, aber es war eine Frömmigkeit voller Angst und Selbstzweifel, ob man den Ansprüchen

¹ Vortrag vor der Regionalgruppe Freiberg der Luther-Gesellschaft am 21. April 2015. Der Text wurde gekürzt und überarbeitet.

² Angesichts der vielfältigen Literatur zum Thema Beichte sei nur hingewiesen auf: *Peter Zimmerling*, *Beichte. Gottes vergessenes Angebot*, Leipzig ²2014. Verwiesen wird auch auf *Martin Ohst*, *Art. Beichte*, II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 1221 f. (Lit.).

des Glaubens genug tun würde. Bekannt ist der Ablassprediger Johann Tetzl aus Pirna. Er war zweimal in Freiberg, wobei er beim ersten Mal reichlich Zuspruch fand. 1507 erlöste er „innerhalb zwey Tagen 2000. Gülden in der Stadt“, beim zweiten Mal aber – 1517 –

„hat es ihm so wol als zuvor nicht glücken wollen / also gar / daß nicht allein wenig Personen seiner geachtet / sondern auch die Bergleute ihn zu beschimpffen sich unterstanden / und verlauten lassen / das gesamlete Ablassgeld ihm gar abzunehmen, deßwegen er bald fortgewandert.“³

Das war kurz nach Veröffentlichung von Luthers 95 Thesen.

II.

Bekanntlich hat die Ablasspraxis den Anstoß zur Reformation der Kirche gegeben, als deren Beginn Luthers Ablassthesen vom 31. Oktober 1517 gelten. In ihnen sagte er: „Es scheint weder durch Gründe der Vernunft noch der Heiligen Schrift erwiesen zu sein, dass Seelen im Fegefeuer außerhalb eines Status von Verdienst oder Liebeswachstum sind“ (These 18) bzw. „Es irren daher diejenigen Ablassprediger, die da sagen, dass ein Mensch durch Ablässe des Papstes von jeder Strafe gelöst und errettet wird“ (These 21).⁴ Vor allem betonte Luther, dass „jene verdammt werden, die glauben, sich durch Ablassbriefe ihres Heils versichert zu haben“ (These 32).⁵ Er war davon überzeugt, dass durch den Ablasshandel die Christen betrogen werden. Nur durch Reue und Buße könnte ein Christ Vergebung erlangen, die allein Gott schenken kann (These 37).

Luther hat die Beichte, vor allem die Einzelbeichte, hoch geschätzt. Er hält sie für „nütze“; man soll sie nicht verachten. Er sagt: „Ich will mir die heimliche Beichte nicht nehmen lassen. Ich will auch niemand dazu zwingen oder gezwungen haben, sondern sie einem jeglichen frei anheimstellen.“ Er ist davon überzeugt, dass Vergebung nicht nur nach der Einzelbeichte erfolgt, sondern „wir haben viel Absolution im Evangelium und sind reichlich durch viele Tröstungen überschüttet. Diese Tröstungen sollen wir nicht verachten.“⁶ So bekräftigt er in der „Kurzen Vermahnung zur Beichte“, die er seinem Großen Katechismus beigegeben hat,⁷ dass es mehrere Formen der Beichte und Abso-

³ Andreas Möller, *Theatri Freibergensis Chronici, pars posterior*, Freiberg 1653, 153. 170.

⁴ Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Martin-Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 5.

⁵ A. a. O., 7.

⁶ WA 10 III, 63 (Predigt vom 16. März 1522) in der Übersetzung von Kurt Aland, *Lutherlexikon*, Berlin 1956, 39.

⁷ WA 30 I, 233–238; Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel [BSELK], Göttingen 2015, 1158–1162; Zitate nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, bearb. von Horst-Georg Pöhlmann, Gütersloh ³1991, 764–770; auch in Luthers Sermon von der Beichte, WA 15, 484.

lution gibt. Besonders wichtig ist ihm das Vaterunser: „Das ganze Vaterunser ist nichts anderes als eine solche Beichte.“ Aber so wie wir im Vaterunser in der fünften Bitte beten: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“, so gilt dies auch von der Absolution. „Gott will keinem gnädig sein noch Sünde vergeben, er vergebe denn seinem Nächsten auch.“ Neben das Vaterunser setzt er die Beichte, die jeder Christ seinem Nächsten gegenüber ablegt: „Wir sollen uns untereinander unsere Schuld beichten und vergeben, ehe wir vor Gott kommen und ihn um Vergebung bitten.“ Er betont bei der Beichte immer wieder den großen Trost:

„Wenn nun ein Herz da ist, das seine Sünde fühlt und Trost begehrt, so hat es hier eine gewisse Zuflucht; da findet und hört es Gottes Wort, indem Gott einen durch einen Menschen von seinen Sünden entbindet und losspricht.“

Weiter betont er die beiden Wesensbestandteile der Beichte, nämlich das Sündenbekenntnis und, viel wichtiger, die Absolution, die Vergebung durch Gott: „Durch das Wort, das dem Menschen in den Mund gelegt wird, spricht Gott mich los von meinen Sünden; und das ist auch das Vornehmste und Edelste, was die Beichte lieblich und tröstlich macht.“ Das ist darum auch der Grund, warum Luther immer wieder dazu aufruft zu beichten:

„So lehren wir nun, was für ein vortreffliches, köstliches und tröstliches Ding es um die Beichte ist, und ermahnen dazu, man möge dieses teure Gut nicht verachten im Blick auf unsere große Not.“

Wenn Luther auch gegen jeden Zwang zur Beichte war, so urteilt er doch, es sei keiner ein Christ und solle auch das heilige Abendmahl nicht empfangen, wenn er verachtet, was kein Christ verachten soll. Wer ein rechter Christ ist, der verlangt nach der Beichte und tut Buße. Dabei verbindet Luther Beichte und Taufe miteinander. Er nennt ausdrücklich die Buße das „dritte Sakrament“, sie sei „doch eigentlich nichts anderes als die Taufe“. Und Buße, die vor Gott geschieht, ist die Reue im Herzen.

Luther hat mehrere Beichtvermahnungen verfasst, die eine ist der zweiten Auflage seines Kleinen Katechismus, eine andere seinem Großen Katechismus beigegeben. In diesen Zusammenhang gehört das bekannte Beichtgebet: „Ich armer, elender, sündiger Mensch ...“.⁸

Ausführlich behandelt er Buße und Beichte auch in seinen Schmalkaldischen Artikeln, die gleichfalls zu den lutherischen Bekenntnisschriften gehören. Auch hier wettet er gegen die falsche Bußpraxis der Papstanhänger. Vor allem wendet er sich gegen ihre Einschätzung der Erbsünde und ihre Auffassung vom freien Willen, womit sie die natürlichen Kräfte des Menschen völlig falsch bestimmen. Es geht nicht darum, alle Sünden aufzuzählen, sondern dass wir uns vor Gott radikal als Sünder erklären. Denn wenn wir unser Heil von unserer Sündenaufzählung und von den von den Priestern geforderten Genugtuungsleistungen abhängig machen, dann ist Christus und sein Opfer

⁸ WA 48, 275; vgl. BSELK (s. Anm. 7), 886; Unser Glaube (s. Anm. 7), 555.

am Kreuz überflüssig. Vielmehr: „Wer bekennt, daß alles an ihm Sünde ist, der faßt alle Sünde zusammen.“ Darum kann keine Beichte falsch sein. Ebenso „kann die Genugtuung auch nicht ungewiss sein; denn sie ist nicht unser ungewisses, sündliches Werk, sondern das Leiden und Blut des unschuldigen ‚Lämmlein[s] Gottes, das der Welt Sünde trägt“⁹. Evangelische Buße ist ein ständiger Kampf des Getauften gegen die Sünde kraft des uns gegebenen Heiligen Geistes. Er schließt diesen Artikel mit dem Wort aus 1 Joh „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so lügen wir, und Gottes Wahrheit ist nicht in uns.“ Darum besteht er darauf, dass „man offenkundige, halsstarrige Sünder nicht zum Sakrament oder anderer Gemeinschaft der Kirchen kommen lässt, bis sie sich bessern und die Sünde meiden“⁹.

In seiner vorletzten Predigt vom 7. Februar 1546 sagt Luther, dabei die Gnadenmittel Wort, Taufe, Abendmahl und Absolution zusammennehmend: „Ich weiß ja, daß es gewiß Gottes Wort ist, ... da Gott mit mir redet, mich tauft, mich speist [im Abendmahl] und mir selbst die Hände auf den Kopf legt und mich von Sünden und seinem Zorn losspricht.“¹⁰

Beichte und Absolution sind gelebte Rechtfertigung. Bekanntlich hat Luther die Rechtfertigung des Sünders als das Zentrum des Evangeliums erkannt. In der Vergebung unserer Sünden rechtfertigt uns Gott, macht er uns gottgerecht. So sind Beichte und Absolution Evangelium.

III.

Wie hat nun die Lutherische Kirche es mit der Beichte gehalten? Melancthon betont im elften Artikel des Augsburger Bekenntnisses, des Grundbekenntnisses der Evangelisch-lutherischen Kirche: „Von der Beichte wird so gelehrt, dass man in der Kirche die private Absolution beibehalten und nicht wegfallen lassen soll, obwohl es in der Beichte nicht nötig ist, alle Missetaten und Sünden aufzuzählen, weil das doch nicht möglich ist.“¹¹ Und Artikel XXV bekräftigt dies ausdrücklich:

„Die Gewohnheit wird bei uns beibehalten, das Sakrament denen nicht zu reichen, die nicht vorher verhört und absolviert wurden. Dabei wird das Volk fleißig unterrichtet, wie tröstlich das Wort der Absolution ist ... denn es ist ... das Wort Gottes, das die Sünde vergibt.“

Ja, die Gegner geben selbst zu, dass „bei uns über die rechte christliche Buße sachgemäßer geschrieben und gelehrt wird, als es lange Zeit vorher geschrieben und getan wurde“. Auch Luthers Bestehen darauf, dass man niemanden

⁹ BSELK (s. Anm. 7), 750–765. 768–774; Unser Glaube (s. Anm. 7), 472–484. 490–494; das zuletzt aufgeführte Zitat: BSELK, 772/774, bzw. Unser Glaube, 494.

¹⁰ WA 51, 178 f.

¹¹ BSELK (s. Anm. 7), 104; Unser Glaube (s. Anm. 7), 67.

zum Beichten zwingen soll, wird bekräftigt.¹² Und in der Apologie zum Augsburger Bekenntnis geht Melanchthon noch einmal ausführlich auf die Beichte und die Buße ein.¹³ Er schreibt:

„Es ist am Tage und es können die Widersacher nicht leugnen, daß die Unsern von der Absolution, von den Schlüsseln, also christlich, richtig, rein geprediget, geschrieben und gelehrt haben, daß viel betrübte, angefochtene Gewissen daraus großen Trost empfangen, nachdem sie dieses nötigen Stücks klar unterrichtet sein, nämlich daß es Gottes Gebot ist, daß es der rechte Brauch des Evangelii ist, daß wir der Absolution gläuben und gewiß bei uns dafür halten, daß ohne unsern Verdienst uns Sünde vergeben werden durch Christum, daß wir auch so wahrhaftig, wenn wir dem Wort der Absolution gläuben, Gotte werden versühnet, also höreten wir eine Stimme vom Himmel.“

Ja, er ist davon überzeugt, dass zuvor „die ganze nötige Lehre von der Buß und Absolution unterdrückt“ worden sei. Und weiter betont er: Es ist „wahr und den Widersachern unverborgen, daß in unsern Kirchen viel Leute des Jahrs nicht allein einmal, sondern oft beichten, der Absolution und des heiligen Sakraments [= des Abendmahls] brauchen.“ Auch er betont, niemand solle zum Beichten und zum Abendmahl genötigt, doch sollen sie dazu ermahnt werden; es sei nicht nötig, alle Sünden aufzuzählen, denn das sei von Gott nicht geboten.¹⁴ Wir sehen also, Melanchthon liegt hier ganz auf der Linie Luthers – und diese Aussagen beider Reformatoren sind verpflichtende Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften. Es bleibt dabei: „So lehren wir nu, wie trefflich, köstlich und trostlich Ding es ist umb die Beichte.“¹⁵ Melanchthon und auch Luther konnten die Beichte geradezu als Sakrament bezeichnen: „Die Absolution kann eigentlich Sakrament der Buße genannt werden“, so Melanchthon.¹⁶ Wenn es sich nicht durchgesetzt hat, von der Beichte und Absolution als von einem Sakrament zu sprechen, dann ist das allein eine Frage der Definition, d. h. dass zum Mandat und zur Verheißung ein sinnliches Zeichen, ein Element gehört. Das ist so bei der Beichte nicht der Fall.¹⁷ Obwohl beide, Luther und Melanchthon, betont haben, man solle nicht zur Beichte zwingen, sind ihre Aussagen später doch als Aufforderung zur Beichtpflicht verstanden worden.

Welche Bedeutung die Einzelbeichte in der lutherischen Kirche noch nach 1700 hatte, wird deutlich an den Beichtstühlen, die noch heute in manchen

¹² BSELK (s. Anm. 7), 146–150; Unser Glaube (s. Anm. 7), 92 f.

¹³ BSELK (s. Anm. 7), 426–511; Unser Glaube (s. Anm. 7), 268–315.

¹⁴ Melanchthons Ausführungen einschließlich der Zitate in ApolCA XI: BSELK (s. Anm. 7), 426–433; Unser Glaube (s. Anm. 7), 264. 266.

¹⁵ Großer Katechismus, Kurze Vermahnung zur Beichte: BSELK (s. Anm. 7), 1161; Unser Glaube (s. Anm. 7), 769.

¹⁶ ApolCA XII: BSELK (s. Anm. 7), 446; Unser Glaube (s. Anm. 7), 276; Art. XIII: BSELK, 512; Unser Glaube, 316; vgl. Großer Katechismus, 4. Hauptstück: BSELK, 1130; Unser Glaube, 742.

¹⁷ Dazu Karl-Hermann. Kandler, Art. Sakramente, II. Dogmatisch, 3. Evangelisch, a) Lutherisch, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 760.

lutherischen Kirchen stehen. Bekannt sind etwa die barocken Beichtstühle in der Peterskirche in Görlitz, datiert 1694 und 1717. Gegen die faktische Beichtpflicht mit der folgenden routinemäßigen Absolution haben sich Pietisten im sogenannten Berliner Beichtstuhlstreit Anfang des 18. Jahrhunderts gewandt und lagen dabei im Grunde auf der Linie der lutherischen Reformatoren. Doch nicht ganz, denn der Streit führte zur Freigabe des Abendmahlsempfangs ohne vorhergehende Beichte. Das hatten die Reformatoren abgelehnt.

IV.

Wie ist es nun in der lutherischen Kirche, speziell in Freiberg, mit der Beichte weitergegangen? Verbindlich wurde für das Herzogtum, später für das Kurfürstentum Sachsen zur Gestaltung des Gottesdienstes und auch zur Beichte die sogenannte Heinrichs-Agende. Zum Gottesdienst gehörte nach ihr auch das gemeinsame Beichtgebet. 1554 wird bei einer Visitation in Freiberg bestimmt, die Jugend solle im Katechismus unterwiesen und examiniert werden.¹⁸ Im Zuge der Generalvisitation 1617 berichtet der Freiburger Superintendent Gensreff, jemand „sey zum Abendmahl gegangen, an dem man gezweifelt, ob er gebeichtet“ habe.¹⁹ Man hat offensichtlich Luther und die Bekenntnisse falsch verstanden, denn es kam faktisch auch in der lutherischen Kirche zur Beichtpflicht. Wer das Abendmahl empfangen wollte, musste vorher beichten. Und wer nicht zum Abendmahl kam, der galt faktisch nicht als Christ. Das konnte mit Sanktionen verbunden sein. Zur praktischen Handhabe der Beichte gab es auch in der lutherischen Kirche bald geradezu kasuistische Moralhandbücher für die die Beichte hörenden Pfarrer und Beichtspiegel für die beichtenden Gemeindeglieder. Ich möchte das im Folgenden mit Beispielen aus Freiberg erläutern:

Superintendent Gensreff bedauerte 1617 in seinem Synodalbericht, dass es in Freiberg keine Kirchenbuße gäbe und die Beichtenden nicht namentlich aufgezeichnet würden. Die Geistlichen wollten es nicht tun. Es ging dabei vor allem um das Katechismusexamen. 1577 seien „zum ersten mal Anordnung wegen der Schüler geschehen / daß sie nach gehaltenen examine insgesamt zur Beichte und heiligen Abendmahl in der ThumKirche gehen müssen.“ Ein Jahr später hat man erneut ein Katechismusexamen durchgeführt, „welches aber gleichfals bald wieder gefallen“. Vor allem in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges war das Katechismusexamen vernachlässigt, aber 1675 wieder angeordnet worden – und zwar besonders für die Jugend und die unverheirateten Personen. Anfang des 18. Jahrhunderts wurden in allen fünf Freiburger Kirchen wöchentlich Katechismusexamina abgehalten.²⁰

¹⁸ Sächsisches Staatsarchiv, Hauptstaatsarchiv Dresden, Loc. 10599/1, Bl. 56f., 67–72; Stadtarchiv Freiberg, Sign. A. a. ILL Nr. 19 (Kirchenvisitationen 1575–1611).

¹⁹ Ephoralarchiv des Ev.-Luth. Kirchenbezirks Freiberg (künftig: EA), Sign. 2247.

²⁰ Möller (s. Anm. 3), II, 327–329; *Christian Gotthold Wilisch*, Kirchen=Historie der Stadt Freyberg, Teil I, Freiberg 1737, 201f.; *Gustav Eduard Benseler*, Geschichte der Bergstadt Frei-

In der Kurfürstlichen Polizeiordnung von 1661 wird angeordnet, darauf zu achten, dass alle „zum heiligen Beichtstuhl und Abendmahl sich zu rechter Zeit“ einfinden; die „heilsame Catechismus=Lehre sei“ bei den Kindern und dem Gesinde „höchst nöthig“.²¹ Üblich war es im 17. und 18. Jahrhundert, viermal im Jahr zur Beichte zu gehen und anschließend sonntags am heiligen Abendmahl teilzunehmen.

Nun einige Beispiele aus Freiberg, die natürlich nicht das wiedergeben können, was gebeichtet wurde, denn das Beichtgeheimnis war strikt zu wahren; es ist auch kein Fall überliefert, wo ein Geistlicher es gebrochen hätte. Die Beispiele lassen aber erkennen, welche Bedeutung die Beichte gehabt hat. So beschwerte sich 1730 ein Ehepaar bei Superintendent Wilisch darüber, dass die Ehefrau von ihrem Beichtvater „im Heil. Beichtstuhle zur Ungebühr hartte angelassen worden, so daß sie sich dahero nicht [hatte] überwinden können, bey der Heil. Communion des folgenden Sonntags drauf sich einzufinden.“ Der Vorwurf gegen den Geistlichen, Vesperprediger Ram von St. Petri, lautete, er habe mit „abzüglichen Redens=Arten ihr vorgehalten, als ob [sie] ihre Glieder, die Christi Glieder wären, gemißbraucht und zu Huren=Gliedern gemacht“ habe. Er habe sie damit der Hurerei und des Ehebruchs beschuldigt. Sie fühle sich aber vor Gott und ihrem Gewissen unschuldig, „ob sie sich gleich sonst vor eine arme Sünderin erkennen müsste.“²²

Ein anderer Mann beschwerte sich über seinen Beichtvater ebenfalls bei Superintendent Wilisch. Pfarrer Schneider und Diaconus Fritzsche (beide St. Jakobi) hatten ihn offensichtlich ebenfalls des Ehebruchs beschuldigt und ihn nicht zur Beichte und zum heiligen Abendmahl zugelassen. Gerade aber zum Beichtstuhl hätten sie ihn zulassen müssen. Und so wies das Dresdner Oberkonsistorium Pfarrer Schneider an, nach Ermahnung wegen vorhergehender ernster Angelegenheit den Mann zur Beichte zuzulassen.²³ 1760 bittet ein Mann seinen Beichtvater an St. Petri, da er in dieser Kirche getraut, seine Kinder in ihr getauft und er hier zur Beichte und zum heiligen Abendmahl gehe, auch künftig Gemeindeglied in St. Petri bleiben zu können, auch wenn er jetzt auch in einem Huthaus wohne, dass nach Erbsdorf eingepfarrt sei; er wisse aber nicht, ob er da wohnen bleibe.²⁴

Als 1732 die Salzburger Exulanten, die um ihres lutherischen Glaubens willen vom römisch-katholischen Erzbischof aus ihrer Heimat vertrieben worden waren, durch Freiberg kamen, baten einige von ihnen, der Superintendent möge ihnen die Beichte abnehmen.²⁵

berg und seines Bergbaus, Freiberg 1855, II. Abt., 1081. S. zum Ganzen auch *Karl-Hermann Kandler*, Kirchengeschichte Freibergs. Teil II: Vom Westfälischen Frieden bis zum Ende der Weimarer Republik 1648–1933, Beucha/Markkleeberg 2015, 14–19.

²¹ *Benseler* (s. Anm. 19), 1085 f.; EA, Sign. 3401.

²² EA, Sign. 4813.

²³ EA, Sign. 4694.

²⁴ EA, Sign. 4858.

²⁵ EA, Sign. 3167; vgl. *Wilisch* (s. Anm. 19), I, 265–280.

Das alles lässt erkennen, dass zu dieser Zeit jedenfalls die Beichte nicht nur ein Abfragen des Katechismusstoffes gewesen sein kann, wie dies oft behauptet wird. Nach wie vor wurde die Anmeldung zur Beichte beim zuständigen Beichtvater vor dem heiligen Abendmahl gefordert:

„daß alle christl. Beichtkinder und die sich zur würdigen Genießung des Hochwürdigen Nachtmahls des HERRN vorbereiten wollen, Sonnabends in der Vesper sich willig einfinden, solche Ermahnung mit fleiß zu ihrer Erbauung anhören und so dann sich zum Beichtstuhl bußfertig einfinden“. Sie sollten sich „etl. Tage vorher bei ihrem BeichtVater ... gebührend anmelden.“²⁶

Wie eng die Bindung von Beichtenden und Beichtvater waren, lässt die Unmutsäußerung von Superintendent Wilisch 1751 „über die grausame Zerrüttung, so Gott über unser armes Ministerium [womit die Freiburger Stadtgeistlichkeit gemeint ist] verhänget hat“, erkennen. Streitpunkt war, dass die Beichte von einem anderen Geistlichen als dem zuständigen abgenommen worden war.²⁷

Es muss jedoch eingeräumt werden, dass allmählich die Beichte mehr und mehr ins Abseits geriet, weil sie weithin nun doch zum Katechismus- oder Glaubensverhör entartet war und als Beichtpflicht vor dem Empfang des heiligen Abendmahls verstanden wurde.

Ausdrücklich heißt es, die Gemeindeglieder sollen sich zu ihrem „eigenen Altar“ halten, doch wird kein Parochialzwang ausgesprochen.²⁸ Insgesamt muss festgestellt werden, dass die Einzelbeichte fast allgemein durch die Allgemeine Beichte in, vor oder nach dem Gottesdienst ersetzt wurde. Der Pietismus und die Aufklärung mit ihrem Rationalismus führten durch ihren berechtigten Einspruch gegen die faktische Beichtpflicht weithin zum Erliegen der Einzelbeichte, ja sogar zur Ablehnung der Beichte insgesamt. Aus der durch die Reformation gewonnen Freiheit zur Beichte war nun die Freiheit von der Beichte geworden.²⁹ So muss man wohl geradezu sagen: „Seit dem letzten Drittel des 18. Jh. gerät die Einzelb[eichte] im Luthertum in Wegfall.“³⁰

V.

So ganz stimmt das freilich nicht. Wohl trifft es zu, dass sich die Beichtpraxis im 18. Jahrhundert weitgehend auflöste, „doch ohne daß sich das grundlegende Verständnis der B[eichte] änderte.“³¹

²⁶ EA, Sign. 4687; 4700 f.; 1573.

²⁷ EA, Sign. 5220.

²⁸ EA, Sign. 2333.

²⁹ S. Zimmerling (s. Anm. 2), 94.

³⁰ Martin Ohst, Art. Beichte, II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 1222.

³¹ Michael Root, Art. Beichte, III. Dogmatisch, 3. Evangelisch, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 1223 f.

Einmal bestand die Praxis – zumindest partiell – fort. Ich greife wieder auf Archivmaterial aus Freiberg zurück. So wurde weiter die Anmeldung zur Beichte und zum Empfang des heiligen Abendmahls erwartet, wobei es wohl mehr um das Abendmahl als um die Beichte ging. 1799 wurde diese Anmeldung ausdrücklich noch einmal gefordert. Die Freiburger Geistlichen hatten beim Oberkonsistorium nachgefragt, ob nicht eine allgemeine Beichte an die Stelle der Einzel- oder Privatbeichte treten solle, wie sie in den Städten und vor allem beim Militär üblich geworden sei. Sie erhielten zur Antwort, dass durch den Wegfall der Einzelbeichte den Pfarrern „auch noch die einzige Gelegenheit entzogen werde, den GemüthsZustand ihrer Pfarrkinder näher kennen zu lernen und ihnen, nach ihren verschiedenen Bedürfnissen Unterricht, Warnung und Trost zu erteilen.“ Vor allem bei den Konfirmanden würde dadurch „den geistlichen Lehrern eine wirksame Gelegenheit benommen.“³² Als 1815 die Amtspredigerstelle an St. Nikolai nicht wieder besetzt und durch Vakanzvertreter vielfach Gottesdienst gehalten wurde, hieß es:

„Bei der steten Ungewissheit, wer in Nikolai predige und die übrigen Amtsgeschäfte zu besorgen habe, unterbliebe der Besuch des Gottesdienstes und des heiligen Abendmahles sehr oft schon aus dem Grunde, weil man nicht genötigt sein wollte, einen Geistlichen anzuhören oder gar bei ihm zu beichten, dem man sein Vertrauen nicht schenken möge.“³³

1834 forderte der Stadtrat (!), man solle auf das Ansinnen der Geistlichen, den „Zwang des Beichtstuhles abzuschaffen“, eingehen. Und 1863 wurde unter den zahlreichen Fragen, die die Geistlichen vor der Visitation zu beantworten hatten, auch die Frage gestellt, wie die Beichte stattfinde. Doch immer mehr wurde die Beichte als eine besondere Beichtandacht – entweder vor oder nach dem Gottesdienst – begangen.³⁴

Unabhängig davon gab es im Luthertum im 19. Jahrhundert mehrfach Bemühungen um eine Wiedergewinnung der Einzelbeichte. Darum bemühten sich in Württemberg Johann Christoph Blumhardt, in Franken Wilhelm Löhe, in Mecklenburg Theodor Kliefoth. Sie gehörten alle zur lutherischen Erweckungsbewegung, die die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus weithin ablöste. Löhe ging es vor allem darum, jedes Schema abzuwehren. Der Beichtende solle selbst entscheiden, ob er vor dem Abendmahlsgang an der Allgemeinen Beichte teilnahm oder als Einzelner privat beichte. Dazu war nach Löhe aber eine Erziehung der Gemeindeglieder zur Beichte nötig.³⁵

Auch nach dem Ersten Weltkrieg gab es Bemühungen zur Wiedergewinnung der Einzelbeichte, etwa durch die Evangelische Michaelsbruderschaft.

³² EA, Sign. 4700f.

³³ Richard Friedrich, Die St.-Nikolai-Kirche zu Freiberg, in: Mitteilungen des Freiburger Altertumsvereins 24 (1888), 29 f.

³⁴ EA, Sign. 4700f.

³⁵ Wilhelm Löhe, Der evangelische Geistliche (1866), in: ders.: Gesammelte Werke, Band III/2, hg. von Klaus Ganzert, Neuendettelsau 1958, 275–286.

Ebenso war es nach dem Zweiten Weltkrieg; auf dem Frankfurter Kirchentag 1956 war eines der Themen „Evangelische beichten“. In den seitdem entstandenen Kommunitäten – nicht nur in der von Taizé – wird die Einzelbeichte praktiziert. Besondere Bedeutung für die Beichte, wie sie heute geübt wird, hat Dietrich Bonhoeffer gewonnen. In seiner kleinen Schrift „Gemeinsames Leben“ betont er ihre Bedeutung für das Leben der christlichen Gemeinschaft. Er sieht in ihr den „Durchbruch zur Gemeinschaft“. Die Sünde will unerkannt bleiben, wird sie aber ausgesprochen, so verliert sie ihre Macht. Durch das Sündenbekenntnis vor dem Bruder „wird die letzte Festung der Selbstrechtfertigung preisgegeben“, die Sünde wird abgelegt, „Gott hingegeben“. So ist die Beichte „Durchbruch zum Kreuz“. Wir brechen durch sie „zur echten Gemeinschaft des Kreuzes Jesu Christi“. Sie ist „Durchbruch zum neuen Leben“, zum „Leben mit Jesus Christus und seiner Gemeinde“. Und schließlich ist sie „Durchbruch zur Gewißheit“, dass wir „es im Bekenntnis und in der Vergebung der Sünden nicht mit uns selbst zu tun haben, sondern mit dem lebendigen Gott.“ Sie ist „kein Gesetz, sondern sie ist ein Angebot göttlicher Hilfe für den Sünder und dient besonders zur Vorbereitung des gemeinsamen Ganges zum heiligen Abendmahl.“³⁶ Man spürt, wie stark diese Beichtlehre dem Leben in einer Gemeinschaft, in einer Kommunität, verpflichtet ist. Sie soll aber auch Bedeutung für die Kirchgemeinden haben.

Kehren wir noch einmal zu den Freiburger Verhältnissen zurück. Nachdem das Landeskonsistorium 1892 die „Vermehrung der Abendcommunien“ angeordnet hatte, bestimmte ein Kirchliches Ortsgesetz für die Freiburger Gemeinden: „Ordnungsgemäß sollen bezüglich der Beichte und des Abendmahles die Glieder jeder Kirchgemeinde sich zu ihrem eigenen Altar halten; doch findet ein sogenannter Parochialzwang nicht statt.“³⁷ Die Freiburger Pfarrer beschlossen, sonntags um 7:30 Uhr vor dem Predigtgottesdienst in den Stadtkirchen Beichte und Abendmahl zu halten. So wurden beide, Beichte und Abendmahl, zu einer Feier außerhalb des Hauptgottesdienstes, jedoch in zeitlicher Nähe zu ihm. Die dabei genannte Beichte war keine Einzel-, sondern eine gemeinsame Beichte.³⁸ Dies blieb dann so bis in die jüngste Vergangenheit. Zunächst wurden Beichte und Abendmahl vor, dann im Anschluss an den Predigtgottesdienst gefeiert. Für die Beichte war Luthers Beichtgebet üblich: „Ich armer, elender, sündiger Mensch“ (EG 799). Erst in den letzten Jahrzehnten wurden Beichte und heiliges Abendmahl mehr und mehr in den Gemeindegottesdienst integriert. Die Einzelbeichte spielt auch heute noch im Gemeindeleben kaum eine Rolle. Selbst in der römisch-katholischen Kirche wird sie immer seltener begehrt.

³⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München 1939; abgedruckt in: *ders.*, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Berlin 1989, 93–102.

³⁷ EA, Sign. 2826; 3553.

³⁸ EA, Sign. 1884 f.

VI.

Von Luther haben wir gelernt, dass die Beichte nicht erzwungen werden soll. Nur so kann sie befreiend wirken. Leider ist das in der lutherischen Kirche nicht immer beherzigt worden, woran, wie wir sahen, Luther selbst nicht ganz schuldlos ist.

Ob die Beichte, das „vergessene Sakrament“, wieder zurückgewonnen werden kann, ist schwer zu sagen. Sie ist zu sehr in ein Abseits geraten. An die Stelle des Beichtvaters ist heute weithin, völlig säkularisiert, der Psychotherapeut getreten. Doch er kann nur Schuld aufdecken und erklären, er kann sie nicht vergeben. Dazu hat er keine Vollmacht. Aber gerade um die Sündenvergebung geht es. Sie ist erfahrene Rechtfertigung des Sünders. Gott selbst macht den Sünder gerecht. Gottes Wort allein schafft die Glaubensgewissheit, in der Absolution erfährt der Beichtende Gottes lossprechendes Wort und kann ihm vertrauen. Ohne Beichte und Vergebung verkommt, wie Peter Zimmerling zu Recht sagt, die Rechtfertigungslehre „zu einer protestantischen Ideologie“.³⁹ Wir kennen heute fast nur noch die allgemeine Beichte im Gottesdienst. Sie kann die Einzelbeichte nicht wirklich ersetzen, kann sie aber in Erinnerung halten. Es ist daher mehr als bedauerlich, dass auch in der sächsischen Landeskirche, die seit der Reformationszeit in ihrer Agenda das Allgemeine Beichtgebet (Offene Schuld) vorschrieb, immer häufiger dieses nicht mehr gesprochen wird und damit auch die danach zugesagte Vergebung entfällt. So sehr zu fragen ist, ob eine allgemeine, eine pauschale Absolution dem Ernst und Gewicht der Beichte entspricht, so wurde doch durch das Allgemeine Beichtgebet die Beichte als solche im Bewusstsein festgehalten. Dadurch dass sie vielfach entfällt, wird dem liberalen Zeitgeist, der von einer Sünde vor Gott nichts mehr wissen will und darum Sündenvergebung für entbehrlich hält, Vorschub geleistet. Ob die Beichte wiedergewonnen werden kann, haben wir zuletzt zwar nicht in unserer Hand, das ist Werk des Heiligen Geistes, aber wir können und sollen uns darum bemühen, haben wir doch den ausdrücklichen Auftrag des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus dazu. Es gibt Kirchgemeinden, wo die Einzelbeichte ausdrücklich angeboten wird, doch wird sie auch dort kaum in Anspruch genommen. Anders ist es wohl auf den Kirchentagen. Offensichtlich lädt die dort herrschende Anonymität eher dazu ein. Ob eine frühzeitige Erziehung im Kindes- und Konfirmandenalter dazu helfen kann, ist zu bezweifeln. Brauchen Menschen sie heute nicht mehr? Die Talkshows lassen doch das Gegenteil vermuten. Wir können nur darum beten, dass der Auftrag Jesu Christi wahrgenommen und erfüllt wird.

Professor Dr. Karl-Hermann Kandler, Enge Gasse 26, 09599 Freiberg;
E-Mail: k-h-kandler@arcor.de

³⁹ Zimmerling (s. Anm. 2), 112.

Was macht die Kirche zum „Gotteshaus“?

Wie sich die Bedeutung des Kirchgebäudes durch die Reformation wandelt¹

Von Hellmut Zschoch

Kirche und Gotteshaus sind in unserem Sprachgebrauch weithin zwei Wörter für die gleiche Sache. Wenn der Autor eines Zeitungsartikels über eine Kirche den Ausdruck wechseln will, redet er meistens vom „Gotteshaus“. Und wenn man Leute danach fragt, was eine Kirche sei, wird man ebenfalls ganz oft das Wort „Gotteshaus“ zur Antwort bekommen. Was aber ist eigentlich mit „Gotteshaus“ gemeint? Eine Wohnung für Gott, also so etwas wie ein Tempel? Ist Gott der Hausbesitzer? Oder handelt es sich um ein Haus für Gott? Ein Wohnhaus, eine Gedenkstätte, eine Werkstatt, ein Laden Gottes?

Und wie ist das bei einer Kirche, die 900 Jahre als „Gotteshaus“ hinter sich hat? Welchen Sinn hat dieses Gebäude in dieser langen Zeit gehabt, welche Funktion hat es erfüllt? Manches bleibt gleich: Sicher war diese Kirche immer ein Haus des christlichen Gottesdienstes. Aber wie sie das war und ist, in welchem Sinn, das hat sich in diesen 900 Jahren gewandelt. Am grundlegendsten sicher durch die Reformation. Um diesen Wandel soll es heute Abend gehen: Wie sich die Bedeutung des Kirchgebäudes durch die Reformation wandelt.

Ich möchte das in zwei Schritten vorführen, indem ich zunächst – kürzer – etwas zur Bedeutung des Kirchgebäudes im Mittelalter sage und dann – etwas ausführlicher – auf die reformatorische Sicht komme. Danach schließe ich mit einigen zusammenfassenden Bemerkungen.

1. Die Rolle des Kirchgebäudes im Mittelalter

Kirchen des Mittelalters werden zu Kirchen durch ihre Weihe. Eine Vielzahl von Riten kommt dabei zusammen – die Übertragung von Reliquien, Prozessionen mit reichlichem Gebrauch von Weihwasser und Weihrauch, Kreuzeszeichen außen und innen und vieles mehr. Das alles macht aus einem profanen einen heiligen Ort und unterscheidet dieses Gebäude von der „Welt“. Eine schöne Darstellung und erbauliche Deutung der Kirchweihriten ist in einem Buch enthalten, das zwar nicht vor 900, aber immerhin vor etwa 750 Jahren entstanden ist, in der „Legenda aurea“, der „goldenen Legende“, verfasst von dem 1298 verstorbenen italienischen Theologen Jacobus de Voragine. Aus den

¹ Vortrag in der Stadtkirche Idar in Idar-Oberstein am 6. Mai 2014 anlässlich der 900-Jahr-Feier des Kirchgebäudes. Die Vortragsform – einschließlich persönlicher Reminiszenzen – wurde belassen; die Anmerkungen beschränken sich auf den Nachweis der Zitate.

Schilderungen dieses Buches lässt sich gut erkennen, welche Bedeutung dem Kirchgebäude im Mittelalter zukommt.²

Zum einen ist das die Zentrierung des Kirchgebäudes auf den Altar. Jacobus de Voragine redet zuerst von der Weihe des Altars. Und dabei wird deutlich, dass das Kirchgebäude letztlich für das da ist, was am Altar geschieht: die Feier der Messe. Das Abendmahl wird im Mittelalter als Opferhandlung verstanden: Die Gebete des Priesters am Altar, in sie integriert die Worte des letzten Abendmahls Jesu, bewirken zum einen die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi und bringen zum anderen das Kreuzesopfer Christi erneut vor Gott. So wird Christus in der Kirche präsent, so nehmen die Gläubigen intensiv das ihnen darin gegebene Heil wahr – intensiver noch als durch die Bilder der kirchlichen Ausstattung oder als durch die Worte der Predigt. Jacobus schreibt:

„Wir haben aber ein dreifaches Gedächtnis der Passion des Herrn. Das erste ist ... das Leiden Christi in Bildern gemalt: dessen Wirkung geschieht durch das Auge; denn das Bild des Gekreuzigten und die anderen Bilder in der Kirche sind gemacht, daß sie bewegen zu Gedächtnis, zu Andacht und Belehrung ... Das andere ist im Wort: das ist das gepredigte Leiden Christi: des Wirkung geschieht durch das Gehör. Das dritte ist im Sacrament ..., da in ihm der Leib und das Blut des Herrn wahrhaftig ist enthalten und dargeboten: dieses Gedächtnisses Wirkung geschieht durch den Geschmack. Wann also unser Herz entzündet wird von der gemalten Passion, und stärker entzündet wird von der gepredigten; wieviel mehr muß dies dann geschehen in diesem Sacrament.“³

Mit der Konzentration auf das Geschehen am Altar kommt auch die mittelalterliche Unterscheidung von Geistlichen und Laien zum Zuge: Der Gemeinde ist die Rolle passiver Andacht und frommer Betrachtung zugeordnet. Auch die Kommunion ist im Mittelalter nur einmal im Jahr vorgesehen, und die Messfeier ist auch ohne die Anwesenheit von Gemeinde ein vollständiger und vor Gott wirksamer Gottesdienst. Die fromme Betrachtung des Sakraments aber ist auch außerhalb der Messe möglich, da die gewandelte Hostie im Tabernakel auf dem Altar aufbewahrt wird: In ihr ist Christus präsent und kann ständig in dem durch diese Präsenz ausgezeichneten Kirchgebäude verehrt werden. Jacobus bringt das in ein eindrückliches Bild: „Darum ist die Kirche gleichsam ein Wirtshaus Gottes, in dem die Sacramente bewahrt und ausgerichtet werden.“⁴

So wie der geweihte Priester aus der Gemeinde der „Laien“ ausgesondert wird, so unterscheidet die Kirchweihe das Kirchgebäude von der Welt. Es ist ein im wörtlichen Sinne besonderer, ausgesonderter, geheiligter Ort, an dem die Gebete erhört, das Lob Gottes von den Priestern gesungen und die Sa-

² Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, übers. von Richard Benz, Heidelberg ¹⁰1984; „Von der Kirchweihe“ dort 985–1000. Zum Verfasser vgl. *Reglinde Rhein-Hagl*, Art. Jacobus de Voragine, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 345 (Lit.).

³ *Legenda aurea* (s. Anm. 2), 985.

⁴ A. a. O., 990.

kramente gefeiert werden. Vor allem aber, das betont Jacobus, ist das Kirchgebäude ein Ort, von dem der Teufel nachhaltig vertrieben wird. Dazu erzählt er eine schöne Geschichte von einer Kirchweihe: Als man die Reliquien von Heiligen in diese Kirche trug,

„da empfand das Volk, wie ihnen ein Schwein lief zwischen den Beinen hin und her, das lief zu der Tür der Kirchen aus, doch mochte [= konnte] es niemand sehen ... Das erzeugte ihnen aber der Herr darum, weil er allen wollte kund tun, daß aus der Kirche der unreine Bewohner wäre gewichen. In der Nacht darnach aber war auf den Dächern der Kirche ein Getümmel, als liefe jemand darauf hin und her in großer Irrung [= Verwirrung]. In der zweiten Nacht ward das Geräusch noch stärker; in der dritten Nacht aber erhalte der Lärm also greulich, daß es schien als fiele die Kirche zusammen bis auf den Grund. Darnach von Stund an wich der Lärm, und das Getümmel des bösen Feindes erzeugte sich nicht mehr. Er hatte aber durch den erschrecklichen Lärm wollen kund tun, dass er nur mit Zwang von der Stätte weiche“.⁵

Dem Fernhalten des Teufels und der Dämonen dienen insbesondere die Kreuzeszeichen, die das Kirchgebäude mit einer Art Bann belegen. Damit ist das Kirchgebäude tatsächlich ein Ort exklusiver Heiligkeit. Das Weihwassergefäß am Eingang markiert die Grenze, die der Laie beim Eintreten überschreitet.

Das Kirchgebäude des Mittelalters, das macht diese Darstellung von Jacobus de Voragine deutlich, das zeigt aber auch ein Blick in erhaltene mittelalterliche Kirchen, ist eine Priester- und Sakramentskirche mit dem Altar im Zentrum und dem Tabernakel als Ort der übernatürlichen Gegenwart Gottes, eine Kirche als Ort außerhalb der Welt. Die Laien kommen in dieser Kirche nicht als Gemeinde vor. Natürlich weiß auch Jacobus, dass „Kirche“ mehr ist als ein Gebäude und redet im übertragenen Sinne auch von der Kirchweihe als der Weihe des geistlichen Leibes Christi.⁶ Damit meint er aber nicht die Gemeinde, sondern das Herz des Einzelnen. Die Priesterkirche vermittelt durch ihren Dienst am Altar den Einzelnen den Zugang zu Gott – geweihtes Personal in geweihtem Gebäude, außerhalb der normalen Welt.

2. Die reformatorische Sicht der Kirche und des Kirchgebäudes

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben sich zunächst einmal nicht für Kirchgebäude interessiert, sondern für das, was in diesen Gebäuden geschieht. Darum ging es, wenn sie sich Gedanken über „die Kirche“ machten. Dass sie dabei die Akzente gegenüber dem Mittelalter deutlich verschoben, hatte dann aber auch Rückwirkungen auf das Gebäude und seine Funktion. Ich beschränke mich darauf, das an Martin Luthers Kirchenverständnis zu erläutern:

⁵ A. a. O., 987.

⁶ A. a. O., 997–1000.

Luthers Streit mit der Papstkirche kam sehr schnell zum Thema Kirche. Die Kritik des Reformators entzündete sich an der Rolle der kirchlichen Hierarchie – Priester, Bischöfe, Papst: Darin, dass sie den übrigen Christen gegenüberstehen, als Mittelsmänner zwischen Gott und Menschen fungieren, den Heilzugang vermitteln, insbesondere in Gestalt der Sakramente, sah er ein Zerrbild von Kirche. So wie Jacobus de Voragine von der Kirche als „Wirtshaus Gottes“ redet, ist die Kirche für Luther ein Gräuel, weil sich das Wirtspersonal, der Klerus, als Herr im Haus aufspielt und sich zwischen Gott und die Christenmenschen drängt, weil deshalb nicht der Glaube allein zu Gott bringt, sondern die vom Klerus reglementierte Frömmigkeit, gewissermaßen das Angebot der kirchlichen Speisekarte, das nicht wirklich satt macht.

Im Zuge dieser Auseinandersetzung definiert Luther die Kirche aus einer grundsätzlich anderen Perspektive; dabei findet er übrigens das Wort „Kirche“ so missverständlich, dass er es lieber nicht benutzt, sondern andere Begriffe verwendet. 1520 schreibt er,

„dass als Christenheit die Versammlung aller Christgläubigen auf Erden bezeichnet wird ... Damit ist die Versammlung aller derer gemeint, die in rechtem Glauben, rechter Hoffnung und Liebe leben, so dass die Christenheit nach Wesen, Leben und Natur nicht eine leibliche Versammlung ist, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben“.⁷

Der Unterschied von Priestern und sogenannten Laien spielt deshalb keine Rolle mehr. Luther hebt vielmehr hervor, dass alle Christen Priester sind, weil sie alle mit der Taufe ihre Weihe empfangen haben, die einzige christliche Weihe überhaupt, und weil sie damit alle in gleicher Weise Zugang zu Gott haben.

Auch wenn die Kirche für Luther eine geistliche Gemeinschaft ist, verflüchtigt sie sich nicht ins Unsichtbare. Die geistliche Gemeinschaft ist für ihn daran gebunden, dass die Botschaft von Gottes Zuwendung zu den Menschen, das Evangelium, verkündigt wird, damit Menschen zum Glauben kommen, im Glauben bestärkt werden, zum Leben im Glauben ermutigt werden. Dazu sind die Predigt und die von Christus eingesetzten Sakramente Taufe und Abendmahl da: Durch sie wird Gottes liebende Zuwendung den Menschen zugesagt. Und diese Menschen vertrauen sich dieser Zusage an, antworten also mit ihrem Glauben auf Gott.

Damit das geschieht, braucht man nach Luther keine geweihten Vermittler, keine sogenannten „Geistlichen“ – denn alle Christen sind ja „geistlich“! –, sondern die Gemeinde braucht Leute, die diese Funktion schlicht und einfach ausüben können. Aus den Klerikern, die durch ihre Weihe von den normalen Christen unterschieden sind und deren Hauptfunktion darin besteht, die Riten der Kirche korrekt auszuführen, werden Beauftragte der Gemeinde für die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung. Das zeigt sich dann auch in

⁷ WA 6, 292,37 – 293,4 (Vom Papsttum zu Rom, 1520); zitiert nach Martin Luther Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2: Wort und Sakrament, hg. von Dietrich Korsch und Johannes Schilling [DDStA 2], Leipzig 2015, 87,29–36.

den Anforderungen an den Klerikerstand: Das Theologiestudium wird zur Voraussetzung für das Pfarramt.

Kirche ist für Luther also in erster Linie nicht Institution und Struktur, sondern Wirkraum des Wortes Gottes, ein Raum, in dem Kirche immer wieder aus dem verkündigten Evangelium entsteht und lebt:

„Das Evangelium nämlich ist ... das einzig sichere und vornehmste Symbol der Kirche, denn allein durch das Evangelium wird sie empfangen, geformt, ernährt, erzeugt, erzogen, geweiht, bekleidet, geschmückt, gekräftigt, bewaffnet, bewahrt. Kurz, das ganze Leben und Wesen der Kirche besteht im Wort Gottes.“⁸

Das sind – in groben Strichen – die Grundzüge von Luthers Lehre von der Kirche, die im Wesentlichen auch von den anderen Reformatoren übernommen worden ist und die das Selbstverständnis der evangelischen Kirchen bis heute maßgeblich bestimmt. Diese Lehre vom Wesen der Kirche veränderte nun auch die Bedeutung der Kirchengebäude.

Das stand im 16. Jahrhundert nicht im Vordergrund, denn dort, wo sich die Reformation durchsetzte, brauchte man ja keine neuen Kirchen, sondern füllte den veränderten Sinn in die alten Mauern. Die dafür erforderlichen Umgestaltungen konnten sehr unterschiedlich ausfallen. Allen Kirchen, die durch die Reformation „evangelisch“ geprägt wurden, war aber gemeinsam, dass ihre Funktion sich veränderte. Das wird am deutlichsten da, wo tatsächlich einmal eine neue Kirche gebaut wurde und nun eine Art von „Kirchweihe“ stattfinden musste, auch wenn das keine „Weihe“ im alten Sinne mehr sein konnte, sondern einfach der erste Gottesdienst in einem neuen Gebäude. Bei einer der ersten solcher reformatorischer „Kirchweihen“ hat Luther gepredigt: 1544, anderthalb Jahre vor seinem Tod, in der neu errichteten Kapelle im Schloss der sächsischen Kurfürsten in Torgau. In dieser Predigt äußert Luther sich eindrucklich dazu, wozu ein Kirchengebäude da ist, welche Bedeutung und Funktion es hat – und wie es demgemäß richtig einzuweihen ist. Das Entscheidende sagt er gleich am Anfang, wenn er die Gemeinde folgendermaßen anredet:

„Meine lieben Freunde! Wir wollen jetzt dieses neue Haus einsegnen und unserem Herrn Jesus Christus weihen. Doch dies steht nicht mir allein zu, sondern zugleich sollt auch ihr zu Weihwasserwedel und Rauchfass greifen, damit dieses Haus darauf ausgerichtet werde, dass darin nichts anderes geschehe, als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang. Darum wollen wir, damit es gut christlich eingeweiht und gesegnet werde – und nicht wie die Kirchen der Papisten mit ihren bischöflichen Salbungen und Beweihräucherungen – nach Gottes Befehl und Willen anfangen, indem wir Gottes Wort zu hören und bedenken.“⁹

⁸ WA 7, 721,9–13 (Ad librum Ambrosii Catharini Responsio, 1521); zitiert nach Martin Luther Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 3: Die Kirche und ihre Ämter, hg. von Günther Wartenberg und Michael Beyer [LDStA 3], Leipzig 2009, 421,1–6.

⁹ WA 49, 588,12–21 (gedruckt: Einweihung eines neuen Hauses zum Predigtamt, 1546); zitiert nach DDStA 2 (s. Anm. 7), 855,1–11.

Luther redet hier von einer „Weihe“ anderer Art – und damit auch von einem Kirchgebäude anderer Art. Er nimmt ja Begriffe aus dem alten Kirchweihritus auf: der Weihwassersprengel, das Räucherfass für den Weihrauch, den Chrisam, das vom Bischof geweihte Salböl. Aber er meint etwas anderes und hat auch andere Akteure im Blick: Weihwasser, Weihrauch und Salböl gehörten in der Papstkirche des Mittelalters selbstverständlich in die Hände des Klerus, das Hantieren damit bezeichnete geradezu die Unterscheidung von Geistlichen und Laien, von heiligem und profanem Bereich. Luther aber sagt: Ihr, die Gemeinde, die Zuhörerinnen und Zuhörer, packt selber Sprengel und Räucherfass an! Was meint er damit? In Wirklichkeit wird bei dieser „Weihe“ weder Weihrauch noch Weihwasser noch Salböl verwendet, sondern das sind hier Bilder für das, was in dieser Kapelle soeben zum ersten Mal geschieht, für den Umgang mit Gottes Wort: „dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“. Indem die Gemeinde gemeinsam so handelt, wird das Gotteshaus „recht und christlich eingeweiht und gesegnet“. Prediger und Hörer nehmen also gemeinsam die Weihe vor, indem der eine predigt und die vielen die Botschaft im Glauben aufnehmen und betend und singend antworten. Dafür, und für nichts anderes, ist das Kirchgebäude nach reformatorischer Auffassung da: für die Verkündigung des Evangeliums in Predigt, Taufe und Abendmahl, und für die Antwort des Glaubens in Gebet und Gesang. Aktiv ist in diesem Gebäude die ganze Gemeinde, denn auch der Amtsträger ist nur einer aus der Gemeinde und nicht durch eine Weihe von ihr unterschieden.

Damit verliert das Kirchengebäude an Exklusivität: Was hier geschieht, kann prinzipiell überall geschehen. Und eigentlich soll es auch überall geschehen, denn die Verkündigung des Evangeliums ist nicht auf die Kirche begrenzt, sondern gehört auf die Plätze und in die Häuser, genau so wie der Glaube nicht auf den Sonntag beschränkt ist, sondern in den Alltag gehört und sich dort bewährt. Die so eingeweihte und definierte Kirche ist kein heiliger Ort, braucht keine heiligen Reliquien und keinen Weiheritus. Sie ist aber gewiss auch kein Ort, an dem man völlig sicher vor dem Bösen sein könnte. Kirchgebäude sind dafür da, dass in ihnen das Evangelium gepredigt wird, aber sie sind keine geweihte Garantie dafür, dass das tatsächlich geschieht. Auch in dieser Kirche hat es Zeiten gegeben, in der anderes als das Evangelium gepredigt wurde. Von dieser Gefahr wussten auch die Reformatoren, aber sie waren zugleich gewiss, dass Gottes Wort sich als stärker erweist als die Bosheit, dass es auch da Glauben und Früchte schafft, wo es vom Bösen bedroht ist.

Der Gottesdienst des Verkündigens und Antwortens kann überall und zu jeder Zeit geschehen, und alle sind als Christenmenschen dafür verantwortlich. Luther nimmt in seiner Predigt die Lehre vom allgemeinen Priestertum auf: „wir sind alle Priester ... Wir alle sollen zu allen Zeiten und an allen Orten Gottes Wort und Werk verkündigen.“¹⁰ Die Prediger nehmen diese Auf-

¹⁰ WA 49, 590,36–591,9 = DDStA 2, 857,35–37.

gabe stellvertretend für die ganze Gemeinde wahr, weil sie die erforderlichen Fähigkeiten besitzen und die nötigen Kenntnisse erworben haben. Dass man sich überhaupt auf Zeiten und Räume für den Gottesdienst festlegt, auf den Sonntag, auf das Kirchgebäude, das ist nach Luther nur eine Frage der guten, pragmatischen Ordnung: Es muss ja irgendeinen festen Ort und irgendeine feste Zeit geben, damit die Gemeinde sich tatsächlich versammeln kann und nicht vereinzelt:

„Denn wenn jeder wollte alles neu machen und nach seinem Willen entscheiden wollte über Tag, Stunde und Ort, so wäre das auch nicht richtig. Sondern hierbei sollen sich alle einig sein und ... zusammenkommen, um Gottes Wort zu hören und um ihn dann gemeinsam anzurufen, um zu beten wegen aller Nöte und um für empfangene Wohltaten zu danken. Kann das nicht unter einem Dach oder in einer Kirche geschehen, dann geschehe es auf einem Platz unter freiem Himmel, oder wo Raum dafür ist ... Doch es soll eine ordnungsgemäße, allgemeine und ehrbare Versammlung sein.“¹¹

Wichtig ist also nicht, wo die Gemeinde sich versammelt, sondern dass sie sich versammelt und dass diese Versammlung geprägt ist durch Verkündigung, Gebet und gemeinsamen Gesang.

Das Gebet in der versammelten Gemeinde hat dann für Luther auch eine besondere Verheißung: „Der Vorteil liegt in diesem Fall darin, dass das Gebet, wenn die Christen sich so versammeln, noch einmal so stark ist wie sonst. Man kann und soll zwar überall und an allen Orten und zu jeder Stunde beten, aber das Gebet ist nirgends so kräftig und stark, als wenn alle gemeinsam in Eintracht beten.“¹² Auch Jacobus de Voragine hatte die Erhörung der Gebete unter den Gründen für die Kirchweihe genannt;¹³ bei ihm sorgt aber der Kirchweihritus, unter anderem die Ausrichtung des Kirchgebäudes nach Osten, für die besondere Kraft der Gebete, bei Luther ist es auch hier nicht das Gebäude, sondern die darin versammelte Gemeinde! Sie bittet, dankt und singt gemeinsam¹⁴ – und gerade den Gesang der Gemeinde schätzt Luther als intensivste Gestalt des Gebets.¹⁵ Nicht umsonst gehört der Gemeindegang neben der Predigt zu den Errungenschaften des reformatorischen Gottesdienstes und zu den besonderen geistlichen Gaben der evangelischen Kirchen!

Ich denke, Luthers Predigt macht sehr deutlich, wie die reformatorische Sicht der Kirche die Funktion des Kirchgebäudes verändert: Aus einem von dem Gefälle von Geistlichen und Laien bestimmten Raum wird ein Ort der Gemeinde. Der Kirchenraum hat nicht nur *ein* geistliches Zentrum, den Altar, sondern mehrere Fixpunkte, die miteinander kommunizieren und

¹¹ WA 49, 592,15–23 = DDStA 2, 859,31–41.

¹² WA 49, 593,23–26 = DDStA 2, 861,30–34.

¹³ *Legenda aurea* (s. Anm. 2), 988.

¹⁴ WA 49, 600,19 = DDStA 2, 871,35 f.

¹⁵ Vgl. z. B. Luthers Vorrede zum Bapstchen Gesangbuch (1545), WA 35, 476 f.

die für die Kommunikation in Verkündigung und Antwort stehen: Kanzel, Taufbecken und Abendmahlstisch stehen als Orte im Kirchenraum für die Präsenz der Zusage Gottes, für das Evangelium, wie es in der Predigt und in den Sakramenten von Taufe und Abendmahl verkündigt wird. Die Plätze der Gemeinde und die Orgel repräsentieren in diesem Raum die Antwort des Glaubens.

Das Kirchgebäude ist in der Folge der Reformation kein an sich heiliger Raum, in dem Gott wie eine heilige Sache oder Substanz anwesend gedacht wird. Es handelt sich nicht mehr um ein Gebäude, das durch vom Klerus vollzogene Riten dem Alltag entnommen wird. Vielmehr ist das Gebäude, ist der Raum selbst nichts Besonderes, nichts Heiliges, sondern wird besonders und heilig durch das, was in ihm geschieht, durch das Reden Gottes und das Hören und Antworten der Menschen.

Deswegen ändert sich durch die Reformation auch die Ausstattung des Kirchenraums: Vor allem verschwinden die Tabernakel auf dem Altar mit dem im gewandelten Brot präsenten Christus. Für die Kirchen der Reformation entsteht im Abendmahl keine heilige Materie, die über die Feier hinaus benutzt, aufbewahrt und angebetet werden könnte. Es verschwinden Weihwasser und Weihrauch, in den meisten evangelischen Kirchen auch die Priestergewänder, die an die Tradition der Opferpriester erinnern. Es verschwinden die Reliquien und die zusätzlichen Altäre, in vielen Fällen auch die Fülle der Bilder. Dafür werden die schon im späten Mittelalter in manchen Städten auftauchenden Kirchenbänke jetzt zur Standardausstattung der Kirchen: Damit bekommt auch die hörende und singende Gemeinde ihren sichtbaren Ort in der Kirche, häufig verbunden mit dem Einbau von Emporen, damit die Kirchen die Gemeinden fassen können. Andere Veränderungen werden nicht einheitlich vorgenommen: So verschwinden etwa in der „reformierten“ Tradition, also im Umkreis der Schweizer Reformation Zwinglis und Calvins, Bilder, Altäre und zeitweise sogar die Orgeln aus den Kirchen, während die Lutheraner länger und zum Teil dauerhaft an der alten Kirchengestaltung festhalten. Jedenfalls entstehen als Folge der Reformation Kirchenräume, die nüchterner – manche sagen auch: kahler – wirken als Kirchenräume des Mittelalters oder römisch-katholische Kirchenräume der Gegenwart – obwohl manche reformatorischen Veränderungen des Kirchenraums im 20. Jahrhundert auch dort angekommen sind. Alle reformatorischen und nachreformatorischen Umgestaltungen des Kirchenraums enthalten aber eine gemeinsame zentrale Aussage über das Kirchgebäude und seine Funktion: Heilig wird's erst, wenn das geschieht, wofür dieser Raum da ist. Ohne das Geschehen von Verkündigung und Glaubensantwort ist an diesem Raum nichts Heiliges. Die Kirche wird zum Gotteshaus, indem sich die Gemeinde um das Evangelium versammelt und wenn sie sich versammelt. Ohne die Gemeinde, die zusammenkommt, ist eine Kirche, auch eine 900jährige, vielleicht noch ein sehenswertes Denkmal, aber kein Gotteshaus mehr.

Zusammenfassung und Ausblick

Ich fasse noch einmal zusammen, was der Vergleich von mittelalterlicher und reformatorischer Kirchweihe zeigt: Was macht die Kirche zum Gotteshaus? Nach mittelalterlicher Meinung die Heiligkeit der kirchlichen Institution, die Heiligkeit des Sakramentalen, die Unterscheidung vom Bereich der Welt, die Präsenz Christi auf dem Altar und der Heiligen in dessen Fundament, das Wirken des Klerus für die Laien. Nach reformatorischer Auffassung die Versammlung der Gemeinde, die Gottes Wort hört und empfängt und die darauf im Glauben antwortet, also die Kommunikation von Gott und Menschen, die darauf abzielt, dass sie den Kirchenraum sprengt und weitergeht in den Häusern und auf den Straßen der Stadt, als Gottesdienst im alltäglichen Leben – und wieder zurückkehrt zur versammelten Gemeinde, in die Kommunikation mit Gott und untereinander. Ist das Kirchgebäude im Mittelalter ein heiliger Raum des Schauens, der andächtigen Wahrnehmung des dargebotenen Heiligen, wird er durch die Reformation zu einem Hör- und Kommunikationsraum des redenden Christus. Man könnte beim Bild des Wirtshauses bleiben: Aus der gehobenen Gastronomie des Mittelalters, deren edle Speisen und Getränke eher bestaunt als konsumiert werden und in der die Gäste strikt den Regeln des Personals folgen, würde ein eher volkstümlicher Gasthof, in dem das Miteinander aller Beteiligten im Vordergrund steht.

Das Kirchgebäude wird durch die Reformation zum Hör- und Kommunikationsraum: Wenn wir also als evangelische Christen das Jubiläum eines Kirchgebäudes feiern, dann geht es eigentlich gar nicht um das Gebäude selbst. Insofern spielt es auch hier in der Idarer Stadtkirche keine wesentliche Rolle, dass nur wenige ihrer Steine tatsächlich 900 Jahre alt sind. Denn wir feiern eigentlich, dass sich hier immer wieder Gemeinde versammelt hat und versammelt, feiern 900 Jahre Evangeliumsverkündigung und Glaubensantwort – denn diese Kommunikation beginnt ja nicht erst mit der Reformation, sondern ist auch vorher hier lebendig, auch wenn man das im Mittelalter anders verstanden hat. Ein Kirchgebäude ist als solches in der Tradition der Reformation nichts Besonderes, weil es ganz darauf ankommt, was darin geschieht. Und wenn Kirchgebäude sich für ihren Zweck als untragbar und unpraktisch erweisen, muss und kann man deshalb neue Räume suchen und die alten aufgeben – wie es derzeit ja an vielen Orten geschieht. Dann ist es erst recht ein schönes Zeichen, dass es die alten Kirchgebäude gibt, die den Funktionswandel der Reformation mitvollzogen haben und in denen auch heute die Kommunikation des Evangeliums in Verkündigung und Glaubensantwort lebendig ist. Es ist ja ein Grund zum Feiern und zur Freude, wenn man sich klarmacht, dass an einem Ort seit 900 Jahren Christus verkündigt wird, Menschen glauben und aus diesem Glauben leben. Ein solches Gebäude bewahrt viele Geschichten des Glaubens auf. Das Gebäude erinnert uns als Christenmenschen der Gegenwart daran, dass wir mit unseren Erfahrungen von Glaube und Zweifel und Vergewisserung Teil einer Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen sind. Das Gebäude erinnert uns an eigene Erfahrungen und weist uns zugleich über sie hinaus. Unsere ei-

genen Erinnerungen reichen keine 900 Jahre zurück, vielleicht kommen wir, wenn man erzählte Erinnerungen früherer Generationen hinzunimmt, gerade mal auf 150 Jahre – immerhin. Aber auch unsere Erinnerungen können uns deutlich machen, was ein Kirchgebäude zum Gotteshaus macht. Sie werden alle Ihre ganz persönlichen Erinnerungen mit diesem Gebäude verbinden. Für mich ist es die Weihnatskirche meiner Kindheit und Jugend, die fest zum weihnachtlichen Besuch bei den Großeltern in Idar gehörte. Auch wenn sich der Raum seitdem verändert hat, sehe ich mich mit meinen Eltern und meiner Großmutter im Seitenschiff sitzen, mit Blick auf meinen Großvater an der Orgel, auf den Baum und die Krippe. Und wenn ich darüber nachdenke, wird mir klar, dass ich wohl in diesem Raum zuerst bewusst die Christusbotschaft gehört habe – in Gestalt der Weihnatsgeschichte – und dass ich in diesem Raum zuerst mit einer Gemeinde gesungen habe – die Weihnatslieder, die mir bis heute ein besonderer Schatz des Glaubens sind.

Auch solche Erinnerungen – meine und Ihre – zeigen ein Kirchgebäude als Gotteshaus. Generationen haben hier gepredigt und Taufe und Abendmahl gefeiert, haben gebetet, gesungen und musiziert, haben sich in Trauer und Freude hier versammelt, sind getröstet und aufgerichtet worden. So hat dieses Gebäude in vielen Jahren seine Funktion als Gotteshaus erfüllt. Manchesmal wird die Predigt auch kraftlos gewesen sein, und Menschen sind enttäuscht und mit leeren Händen und Herzen davongegangen – und das Gebäude ist ihnen nicht zum Gotteshaus geworden. Dass die Kirche zum Gotteshaus wird – dafür gibt es keine Garantie; eine Kirche ist nach reformatorischer Auffassung kein „reiner“ Ort, der unberührt bliebe von Bosheit, Dummheit und menschlichen Mängeln. Aber gerade deshalb ist der Anspruch eines Kirchgebäudes bleibend wichtig: dass es mit ihm ein Gebäude, einen Raum, gibt, in dem Menschen darauf aus sind, Gottes Zuwendung zu hören und aufzunehmen, dass sie sich so gerade in ihren Schwächen stärken lassen, sich vergeben lassen, sich zu neuen Anfängen ermutigen lassen. Dass es ein Gebäude mit diesem Anspruch in einer Stadt gibt, das ist Grund zum dankbaren Feiern. Und dieses Feiern verbindet sich mit dem Wunsch und dem Auftrag, dass dieses Kirchengebäude eines ist, das immer wieder zum Gotteshaus wird, indem darin das Evangelium verkündigt und geglaubt wird, ein Gebäude, in dem Menschen, auch künftige Generationen, das erfahren, was Luther zusammenfassend in seiner Predigt sagt:

„Man soll nämlich vor allen Dingen Gottes Wort rein und heilig predigen, . . . Ebenso sollen die anderen Gottes Wort hören können und lernen und dazu beitragen, dass es rein gepredigt und erhalten wird. . . . [Wir sollen ferner] Gottes Wort, das wir gehört haben, uns zu Herzen nehmen . . ., dass es in uns Kraft und Frucht bringen kann und wir uns öffentlich dazu bekennen und im Leben und im Tod dabei bleiben wollen.“¹⁶

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

¹⁶ WA 49, 599,13–24 = DDStA 2, 871,1–15.

Lutherhaus Eisenach wiedereröffnet

Neue Dauerausstellung akzentuiert „Luther und die Bibel“

Von Christopher Spehr

Nach zweijähriger Bauzeit wurde am 26. September 2015 das Lutherhaus in Eisenach mit einem Festgottesdienst und einem anschließenden Volksfest wiedereröffnet. Der amtierende Superintendent von Eisenach, Pfarrer *Stephan Köhler*, begrüßte die Festgemeinde in der überfüllten Georgenkirche und freute sich, dass nach der umfassenden Sanierung des Gotteshauses nun auch das Lutherhaus wieder zugänglich sei. In ihrer Predigt ging Landesbischöfin *Ilse Junkermann*, die zugleich Vorsitzende des Kuratoriums Stiftung Lutherhaus Eisenach ist, auf die Bedeutung der Bibel und auf ihre Auslegungstradition ein und schlug somit den Bogen zur neuen Dauerausstellung. Das Lutherhaus Eisenach zeige jetzt, wie Luther die Bibel übersetzte, wie er sie deutete und welche Auswirkungen dies bis heute habe. Dass neben der Übersetzungsleistung Luthers auch an die dunkle Seite der Bibelauslegung anhand des Neuen Testaments des 1939 in Eisenach gegründeten deutsch-christlichen „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ erinnert werde, veranschauliche die notwendigen kritischen Zugänge zur Auslegungsgeschichte der Bibel. Gegen eine ideologische Vereinnahmung der Bibel helfe der Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen. Die neue Dauerausstellung wolle anhand der Thematik „Luther und die Bibel“ zu einem solchen Gedankenaustausch anregen. Professor *Reinhard Schramm* von der Jüdischen Landesgemeinde Thüringen befürwortete in seinem Grußwort den kritischen Umgang der Ausstellung mit der Geschichte und bekundete seine Sympathie für die um Versöhnung von Christen und Juden bemühte neue Dauerausstellung. Nach Grußworten des Thüringischen Ministerpräsident *Bodo Ramelow* und der Eisenacher Oberbürgermeisterin *Katja Wolf* wurde der Gottesdienst auf dem Lutherplatz fortgesetzt und durch die Indienstnahme des Lutherhauses beendet.

Der Eröffnung des ca. vier Millionen teuren Um- und Anbaus folgte ein buntes Unterhaltungsprogramm, das von den Musikern *Alexander Blume* und *Stefan Kling* begleitet wurde und unter Moderation von *Alexandra Husemeyer* Bibelleser auf die Bühne brachte. Ein Vortrag vom Verfasser dieses Berichts über „Luther als Bibelübersetzer“ bot inhaltliche Zugänge zum Thema. Am Abend wurde das Lutherhaus durch den Lichtkünstler *Ingo Bracke* festlich illuminiert. Mit einem Nachtkonzert in der Georgenkirche von *Oliver Stechbart* an der Orgel endete nach 23 Uhr ein beeindruckendes Volksfest, zu dem weit über 3000 Menschen kamen.

Das Lutherhaus selbst präsentiert sich nun als modernes Museum, das mehr Raum für Exponate bietet. War das zu den ältesten Fachwerkbauten Thüringens zählende Gebäude, in dem Martin Luther als Lateinschüler gewohnt haben soll, 1956 zu einem Museum in kirchlicher Trägerschaft geworden, trägt seit 2013 die Stiftung Lutherhaus Eisenach mit Kuratorium und Verwaltungsrat die Verantwortung. Das von 1956 bis 2013 ebendort beheimatete Evangelische Pfarrhausarchiv wurde der Stiftung Lutherhaus Eisenach von Seiten des Deutschen Pfarrerverbandes zugestiftet und zur besseren Nutzung im neuen Landeskirchenarchiv Eisenach aufgestellt. Die vertiefende Erforschung der zahlreichen Bestände kann nun professionell vorangetrieben werden.

Das historische Lutherhaus, dessen ältester Balken auf das Jahr 1269 datiert werden konnte und das als Ganzes aus dem 14. Jahrhundert stammt, wurde grundlegend saniert und behindertengerecht umgebaut. In einem Anbau wurden ein Fahrstuhl und sanitäre Anlagen sowie der Eingangsbereich mit Museumsshop untergebracht. Ein Privatinvestor errichtete neben dem Lutherhaus eine Wohnanlage, deren untere Etage nun als großzügiger Sonderausstellungsraum dem Lutherhaus zur Verfügung steht.



Das erweiterte Lutherhaus in Eisenach
© Stiftung Lutherhaus Eisenach (Anna-Lena Thamm)

Dank der Initiative der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und der Politik sowie zahlreicher Förderer konnte unter der Leitung des Kurators *Dr. Jochen Birkenmeier* ein abwechslungsreiches Museum gestaltet werden, das eine Reise nach Eisenach lohnt. Die neue Dauerausstellung „Luther und die Bibel“ zeichnet einen Überblick über Bibelübersetzungen vor und nach Martin Luther und beschreibt eindrücklich ihre Bedeutung für Glaube, Sprache, Literatur und Musik. Der Übersetzungspraxis Luthers – Luthers „Dolmetschen“ – ist ein eigener Raum gewidmet, der gleichzeitig die Besucher zu individuellen Übersetzungsversuchen animieren möchte. Zu den gut 120 Exponaten zählen zwei Cranach-Gemälde, verschiedene Bibelausgaben, mittelalterliche Schnitzplastiken und das Kirchenbuch mit dem Taufeintrag Johann Sebastian Bachs. Die sogenannten „Lutherstuben“, in denen Luther als Schüler angeblich gewohnt haben soll, werden ebenso präsentiert wie Einblicke in die wechselvolle Geschichte des Lutherhauses gegeben. Die Ausstellung endet mit den Erkenntnissen und Arbeiten zur neuen Durchsicht der Lutherbibel, die 2016 offiziell eingeführt werden wird. Zudem stehen zwei größere Räume Gruppen zur pädagogischen Nutzung zur Verfügung. Für das Jubiläumsjahr 2017, zu dem über 100.000 Besucher in Eisenach erwartet werden, – und darüber hinaus – ist das Lutherhaus Eisenach bestens gerüstet.¹

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

¹ Weitere Informationen: www.lutherhaus-eisenach.com.

Johannes Hus: Ketzer – Märtyrer – Vorläufer Luthers

Tagung der Luther-Gesellschaft vom 25. bis 27. September 2015 in Torgau

Von Michael Lapp

Johannes Hus wurde am 6. Juli 1415 in Konstanz als Ketzer verbrannt. Die Luther-Gesellschaft nahm den Tod des böhmischen Theologen auf dem Scheiterhaufen vor 600 Jahren zum Anlass, im Rahmen einer Tagung an sein Leben, seine Lehre und seine Wirkung zu erinnern und Perspektiven aufzuzeigen. Für Hus spielte neben den theologischen Gesichtspunkten auch die Frage der Kommunikation des Evangeliums eine Rolle; bereits vor Luther hatte er die Verwendung der Landessprache im Gottesdienst gefordert und praktiziert. Damit bearbeitete die Tagung ebenfalls das Jahresthema „Bild und Bibel“ der Reformationsdekade.

Der Internationalität des Themas angemessen konnte *Johannes Schilling* als Präsident der Luther-Gesellschaft 78 Teilnehmende aus dem In- und Ausland auf Schloss Hartenfels begrüßen. Darunter waren Gäste aus der Tschechischen Republik, aus den Niederlanden, Österreich, Ungarn und Japan.

Unter der Überschrift „Johannes Hus und das Konstanzer Konzil“ stieg der Tübinger Profanhistoriker *Peter Hilsch*, dessen Forschungsschwerpunkt die mittelalterliche Geschichte der böhmischen Lande ist, in das Thema ein. Johannes bzw. Jan Hus wurde um das Jahr 1370 im südböhmischen Ort Husinec geboren, von dem er seinen Familiennamen ableitete. Seit 1390 studierte Hus u. a. in Prag Theologie, im Jahre 1400 wurde er zum Priester geweiht, war aber weiterhin als Hochschullehrer an der philosophischen Fakultät tätig. Einleitend erläuterte Hilsch die Situation an der Prager Universität. Diese war organisatorisch in „vier Nationen“, die Bayerische, Sächsische, Polnische – womit die Schlesier gemeint waren – und die Böhmisches aufgeteilt, die mit jeweils eigenen Pfründen und Planstellen versorgt waren. Hus kritisierte die Übermacht der „Deutschen“. Der kritischen Haltung von Mitgliedern der Fakultät gegenüber dem Klerus schloss sich Hus zunächst nicht an. Stattdessen nahm er aber Bezug auf den 1384 verstorbenen englischen Theologen John Wyclif. Dieser galt, anders als die nominalistisch orientierten jungen böhmischen Theologen, als Realist. Seine 45 Thesen, in denen er mit starker moralischer Radikalität Veränderungen verlangte, z. B. die Forderung, der König möge zu ihrer eigenen Rettung die Kirche enteignen, waren 1382 auf einer Londoner Synode verurteilt worden. Hus war von Wyclifs Ansichten begeistert und folgte ihm in der Frage der Bibelbezogenheit, lehnte aber sowohl dessen Abendmahlstheorie als auch die Prädestinationslehre ab. Hier wird Hus' starke Akzentuierung der Sakramentstheologie deutlich, die sich später nicht zuletzt in der Einführung des Laienkelches zeigt. Hus erhielt 1402 ein Predigtamt an

der Bethlehemskapelle in Prag und war als Prediger recht beliebt. Er hielt in tschechischer Sprache 200 bis 300 Predigten pro Jahr. Zweimal predigte er auf der Provinzialsynode. An seiner Kritik am unwürdigen Verhalten der Kleriker wurde kein Anstoß genommen. 1408 kam es erstmalig zu Angriffen gegen ihn. Die deutschsprachigen Kleriker äußerten den Vorwurf, Hus mache das Volk dem Klerus abspenstig. Zunächst rettete ihn noch die durch das Abendländische Schisma hervorgerufene unklare kirchenpolitische Situation. Nach der Wahl Hus' zum Rektor stellte sich dann aber der Erzbischof von Prag auf die Seite Roms und erteilte, unterstützt von König Wenzel, Hus Predigtverbot und verbannte ihn aus Prag.

Zur Beendigung des Schismas ließ der ungarischer König Sigismund ein Konzil nach Konstanz einberufen, das im November 1414 begann und dessen Ziel die Einheit der Kirche, Kirchenreformen und die Abwehr der „böhmischen Häresie“ war. Hus wurde freies Geleit zugesichert. Unter Todesangst reiste er nach Deutschland und machte zunächst in Gesprächen positive Erfahrungen. Unter einem Vorwand wurde er inhaftiert. Dennoch erreichten Briefe aus dem Gefängnis seine Anhänger. Es fanden Gespräche mit der Kurie statt, wobei das Konzil ursprünglich beabsichtigte, aus Hus keinen Märtyrer zu machen. Hus verteidigte seine Auffassung vehement, er konnte sein Lebenswerk nicht im Stich lassen. Bei Widerruf wäre er ohnehin verbannt worden. Da Hus auch die 45 Thesen Wyclifs verteidigte, folgte das Konzil einer juristischen Auffassung: Da Wyclif als Ketzer verurteilt worden war, musste Hus ebenfalls verurteilt werden. Am 6. Juli 1415 wurde Hus als Ketzer verbrannt.

Bezüglich der Aufgaben des Konzils kann nur von einem Teilerfolg gesprochen werden. Zwar wurde das Schisma überwunden, indem alle drei Päpste abgesetzt und 1417 mit Martin V. ein neuer Papst eingesetzt wurde, aber weder die Fragen hinsichtlich der Kirchenreform konnten gelöst werden noch die „böhmischen Ketzerei“ nachhaltig geschwächt werden. Mit Hieronymus von Prag reiste ein weiterer Vertreter aus Böhmen durch Europa und sorgte an vielen Universitäten für Diskussionen bis hin zum Aufruhr. Hieronymus wurde 1416 ebenfalls als Ketzer hingerichtet.

Dem kirchenhistorischen Aspekt unter dem Blickwinkel des Verhältnisses von Luther zu Hus widmete sich der Leipziger Kirchenhistoriker *Armin Kohnle*, zugleich der Organisator der Tagung, in seinem Vortrag mit dem Titel „Vorreformer, Reformator vor der Reformation, Wegbereiter, Vorläufer – ein Forschungsparadigma und seine Bedeutung für die Lutherinterpretation“. Ausgehend vom Wormser Lutherdenkmal, das Hus, Wyclif, Waldes und Girolamo Savonarola als mittelalterliche Vorläufer Luthers zeigt, ging Kohnle der Sachgemäßheit dieser Darstellung nach. Ansatzweise ist diese Traditionslinie bereits in der Reformationszeit entstanden. So bezichtigten Johann Tetzel und Johannes Eck Luther als böhmischen Ketzer und Hussit. Die evangelische Seite griff ebenfalls auf die Traditionslinie zurück. Bei Waldes waren es der Bibelbezug, ein dem Evangelium gemäßes Leben und die Laien-

predigt. Dabei spielte eine Rolle, dass im Laufe des 16. Jahrhunderts die waldensischen Gemeinden über die Böhmisches Brüdergemeinden Anschluss an die evangelische Bewegung fanden. Vorhandene Lehrunterschiede traten in den Hintergrund. Wyclif wurde bei den Reformatoren nicht häufig erwähnt, wenn überhaupt nur im Zusammenhang mit Hus wegen seiner speziellen Abendmahlslehre. Luther äußerte sich positiv zu Savonarola. Die Aussagen über die vier Theologen repräsentieren eine Art von reformatorischem Heiligengedächtnis. Freilich hatte keiner von ihnen eine reformatorische Theologie im Sinne des 16. Jahrhunderts vertreten. Gemeinsam war ihnen die Verfolgung durch die Papstkirche, was u. a. auch für den Niederländer Johann Wessel Gansfort galt.

Eine intensivere Betrachtung und ein größeres Interesse an Hus wurden bei Luther erst in den 1520er Jahren nach Beginn des Konfliktes mit der Papstkirche geweckt. Als Startpunkt kann der während der Leipziger Disputation am 5. Juli 1519 geäußerte Vorwurf Ecks gelten, der Luther in eine Reihe mit Wyclif und Hus stellte. 1520 äußerte sich Luther positiv, indem er behauptete, dass alle verurteilten Thesen von Hus christlich und evangelisch seien. In der Folge beschäftigte er sich verstärkt mit Hus und sorgte für eine Veröffentlichung einiger seiner Schriften. Mit einer Aussage Luthers aus dem Jahre 1531 kommt das Vorläuferparadigma zum Tragen, indem Luther sich erstmals selbst als Nachfolger Hus' bezeichnet. Verdeutlicht wird dieses Paradigma mit dem Motiv von Gans (Hus) und Schwan (Luther), welches u. a. Johannes Bugenhagen und Justus Jonas auch in der Leichenpredigt für Luther verwendeten. Die Kontinuitätsthese war aber von Fehldeutungen nicht frei. So ging es Hus um das dem Evangelium gemäße Leben und die Kritik am ausschweifenden Leben von Teilen des Klerus, während Luther die kirchliche Lehre grundsätzlich in Frage stellte. Dennoch sieht sich Luther selbst als Vollender des Werkes Hus' und bestätigt damit die Kontinuitätsthese. Seit der Aufklärung wird dieses Kontinuitätsparadigma kontrovers diskutiert. Carl Christian Ullmann (1796–1865) erwähnt unter den philosophisch gelehrten und frommen Reformatoren vor der Reformation weder Hus noch Wyclif. Auch der Begriff „Vorreformatoren“ kann nicht unbefangen benutzt werden, da es „keinen Luther vor Luther“ gibt.

Martin Treu, Geschäftsführer der Luther-Gesellschaft und früherer Leiter des Wittenberger Lutherhauses, nahm die Ikonographie von „Gans und Schwan“ in den Blick. Sie geht auf die Überlieferung der letzten Worte von Hus zurück, die auf die Übersetzung des Wortes Hus mit Gans anspielt und das Ende der Gans mit der Ankündigung eines 100 Jahre später auftretenden Schwanes verbindet, der nun mit Luther identifiziert wird. Luther interessierte sich seit 1520 besonders für das Ende von Hus mit der angeblichen Prophezeiung auf dem Scheiterhaufen. Die verschiedenen Motive der Prophezeiung (Gans, Schwan, hundert Jahre) sind im Laufe der Überlieferung zusammengewachsen und wurden dann im Luthergedächtnis gemeinsam tradiert. Die älteste Darstellung Luthers mit dem Schwan findet sich auf einem Ölgemälde

von 1603; Insgesamt sind 89 Bilder mit diesem Motiv bekannt. Im 19. Jahrhundert ging das Verständnis für diese Motivik verloren. In neuester Zeit findet sich in Wittenberg ein Wandgemälde mit dem Schwanenmotiv des Künstlers Guido Zimmermann (*1976). Der Schwan findet sich häufig in Ostfriesland auf Kirchtürmen. In der dortigen Gemengelage der Konfessionen kennzeichnet der Hahn katholische, das Schiff reformierte und der Schwan lutherische Kirchen. In den Niederlanden ist es das Kreuz auf katholischen, der Hahn auf reformierten und der Schwan auf lutherischen Kirchen.

Abschließend wurde über die Darstellung von Hus diskutiert. Hus wurde auf den Bildern ab dem 16. Jahrhundert mit einem Spitzbart dargestellt. Als Begründung galt die Aussage, hussitische Prediger hätten Bart getragen. Da Hus jedoch Weltpriester war, hat er vermutlich niemals einen Bart gehabt.

Der Leipziger Profanhistoriker *Thomas Krzenck* mit dem Forschungsschwerpunkt böhmische Geschichte legte unter dem Titel „Sachsen und der Hussitismus“ die politischen Folgen des Hussitismus im 15. Jahrhundert dar. Die Grenze zwischen Sachsen und Böhmen stellte keine unüberwindliche Trennung dar. Zahlreiche Sachsen studierten in Prag und gingen zurück in ihre Heimat, so dass der Anhängerkreis der Hussiten wuchs und deren Lehren in Sachsen Einzug hielten. Dazu gehören Nikolaus von Dresden, der um 1423 möglicherweise seinen Tod auf dem Scheiterhaufen in Meißen fand, und der Märtyrer Johannes von Drändorf (†1425). Die Gründung der Leipziger Universität im Jahre 1409 ist als Gegenuniversität zu Prag zu verstehen. Da die auf Hus zurückgehenden Hussiten als Ketzer galten, kam es erstmals 1420 zu einem antihussitischen Kreuzzug seitens einer Wettiner Streitmacht von 2000 Mann, die mit einer Niederlage für die Sachsen endete. Die Hussiten bemühten sich seit 1421 um diplomatische Kontakte. Aber bereits kurze Zeit später führten König Sigismund von Luxemburg, der die mittelelbischen Gebiete gesichert sehen wollte, und Kurfürst Friedrich I. von Sachsen erneut einen Krieg gegen die Hussiten, der mit einer Niederlage in der Schlacht bei Ausig 1426 endete. Es bestand die Gefahr von hussitischer Spionage in Sachsen und verstärkter Einfälle von Hussiten, die diese bis Altenburg führten. Erst eine schwere Niederlage 1434 und die Anerkennung Sigismunds als König von Böhmen 1436 beendeten die Hussitenkriege. Die Hussiten wurden verteufelt, ihre Glaubensüberzeugung trat in den Hintergrund. Die positive Erwähnung von Hus durch Luther kann daher als Tabubruch gewertet werden.

Martin Wernisch vom Institut für Kirchengeschichte an der Prager Karls-Universität referierte abschließend über „Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung des Hussitismus durch die Jahrhunderte“. Dabei wies er eingangs darauf hin, dass die Bezeichnung Hussiten erst spät Eingang gefunden hat; ursprünglich ist von den „Böhmen“ die Rede. Matthias Flacius (1520–1575) spricht in seiner Kirchengeschichte von „Taboriten“. Der Begriff des Hussitentums ist erst jenseits der Epoche der Reformation entstanden und wird je nach Blickwinkel, bei den Evangelischen positiv bewertet oder findet im römisch-katholischen Bereich Ablehnung. Mit den tschechischen Freiheits-

bestrebungen des 19. Jahrhunderts bekam die Frage der hussitischen Tradition einen politischen Aspekt. Der tschechische nationalliberale und protestantische Politiker František Palacký (1798–1876) bezog sich auf Hus, was ihm die Kritik des Prager katholischen Historikers Constantin von Höfler (1811–1897) einbrachte, der bemerkte, Hus sei ein Deutschenfeind gewesen. Damit wurde ein altes nationales Vorurteil wiederbelebt. Im Jahre 1889 kam es im böhmischen Landtag zur Forderung nach einer Gedenktafel am Nationalmuseum. Der tschechische Nationalismus bekam angesichts von Hus seinen kulturellen und religiösen Schwerpunkt. Kirchenpolitisch vereinigten sich Reformierte und Lutheraner im 20. Jahrhundert unter dem Titel Böhmisches Brüder. Nach 1945 wurde der Katholizismus zur „Religion der Väter“. Die Evangelischen gerieten eher ins Hintertreffen. Seit 1920 gibt es eine nationalkatholische Kirche, die sich selbst „hussitisch“ nennt. Angesichts der fortschreitenden Entkirchlichung stehen die evangelischen Kirchengemeinschaften nur noch an dritter Stelle.

Die abschließende Podiumsdiskussion bestritten die Referenten Hilsch, Kohnle und Wernisch sowie der für das Lutherjubiläum zuständige Wittenberger Propst Siegfried Kasparick. Sie wiesen darauf hin, dass Papst Johannes Paul II. Hus als Reformator bezeichnet habe, und betonten, Hus stehe für Wahrheit und Glaubwürdigkeit. Im Rahmen des Gedenkens fand am Altstädter Ring in Prag eine ökumenische Feier statt. Darüber hinaus gibt es eine intensive akademische Bearbeitung, die aber noch keine Breitenwirkung in der Bevölkerung gefunden hat. Hus gehört im Bewusstsein der Tschechen zu den zehn wichtigsten Personen der eigenen Geschichte, wobei das Thema der Nationalsprache und der kulturelle Hintergrund die ausschlaggebenden Fragen sind, nicht die theologischen. In der Ökumene wird pragmatisch mit dem Thema umgegangen. Die ökumenische Gedenkfeier am 6. Juli 2015 in Konstanz erhielt von allen Seiten positive Resonanz. Dabei wurde aber auch darauf hingewiesen, dass Jubiläen eine Gefahr bergen. Sie dürfen nicht den Charakter von „Betriebsfeiern“ bekommen, sondern müssen Impulse für die Zukunft setzen.

Die Tagung wurde von den Teilnehmenden positiv bewertet. Das Thema erhielt eine größere Bedeutung weit über den böhmischen und mitteldeutschen Bereich hinaus. Abschließend wurde betont, dass für Hus das gleiche gilt wie für die Glaubenszeugen der frühen Kirche: Das Blut der Märtyrer ist der Samen der Kirche.

Neben den Vorträgen fand ein Besuch der Ausstellung „Luther und die Fürsten“ im Schloss Hartenfels statt und eine Führung durch das nach 1989 im großen Stile renovierte Torgau. Den Abschluss fand die Tagung mit einem Gottesdienst in der Torgauer Schlosskapelle. Der Wuppertaler Kirchenhistoriker *Hellmut Zschoch*, Schriftleiter der Zeitschrift LUTHER, predigte in der Kirche, die 1544 von Luther persönlich eingeweiht worden war.

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

Bücherschau

Martin Luther: **Schriften**, Berlin: Verlag der Weltreligionen, Bd. 1: **Aufbruch der Reformation**, hg. von Thomas Kaufmann, 2014, 635 S. – ISBN 978-3-458-70047-0; **Bd. 2: Reformation der Frömmigkeit und Bibelauslegung**, hg. von Thomas Kaufmann, 2014, 424 S. – ISBN 978-3-458-70048-7; **Bd. 3: Kirche und Schule**, hg. von Albrecht Beutel, 2015, 394 S. – ISBN 978-3-458-70049-4; **Bd. 4: Christ und Welt**, hg. von Albrecht Beutel, 2015, 360 S. – ISBN 978-3-458-70050-0.

Die von den beiden bekannten Reformationshistorikern Thomas Kaufmann und Albrecht Beutel erstellte Ausgabe verfolgt die Absicht, „nicht Luthers theologische Entwicklung als solche durchsichtig zu machen, sondern seine ‚reformatorische‘ Schriftstellerei in jenen Dimensionen in den Vordergrund zu rücken, die für die Veränderung des bestehenden Kirchenwesens wirkungsreich und im Zusammenhang des Aufbaus eines evangelischen Kirchentums dauerhaft prägend geworden sind.“ (1, 498) Es handelt sich also um eine konsequent *reformationshistorisch* konzipierte Lutherausgabe, was sich in den Themenbereichen der vier Bände spiegelt: Auf die Anfangsjahre, in denen das reformatorische Potential dieser Theologie zunehmend erkennbar wird (insbesondere im Weg von den Ablassthesen über die großen Schriften des Jahres 1520 zur Rede vor dem Wormser Reichstag; der Band enthält aber auch die „Vermahnung an die Geistlichen“ von 1530, die bereits einen fortgeschrittenen Stand der Reformation spiegelt), folgen Schriften zur reformatorischen Prägung der Frömmigkeit, in deren Zentrum die „evangelisch“ gelesene Bibel steht (darunter Schriften zur Sterbefrömmigkeit und

zur Einführung in die Bibel, die Auslegung des Magnificat, der Kleine Katechismus, aber auch die Judenschrift von 1523), zur Gestalt reformatorischen Christentums in den Institutionen der Verkündigung und der Bildung (u. a. die Invocavit-Predigten, Gottesdienstordnungen und Schulschriften und die große Schrift „Von den Konziliis und Kirchen von 1539) und zur reformatorischen Deutung des Weltverhältnisses christlichen Glaubens (darin etwa die Obrigkeitsschrift von 1523, die Bauernkriegsschriften und die 1531 erschienene prophetische „Warnung an seine lieben Deutschen“ sowie die Disputation über den Menschen von 1536 und die Schrift vom ehelichen Leben von 1522 – von der Schrift über die Mönchsgelübde aus dem gleichen Jahr leider nur die Vorrede). Nicht aufgenommen sind Schriften, bei denen der Kontext einer binnentheologischen Klärung überwiegt (z.B. *De servo arbitrio* gegen Erasmus oder die Schriften, in denen Luther sich mit Gegnern im reformatorischen Lager auseinandersetzt), obwohl natürlich auch diese den Charakter des (lutherischen) Protestantismus geprägt haben.

Die wenigen lateinischen Schriften sind in elegantes Deutsch übersetzt worden und damit – paradoxerweise – für ungeübte Leser leichter zugänglich als die frühneuhochdeutschen Texte, die nach der Weimarer Ausgabe wiedergegeben werden: in Wortschatz und Lautgestalt unverändert, nur in der Verwendung der Schriftzeichen und in der Interpunktion sehr behutsam modernen Lesegewohnheiten angepasst. Die dadurch notwendig werdenden sprachlichen Erläuterungen finden sich mit großer Zuverlässigkeit im Kommentarteil der Bände. Dort werden die darin jeweils enthaltenen Schriften auch eindringlich

in die reformationsgeschichtlichen Zusammenhänge eingezeichnet. Überdies bietet der Kommentarteil auch dichte und gehaltvolle Einleitungen zu den Schriften sowie Sacherläuterungen, Literaturhinweise und ein Bibelstellenregister. Dass die Stellenkommentare am Schluss des jeweiligen Bandes stehen, sichert die Einheit des Textabdrucks, zwingt die Leserinnen und Leser freilich zum ständigen Hin- und Herblättern und erschwert insofern die Benutzung der Bände. Die gesamten Einleitungen und Erläuterungen werden aber künftig alle mit Gewinn heranziehen (müssen), die sich mit den hier aufgenommenen Luthertexten befassen. Gerade dafür kann man den Herausgebern nicht genug danken.

Zielt bereits die Darbietung der Texte auf eine ästhetisch sensible Leserschaft, die die originale Sprachgestalt zu schätzen weiß und den Reformator in der Sprachkraft des „authentischen ‚Luther-Klangs‘“ (I, 510) wahrnehmen will, wird das von der Ästhetik der Buchgestaltung wirkungsvoll unterstützt. Mit den gut in der Hand liegenden Dünndruckbändchen mit Leineneinband, goldgeprägten Titeln und Lesebändchen präsentiert der Verlag die mit Sicherheit *schönste* unter den derzeit erhältlichen Lutherausgaben.

Hellmut Zschoch

Wichmann von Meding: **Luthers Lehre.** Doctrina Christiana zwischen Methodus Religionis und Gloria Dei, Teil 1: Ihre historische und literarische Gestalt, Teil 2: Ihr Aufbau und ihr Auftrag, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 2012 und 2014, 440 und 505 S., 20 und 3 Abb., ISBN 978-3-631-59419-3 und 978-3-631-59420-9.

Reformationsjubiläen waren immer schon Anlass für grundsätzliche Bilanzen über das, was Luthers Theologie zen-

tral bestimmt. Wichmann von Medings Untersuchung zu Luthers Lehre lässt sich als ein voluminöser Beitrag zu dieser Fragestellung lesen.

In seiner umfassend angelegten Darstellung vergegenwärtigt M. zunächst theologische Gesamtwürdigungen Luthers und erhebt sechs Grundtypen der Deutung. Ins Zentrum gestellt werden die Christusanschauung, der Gottesgedanke, die Bibeltheologie, das Bußverständnis, die Verkündigung des Heilsgutes oder die Ethik. Im ersten Band seines Werkes misst M. diese Zentrierungen lutherischer Theologie an fünfzehn (alphabetisch geordneten) Gattungen, in denen Luther sein Denken präsentiert habe. Dass man dabei zwischen dem Prediger und dem Beter unterscheiden kann, leuchtet ebenso ein wie die Differenzierung des politischen Autors vom Katecheten oder des Bibelübersetzers vom Liturgiker. Weniger überzeugend fällt die Unterscheidung des Dogmatikers vom Theologen bzw. vom Professor aus. Auch die Erörterungen von Texten, in denen Luther als Priester bzw. als Historiker schreibe, haben mir trotz lehrreicher Erörterungen zum Priestertums- und Geschichtsverständnis nicht als Begründung einer eigenen Literaturgattung eingeleuchtet.

Der Durchgang durch das umfassend gesichtete Schrifttum des Reformators läuft auf die These zu: Luthers theologisches Denken ist gemäß seinen wichtigsten Textformen vom Christuszeugnis her zu begreifen. Das Gottes- und das Heilsverständnis seien ebenso wie Bußkonzeption und Ethik als Folgen dieser Sachmitte plausibel zu machen. Ausführlicher wird die Abgrenzung zum Deutungstyp des Bibeltheologen begründet. Die Bibel war Luthers Arbeitsfeld, auf dem es ihm um Christus, und nicht um die Schrift selbst ging. Jedes biblizistische Missverständnis seiner Theologie vermag Luthers kritische Freiheit im Schriftumgang nicht angemessen zu würdigen.

Im zweiten Teil entfaltet M. die Lehre Luthers in ihrer spezifischen Ordnung, in kritischer Abgrenzung gegenüber allen Darstellungen, die Luthers Theologie nach einem fremden, nicht Luther selbst entnommenen Schema organisieren. Grundlegende Bedeutung hat der Katechismus als eine vom Gesetz bestimmte Hinführung zum Christuszeugnis (II, 7–46). Zu Recht kann sich der Vf. stützen auf die auch in der neueren Forschung hervorgehobene Betonung des überführenden Gesetzes in der Gebotsauslegung, auch wenn die Rede vom „gesetzlichen Katechismus“ (II, 455) zu weit gehen mag. Sodann erörtert M. die eigentliche Lehre. Zunächst wird das Zentrum entfaltet, die Person Christi und ihr Heilswerk (II, 47–188), bevor in einem zweiten Schritt Klärungen des Zusammenhangs (Sündenlehre, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigungslehre, II, 189–282) erfolgen.

Nach der *instructio* des Katechismus und der *doctrina* des geglaubten Christus ist das Bekenntnis (*confessio*) die Folge dieser Lehre. Das aus dem Glauben hervorgehende Leben zur Ehre Gottes entfaltet sich im Dienst an Gott und den Menschen und nicht zuletzt im gesungenen Gotteslob. Konsequenzen aus dieser Lehre ergeben sich für das Verständnis des Lebens in der Welt (II, 331–458). Die systematische Orientierung von Luthers Weltverständnis lasse sich am ehesten als „Zwei-Dienste-Lehre“ (II, 336) beschreiben. In diesen Kontext gehören auch die ausführlich gewürdigten Bezugnahmen zum Teufel und schließlich Luthers Menschenbild, das humane Bedürftigkeit betont.

M.s Darstellung überzeugt durch viele detaillierte Einzelstudien, z. B. zur Bedeutung des Gesangbuchs, zum Katechismus oder zu Luthers Umgang mit dem Teufelsglauben. Ebenso unstrittig dürfte das Anliegen sein, nicht nur den Gehalt, sondern auch die Darstellungsart konsequent an Luthers Schriften zu messen. „Luthers Lehre“ wird überall da

eine Fülle an Anregungen zur Verfügung stellen, wo man die Anknüpfung an zentrale Einsichten der Reformation mit einer Treue zum ganzen Luther verbinden möchte.

Zugleich stellen sich grundsätzliche Fragen. Skeptisch sehe ich die prinzipielle Vorordnung des Christuszeugnisses etwa gegenüber der Rechtfertigungslehre. Dass es Luther zentral um Jesus Christus selbst geht, ist nicht zu bestreiten, aber ist nicht die spezifische Gestalt dieser Christozentrik, der Christus *pro nobis*, die zentrale Pointe der Rechtfertigungslehre?

Sodann spricht sich M. gegen alle Versuche aus, Luthers Denken entweder zu historisieren oder unter Preisgabe seiner Eigenlogik auf moderne Fragestellungen hin zu vergegenwärtigen. Wo die jüngere Forschung gezeigt hat, wie differenziert Luthers Denken in seiner Genese seine zeitgenössischen Voraussetzungen verarbeitet, erscheint Luther in dieser Darstellung unwirklich autark. Kritisches Profil gewinnt er immer wieder im Gegensatz zum Katholizismus, oder gerne auch gegenüber der *Legenda aurea* (II, 81. 129. 192. 274. 286 u. ö.). Ähnlich unbefriedigend wirkt die oft plakativ betonte Differenz zum neuzeitlichen Denken: „Luther widersprach auch der Moderne“ (II, 219) – als könnte ein solcher Satz je etwas anderes sein als ein moderner Gedanke.

Thorsten Dietz

Sergio Rostagno: **Doctor Martinus**. Studi sulla Riforma, Turin: Claudiana 2015, 253 S. – ISBN 978-88-6898-016-0 (Piccola biblioteca teologica 117).

Was hat „Doctor Martinus“ dem heutigen Europa zu sagen? Luther „gehört heute allen, allen, die nachdenken, allen Kirchen“ (II). Viele Kirchen haben in-

zwischen Reformen erlebt. In gewisser Weise ist auch der nachtridentinische Katholizismus eine „aus der Reformation hervorgegangene Kirche“. Was ist 2017 zu feiern, am 31. Oktober, dem „symbolischen Datum“? Nicht die vergangene Geschichte, auch nicht die Überwindung konfessioneller Spannungen. Sergio Rostagno, langjähriger Professor für Systematische Theologie an der Facoltà Valdesse di Teologia in Rom, macht sich auf die Suche. Er gibt sich nicht mit dem traditionellen Verständnis von Luthertexten zufrieden, will auch keine Theologie Luthers vorlegen, sondern herausfinden, wie Luthers Theologie funktioniert. Luther stellt eine Frage, und wo man eine Antwort erwartet, gibt er zwei. Er liebt die Paradoxalität (26. 131). Klassisches Beispiel: die doppelte These am Eingang der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ – der Christ „freier Herr“ und „dienstbarer Knecht“. Diese Schrift wird im Folgenden analysiert, nach einer Einführung, die zeigt, wie sich die Doppelthese in Luthers Einsichten von 1512–1520 vorbereitet. Der Occamist, der sich gegen den Occamismus wendet, der Mystiker, der die Paradoxa und die Negation liebt und die Mystik doch für gefährlich hält, der Kommentator des Römerbriefs und der Psalmen. Ergänzt wird das Material durch einen Appendix mit ausgewählten Texten (u.a. zu Gal 3, 6 f., Gal 5, 5, Gal 5, 6) und einem Auszug aus dem Briefwechsel zwischen Brenz, Melanchthon und Luther.

Der Waschzettel auf der Rückseite des vorliegenden Buches behauptet – offenbar im Blick auf italienische katholische Leser –, der Verfasser widerlege das Stereotyp, Luther vertrete einen Glauben ohne Werke. Das wäre nun in der Lutherforschung nichts Neues. Tatsächlich aber stellt R. die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken auf eine neue Basis. Nach scholastischer und im Prinzip bis heute gültiger katholischer

Auffassung hilft Gottes Gnade dem Menschen dazu, das Gesetz zu erfüllen und ggf. ein Heiliger zu werden. Die protestantische Durchschnittsmeinung, so R., sei nicht allzu weit davon entfernt: Der Rechtfertigung folgen – oder müssen folgen – gute Werke. In beiden Fällen werde das Handeln Gottes durch das Tun des Menschen ergänzt (182). Luther aber sei nicht an einem tieferen Glauben oder einem ethisch überzeugenderen Christentum interessiert (15. 91). Ihm gehe es um etwas anderes, nämlich um die Begründung der menschlichen Person als Subjekt. Unter „Subjekt“ versteht R. – wie üblich – die „ihrer selbst bewusste, autonome Person, frei und ausgestattet mit eigenem Recht“, in einer gewissen Analogie zu der Wendung „der Glaubende als Subjekt der Geschichte“ (95, Anm. 2). Dies wird freilich alsbald theologisch interpretiert: Zu einem freien, handlungsfähigen Subjekt ist der Mensch durch Gottes Eingreifen in Jesus Christus längst geworden, was ihm im Glauben immer neu bewusst wird. Er muss nicht durch eigene Anstrengung etwas werden, sondern er ist längst „ein freier Herr aller Dinge“. Wie verhält sich dazu sein Status als „dienstbarer Knecht“? Wie steht es um das Verhältnis von fides und caritas? Es handelt sich um zwei kategorial verschiedene Ebenen. Sie sind zwar aufeinander bezogen, aber nicht so, dass der Freiheit Dienst folgen müsste oder der Dienst die Verwirklichung der Freiheit wäre. Sie resultieren vielmehr beide – und zwar unabhängig voneinander – aus der Barmherzigkeit Gottes. „Der Glaube gibt dir Christus“, womit du mehr als alles hast; „die Liebe gibt dich dem Nächsten“, so die Abbeviatur von Luthers Überzeugung nach R. (22). Freiheit ist nicht anzustrebendes Ziel, sondern Startpunkt (145). In diesem Sinn interpretiert R. das Bild von dem Baum, der von selbst gute Früchte bringt (und z.B. in Wittenberg mitunter keine guten Früchte gebracht

hat): Es gehe nicht darum, von den Früchten auf die Leistungsfähigkeit des Baums zurückzuschließen, sondern den Baum als die Voraussetzung zu erkennen, dass nun gute Projekte in Angriff genommen werden können (160). Im Glauben versteht und erfasst der Mensch, was ihn begründet (146). Subjekt-Sein und fides sind eng mit einander verbunden – beide im Werden (190). Als freies Subjekt hat der Mensch die Aufgabe, seinen Nächsten zu dienen und hilfreich zu sein; dazu darf und soll er alle seine Gaben und Möglichkeiten einsetzen. Damit ist sein säkulares, nicht an Normen gebundenes Handeln legitimiert (165. 167). Luther ist es gelungen, die Frage nach der Konstitution des Subjekts von der Frage nach der Ethik zu trennen (173) und ihr einen eigenen Stellenwert zu geben. Das Subjekt wird nicht mehr verstanden als das Ergebnis von Anstrengungen (88), sondern es begreift sich aus dem, was „mehr“ ist als Moral (34).

Die Stimme Luthers müsse im heutigen Europa gehört werden, weil „die Fragen und Antworten des Reformators zur Konstitution des personalen Subjekts und zur unendlichen Fülle der davon sich ableitenden Aufgaben den Menschen noch immer vor die Wahl zwischen Arroganz und wahrer Menschlichkeit stellen.“ (27). Die Reformation geht weiter – wie kann sie weiter gehen?

R. arbeitet die in Gottes Initiative begründete Freiheit des Subjekts eindrucksvoll heraus. Was er einschärft, ist im Blick auf die Zukunft der Reformation und des Protestantismus unaufgebar. Freilich – wie lässt es sich mit den Grunddaten heutiger säkularer Anthropologie verbinden? Die gegenwärtige europäische Kultur schätzt die Begründung des Subjekts in der Freiheit hoch (180), ohne sich jedoch auf *verbum, iustitia dei, gratia* oder *fides* zu berufen. Wie lässt sich bei diesem Verständnis von Luthers Ansatz eine Funktionalisierung des

Glaubens vermeiden? Den Hiatus zwischen *fides* und *caritas* arbeitet der Autor klarer heraus als deren Zusammengehörigkeit. Hier mag sich der waldensische Barthianer melden: „Gott ist im Himmel und du auf Erden.“ Andere Akzente der Theologie Luthers treten dabei notwendig zurück, insbesondere die Frage der Gemeinschaft und der Kirche. Gerät bei solch starker Betonung des Subjekts am Ende der Mensch in einer Weise in den Mittelpunkt, die den theozentrischen bzw. christozentrischen Ansatz der Theologie Luthers gefährdet?

Ein in seiner Originalität und Radikalität spannendes Buch, das es verdienen würde, in andere europäische Sprachen übersetzt zu werden, zumal ins Deutsche. Das Jahr 2017 steht für deutsche Protestanten (und Katholiken) viel zu sehr unter provinziell deutscher Perspektive. Luther aber – siehe oben – „gehört allen“!

Hans-Martin Barth

The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, hg. von Robert Kolb, Irene Dingel und Lubomír Batka, Oxford: University Press 2014, XVII, 662 S. – ISBN 978-0-19-960470-8.

Der hier anzuzeigende Sammelband zu Luthers Theologie umfasst neben einem Abkürzungs- und Autorenverzeichnis, einer Karte, einem umfangreichen Glossar sowie einem Register für Namen und Sachen 47 Einzelstudien, die wiederum durch eine den Band insgesamt kontextualisierende und profilierende Einleitung und einen Ausblick gerahmt sind. Anliegen des Bandes ist es dabei explizit, einem breiten, schwerpunktmäßig akademischen Publikum Luthers Denken einführend näherzubringen (1. 4). So sind die einzelnen Beiträge bemüht, eine erste Orientierung zu ihrem Themen-

bereich bereitzustellen, dabei die theologischen Eigenarten Luthers genauso zu berücksichtigen wie seine Wirkung und schließlich die eigenständige Weiterbeschäftigung zu ermöglichen. Dazu sind ihnen Bibliographien und manchmal auch Lektürehinweise zur Vertiefung beigegeben.

Verschaffen wir uns unter Bündelung der einzelnen Studien einen groben Überblick: Thematisch gegliedert ist der Band in sieben Teile. Den Anfang macht eine biographische Studie (7–27), mit der ein Überblick zu Leben und Werk des Reformators geboten wird, der vor allem im Falle der Erstbeschäftigung seinen Nutzen hat. Aufsätze zum Hintergrund und zu den Wurzeln von Luthers Denken formieren den zweiten Teil (29–124). Untersucht werden Luthers Verhältnis zu bestimmten Formen (spät-)mittelalterlicher Scholastik, Mystik und Reformbewegungen (31–70) sowie die von Kirchenvätern, mittelalterlichen Zugängen zur Bibel und Renaissance-Humanismus ausgehenden Einflüsse auf seine Theologie (62–104). So werden Partien der theologie- und kirchenhistorischen Zusammenhänge beleuchtet, in die Luthers epochale Neuaufbrüche einzuordnen sind.

Der dritte Teil (125–184) ist dominant hermeneutischen Leitlinien Luthers gewidmet: Sein Verständnis von Geschichte und sein Umgang mit Sprache finden genauso Beachtung (127–155) wie prominente Kategorien seiner Theologie; genannt seien exemplarisch seine *Theologia crucis*, seine sogenannte Zweireiche-Lehre und seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (156–184). Im Anschluss daran geht es im umfangreicheren vierten Teil (185–362) an zentrale theologisch-dogmatische Themen, die ihrerseits inhaltlich-argumentativ für das Denken Luthers von schwerlich zu überschätzender Bedeutung sind. Seine Rechtfertigungslehre bildet dabei freilich den Ausgangspunkt, von dem aus andere

Bereiche wie beispielsweise seine Gotteslehre (187–200), seine Anthropologie (212–232), seine Sündenlehre (233–253), seine Christologie (274–293), seine Sakramentslehre (310–332) oder seine Ekklesiologie (333–352) erschlossen werden.

Die Ethik des Reformators, mit ihr seine Entwürfe zum christlichen Leben und seine Wahrnehmung anderer Religionen oder Kulturen, werden im fünften Teil des Bandes in den Blick genommen (363–446). Am Beispiel seines Berufsbegriffs, seiner Ehelehre, seiner Behandlung des wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Lebens sowie seiner Ideen zur Gestaltung alltäglicher Frömmigkeitspraxis werden ausgewählte Operationalisierungsfelder seiner schöpferischen Theologie vorgestellt (365–426), bevor sein Verhältnis zu Juden und „Türken“ und seine Bedeutung für den globalen interreligiösen Dialog Gegenstände der Untersuchung werden (427–446). Der sechste Teil (447–488) befasst sich dann mit verschiedenen Gattungen, deren sich Luther zur Explikation seines Denkens bediente, und fragt nach dem Verhältnis von Medium und Botschaft. Der Einfluss bestimmter von Luther vorgefundener Formen von Predigt und Katechese auf ihn (449–461) sowie die Ausformung seiner seelsorgerlichen Tätigkeit (462–470), seiner Polemik (471–480) und seiner Übersetzungen von Bibel und Hymnen (481–488) in ihrer je gestaltenden (Rück-)Wirkung auf seine Theologie stehen im Focus.

Den letzten Teil (489–632) bilden Beiträge zur Wirkung und Rezeption des Denkens Luthers vom 16. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart. Sie nehmen dabei prioritär mal eine historisch (491–583), mal eine konfessionell (584–610) und mal eine geographisch orientierte Perspektive ein (611–632), wobei letztere ganz gezielt die Lutherrezeption in Asien (611–620), Afrika (621–626) und Lateinamerika (627–632) berücksichtigt (s. zur Begründung 2).

Insgesamt handelt es sich – bei allen naturgemäßen Schwankungen in Gehalt und Erschließungskraft – um eine anregende Zusammenstellung, die auch die Kontroverse nicht scheut. So lässt sich u. a. die gleichermaßen grundsätzliche wie viel beachtete Frage nach dem Originalitätsgrad Luthers und damit nach der Qualität des von ihm vollzogenen Bruchs mit der Papstkirche bei Durchsicht des Handbuchs trefflich diskutieren, nicht zuletzt weil sie auch direkt aufgegriffen wird: *Gerhard Müller* und *Volker Leppin* stellen ihre Gewichtung des Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität im Denken Luthers gegenüber seinem spätmittelalterlichen Umfeld vor und gelangen darüber zu unterschiedlichen Einschätzungen bezüglich des Zäsurcharakters der theologischen Einsichten des Reformators (105–114; 115–124). Beide Ansätze der Lutherdeutung finden sich auch in anderen Beiträgen wieder, was der ganzen Debatte eine erfreuliche Plastizität verleiht, wenn auch die von Müller vorgenommene Betonung der Diskontinuität im Gegenüber zur Kontinuität innerhalb des Bandes breitere argumentative Unterstützung erhält – sei es z. B. durch Betrachtung von Luthers Umgang mit Sprache und seiner Übersetzungstätigkeit (143–155; 481–488) oder seiner leitenden theologischen Distinktionen (168–184), sei es durch Untersuchung seiner Anthropologie und Ekklesiologie (212–232; 333–352) oder seiner Sakramentslehre (310–321; 322–332), sei es durch Vorstellung seiner Stände- und Ehelehre (365–382; 397–413) oder der Grundlagen seines seelsorgerlichen Handelns (462–470).

Und so lohnt der Griff zu diesem Handbuch – sicher auch in Kombination mit deutschsprachiger Handbuchliteratur – nicht nur zur einführenden Orientierung über bestimmte Teilbereiche des Denkens Luthers, sondern auch zur Diskussion der historisch-theologischen

Einordnung des Reformators und zur Sichtung des internationalen Standes einschlägiger Debatten wie der eben genannten.

Christian Volkmar Witt

Wolfgang Sommer: **Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 426 S. – ISBN 978-3-374-04634-0 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 19).

Der Sammelband enthält 16 Aufsätze des emeritierten Neuendettelsauer Kirchenhistorikers Wolfgang Sommer aus den Jahren 2001–2011, wovon zwei zum Zeitpunkt des Erscheinens noch ungedruckt waren. Thematisch behandeln die Aufsätze das deutsche Luthertum vor allem des 17. Jahrhunderts, greifen aber auch ins 18. Jahrhundert aus. Die Schwerpunkte liegen, entsprechend den langjährigen Forschungsinteressen des Vf., auf der Arndtschen Frömmigkeitsbewegung und auf den lutherischen Hofpredigern in Sachsen. Damit ist zugleich die Doppelperspektive beschrieben, die dem Band den Titel gibt und die vom Vf. in einem zusätzlichen Schlussbeitrag systematisch entfaltet wird. Das Luthertum zur Zeit der Orthodoxie zeichnet sich demnach durch Frömmigkeit und Weltzugewandtheit gleichermaßen aus. S. positioniert sich damit gegen das lange dominierende, von Ernst Troeltsch geprägte Bild eines verinnerlichten, obrigkeitshörigen und politisch passiven Luthertums. Tatsächlich lässt sich gerade an den orthodoxen Hofpredigern (u. a. Polykarp Leyser, Matthias Hoe von Hoeneburg) zeigen, dass diese gegenüber den Zumutungen eines zunehmend übergriffiger sich gebärdenden landesherrlichen Kir-

chenregiments auf die Freiheit der Kirche in geistlichen Belangen pochten und ein kirchliches Wächteramt gegenüber der Politik für sich in Anspruch nahmen. Die Grundlage dafür bildete Luthers Unterscheidung der beiden Reiche, die entgegen früheren Forschungsmeinungen in der nachreformatorischen Zeit nicht einfach verschwunden oder etwa von der Drei-Stände-Lehre verdrängt worden war; auch wenn sie in Dogmatik und Kirchenrecht nur wenig Niederschlag fand, war sie doch für das Amtsverständnis vieler Hofprediger entscheidend wichtig. Das kritische Selbstbewusstsein des orthodoxen Luthertums gegenüber der politischen Obrigkeit speiste sich außerdem regelmäßig aus Luthers Warnung vor dem Aufkommen einer „Caesaropapie“ und aus seiner Auslegung des 101. Psalms. Nur das calixtinische Helmstedter Luthertum zeigte kein verstärktes Interesse an der Unabhängigkeit der Kirche (129–145), und mit dem Pietismus (zu Spener als Dresdener Oberhofprediger 175–204) kam es dann insgesamt zu einer Preisgabe der alten, von der Zwei-Reiche-Lehre ausgehenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik, indem nun auch die politische Obrigkeit unmittelbar auf das Ziel der Förderung des Reiches Gottes verpflichtet wurde (woraus sich freilich wiederum ein kritisches Potential ergab).

Den Aspekt der Frömmigkeit verfolgt S. vor allem anhand von Johann Arndt und seiner Nachwirkung im Luthertum. In seiner Analyse der im Schatten des „Wahren Christentums“ stehenden Predigten Arndts demonstriert er die Bedeutung von dessen besonderem Sprachstil für die Verlebendigung des Wortes Gottes in den Herzen (9–31). Hinsichtlich der Nachwirkung Arndts zeigt S., wie sich dessen Nachfolger im Amt des Geller Generalsuperintendenten als strenge Orthodoxe gleichwohl entschieden hinter ihren umstrittenen Vorgänger stellten (33–47), untersucht Spe-

ners späte Predigten über die biblischen Leittexte des „Wahren Christentums“ (49–90), das Bild Arndts im sächsischen Pietismus (223–252) sowie das Wirken des frommen und weltoffenen Nürnberger Antistes Johann Michael Dilherr (147–160) und des Wittenberger Theologieprofessors Johann Caspar Haferung zu Beginn des 18. Jahrhunderts (295–310).

Aus dem thematischen und chronologischen Rahmen heraus fallen ein Aufsatz zu Gegenstand, Methode und neueren Tendenzen der historischen Frömmigkeitsforschung (253–272) sowie zwei Aufsätze zu prominenten Gestalten des bayerischen Luthertums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts („Wilhelm von Pechmanns Eintreten für die Christen jüdischer Herkunft und für die Juden“, 311–332; „Friedrich Veit“, 333–387), in denen erneut die kritische und weltgestaltende Potenz eines von der Zwei-Reiche-Lehre bestimmten Luthertums deutlich wird.

Wolf-Friedrich Schäufele

Michael Fischer: **Religion, Nation, Krieg.** Der Lutherchoral Ein feste Burg ist unser Gott zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg, Münster: Waxmann Verlag 2014, 350 S., 37 Abb. – ISBN 978-3-8309-2901-7 (Populäre Kultur und Musik 11).

In den so genannten „Befreiungskriegen“ zu Beginn des 19. Jahrhunderts unterlagen zahlreiche Texte der christlichen Tradition – wie beispielsweise Lieder – einer militant nationalistischen Umdeutung, die man als Ausdruck eines fundamentalen Säkularisierungsprozesses verstehen kann. Die jeweiligen Vorlagen dieser häufig ungemein aggressiv aufgeladenen Neudichtungen blieben dabei immer erkennbar, wie sich bei Ernst Moritz Arndt

beispielsweise zeigen lässt. In seiner Befreiungskriegslyrik knüpfte er, ausgehend von der einem romantischen Geschichtsverständnis entspringenden Idee germanisch-nordischer Volkseinheit und sich sowohl gegen den deutschen Partikularismus als auch gegen das Napoleonische Herrschaftsstreben wendend, in seiner drastischen Bildersprache an Luther an. Dieses Vorgehen exemplifiziert sein im Februar 1813 erschienenes „Lied an die deutsche Legion“. Die besondere Wirkung erhält diese Dichtung als Kontrafaktur des lutherischen Reformationsliedes „Ein feste Burg ist unser Gott“. Arndt erreichte durch seine Fortschreibung des seinerzeit allseits bekannten Liedes zwei Ziele: 1. die Deutung der Vernichtung des napoleonischen Heeres in Russland als Gottesurteil und 2. die Charakterisierung der Franzosen als Verkörperung des Teufels. Gegen diese Feinde zu kämpfen wird zur Christenpflicht. Der Soldat hat den Urteilsspruch Gottes zu vollstrecken. Die mit diesem Denken verknüpfte Devise „Mit Gott für König und Vaterland“ prägte als nationalpolitisches Credo das protestantische Bewusstsein der Zeit. Propagiert wurde sie zunehmend auch in den Kreisen der Romantiker, wie das Beispiel Schleiermacher zeigt. Wesentlich stärker als dieser setzte aber Arndt in seiner national-politischen Lyrik auf eine hochemotionale religiös-nationale Synthese, in der das Christentum samt seinen Texten nationalisiert wird. Die Genese des deutschen Nationalismus speiste sich demnach im frühen 19. Jahrhundert zum einen aus den romantisch-nationalen Interpretationen und Transformationen christlicher Traditionen und ihren kontrafaktischen Neuschöpfungen. An sie konnte die Kriegslyrik im Ersten Weltkrieg hochproduktiv anknüpfen.

Die literaturwissenschaftliche Dissertation von Dr. theol. Michael Fischer, dem Geschäftsführenden Direktor des Zentrums für Populäre Kultur und Mu-

sik an der Universität Freiburg, die 2013 an der Bielefelder Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft angenommen wurde, nimmt die nationalen wie bellizistischen Deutungen und Funktionalisierungen des Lutherliedes in den Blick. Zunächst thematisiert der Vf. nach einer Einleitung das Lied als „national-protestantisches Identifikationssymbol“ des 19. Jahrhunderts, bevor er zweitens und ausführlich seine Verwendung im Ersten Weltkrieg analysiert. Das dritte Kapitel untersucht den Choral im Kontext von religionspolitischen Debatten und konfessionellen Selbstvergewisserungen exemplarisch an dem Berliner Domprediger Bruno Doehring und dem Jesuiten und Lutherforscher Hartmann Grisar. Dabei kann Fischer einerseits zeigen, wie Doehring den Choral – vornehmlich vor dem Hintergrund der Erfahrung der Kriegsniederlage – zur Etablierung einer nationalprotestantischen Erinnerungskultur nutzt. Andererseits beschreibt er, wie sich Grisar in seiner Monographie über die Geschichte des Lutherliedes apologetisch gegen die „Fabel“ von dessen konfessionsübergreifender Rezeption aussprach. Seine Ausführungen waren in erster Linie religionspolitisch motiviert, ging es doch eigentlich um die Stellung des Katholizismus im Ersten Weltkrieg und in der Weimarer Republik.

Die interdisziplinäre diskursanalytische Studie von F. geht von einer zweifachen These aus: Zum einen braucht politische Kommunikation das Ästhetische. Zum anderen sind „Religion wie Nation ... auf Inszenierungen und Mythen angewiesen, auf wahrnehmbare Symbole und kollektive Erfahrungen, wie sie sich beispielsweise beim Fest oder in einem Denkmal verdichten und vermitteln“ (203). Von besonderem Interesse sind nach der breiten Darlegung des Materials die stärker theoretisch fundierten rezeptionsgeschichtlichen Ausführungen seiner Schlussbetrachtung. Dort geht der Vf. beispielsweise auf das Problem

einer säkularisierten Eschatologie und auf die „Entstehung“ von Texten durch neue Kontexte ein, sowie auf die in der Forschung umstrittene Frage nach dem Nationalismus als politischer Religion und auf das Problem der Funktionalisierung von Religion.

Für die weiterhin noch zu vertiefende Erforschung der Zusammenhänge von Protestantismus und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert bietet die vorliegende Untersuchung einen wichtigen Beitrag. Seine inhaltliche Qualität hätte erstens durch ein weniger breit deskriptives und stärker analytisches methodisches Vorgehen und zweitens durch eine breitere Rezeption der Sekundärliteratur gesteigert werden können. Die Auswahl der verwendeten Literatur lässt Fragen offen. Den Band beschließen ein umfangreicher Textanhang mit Neudichtungen des Lutherliedes sowie anschauliche farbige Abbildungen; hilfreiche Register fehlen leider. Insgesamt gesehen legt der Vf. eine informative und materialreiche Arbeit vor, die wesentliche und lange Zeit vernachlässigte Aspekte der Geschichte des neuzeitlichen Protestantismus und einer zuweilen überaus problematischen Lutherrezeption erhellt und zur vertiefenden Forschung zahlreiche Anregungen bietet.

Thomas K. Kuhn

Salomo Strauß: **Gemeinschaft mit dem Heiligen**. Zur Ekklesiologie Peter Brunners, Neuendettelsau: Freimund-Verlag 2014, 190 S. – ISBN 978-3-86540-181-6.

St. hat es sich in seiner von Gunther Wenz betreuten und im Wintersemester 2011/2012 von der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommenen Dissertation zur Aufgabe gemacht, das theologische Werk von Peter Brunner (1900–1981) zu würdigen: Brunner ge-

hörte zur Bekennenden Kirche, kam aufgrund seiner Äußerungen ins KZ Dachau, lehrte an der Theologischen Schule der Bekennenden Kirche in Wuppertal und war schließlich von 1947 bis zu seiner Emeritierung 1968 ordentlicher Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg (vgl. 10–15). St. macht darauf aufmerksam, dass Brunner, den er für einen der „profilertesten Lutheraner und ökumenisch aktivsten Theologen des 20. Jahrhunderts“ (7) hält, in der Forschung bisher wenig rezipiert wurde (vgl. 15). Weil im Werk Brunners der Ekklesiologie eine große Bedeutung zukomme, insofern einerseits seine Theologie von der kirchlichen Verkündigung ausgehe und andererseits auf die Kirche und ihre Verkündigung ziele, will sich St. der Frage zuwenden, „was Brunner eigentlich unter Kirche versteht“ (23). Damit beansprucht der Vf. auch eine für die Gegenwart relevante Fragestellung aufzugreifen: Die Kirche – so die doch etwas allgemeinen Überlegungen – befinde sich aufgrund des demographischen Wandels in einer Umbruchsituation, so dass die Kirche nicht nur zu strukturellen Veränderungen genötigt sei, sondern auch zu einem „systematisch-theologischen Nachdenken darüber, was die Kirche ist, die im Glaubensbekenntnis bekannt wird, die in den sichtbaren Kirchen verborgen ist und in ihnen Gestalt gewinnt und der die sichtbaren Kirchen dienen“. Hierzu will die vorliegende Arbeit „Hilfe, Anregung und Herausforderung“ (9) sein.

Der Vf. gliedert seine Untersuchung nach einer Einleitung (9–26), in der er Aufbau und Gestalt der Arbeit begründet, in drei Hauptteile: Teil 1 „Die Kirche als Werk des dreieinen Gottes“ (27–65), Teil 2 „Die Kirche als *communio sanctorum*“ (67–105) und Teil 3 „Die Wesensattribute der Kirche“ (107–155). Dieser mit knapp 150 Seiten eher schmalen Untersuchung sind im Anhang einige bislang unveröffentlichte Dokumente beigegeben

(156–176). Ein Literaturverzeichnis (177–190) schließt die Arbeit ab.

Da Brunner keine Monographie zur Kirche verfasst hat, trägt St. sehr akribisch diejenigen Überlegungen der einzelnen einschlägigen Aufsätze und Vorträge Brunners zusammen, die zu den Themen und Fragestellungen der Ekklesiologie etwas beitragen. Es kann nicht überraschen, dass dabei das meiste, was der Vf. zusammenträgt, eher konventionell ist. Leider verabsäumt es St., Brunners Überlegungen zur Ekklesiologie genauer zu profilieren und in ihrer Virulenz freizulegen. Er trifft die Entscheidung, bei einer Zusammenstellung der Überlegungen Brunners zum Thema Kirche stehen zu bleiben, offensichtlich bewusst: „Ein ... möglicher Vergleich der Ekklesiologie Brunners mit derjenigen eines anderen Theologen oder eine In-Beziehung-Setzung der Ekklesiologie Brunners zu anderen würde den Fokus

auf die Unterschiede und Besonderheiten der jeweiligen Konzeptionen richten und dabei andere, zum Teil vielleicht sogar wesentliche Aspekte der Konzeption Brunners eher aus dem Blick geraten lassen. Die Ekklesiologie Brunners soll deshalb nicht von denjenigen anderer abgegrenzt und in diese eingeordnet, sondern als Gesamtentwurf dargestellt werden“ (24). Mit dieser Grundentscheidung entledigt sich Vf. letztlich der eigentlich wissenschaftlichen Aufgabe und überlässt sie dem Leser: nämlich das Zusammengetragene zu konturieren, zu interpretieren und zu profilieren. Unverständlich ist auch, dass St. auf ein Schlusskapitel verzichten zu können glaubt, welches noch einmal Linien markieren, übergeordnete Zusammenhänge aufzeigen oder gar einen Ausblick auf gegenwärtige Diskussionen werfen könnte.

Michael Roth

Anschriften der Rezensenten:

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

Prof. Dr. Thorsten Dietz, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43, 35039 Marburg

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

Prof. Dr. Michael Roth, Johannes Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Philipps-Universität, Fachbereich Evangelische Theologie, 35032 Marburg

PD Dr. Christian Volkmar Witt, Bergische Universität, FB A, Evang. Theologie, Gaußstraße 20, 42097 Wuppertal

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

Kurzanzeige

Die Reihe „Orte der Reformation“ ist mit folgenden Heften (Nr. 16–24) fortgesetzt worden (alle Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt): **Torgau**, hg. von der Stadtverwaltung Torgau/Hans Christian Beer u.a. – ISBN 978-3-374-03875-6; **Mecklenburg und Vorpommern**, hg. von Daniel Mourkojannis u.a., 2014, 88 S. – ISBN 978-3-374-03879-4; **Königsberg und das Herzogtum Preußen**, hg. von Lorenz Grimoni und Andreas Lindner, 2014, 92 S. – ISBN 978-3-374-0392-6; **Zwickau**, hg. von Stadtverwaltung Zwickau, Kulturamt/Michael Löffler, 2015, 80 S. – ISBN 978-3-374-04037-7; **Osnabrück**, hg. von Martin H. Jung und Friedemann Pannen, 2015, 72 S. – ISBN 978-3-374-04028-5; **Gotha**, hg. von Steffen Rassloff und Maik Märtin, 2015, 76 S. – ISBN 978-3-374-04029-2; **Stuttgart**, hg. von Sören Schwesig und Frank Zeeb, 2015, 92 S. – ISBN 978-3-374-04064-3; **Prag und Tschechien**, hg. von der Ev. Kirche der Böhmisches Brüder/Gerhard Frey-Reininghaus, 2015, 80 S. –

ISBN 978-3-374-04116-9; **Grimma**, hg. von Matthias Berger, 2015, 80 S. – ISBN 978-3-374-04121-3. – Das inzwischen bewährte Konzept der Verbindung historischer und touristischer Informationen ermöglicht weitere Reisen auf den Spuren der Reformation, wobei der Blick nicht enggeführt wird, sondern die Reformationgeschichte in große Zusammenhänge einordnet. Erstmalig sind jetzt auch Hefte erschienen, die über die heutigen deutschen Grenzen hinausführen und die Reformation als europäisches Ereignis markieren. Dem modernen Tourismus (noch?) am fernsten liegt sicher Königsberg inmitten des alten Herzogtums Preußen – und gerade in diesem Heft berührt der Brückenschlag aus einer fremden Vergangenheit in eine für viele nach wie vor fremde Gegenwart. Allen Heften können Reisende sich anvertrauen, und wer nicht reisen kann oder mag, findet in diesen Heften die – vorzüglich bebilderte – Möglichkeit des Reisens vom häuslichen Sessel aus.

Die Reformation war für die Geschichte Europas ein einschneidendes Ereignis. Auch wenn sie sich in vielfältigen Entwicklungssträngen vollzog, so lassen sich doch Meilensteine der Reformation benennen. Solche Meilensteine aus der frühen Reformation Martin Luthers werden hier vorgestellt, in interdisziplinärem Dialog erschlossen und anschaulich gemacht.

MEILENSTEINE DER REFORMATION
Schlüsseldokumente der frühen
Wirksamkeit Martin Luthers
Hrsg. v. Irene Dingel und Henning P. Jürgens
296 Seiten / geb. / mit 34 farbigen Abb.
€ 19,99 (D) / € 20,60 (A) / CHF* 26,90
ISBN 978-3-579-08170-0



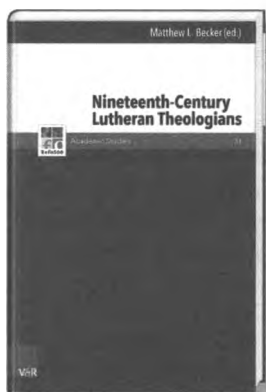
www.gtvh.de

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



*empfl. Verkaufspreis

Active Lutheran/Protestant theologians between 1799 and the First World War and the First World War



Matthew Becker (ed.)

Nineteenth-Century Lutheran Theologians

Refo500 Academic Studies (R5AS), Volume 31

2016. 359 pages, hardcover

€ 100,- D / € 102,90 A

ISBN 978-3-525-55130-1

eBook: € 79,99 D / € 82,30 A

ISBN 978-3-647-55130-2

Leading contemporary theologians examine important nineteenth-century Lutheran theologians in the light of their contemporary significance. Each essay explores a central figure whose work continues to impact theology today.



V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R undipress

www.v-r.de

Martin Luthers polemische Schriften gegen Juden untersucht



Harry Oelke / Wolfgang Kraus /
Gury Schneider-Ludorff /
Anselm Schubert / Axel Töllner (Hg.)

Martin Luthers »Judenschriften«

Die Rezeption im 19.
und 20. Jahrhundert

Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte
Reihe B: Darstellungen, Band 64

2016. 338 Seiten, mit 3 Abb., gebunden
€ 80,- D / € 82,30 A

Serienpreis: € 68,- D / € 70,- A

ISBN 978-3-525-55789-1

eBook: € 64,99 D / € 66,90 A

ISBN 978-3-647-55789-2

Die Wirkungsgeschichte der polemischen Schriften Martin Luthers gegen Juden im 19. und 20. Jahrhundert wurde bisher nur sehr wenig erforscht. Der vorliegende Band will diese Lücke schließen. Dabei steht nicht die ein-dimensionale Perspektivierung eines historischen Versagens Luthers im Vordergrund, sondern es finden die theologischen und historischen Rahmenbedingungen der Rezeption Beachtung. Die Beiträge arbeiten die problematische Wirkung von Luthers Schriften für neuzeitliche theologische Diskurse und historische Entwicklungen, einschließlich Antisemitismus und NS-Zeit, differenziert heraus. Schließlich beleuchten sie neben der angloamerikanischen Rezeption der „Judenschriften“ besonders deren Aufarbeitung im Protestantismus seit 1945.



Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

SEBASTIAN FRANCK

Sämtliche Werke

Kritische Ausgabe mit Kommentar. Hrsg. von Hans-Gert Roloff. 2005 ff.
16 Text- und 14 Kommentarbände. Leinen. Je Durchschnittsband bei Gesamtabnahme ca. € 278,-; einzeln ca. € 298,-. ISBN 978 3 7728 1827 1.

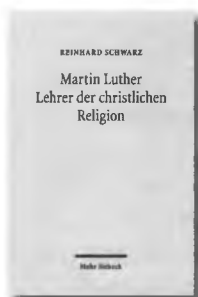
Sebastian Franck (1499–1542) war als Schriftsteller am literarischen Markt orientiert und wollte gerade jene weiten Leserschichten erreichen, denen das vorwiegend in lateinischer Sprache überlieferte Wissen nicht unmittelbar zugänglich war. Für das Verständnis der Reformationszeit ist Francks Werk deshalb von besonderer Bedeutung. Die Qualität seiner Texte wird heute mit derjenigen der Schriften Luthers verglichen.

BAND 5: Paradoxa ... CCLXXX. Wunderred vnd gleichsam Räterschafft / auß der H. Schriftt (1534). Hrsg. von Hans-Gert Roloff und Siegfried Wollgast. Ca. 370 S. Ln. ISBN 978 3 7728 2405 0. Okt. 2016

Sebastian Francks ›Paradoxa‹, ein Zentralwerk des Reformationszeitalters, liegt nun in einer wissenschaftlichen Neuedition vor. Basis der Ausgabe ist die »editio princeps« von 1534, die bei Hans Varnier in Ulm erschienen war. – In den ›Paradoxa‹ heißt es im Vorwort »Nu hab ich diß mein Philosophie Paradoxa intituliert/vnd Paradoxum ain Wunderred/-oder Wunderwort/verteütscht/Weil die Theologiei/der recht sinn der Schriftt (so allain gottes Wort ist) nicht ist/dann ain ewig Paradoxū/-wider allen wahn/schein/glauben/vnd achtung der gantzen welt/gewiß vnd waar«. Das Vorwort enthält auch schon das Programm: die Welt glaube nicht an das Evangelium, könne sich weder daran halten noch es leiden. Sie habe die wahren Boten Gottes als Ketzer behandelt. Das heilige Buch, die Bibel, sei für sie mit sieben Siegeln verschlossen. Verstehe man die Bibel als »Tödtender Buchstab«, so folge viel Ungefüges und Sinnloses daraus. Franck schreibt die ›Paradoxa‹ für die geistlich recht Gesinnten, die Kirche ist für ihn als Institution überflüssig. Dies und vieles andere behandelt er in seinen 280 (eigentlich 292) Paradoxa. – Dem Textband beigeordnet ist ein umfangreicher, getrennt erscheinender Kommentarband, der dem Leser mit Erläuterungen, Verweisen, Textzitate und Textdokumenten den Zugang zum Text erleichtern soll. Der Kommentarband wird mit einem engmaschigen Register abgeschlossen.

frommann-holzboog
www.frommann-holzboog.de

Martin Luther bei Mohr Siebeck



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

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.

»[Eine] äußerst bemerkenswerte Einführung in die Theologie Luthers!«

Martin Schreiner in *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 14 (2015), H.2, S. 348–349

2. Auflage 2016. XIII, 544 Seiten.
ISBN 978-3-16-154411-8
fadengeheftete Broschur € 39,-

eBook



Martin Heckel **Martin Luthers Reformation und das Recht**

Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den »Schwärmern«

2016. Ca. 800 Seiten.
ISBN 978-3-16-154468-2
fadengeheftete Broschur ca. € 30,-;
(Jus Ecclesiasticum).
ISBN 978-3-16-154211-4 Leinen
ca. € 70,- (Mai)



Eike Wolgast **Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte**

Die Aufsatzsammlung von Eike Wolgast umfasst Arbeiten zur Einführung der Reformation und zur Diskussion der Religionsfrage auf den Reichstagen bis 1555. Mehrere Studien beschäftigen sich mit dem Problem von Obrigkeit und Widerstand bei wichtigen Reformatoren und den Täufern.

Außerdem werden Theorie und Praxis des Friedensschlusses vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert untersucht.

2016. VIII, 583 Seiten
(Jus Ecclesiasticum 113).
ISBN 978-3-16-154198-8
Leinen ca. € 110,- (Februar)

Thomas Kaufmann **An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung**

»[Kaufmanns] Kommentar zur Adelsschrift wird sich seinen Platz unter den Hilfsmitteln zum Lutherstudium bei Fachkollegen zweifellos erobern.«
Armin Kohnle in *Luther*, 86. Jahrgang 2015, H.1, S. 49/50

2014. XV, 559 Seiten
(Kommentare zu Schriften Luthers 3).
ISBN 978-3-16-152678-7
Leinen € 169,-;
unveränderte Studienausgabe 2016.
ISBN 978-3-16-154324-1
Broschur € 59,-

eBook



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



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

New order in a changing world



Herman Speelman

Melanchthon and Calvin on Confession and Communion

Early Modern Protestant Penitential and Eucharistic Piety

Preface by A. van de Beek
and P. J. J. van Geest

Refo500 Academic Studies (R5AS), Band 14
2016. 362 Seiten, gebunden

€ 100,- D / € 102,90 A

ISBN 978-3-525-55041-0

eBook: € 79,99 D / € 82,30 A

ISBN 978-3-647-55041-1

Melanchthon and Calvin were late medieval people, stemming from a world of order and unity, and at the same time they fully lived in the early modern world, in which everything was changing. In this new world they committedly, enthusiastically, and restlessly sought to introduce some order, in theory as well as practice. Their contributions continue to be highly influential in large parts of Europe today.

Herman A. Speelman examines Melanchthon's and Calvin's writings and actions concerning confession, penance, and the Lord's Supper. He shows how their views were connected to those of their contemporaries, and how they related to medieval practices.



V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Wichtige Luthertexte für jeden lesbar

Martin H. Jung / VELKD - Vereinigte
Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (Hg.)

Luther lesen

Die zentralen Texte

2016. Ca. 200 Seiten, mit 10 Abb., gebunden

€ 13,- D / € 13,40 A

ISBN 978-3-525-69003-1

eBook: € 10,99 D / € 11,30 A

ISBN 978-3-647-69003-2

erscheint im April 2016

Martin H. Jung versammelt und
kommentiert ausgewählte wichtige
Luthertexte und präsentiert damit
zum ersten Mal einen Band, in dem
ein Eindruck vom „ganzen Luther“
vermittelt wird.



ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2016



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
87. Jahrgang · Heft 2 · 2016

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Bensheim
- 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 € 31,- / 31,90 (A) / sFr 40,50. Einzelheft € 16,- / 16,50 (A) / sFr 21,90. 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:** Anja Kütemeyer, 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>	67
-----------------------------	----

Luther – für heute neu entdeckt

Christopher Spehr (Bearb.) Leiblicher und geistlicher Segen. Luthers Auslegung des Aaronitischen Segens aus dem Jahr 1532	68
---	----

Aufsätze

Armin Kohnle Vorreformator, Reformator vor der Reformation, Wegbereiter oder Vorläufer Luthers? Ein Beitrag zum Johannes-Hus-Gedenken 2015 ...	75
Konrad Hammann Die innere Kohärenz der Theologie Luthers. Reinhard Schwarz rekonstruiert Luthers „Lehre der christlichen Religion“	90

Kleine Beiträge

Henning P. Jürgens Dokumente zur frühen Wirksamkeit Martin Luthers im UNESCO- Register Memory of the world	99
--	----

Aus Lutherstätten

Jochen Birkenmeier „Luther und die Bibel“. Zur neuen Dauerausstellung im Lutherhaus Eisenach	103
--	-----

<i>Bücherschau</i>	108
--------------------------	-----

Zu diesem Heft

Luther war nicht zuletzt ein Theologe des Segens. Das ergab sich schon aus seiner Hochschätzung des zugesprochenen, wirksamen Wortes. Der Aaronitische Segen, von ihm ans Ende des evangelischen Gottesdienstes gestellt, vergegenwärtigt die Kontinuität des segnenden Zuspruchs Gottes für Israel und die Christenheit. *Christopher Spehr* präsentiert Luthers Auslegung dieses Segens und damit den Reformator in seiner – sonntags- und alltagstauglichen – Segenstheologie.

Wie die theologischen Einsichten und das Reformprogramm Luthers einerseits im christlichen Mittelalter verwurzelt sind und andererseits mit dessen Verständnis des Christentums brechen, beschäftigt die Lutherforschung seit langem in immer wieder neuen Deutungsversuchen. Eines der älteren Muster bedient sich der Kategorie von „Vorläufern“ oder „Vorreformatoren“, unter denen Jan Hus dann eine besondere Rolle spielt. *Armin Kohnle* zeigt, wie diese Anknüpfung auf Luther und seine Zeitgenossen zurückgeht und wie sie sich entwickelt hat – und wirft damit ein Licht sowohl auf die Rezeption von Hus wie auf die von Luther.

Dass Reinhard Schwarz, der langjährige Präsident der Luther-Gesellschaft, mit seiner im vergangenen Jahr erschienenen Darstellung die Summe seines lebenslangen Eindringens in die Theologie des Reformators vorlegt, ist ein besonderes Ereignis. Es bedarf sicher keiner besonderen Rechtfertigung, dass dieses Buch nicht nur kurz in der *Bücherschau* – wo sich auch in diesem Heft lohnende Hinweise auf manche andere Bücher finden – besprochen, sondern von *Konrad Hammann* ausführlich vorgestellt wird. Darin kommt auch die besondere Verbundenheit zu dieser Zeitschrift zum Ausdruck, die Reinhard Schwarz nicht zuletzt mit der Präsentation zahlreicher Luthertexte in der Rubrik „Luther für heute – neu entdeckt“ gepflegt hat. Die Leserinnen und Leser des hier angezeigten großen Werkes werden auch darin die theologische Freude an den Luthertexten wiederfinden.

Zwei kurze Beiträge steigern den aktuellen Informationsgehalt dieses Heftes: *Henning P. Jürgens* berichtet von der Aufnahme von Lutherschriften in das UNESCO-Weltdokumentenerbe, präsentiert die getroffene Auswahl und macht Lust, sich anhand der zugehörigen Publikation gerade mit diesen Dokumenten neu zu beschäftigen – auch im Blick auf die kulturelle Reichweite des anstehenden Jubiläumsjahres. Auch das Ausstellungskonzept „Luther und die Bibel“ im erweiterten und neu gestalteten Eisenacher Lutherhaus, das *Jochen Birkenmeier* vorstellt, zielt darauf, den Reformator und das, was ihm am Herzen lag, bekannt zu machen und vielen Menschen mit höchst unterschiedlichen Zugängen ans Herz zu legen. Möge es gelingen – dort und an vielen Orten!

Hellmut Zschoch

Leiblicher und geistlicher Segen

Luthers Auslegung des Aaronitischen Segens aus dem Jahr 1532

Bearbeitet von Christopher Spehr*

Johannes Schilling zum 65. Geburtstag

Segen und Segenshandlungen haben Konjunktur. Sowohl kirchennahe als auch kirchenferne Menschen äußern seit Mitte der 1990er Jahre ein wachsendes Bedürfnis an Segenshandlungen zu unterschiedlichen Anlässen. Inhalte des Segenswunsches bilden vornehmlich Krankheit, Heilung und Gesundheit.¹ Diese Tendenz wird durch den empirischen Befund unterstrichen: Vielen Gottesdienstbesuchern bedeutet der Segen zum Ausgang mehr als beispielsweise die Predigt.² Längst hat die Praktische Theologie die Entwicklung bemerkt und beginnt, Segensangebote als kirchliche Übergangsrituale neu zu entwickeln und zu etablieren.³ Der Segenspraxis geht eine Wiederentdeckung der Segenstheorie und Segenstheologie einher, die in der Regel anhand exegetischer Untersuchungen erarbeitet wird.⁴ Der Beitrag Martin Luthers zur Segenstheologie bietet hierbei eine eigene, facettenreiche Perspektive, die im Folgenden anhand seiner Auslegung des sogenannten Aaronitischen Segens in Erinnerung gerufen werden soll.

Luther prägte ein neues, reformatorisches Verständnis von Segen und Segenshandlungen.⁵ In exegetischer, liturgischer und frömmigkeitspraktischer Hinsicht reformulierte der Wittenberger Reformator den Segen rechtfertigungstheologisch als gute Gabe Gottes und hob ihn von mittelalterlichen Segensvorstellungen ab. Während die scholastische Theologie den Segen innerhalb des kirchlich-sakramentalen Heilsangebotes profilierte, gewann Luther sein reformatorisches Segensverständnis im Rahmen seiner Schriftexegese, das er vornehmlich in Predigten und Vorlesungen vertiefte.

Die exegetische Neubestimmung des biblischen Segens veranlasste Luther dazu, eine eigene liturgische Gestalt des Segens zu etablieren. In seiner lateinischen Gottesdienstordnung „Formula Missae et Communionis“ (1523) empfahl er, die Gemeinde am Ende des Gottesdienstes nicht mit dem üblichen „ite missa“, sondern mit dem Lob-

* Für wertvolle Zuarbeit danke ich meiner studentischen Hilfskraft Maximilian Rosin.

¹ Vgl. *Magdalene L. Frettlöh*, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 2005, 11.15.

² Vgl. *Uta Pohl-Patalong*, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011, 161f.

³ Vgl. den guten Überblick bei *Ulrike Wagner-Rau*, Unverbrüchlich angesehen – Der Segen in praktisch-theologischer Perspektive, in: *Martin Leuenberger* (Hg.), Segen, Tübingen 2015, 187–209.

⁴ Vgl. u. a. *Martin Leuenberger*, Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen, Zürich 2008; *Ulrich Heckel*, Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick, Tübingen 2002. Aus systematisch-theologischer Perspektive: *Frettlöh* (s. Anm. 1); *Dorothea Greiner*, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart u. a. 1998. Instrukтив und weiterführend ist jetzt der interdisziplinäre Band: *Leuenberger*, Segen (s. Anm. 3).

⁵ Ausführlich und im Kontext der Kirchengeschichte vgl. *Christopher Spehr*, Segenspraxis und Segenstheologie in der Christentumsgeschichte, in: *Leuenberger*, Segen (s. Anm. 3), 135–164.

ruf „Benedicamus domino“ zu entlassen und entweder den üblichen trinitarischen Segen oder den Aaronitischen Segen (Num 6,24–26) zu sprechen. Auch könne der Segen aus Ps 67 verwendet werden. Den gottesdienstlichen Schlusssegens verstand er dabei traditionell vom segnenden, in den Himmel fahrenden Christus her.⁶ 1526 legte sich Luther in seiner praxiserprobten Schrift „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts“ schließlich auf den Aaronitischen Segen als gottesdienstlichen Schlusssegens fest.⁷ Dieser Segen avancierte zum Kernbestand des lutherischen Gottesdienstes und bildet für evangelische Christen bis heute die vertrauteste Segensformel.

Der inhaltlichen Vertiefung des Aaronitischen Segens widmete sich Luther am Ende einer am 8. Dezember 1527 gehaltenen Predigt über Num 6.⁸ Diese nur skizzenhaft geäußerten Überlegungen arbeitete er 1532 zu einer kleinen Schrift aus, die unter dem Titel „Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk, aus dem vierten Buche Mosi, am 6. Kapitel“ bei Nickel Schirlentz in Wittenberg erschien.⁹ Eine zweite Ausgabe wurde 1532 in Nürnberg hergestellt. Was der genaue Anlass zur Anfertigung der Schrift war, konnte bisher nicht geklärt werden. Vermutlich entstand sie auf Anfrage von Lutheranhängern, die eine Auslegung des Schlusssegens wünschten.

Die feine, heute vielfach vergessene Schrift, die in allen früheren Gesamtausgaben der Lutherschriften abgedruckt war, bietet eine Segenstheologie in nuce.¹⁰ Wie für Luthers Unterscheidungslehre charakteristisch, differenziert er auch hier zwischen dem leiblichen Leben und dem geistlichen Wesen, das den leiblichen bzw. geistlichen Segen empfängt. Während der leibliche oder irdische Segen in die lebensweltlichen Dimensionen eindringt, zielt der geistliche oder himmlische Segen auf das menschliche Heil und ewige Leben. Beide Segensgestalten sind für den Reformator aufeinander bezogen und werden in den Einzelversen Num 6,24–26 gestuft entfaltet: V. 24 der leibliche, allgemeine Segen, V. 25 und V. 26 der geistliche Segen. Schließlich interpretiert Luther die drei Verse des Aaronitischen Segens vom trinitarischen Segen her: V. 24 spreche von der Schöpfung als Werk des Vaters, V. 25 von der Erlösung als Werk des Sohnes und V. 26 von der Heiligung als Werk des Heiligen Geistes.¹¹ Insgesamt unterstreicht Luther in seiner Auslegung der drei Verse den Segen als Geschenk Gottes in Gestalt des kreatürlichen Lebens und des rechtfertigenden Evangeliums.

Um diese Schrift erneut zugänglich zu machen, sei Luthers Segensschrift hier in einer behutsamen Übertragung ins Neuhochdeutsche geboten.¹²

Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk, aus dem vierten Buch Mose im 6. Kapitel. Ausgelegt durch Doktor Martin Luther

Und der Herr sprach zu Mose: Sage Aaron und seinen Söhnen: So sollt ihr die Kinder Israels segnen und sprechen: Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr erleuchte sein Angesicht über dir und sei dir gnädig. Der Herr er-

⁶ WA 12, 213,25 – 214,3.

⁷ WA 19, 102,11–14.

⁸ Vgl. die Nachschrift Rörers in WA 25, 436–439, hier: 438,30 – 439,17.

⁹ WA 30 III, (572) 574–582.

¹⁰ Im Blick auf Gottes Liebe wurde Luthers Segensschrift kürzlich interpretiert von Michael Plathow, Ganzheitliche Liebe. Zum Verständnis der Liebe im Anschluss an Martin Luther, in: *ders.*, Vor Gott in der Welt. Luthers neues Wirklichkeitsverständnis, Berlin 2014, 93–105, hier 103 f.

¹¹ WA 30 III, 581,35 – 582,8.

¹² Neuhochdeutsche Übertragung von WA 30/III, 574–582 (Druckversion).

hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden. Denn sie sollen meinen Namen legen auf die Kinder Israels, und ich will sie segnen.

Der Herr segne dich und behüte dich.

Das erste Stück dieses Segens betrifft das leibliche Leben und dessen Güter, wie im ersten Kapitel des ersten Buches Mose und auch sonst oft gesagt wird: „Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und seid fruchtbar“ [Gen 1,22.28]. Daher ist auch in der Schrift die übliche Weise zu reden: „Gib mir einen Segen“, „Hast du nicht mehr Segen?“ Das heißt: Gib mir etwas wie Gut, Brot, Kleid etc. Denn es sind alles nichts als Gottes Gaben, und durch seinen Segen haben wir, was wir haben. Und darum heißt es auch ein Segen, das ist: eine Gottesgabe, die er uns durch seinen Segen gibt.

So wünscht nun dieser Segen dem Volk, dass Gott ihm Glück und alles Gut geben und es auch behüten und erhalten wolle, nämlich dass es zuerst an sich selbst leiblich fruchtbar sei, einen treuen ehelichen Gemahl, Nahrung, Kleider und alles habe, was zu diesem leiblichen Leben nötig ist, wie Haus, Hof, Acker, Vieh und Gesinde. Und wenn er es nun gibt und wir es haben, dass er es auch behüte und bewahre wie den Leib vor Krankheit und Plagen, das Vieh, das Haus, den Acker vor Feuer, Wasser, Unwetter und allerlei Schaden.

Und lehrt uns solcher Segen daneben, dass wir dankbar sein sollen und erkennen, dass unser Leib und Leben samt allen Gütern und Bedürfnissen weder durch unser Werk noch durch unsere Arbeit gemacht oder gewonnen werden, auch nicht durch unseren Fleiß und unsere Sorge bewahrt oder erhalten werden, sondern es ist alles Gottes Segen, Gottes Schutz und Sorge. Nicht, dass wir darum untätig werden sollten, weder arbeiteten noch hüteten, sondern wir sollen das Unsere tun mit Arbeiten und Hüten. Aber doch sollen wir wissen, dass Gott das Gedeihen und Geraten in unserer Arbeit und Fürsorge geben muss. Wie Paulus in der ersten Epistel an die Korinther im dritten Kapitel lehrt [1Kor 3,6]: „Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben.“

Denn wir sehen, wie unzählige Krankheiten und Gebrechen unserem eigenen Leib, unseren Frauen, Kindern und Gesinde, wie unzählige Gefahren und Plagen dem Vieh, wie unzählige Schäden und Ungeziefer den Früchten und anderen Gütern widerfahren können und täglich widerfahren, dass es nicht möglich ist, aus unserer Macht oder Weisheit ein Hühnchen oder Ferkelchen, ja auch nicht ein Körnchen oder Hälmchen zu erhalten oder zu behüten – geschweige denn, dass wir es machen oder erschaffen sollten. Der Schöpfer, der uns alles erschafft und gibt, der muss auch alles behüten und erhalten, abgesehen davon dass wir arbeiten müssen und uns nicht müßig oder faul gehen lassen.

Der Herr erleuchte sein Angesicht über dir und sei dir gnädig.

Das zweite Stück betrifft das geistliche Wesen und die Seele. Denn für solchen Segen sind das Vieh und die Güter nicht empfänglich, sondern bleiben im ers-

ten Stück, da sie mit uns nach dem Leibe den allgemeinen Segen haben. Und hier müssen wir Hebräisch lernen und die Sprache kennen, denn es klingt im Deutschen unverständlich, wenn ich spreche: „Gott erleuchte sein Angesicht über dir.“ Und es ist doch kaum anders wiederzugeben oder zu verdeutschen, daher müssen wir es also nach dem Hebräischen reden und so bleiben lassen.

Auf Deutsch heißt das etwa so viel wie: Gott der Herr zeige sich dir freundlich und tröstlich. Er sehe dich nicht böse noch zornig an, er erschrecke dein Herz nicht, sondern lache dich fröhlich und väterlich an, so dass du fröhlich und getrost durch ihn werdest und eine freudige, herzliche Zuversicht zu ihm habest. Dieses geschieht, wenn er uns unsere Sünde vergibt und sie uns nicht anrechnet, sondern durch sein Wort und seinen Geist unser betrübtes, verzagtes Gewissen freispricht, damit unser Herz fühlen kann, wie Gott unsere Sünde nicht ansehen, sondern ewiglich vergessen und in Zukunft immer gnädig, freundlich, tröstlich und sanft uns gegenüber sein will.

Genauso die liebe Sonne, wenn sie aufgeht und streut ihren reichen Schein und ihr mildes Licht in alle Welt, so tut sie nichts anderes, als dass sie ihr Angesicht über alle Welt erleuchtet. Das heißt, sie scheint hell und fröhlich und erfreut nicht allein die Menschen, sondern Tiere, Vögel etc. und alles, was im Himmel und auf Erden ist, macht sie licht und wie neu geschaffen. Wenn sie aber ihr klares, liebliches Angesicht verbirgt oder untergeht, so sehen alle Dinge böse, betrübt, finster, schwarz aus, als wären sie tot und in der Hölle. So sollst du den Text des Segens hier auch verstehen: Wenn Gott sein Wort gibt, so lässt er sein Angesicht fröhlich und hell über alle Gewissen scheinen und macht sie damit fröhlich, keck, licht und wie völlig neue Herzen und neue Menschen. Denn es bringt Vergebung der Sünden und zeigt uns Gott als einen gnädigen, barmherzigen Vater, welchen unser Leid und unsere Betrübnis jammert und er sich darüber erbarmt. Wenn er aber sein Wort wegnimmt, dann verbirgt er sein Angesicht. Dann wird es finster, schwarz, betrübt, Jammer und Leid im Gewissen – dann fühlt man nichts als Zorn und keine Gnade.

So wünscht nun dieser Segen (wenn ich es auf Deutsch sagen soll), dass uns Gott wolle sein gnädiges Wort reichlich scheinen lassen und damit getröstete Gewissen machen, dass uns Sünde, Gewissen, Gesetze und Teufel nicht erschrecken noch verzagt, furchtsam und betrübt machen, so dass wir nicht seinen Zorn, sondern seine Gunst und Liebe in unserem Herz fühlen. Das ist der rechte geistliche große Segen, der ein geistliches und ewiges Leben schenkt, welcher den Tieren, Vieh, Vögeln etc. nicht gegeben werden kann.

Er setzt aber dazu „Und sei dir gnädig“ und lässt es damit nicht genug sein, dass er sein Angesicht über uns scheinen oder leuchten lässt. Denn es sind noch zwei Stücke in diesem Segen, welche Paulus unterschiedlich zu nennen pflegt: „Gratia et Donum“, „Gnade und Gabe“. Das erste ist die Gnade oder die Gunst, wenn er seinen Zorn abwendet und uns durch sein Wort gnädig ansieht und uns alle Sünde vergibt und so unser Herz ihm gegenüber sicher und fröhlich macht. Danach gibt er auch die reichen und verschiedenartigen Gaben seines Geistes, durch die wir viel ausrichten können, sowohl in uns

selbst als auch in aller Welt, wie lehren, trösten, beraten, helfen, taufen, das Sakrament reichen, Wunder tun und dergleichen, wie Paulus im ersten Brief an die Korinther im zwölften Kapitel erzählt [1Kor 12, 4–11].

Genauso die liebe Sonne: Wenn sie aufgeht, macht sie nicht nur alle Welt fröhlich mit ihrem lieblichen, schönen Licht, sondern bewirkt, gibt und hilft, dass beide, sowohl Menschen als auch Vieh, allerlei tun, arbeiten, gehen, stehen und alle ihre Glieder gebrauchen können. Sie erwärmt und lässt allerlei Gewächse und Früchte wachsen, bis sie alles reif und vollkommen macht. Also meint hier der Segen auch, dass Gott uns nicht nur mit dem Wort der Gnade hell scheinen und uns fröhlich machen wolle durch die Vergebung der Sünden und Kundgebung seiner Gunst uns gegenüber, sondern uns auch gnädig sein wolle, das heißt: gnädiglich helfe, mit seinem Geist und seinen Gaben stärke, um seinen Willen tun zu können. Darum heißt dieses Wort „gnädig sein“ so viel wie „begnaden“ oder „sich gnädig geben“, wie der Erzvater Jakob im Buch Genesis im 33. Kapitel [V. 5] solches Wort gebraucht, indem er zu Esau spricht: „Das sind meine Kindlein, die mir der Herr begnadet, beschert oder gnädig gegeben hat“.

Und hier lehrt uns dieser Segen wieder einmal, dass wir dankbar sein sollen und erkennen, wie wir unsere Sünde durch kein Verdienst oder Werk loswerden können, auch nicht durch alle Heiligkeit und Weisheit auf Erden. Alle anderen Prediger und Lehrer – sie seien, wer sie wollen – können nicht ein einziges Gewissen in der allergeringsten Sünde beruhigen noch trösten, sondern es muss das lichte göttliche Wort allein tun. Nicht dass wir deshalb keine guten Werke tun oder gleichgültig dahin leben sollten; sondern wir sollen uns in guten Werken üben und doch wissen, dass ein fröhliches Gewissen auf keinem anderen Weg daherkommt, als auf dem Gott sein Angesicht über uns leuchten lässt. Das heißt: durch Vergebung der Sünde aus lauter Gnade und Barmherzigkeit. Das vermag weder Predigen noch Bekennen noch ein einziges recht christliches Werk oder Wort zu beginnen, geschweige denn zu vollenden, wenn er uns nicht gnädig mit seinen Gaben begnadet, stärkt und treibt.

Der Herr erhebe sein Angesicht über dir und gebe dir Frieden.

Das dritte Stück betrifft auch das geistliche Wesen und die Seele, und ist ein Wunsch des Trostes und endlichen Sieges unter dem Kreuz, Tod, Teufel und allen höllischen Pforten mitsamt der Welt und den übrigen bösen Lüsten unseres Fleisches. Denn obwohl er uns wohl gnädig geworden ist, die Sünde vergeben und mit seinem Geist ausgestattet hat, so haben wir dergleichen noch immer vor uns, ja liegen noch immer im Kampf gegen den Teufel und die übrigen Sünden.

Denn auch der Teufel, wenn er gewahr wird, dass wir Gottes gnädiges Wort haben und aus seinem Reich gerissen und Gottes Kinder geworden sind, wird wütend und zornig und hetzt die Gewalt der Welt gegen uns mit Schwert, Feuer etc., dazu die Weisheit der Welt mit Ketzerei und Irrtum mannigfaltig, auch die Heiligkeit der Welt durch falsche Brüder und Heuchler. Deshalb ist es

wohl not, nicht allein anzufangen, uns zu erleuchten und den Geist zu geben – oder wie Paulus sagt „die Erstlinge des Geistes“ [vgl. Röm 8, 23] –, sondern auf uns achtzuhaben, damit wir die Fülle des Geistes und endlich den ganzen Sieg erlangen. Denn nicht der, der anfängt, sondern der, der beharrt, wird selig werden [vgl. Mt 10, 22].

Und hier müssen wir wieder einmal Hebräisch zu reden lernen, denn es klingt auf Deutsch nicht, wenn ich spreche: „Der Herr erhebe sein Angesicht über dich“. Und man kann es doch nicht gut auf Deutsch wiedergeben, denn es soll so heißen: Wenn Gott sein Angesicht über uns leuchten oder scheinen lässt, so machen doch die Anfechtung und Verfolgung des Teufels, der Welt und unseres Fleisches ein solches Unwetter in unserem Herzen, dass wir denken, dass das liebe Licht des teuren göttlichen Wortes untergehen und uns im Finstern lassen wolle. Gleichwie als wenn die Sonne wohl hübsch und fein aufgeht, fröhlich scheint und lieblich leuchtet – und sich dann Wolken und ein Unwetter gegen sie erheben und ihr ihren Schein nehmen, sodass man gar keine Sonne mehr sieht und es scheint, als ob sie versinken wolle und sie sich durch das Unwetter überwinden und unterdrücken lasse. Dann mag man wohl zur Sonne sagen: „Bleib standhaft, liebe Sonne, und lass dich durch Wolken und Wetter nicht unterdrücken oder den Tag zur Nacht machen, sondern erhebe dein schönes Licht über alle Wolken und Wetter und erhalte uns den Tag, damit nicht die Wolken und Wetter mit ihrer Finsternis den Sieg behalten, sondern dass du mit deinem schönen Licht siegst und die Oberhand behältst.“

Also will der Segen auch hier wünschen, dass Gott der Herr das Licht seines Wortes über uns erheben und über uns erhalten wolle, damit es höher und stärker leuchte in unserem Herzen als alle Anfechtung des Teufels, des Todes und der Sünde sowie Verzweifeln, Verzagen, Erschrecken und alles denkbare Unglück. Denn wenn er das nicht tut, ist uns der Teufel mit seinen Wettern und Wolken zu mächtig und verfinstert und verdunkelt uns das liebe angefangene Licht seines Wortes und bringt uns so jämmerlich davon weg, dass es danach schlimmer mit uns wird, als es je zuvor gewesen ist. Wie wir es täglich sehen und erfahren an denen, die vom Wort abfallen, weil sie durch Gewalt gezwungen oder durch Ketzerei verführt werden, wie Christus sagt: „Wenn der unreine Geist ausgetrieben ist, so kommt er mit sieben ärgeren wieder.“ [Mt 12, 45] Daher tut es not, hier zu segnen und zu beten, zu rufen und zu wünschen, Gott wolle sein Angesicht über uns erheben. Das heißt, das Licht seines Wortes werde in unseren Herzen nachhaltig erhalten und werde die Oberhand haben gegen den Mörder und Lügner, den Teufel, welcher durch Mord und Lügenlehre dasselbe Wort in uns unterdrücken und dämpfen will.

Und dieses dritte Stück dieses Segens betrifft auch zwei Teile, nämlich das Erheben des Angesichts und den Frieden. Denn er wünscht nicht nur, dass wir gestärkt und getröstet werden durch die Erhebung seines Angesichts gegen den Teufel etc., sondern dass er uns auch ein friedliches Herz und guten Mut in solchem Kampf und Unruhe verleihe. Auf dass wir nicht allein erdulden

und zu guter Letzt unterliegen, sondern auch mitten im Kampf und der Unruhe Frieden haben mögen, Gott loben und danken und nicht murren noch gegen seinen göttlichen Willen ungeduldig werden, wie Paulus lehrt [vgl. Phil 4, 7]: Dass der Friede in unserem Herzen den Sieg behalten solle, sodass wir nichts gegen Gott noch gegen den Menschen durch Ungeduld vornehmen, sondern in beidem, innerlich und äußerlich, gegen Gott und Menschen ruhig und friedlich bleiben, bis der endliche und ewige Frieden komme.

Dieser Segen ist nicht weit entfernt von dem anderen bekannten Segen, den man in der lateinischen Sprache gibt und der auf Deutsch folgendermaßen lautet: „Es segne euch Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Amen.“ Denn dem Vater wird das Werk der Schöpfung zugeschrieben, welches unser Segen hier auch behandelt und klarer ausdrückt, indem er spricht: „Der Herr segne dich und behüte dich“. Das heißt, er gebe dir gnädiglich Leib und Leben und was dazugehört. Ebenso wird dem Sohn das Werk der Erlösung zugeschrieben, welches dieser Segen auch behandelt und erklärt, indem er spricht: „Der Herr erleuchte sein Angesicht über dir etc.“ Das heißt, er helfe dir von Sünden los und sei dir gnädig und gebe dir seinen Geist. Und dem Heiligen Geist wird das Werk der täglichen Heiligung, Trost und Stärke gegen den Teufel und schließlich die Auferweckung vom Tod zugeschrieben, welches dieser Segen auch behandelt und erklärt, indem er spricht: „Der Herr erhebe sein Angesicht etc.“ Das heißt, er wolle dich stärken, trösten und dir letztendlich den Sieg geben, wie oben gesagt.

Aber dass Gott bei diesem Segen gebietet, sie sollen seinen Namen über die Kinder Israels gebrauchen, wenn sie segnen, meint: Dass er die Segen der Abgötter verboten haben will, wie da waren der Gott Baal, der Gott zu Dan und dergleichen, mit welchen die falschen Propheten unter dem Schein des rechten Gottes das Volk zu segnen pflegten, wie man es hin und wieder in den Propheten klagen hört. Genauso wie bei uns die Pfaffen und Mönche uns durch die Namen der Heiligen gesegnet haben, wie man es in den Kollektengebeten findet, in denen sie unverschämt beten, Gott wolle uns um dieses und jenes Heiligen willen dies und das geben. Das sind abgöttische Gebete und Segen, die nicht im Namen Gottes allein geschehen, wie es doch sein soll etc.

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

Vorreformator, Reformator vor der Reformation, Wegbereiter oder Vorläufer Luthers?

Ein Beitrag zum Johannes-Hus-Gedenken 2015¹

Von Armin Kohnle

Im 600. Todesjahr des Johannes Hus liegt es nahe, der Frage nach Hussens Bedeutung für Luther und die Reformation nachzugehen. In der Literatur finden sich unterschiedliche Begriffe zur Kennzeichnung dieses Verhältnisses: Vorreformator, Reformator vor der Reformation, Wegbereiter, Vorläufer oder Vorgänger Luthers sind die wichtigsten dieser Kategorien, unter die auch Hus fällt, aber nicht er allein. Dass es sich bei diesen Begriffen durchweg um Wortprägungen des 19. und nicht schon des 16. Jahrhunderts handelt, sei vorausgeschickt.²

Zur Illustration der Problematik, um die es hier gehen soll, sei auf das von Ernst Rietschel (1804–1861) entworfene, 1868 fertiggestellte Wormser Lutherdenkmal hingewiesen.³ Es zeigt den Reformator hoch auf dem Sockel im Augenblick der Verweigerung des Widerrufs während des Wormser Reichstags von 1521. Der Blick richtet sich nach oben, mit der Faust der rechten Hand pocht er auf die Bibel. Luther zu Füßen sitzen Valdes, Johannes Wyclif, Johannes Hus und Girolamo Savonarola. Die Botschaft ist deutlich und lässt keinen großen Spielraum für Interpretationen: Luther hatte Vorläufer, seine Reformation erwuchs aus spätmittelalterlichen Wurzeln, die sich mit bestimmten Personen in Verbindung bringen lassen.

Die erste Aufgabe wird es also sein, auf diese mittelalterlichen Persönlichkeiten zu schauen und zu fragen, was sie in reformatorischer Perspektive als

¹ Überarbeiteter Vortrag vom 25. September 2015 bei der Hus-Tagung der Luther-Gesellschaft in Torgau. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² Zur Begriffsgeschichte vgl. *Theodor Mahlmann*, „Vorreformatoren“, „vorreformatorisch“, „Vorreformation“. Beobachtungen zur Geschichte eines Sprachgebrauchs, in: *Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*, hg. von *Günter Frank* und *Friedrich Niewöhner*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 13–55. Erst für die Drucklegung dieses Beitrags konnten benutzt werden: *Wolf-Friedrich Schäufele*, *Wegbereiter der Reformation? „Vorreformatorische“ religiöse Bewegungen und ihre Anhänger im 16. Jahrhundert*, in: *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext*, hg. von *Irene Dingel* und *Ute Lotz-Heumann* unter Mitarbeit von *Andrea Hofmann*, Gütersloh 2015, 137–153; ders., ‚Vorreformation‘ und ‚erste Reformation‘ als historiographische Konzepte. Bestandsaufnahme und Problemanzeige, in: *Jan Hus. 600 Jahre Erste Reformation*, hg. von *Andrea Strübind* und *Tobias Weger*, München 2015, 209–231.

³ Vgl. *Fritz Reuter*, *Lutherdenkmal zu Worms*, Worms 1968; *Otto Böcher*, *Das Wormser Lutherdenkmal*, in: *Kunst und Geschichte in Rheinland-Pfalz* 173 (2000), 293–296; *Kulturdenkmäler in Rheinland-Pfalz. Stadt Worms*, hg. von *Irene Spille* unter Mitwirkung von *Herbert Dellwing* und *Fritz Reuter*, Worms 2011.

Vorläufer qualifizieren könnte. In einem zweiten Schritt soll Luthers Wahrnehmung des Johannes Hus in den Blick genommen werden. Diese Rezeptionsgeschichtliche Sicht wird drittens auf die gesamte Reformationszeit ausgeweitet und die Linie viertens bis zur Geschichtsdeutung des 19. Jahrhunderts ausgezogen. Überlegungen zum Wert des Vorläufer-Paradigmas für die Lutherinterpretation heute sollen am Ende stehen.

1. Mittelalterliche Vorläufer Luthers?

Dass Luther Vorläufer gehabt habe, ist eine in der Reformationszeit sich ausbildende und seither feststehende Auffassung. Die Ausformung dieses Konzepts diente primär dem Zweck, dem eigenen reformatorischen Anliegen eine historische Tiefendimension zu geben und sich selbst in eine Tradition der Evangeliumszeugen hineinzustellen. Es ging um Identitätsbildung durch Traditionskonstruktion.

Der Anstoß kam von altgläubiger Seite, denn es waren Männer wie Johann Tetzel oder Johannes Eck, die zuerst den Vorwurf gegen Luther erhoben, er sei ein böhmischer Ketzer, ein Hussit. Das Urteil der Universität Paris über die Lehre Luthers, das dieser selbst 1521 in deutscher Übersetzung herausgab, ist symptomatisch für die altgläubige Strategie, die Reformation als Fortsetzung älterer Ketzereien zu brandmarken.⁴ In dieser oder jener Auffassung folge Luther, so heißt es in der Pariser Stellungnahme, den Manichäern, den Hussiten, den Wyclifisten, den Begarden, den Katharern, den Waldensern und Böhmen, den Ebioniten.⁵

Solche Vorwürfe setzten auf evangelischer Seite einen Prozess der Traditionssuche in Gang, ließen die Reformatoren in die mittelalterliche Kirchengeschichte zurückschauen und nicht nur bei Johannes Hus, sondern auch bei anderen Theologen fündig werden. Dabei identifizierte man sich mit bestimmten, aber nicht mit allen ketzerischen Gruppierungen, die die Gegner anführten. Die Frage ist: Nach welchen Kriterien geschah dies?

Bevor auf Hus zurückzukommen ist, sollen die drei anderen auf dem Wormser Lutherdenkmal in die evangelische Traditionslinie eingereihten mittelalterlichen Theologen betrachtet werden.

Der als Person kaum greifbare, nach 1205 gestorbene Valdes (der Vorname Petrus ist erst aus späterer Zeit überliefert und nicht gesichert) war ein reicher Kaufmann aus Lyon, der Teile der Bibel in die Volkssprache übersetzen ließ, seinen Besitz den Armen gab, seine Familie verließ und ein Leben als Wanderprediger führte.⁶ Was Valdes und seine Anhänger, die Waldenser, als Vor-

⁴ WA 8, (255) 267–312.

⁵ Vgl. a. a. O., 270, 25 ff. Die Ebioniten waren eine judenchristliche Sekte des 1. Jahrhunderts, die dem Armutsideal folgte.

⁶ Zur Person vgl. *Grado G. Merlo*, Valdes(ius), in: LMA 8, München u. a. 1999, 1375 f.; *ders.*, Waldenser, Waldensertum, in: a. a. O., 1953–1955.

läufer der Reformation qualifizierte, war neben der Berufung auf die Bibel und dem Streben nach einem evangeliumsgemäßen Leben in Armut vor allem die Verfolgung durch die Amtskirche, die die Geschichte der Waldenser durch die Jahrhunderte begleitete. Dabei spielte der Umstand eine Rolle, dass die Waldenserprediger keine geweihten Kleriker, sondern einfache Laien waren. Im 15. und 16. Jahrhundert schlossen sich die Waldenser, die in einigen Tälern des Piemont überlebt hatten, an die Reformation an.

Luther identifizierte die Waldenser mit den böhmischen Brüdern,⁷ wie es damals im wettinischen Raum allgemein üblich war. Die piemontesischen Waldenser, die wir heute noch mit diesem Namen belegen, lagen im Unterschied zu der aus der hussitischen Reform hervorgegangenen Brüderunität, die Kontakte zu versprengten waldensischen Gruppen unterhielt, außerhalb seines Blickfelds. An diese Brüder in Böhmen und Mähren wandte er sich im April 1523 mit der Schrift „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi“.⁸ Der daraus sich entwickelnde Austausch, der nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch viele Lehrunterschiede deutlich machte, mündete in eine versöhnliche Beurteilung durch Luther, der 1533 ein Glaubensbekenntnis der Brüder mit einem Vorwort herausgab.⁹ Darin sprach er vom Ernst und der sittlichen Zucht, von der Verfolgung durch die Papstkirche, vom Bemühen um die Heilige Schrift und dass sich die Brüder der schlimmsten papistischen Greuel in der Lehre ent schlagen hätten. Lehrunterschiede, die Luther also durchaus wahrnahm, traten für ihn in den Hintergrund.

Wyclif, der 1384 gestorbene Theologe aus Oxford, von dem Johannes Hus maßgebliche Impulse empfing,¹⁰ wird in Luthers Schriften nur selten erwähnt, und wenn, dann im Zusammenhang mit Hus oder wegen der eigentümlichen Wyclifischen Remanenzlehre im Abendmahl. Dass Luther Wyclifs Theologie näher gekannt oder jemals eine Wyclif-Schrift im Original gelesen hätte, ist nicht anzunehmen. Denn Luther missverstand den Engländer, wenn er meinte, Wyclif lehre, dass der Gläubige im Sakrament „schlecht eitel Brot“ empfangen.¹¹ Zwar stimmte Luther ihm zu, dass im Abendmahl das Brot bleibe (der Kern der Remanenzlehre),¹² aber er übersah, dass nach Wyclifs Meinung auch der Leib Christi sakramental vorhanden ist. Luther machte den Unterschied seiner eigenen Abendmahlslehre zu Wyclif also größer als er tatsächlich war, weil er Wyclifs Auffassung für das genaue Gegenteil der scholastischen Wandlungslehre hielt. Deshalb grenzte er sich nach beiden Seiten ab: Wenn Wyclif einmal ein Häretiker sei, dann seien es die scholastischen Theologen zehnmal.¹³ Beide Extreme beruhten nach Luthers Meinung auf einer spitzfindigen

⁷ Zu ihnen vgl. *Rudolf Říčan*, *Die Böhmisches Brüder. Ursprung und Geschichte*, Basel 2007.

⁸ WA 11, (417) 431–456.

⁹ WA 38, (75) 78–80.

¹⁰ *Johann Loserth*, *Hus und Wiclif. Zur Genese der Husitischen Lehre*, Prag/Leipzig 1884.

¹¹ Für eine Diskussion von Luthers Wyclif-Interpretation vgl. WA 26, 437 f., Anm. 2.

¹² Vgl. „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“, WA 26, 439, 26 ff.

¹³ So etwa in „De captivitate Babylonica ecclesiae“, WA 6, 508, 31 ff.

Logik, dass zwei unterschiedliche Wesen nicht ein einziges Wesen sein könnten.¹⁴ So argumentierten tatsächlich aber nur die Scholastiker, nicht Wyclif. Wyclif liefert demnach ein Beispiel dafür, dass Luther eine theologische Nähe zu einem Vorläufer gar nicht immer als solche erkannte.

Zu Savonarola, jenem Florentiner Bußprediger und Kleruskritiker aus dem Dominikanerorden, der 1498 auf Betreiben Papst Alexanders VI. hingerichtet wurde,¹⁵ äußerte sich Luther 1523 in der Vorrede zu der von ihm herausgegebenen Schrift „*Meditatio pia*“ ausführlicher.¹⁶ Man könne an dieser Schrift des heiligen Mannes Savonarola sehen, so Luther, welche Art von Männern durch den Papst-Antichrist zugrunde gerichtet werde. Denn seine einzige Schuld sei es gewesen, dass er Rom habe reinigen wollen. In seiner Schrift mache Savonarola deutlich, wie nötig allein der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes ohne alle Werke sei. Auch wenn noch der Kot menschlicher Theologie an seinen Füßen klebe, gebe er doch ein Exempel, wie man an die Barmherzigkeit Gottes glauben und auf sie vertrauen solle. Mit Formulierungen wie „heilig“ oder „Christus kanonisiert Savonarola durch uns“ und durch die Aufforderung zur Nachfolge Savonarolas nicht als Dominikanermönch, sondern als Christ, zeigte Luther in diesem Fall Ansätze einer evangelischen Heiligenverehrung.

Zieht man an dieser Stelle eine erste Bilanz, dann ist festzuhalten, dass Luther in der christlichen Tradition nach Persönlichkeiten suchte, an die er anknüpfen konnte. Dabei war er sich sehr wohl bewusst, dass weder die Waldenser noch Wyclif oder Savonarola eine reformatorische Theologie in seinem Sinne vertraten. Aber ihm genügte es, dass er einzelne Punkte fand, in denen Übereinstimmung zwischen ihm und diesen mittelalterlichen Theologen herrschte. Der kleinste gemeinsame Nenner war die Verfolgung durch die Papstkirche. Einen direkten Vorläufer-Nachfolger-Zusammenhang konstruierte Luther in den drei genannten Fällen nicht. Er suchte und fand Personen, bei denen er etwas zu beobachten meinte, was auch ihm wichtig war. Dies bezog sich nicht nur auf die bisher behandelten Persönlichkeiten und Gruppen, sondern zum Beispiel auch auf den 1489 gestorbenen Humanisten und Vertreter der aus den Niederlanden kommenden Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna* Johannes Wessel, auch Wessel Gansfort genannt, von dem Luther 1522 eine Sammlung kleinerer Traktate und Briefe herausgab und mit einem Vorwort versah.¹⁷

Man wird nicht sagen können, dass sich Luther besonders intensiv mit den genannten Personen oder Gruppen beschäftigt hätte, am wenigsten mit Wyclif. Sein Interesse an diesen Vorläufern erwachte ohnehin erst in den frühen 1520er Jahren, als der Konflikt mit der Papstkirche voll ausgebrochen war und dabei eine historische Argumentation eine immer wichtigere Rolle zu

¹⁴ Vgl. WA 26, 437–445 „*De predicatione Identica*“, wo es um die Widerlegung der Wyclifschen Lehre vom Abendmahl geht.

¹⁵ Ernst Piper, Savonarola. Prophet der Diktatur Gottes, München 2009.

¹⁶ WA 12, (245) 248.

¹⁷ Vgl. WA 10 II, 311–317.

spielen begann. Luthers Beschäftigung mit Hus fiel jedoch aus dem Rahmen des bisher Beobachteten, denn sie war intensiver.

2. Hus in der Wahrnehmung Luthers

Die Hus-Rezeption Luthers hatte eine andere Dimension als seine Beschäftigung mit Valdes, Savonarola oder Wyclif.¹⁸ Die frühesten Äußerungen Luthers lassen erkennen, dass er ursprünglich wie die meisten Zeitgenossen den böhmischen Reformator für einen Ketzer hielt. Besonders verwerflich erschien ihm die Trennung der Böhmen von der Kirche, was für ihn schwerer wog als die abweichenden Lehrauffassungen, über die er in dieser frühen Zeit noch gar keine näheren Kenntnisse hatte. Erst als Johannes Eck ihn während der Leipziger Disputation mit dem Vorwurf konfrontierte, er sei ein Hussit, änderte sich dies. Am 5. Juli 1519 warf Eck ihm vor, er stelle sich mit seiner Lehre von der Kirche in eine Linie mit den Waldensern, Wyclif und Hus.¹⁹ Luther stritt dies nicht ab, sondern konterte mit der Aussage, viele Artikel des Hus, die in Konstanz verurteilt wurden, seien nicht ketzerisch, sondern christlich und evangelisch.²⁰

Damit war der Weg zu einem neuen Verständnis des böhmischen Reformers eröffnet. Jetzt beschäftigte sich Luther näher mit Hus, den er bisher nur durch die Brille seiner Gegner wahrgenommen hatte. Dabei konnte er sich auf dessen Hauptschrift „De Ecclesia“ stützen, die ihm kurz nach der Leipziger Disputation aus Böhmen zugeschickt worden war.²¹ Diese Neuentdeckung des Johannes Hus schlug sich in einigen vielzitierten Äußerungen nieder, in denen Luther von einer partiellen zu einer vollen Identifizierung mit Hus fortschritt: Sämtliche vom Konstanzer Konzil verurteilten Artikel des Hus seien „evangelisch und christlich“ gewesen (1520)²² oder: „Wir sind

¹⁸ Vgl. *Harrison Thomson*, *Luther and Bohemia*, in: ARG 44 (1953), 160–181; *Bernhard Lohse*, *Luther und Huß*, in: *Luther* 36 (1965), 108–122; *Heiko A. Oberman*, *Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung*, in: *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, hg. von *Ferdinand Seibt*, München 1997, 347–365; *Scott H. Hendrix*, „We are all Hussites“? *Hus and Luther Revisited*, in: ARG 65 (1974), 134–161; *Thomas Kaufmann*, *Der Anfang der Reformation*, Tübingen 2012, 30–67; *Schäufele*, „Vorreformation“ (s. Anm. 2), 215–220. Eine erste Sondierung des Feldes findet sich auch bei *Armin Kohnle*, *Martin Luther, Johannes Hus und die hussitische Tradition in Sachsen*, in: *Des Himmels Fundgrube. Chemnitz und das sächsisch-böhmische Gebirge im 15. Jahrhundert* (Ausstellung 3. Oktober 2012 bis 20. Januar 2013), hg. von *Uwe Fiedler, Hendrik Thoß und Enno Bünz*, Chemnitz 2012, 175–187.

¹⁹ WA 59, 461,900–908; 468,1108–1110. Zur Autoritätenfrage während der Leipziger Disputation vgl. *Volker Leppin*, *Papst, Konzil und Kirchenväter. Die Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation*, in: *Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, hg. von *Markus Hein und Armin Kohnle*, Leipzig 2011, 117–124, bes. 121 f.

²⁰ WA 59, 466,1048–1051.

²¹ Vgl. WA.B 1, 419 f., Nr. 186: Wenzel von Roždalowsky an Luther, 17. Juli 1519.

²² WA 7, 135,20.

alle Hussiten, ohne es gewusst zu haben“.²³ Eingehender behandelte Luther die Hussitenfrage Mitte 1520 in der Adelschrift,²⁴ wo er zu einer differenzierten Beurteilung aufrief, wo er aber auch sagte, er wolle aus Hus keinen Heiligen oder Märtyrer machen.

Genau das tat er aber seit den 1520er Jahren immer stärker. Dass Hus ein Heiliger und Märtyrer sei, ist eine bis zu Luthers Lebensende feststehende Sichtweise, wobei allerdings zu bedenken ist, dass dies nicht einfach eine Wiederaufnahme des spätmittelalterlichen Heiligenkultes bedeutete, sondern eine neue Konzeption von Heiligkeit entwickelte, die auf Interzession und Anbetung verzichtete.²⁵ 1531 bezog Luther eine von Johannes Hus überlieferte Aussage auf sich selbst und erklärte den Prager Magister damit zu seinem Vorläufer beziehungsweise sich selbst zu dem von Hus prophezeiten Nachfolger:

„[S]ankt] Johannes Hus hat von mir geweißt, da er aus dem gefengnis ynn behermerland schreib, Sie werden itzt eine gans braten (denn Hus heisst eine gans) Aber vber hundert iaren, werden sie einen schwanen singen horen, Den sollen sie leiden, Da solls auch bey bleiben, ob Gott will.“²⁶

Da an dieser Stelle bei Luther selbst ein Beleg für die Entstehung des Vorläufer-Paradigmas vorliegt, ist ein Blick auf die Genese dieser Prophezeiung von Interesse, denn es lässt sich mit einiger Genauigkeit sagen, wie der vielzitierte Satz zustande gekommen ist.²⁷

Während seiner Zeit im südböhmischen Exil verfasste Hus zahlreiche Briefe an seine Anhänger. Einer dieser Briefe von November 1412 enthielt die Aussage, auf die zahme Gans, das heißt Hus, würden andere Vögel folgen, die die Anschläge ihrer Gegner leichter abwehren könnten. An späterer Stelle im selben Brief sprach Hus von Falken und Adlern, die die Gemeinde der Getreuen verteidigen und festigen würden.²⁸ Als ein Jahr nach Hus auch Hieronymus von Prag in Konstanz auf den Scheiterhaufen geschickt wurde,

²³ „Sumus omnes Hussitae ignorantes“: WA.B 2, 42,24 (an Georg Spalatin, Februar 1520). Vgl. *Hendrix* (s. Anm. 18) und *Peter Segl*, Die Auswirkungen der hussitischen Bewegung auf Europa, in: *Frank/Niewöhner* (s. Anm. 2), 197–213, hier 211 mit einer deutschen Übersetzung der fraglichen Passage.

²⁴ Neben der Edition in WA 6, (381) 404–469 ist die von *Karlheinz Blaschke* besorgte Ausgabe in: Martin Luther. Studienausgabe, hg. von *Hans-Ulrich Delius*, Bd. 2, Berlin 1982, (89) 96–167 heranzuziehen. Der Abschnitt über Hus dort 150,16 – 151,36. Martin Luther, An den Christlichen Adel deutscher Nation: von des Christlichen standes besserung. Studienausgabe, hg. von *Armin Kohnle*, Stuttgart 2015, 88–94. Vgl. dazu auch *Siegfried Hoyer*, Luther, Hus und „die Böhmen“, in: *Luther mit dem Schwan* (s. Anm. 37), 13–20, hier 15 f.

²⁵ Robert Kolb: „Saint John Hus“ and „Jerome Savonarola, Confessor of God“. The Lutheran „Canonization“ of Late Medieval Martyrs, in: *ConJ* 17 (1991), 404–418.

²⁶ Vgl. WA 30 III, 387,6–10.

²⁷ *Adolf Hauffen*, Huß eine Gans – Luther ein Schwan, in: *Prager Deutsche Studien* 9 (1908), 1–28; vgl. zuletzt *Schäufele*, ‚Vorreformation‘ (s. Anm. 2), 218 f.

²⁸ Der Brief des Hus bei *Václav Novotný*, M. Jana Husi korespondence a dokumenty, Prag 1920, 146–151 (Nr. 49), hier 149 f. Novotný datiert auf November 1412 mit Fragezeichen. Der Brief stammt jedenfalls nicht aus der Konstanzer Zeit, sondern aus der Zeit des südböhmischen Exils. Die Angaben bei *Hauffen* (s. Anm. 27), 1 f. sind entsprechend zu korrigieren.

soll er seinen Richtern zugerufen haben, sie müssten in hundert Jahren vor dem Richterstuhl Gottes Rechenschaft für ihre Taten ablegen.²⁹ Luthers Aussage von 1531 ist demnach eine Mischung aus zwei Traditionssträngen, die zu einer einzigen verschmolzen und mit neuen Elementen angereichert wurden. Von Hus stammt das Bild der Gans und der anderen Vögel, von Hieronymus stammen der Zeitraum von einhundert Jahren und die Verbindung mit Konstanz. Neu hinzugekommen sind das Braten der Gans, der Schwan und die Verbindung mit Luther. Das Braten ist als Assoziation mit dem Feuer des Scheiterhaufens leicht zu erklären. Die Deutung auf Luther könnte sowohl dessen Selbststilisierung als auch eine Übernahme eines bereits vorgeprägten Deutungsmusters sein.

Luther verstand Hus demnach spätestens seit 1531 als seinen Vorläufer, sich selbst als den von Hus prophezeiten Nachfolger. Dies sollte aber nicht zu der Fehldeutung führen, dass Luther der Meinung gewesen sei, zwischen ihm und Hus bestünden keine Unterschiede. Luthers Tischreden sind voller Bemerkungen, die deutlich machen, dass er sich sehr wohl bewusst war, dass es Hus um etwas anderes ging als ihm selbst. Immer wieder ist davon die Rede, Hus habe das Leben der Papstkirche kritisiert, er selbst aber habe bei ihrer Lehre angesetzt.³⁰ Luther erkannte hier also eine gravierende Differenz. Nachfolger bedeutete nicht, dass er es Hus gleichtun wollte. Vielmehr ging es um Vollendung. Luther wollte weiterführen, was Hus angefangen hatte.

Dieser geschichtstheologische Prophezeiungs- und Erfüllungsschematismus machte in der Reformationszeit große Karriere. Zahlreiche Stimmen aus dem evangelischen Lager griffen die angebliche Weissagung des Johannes Hus auf und nutzten sie zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Hus und Luther.³¹ Ein Beispiel liefert Johannes Agricolas „Tragedia Johannis Huss“ aus dem Jahr 1537, ein Bühnenstück, das die Leidensgeschichte des böhmischen Reformers nach dem zeitgenössischen Bericht des Peter von Mladonowitz schilderte³² und das Ende 1537/Anfang 1538 in Torgau am kurfürstlichen Hof uraufgeführt wurde.³³ Darin heißt es ganz am Ende, nachdem Hus bereits verbrannt ist:

„Ein vnschuldgen habt jr verratn,
Ein arme Gans jtzt gebraten.
Der geschrey jr nicht habt wölln leiden.
Abr ich thu euch hir bescheiden.

²⁹ Vgl. a. a. O., 2 f.

³⁰ Vgl. etwa WA.TR 2, Nr. 2177B.

³¹ Die folgende Zusammenstellung nach Eike Hinrich Thomsen, Biographie und Theologie des Johannes Hus in den konfessionellen Auseinandersetzungen der Reformationszeit, ungedruckte Masterarbeit der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig 2015, 27 f.

³² Johannes Agricola, Tragedia Johannis Huss welche auff dem Vnchristlichen Concilio zu Costnitz gehalten allen Christen nützlich vnd tröstlich zu lesen, Wittenberg: Georg Rhau 1537 (VD16 A 1025).

³³ Vgl. Thomsen (s. Anm. 31), 32.

Das itzund vber hundert jar,
 So wird euch komen gantz vorwar.
 Ein weisser Schwan thu ich bekant,
 Wird lieblich singen jnn die Land.³⁴

Nicht Hus spricht hier diese Worte, sondern ein nicht näher gekennzeichnete Prophet. Aber auch als Ausspruch des Johannes Hus war diese Prophezeiung im Umlauf und fand zum Beispiel Eingang in die Leichenpredigten Johannes Bugenhagens und Justus Jonas' auf Luther.³⁵ Bei Bugenhagen spricht Hus seine prophetischen Worte kurz vor seiner Verbrennung auf dem Scheiterhaufen.³⁶

Als Bilanz dieser Überlegungen ist festzuhalten: Während Valdes, Wyclif oder Savonarola für Luther eher Randfiguren im Reigen seiner Vorläufer bleiben, wurde im Falle von Johannes Hus das Vorläufer-Paradigma zu einer Säule der Selbststilisierung Luthers. Hus ragte also aus dem bisher im Anschluss an das Wormser Lutherdenkmal betrachteten Viererkreis der sogenannten Vorreformatoren deutlich heraus. Von Luther wurde keine Identität der theologischen Anliegen behauptet, sondern er dachte an Weiterführung und Vollendung.

3. *Hus in der Wahrnehmung reformatorischer und altgläubiger Theologen*

Im Unterschied zu Luthers Äußerungen ist das Material für die generelle Hus-Rezeption im 16. Jahrhundert bisher nicht systematisch erfasst und ausgewertet worden. Abgesehen von Einzelaspekten wie dem Bildmotiv „Luther mit dem Schwan“³⁷ hat die Frage der Hus-Rezeption im 16. Jahrhundert bisher wenig Aufmerksamkeit erhalten. Eine an der Boston University entstandene Dissertation³⁸ und eine Leipziger Masterarbeit³⁹ versprechen partielle Abhilfe, doch auch diese Arbeiten werden das ganze große Feld nicht abdecken können.

a) Die reformatorische Popularisierungsstrategie

Erst die deutsche Reformation machte Johannes Hus auch außerhalb des böhmisch-hussitischen Kontextes bekannt und befreite ihn aus einer durch das Konstanzer Ketzerurteil befangenen, einseitig-negativen Wahrnehmung. Zu

³⁴ Agricola (s. Anm. 32), f5v.

³⁵ Vgl. Thomsen (s. Anm. 31), 28.

³⁶ Johannes Bugenhagen, Eine Christliche Predigt vber der Leich vnd begrebnis des Ehrwürdigen D. Martini Luthers durch Ern Johan Bugenhagen Pomern Doctor vnd Pfarrher der Kirchen zu Wittemberg gethan, Wittenberg: Georg Rhau 1546 (VD16 ZV 2697), birv.

³⁷ Luther mit dem Schwan. Tod und Verklärung eines großen Mannes. Katalog zur Ausstellung in der Lutherhalle Wittenberg anlässlich des 450. Todestages von Martin Luther vom 21. Februar bis 10. November 1996, hg. von der Lutherhalle Wittenberg in Verbindung mit Gerhard Seib, Berlin 1996.

³⁸ Phillip Haberkern, Patron Saint and Prophet: Jan Hus in the Bohemian and German Reformations, Oxford 2016.

³⁹ Thomsen (s. Anm. 31).

dieser Popularisierungsstrategie gehörte die Drucklegung von Hus-Texten,⁴⁰ die bis dahin lediglich unter seinen böhmischen Anhängern kursierten. Auch Texte Wyclifs und der als Waldenser bezeichneten böhmischen Brüder wurden in den Reformationsjahren vereinzelt in Deutschland gedruckt.⁴¹ Einen regelrechten Boom erlebten Psalmenauslegungen und Predigten Savonarolas.⁴² Aber Johannes Hus war mit einigem Abstand der populärste unter den spätmittelalterlichen Theologen, auf die die Reformation verweisen konnte.

Bei der Herausgabe von Hus-Texten tat sich Luther persönlich hervor. Die 1413 entstandene Hauptschrift über die Kirche gab Luther 1520 selbst in den Druck. Allerdings wagte er es zu diesem Zeitpunkt noch nicht, sich offen zur Person des Verfassers und zu den Inhalten der Schrift zu bekennen. „De Ecclesia“ erschien unter dem verschleiernnden Titel „De causa Boemica“, und statt die Lektüre durch ein eigenes Vorwort zu empfehlen, trat ein gewisser Petrus Constantius, hinter dem sich der Elsässer Humanist Paulus Phrygius verbarg, als Herausgeber in Erscheinung.⁴³ Ein wahrer Verkaufsschlager waren die von Luther herausgegebenen Hus-Briefe aus der Konstanzer Haft, die er mit Vor- bzw. Nachworten versah. Zwischen Ende 1536 und Mitte 1537 erschienen diese Briefe unter verschiedenen Titeln in immerhin sechs Ausgaben.⁴⁴ Damit begann die Erfolgsgeschichte der Husschen Gefangenschaftsbriefe aus Konstanz, die bis in das 20. Jahrhundert immer wieder aufgelegt wurden.

Luther war zwar der prominenteste unter den Herausgebern von Hus-Texten, aber nicht der einzige. Der Höhepunkt der Popularisierungsstrategie durch Textedition wurde mit der ersten Hus-Gesamtausgabe erreicht. Sie erschien unter dem Titel „Ioannis Hus, et Hieronymi Pragensis confessorum Christi historia et monumenta ...“ 1558 in Nürnberg.⁴⁵ Mit auf zwei Bände verteilten knapp 2000 eng bedruckten Folioseiten handelt es sich wahrlich um ein

⁴⁰ Dazu *Hans-Gert Roloff*, Die Funktion von Hus-Texten in der Reformations-Polemik (Erster Teil), in: *De captu lectoris. Wirkungen des Buches im 15. und 16. Jahrhundert*. Dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken, hg. von *Wolfgang Milde* und *Werner Schuder*, Berlin/New York 1988, 219–256; *ders.*, Die polemische Funktion von Editionen in der Frühen Neuzeit, in: *ders.*, *Kleine Schriften zur Literatur des 16. Jahrhunderts*, hg. und eingeleitet von *Christiane Caemmerer* u. a., Amsterdam/New York 2003, 303–315; *ders.*, Hus in der Reformationspolemik, in: *Studien zum Humanismus in den Böhmisches Ländern*, hg. von *Hans-Bernd Harder* und *Hans Rothe* unter Mitwirkung von *Jaroslav Kolár* und *Slavomír Wollman*, Köln/Wien 1988, 111–129.

⁴¹ Eine Recherche in VD16 online weist die „Vier Bücher der Dialoge“ Wyclifs aus, die 1525 in Worms erschienen (VD16 W 4688). Eine „Apologia verae doctrinae eorum qui vulgo appellantur Waldenses vel Picardi“ erschien Wittenberg 1538 (VD16 A 4141).

⁴² Zum Beispiel: VD16 ZV 13738 (Augsburg 1522), VD16 S 2005 (Augsburg 1524).

⁴³ [Johannes Hus], *De causa Boemica. Pavlus Constantivs ...*, Hagenau: Thomas Anshelm 1520 (VD16 H 6174). Vgl. dazu *Hoyer* (s. Anm. 24), 13–20; *Schäufele*, ‚Vorreformation‘ (s. Anm. 2), 217.

⁴⁴ Johannes Hus, *Tres epistolae sanctissimi martyris Iohannis Husij e carcere Constantiensi ad Boemos scriptae. Cum praefatione Mart. Lutheri*, Wittenberg: Joseph Klug 1536 (VD16 H 6166); die Angabe von drei Briefen im Titel ist ein Irrtum. Weitere Ausgaben: VD16 H 6165 (Wittenberg 1537); VD 16 H 6166 (Wittenberg 1536); VD16 H 6167 (Nürnberg 1536), VD16 H 6169 (Magdeburg 1537), VD16 H 6171 (Wittenberg 1537).

⁴⁵ VD16 H 6154.

monumentales Werk, das durch keine moderne Ausgabe vollständig ersetzt ist. Über die Entstehungsgeschichte dieses Werks gibt es keine speziellen Untersuchungen, so dass es nach wie vor nicht völlig geklärt ist, ob Matthias Flacius Illyricus tatsächlich der maßgebliche Herausgeber war.⁴⁶ Unwahrscheinlich ist das nicht, denn Flacius erwarb sich, wie noch zu zeigen sein wird, um die Konstruktion einer Reihe von Evangeliumszeugen große Verdienste.

Einen Sonderfall der Popularisierung durch Textedition stellt die Veröffentlichung von Hus-Texten in deutscher Übersetzung dar. Die Zugänglichkeit der lateinisch oder alttschechisch abgefassten Hus-Werke stellte zu allen Zeiten ein Problem dar. Die in Leipzig erscheinende Ausgabe Johannes Hus deutsch wird partielle Abhilfe schaffen.⁴⁷ Wie die Druckverbreitung der lateinischen Werke in der Reformationszeit begann, so hat auch die Übersetzung von Hus-Texten ins Deutsche ihre Wurzeln im Wirkungsbereich der deutschen Reformation des 16. Jahrhunderts.⁴⁸ Die am weitesten verbreiteten Hus-Texte waren die erwähnten Briefe aus Konstanz, die auch in deutscher Übersetzung auf dem Markt waren.⁴⁹ In deutscher Übersetzung lag seit 1529 auch der wichtige Bericht des Hus-Vertrauten Peter von Mladonowitz (ca. 1390–1451)⁵⁰ vor, eine wichtige Quelle für die letzten Lebensmonate des Johannes Hus. Die Nachfrage nach Hus-Texten in deutscher Übersetzung flaute auch in nachreformatorischer Zeit nicht ab. So fließt ein kontinuierlicher Strom von Übersetzungsausgaben unterschiedlichen Umfangs und unterschiedlicher Qualität bis in die jüngere Vergangenheit. In den letzten Jahrzehnten ist allerdings nicht mehr viel Neues hinzugekommen.⁵¹

b) Die Hus-Rezeption im Zeichen der konfessionellen Kontroverse

Die reformatorische Popularisierungsstrategie hatte eine polemische Komponente, denn die bewusste Berufung auf Theologen des Spätmittelalters verfolgte immer auch den Zweck, die altgläubige Verketzerungsstrategie zu unterlaufen und zugleich dem immer wieder geäußerten Vorwurf entgegenzutreten, die Reformatoren lehrten einen neuen Glauben. Man drehte gleichsam den Spieß um und veränderte die Vorzeichen: Verwerflich war nicht die Berufung

⁴⁶ Als Werk des Flacius gekennzeichnet in: A Companion to Jan Hus, hg. von František Šmahel und Ota Pavlíček, Leiden 2015.

⁴⁷ Johannes Hus deutsch, hg. von Armin Kohnle und Thomas Krzenck, Leipzig 2016 (im Druck).

⁴⁸ Eine deutsche Version der Schrift „Die Kirche“, die im Straßburger Kapitelarchiv liegen soll, hat sich bisher allerdings nicht auffinden lassen. Für den Hinweis danke ich Frau Prof. Dr. Jana Nechutová, Brünn; VD 16 verzeichnet keine deutsche Ausgabe.

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 44.

⁵⁰ History vnd || warhafftige geschicht/wie das heil||lig Euangelion mit Joha||n Hussen || ym Concilio zu Costnitz durch den || Bapst vnd seinen anhang offent||lich verdampt ist/ym Jare || ... 1414.|| Mit angehenckter Protestation des Schreibers ... || (durch ... || Nicolaum Krompach/verdeutschet, Hagenau: Johann Setzer 1529 (VD16 P 1879).

⁵¹ Eine ausführliche Übersicht über die vorhandenen Übersetzungsausgaben wird die Einleitung der in Anm. 47 genannte Ausgabe Johannes Hus deutsch geben.

auf Hus oder Savonarola, sondern deren Verfolgung durch die Papstkirche. Der reformatorische Glaube, so lautete die Botschaft, ist nicht neu, sondern wurde im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder vorgetragen. In den 1530er Jahren verquickte sich die Hus-Rezeption mit der Konzilsdiskussion. Hus und das Konstanzer Konzil dienten jetzt auch als Mittel, die kaiserlichen und päpstlichen Konzilspläne zu kritisieren. Denn das Konstanzer Konzil hatte nach evangelischer Auffassung ja gezeigt, dass sich Konzilien, wie bei der Verurteilung des Hus in Konstanz, geirrt haben.⁵²

Altgläubige Theologen wie Johannes Eck, Johannes Cochlaeus, Hieronymus Emser, Johann Fabri oder Thomas Murner hielten in den 1520er Jahren die Strategie, Luther als Nachfolger des Hus entlarven zu wollen, zunächst noch aufrecht.⁵³ Aber diese Strategie lief ins Leere, je mehr auf reformatorischer Seite dieser Zusammenhang für die eigene Identitätskonstruktion genutzt wurde. Cochlaeus vollzog in den 1530er Jahren deshalb einen Strategiewechsel. Ihm ging es jetzt nicht mehr darum, das Verbindende zwischen Hus und Luther herauszustellen, sondern gerade die Unterschiede zu betonen.⁵⁴ Damit wollte er sagen: Luther und die Reformation sind viel schlimmer als Hus, der in vielen Positionen viel näher an der römischen Kirche geblieben war als Luther. 1538 beantwortete Cochlaeus die erwähnte „Tragedia Johannis Huss“ Johannes Agricolas mit einer eigenen Komödie.⁵⁵ Darin versuchte er nachzuweisen, dass sich die Reformatoren zu Unrecht auf Hus beriefen. Einen besseren Beleg für den Erfolg der evangelischen Kontinuitätskonstruktion kann es kaum geben.

c) Hus-Rezeption als Mittel der Konstruktion einer Tradition der Evangeliumszeugen

Der Prozess der evangelischen Identitätsbildung durch Umwertung der spätmittelalterlichen Ketzergeschichte in eine positive Tradition von Evangeliums- oder Wahrheitszeugen kulminierte in den 1550er Jahren. In der Krisenzeit nach Luthers Tod, nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg und angesichts der einsetzenden innerevangelischen Lehrstreitigkeiten war das Bedürfnis nach langfristiger Orientierung und Selbstvergewisserung besonders hoch. Die Geschichte bot eine ideale Möglichkeit zur historischen Selbstverortung und Selbstlegitimation.⁵⁶ In diesen größeren Kontext gehört auch die Wahrnehmung von Hus.

⁵² Vgl. *Thomsen* (s. Anm. 31), 29 f.

⁵³ Vgl. a. a. O., 22–24.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 34–38.

⁵⁵ Johannes Cochlaeus, Ein heimlich gsprech Vonn der Tragedia Johannis Hussen tzwischen D. Mart. Luther vnd seinen guten freunden Auff die weiß einer Comedien ..., Freiburg: Johannes Faber aus Emmich 1538 (VD16 ZV 19689). Ein weiterer Druck erschien 1539 in Mainz (VD16 ZV 17849).

⁵⁶ *Thomas Fuchs*, Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert, in: HZ 267 (1998), 587–614; *ders.*, Reformation, Tradition und Geschichte. Erinnerungsstrategien der reformatorischen Bewegung, in: Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis

Matthias Flacius Illyricus spielte in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Neben dem großen Geschichtswerk der Magdeburger Centurien⁵⁷ und der schon erwähnten Hus-Ausgabe von 1558 ist vor allem der „Catalogus testium veritatis“⁵⁸ von 1556 zu nennen.⁵⁹ 1562 erschien eine neue, auf den doppelten Umfang angewachsene Ausgabe.⁶⁰ Neben einer langen Liste von Zeugen der Wahrheit enthält dieses Werk auch eine Zusammenstellung von Dokumenten, die als Belege dienen sollen. Die Botschaft lautete: Es gab schon immer eine kleine Gruppe von Menschen, die für die Wahrheit eingetreten sind und sich der falschen Religion widersetzt haben. Und wie es eine Kontinuität der Wahrheitszeugenschaft durch die Jahrhunderte gibt, gibt es auch eine Kontinuität der Verfolgung der Wahrheit von den Zeiten Jesu an bis in die Gegenwart. Flacius umschrieb seine Kriterien für die Aufnahme unter die Wahrheitszeugen wie folgt: Aufgenommen wurden diejenigen, die „vor Luther, seligen Andenkens, entweder das gesamte Papsttum oder einzelne seiner Irrtümer tadelten oder auch die Schlechtigkeit des Lebens des papistischen Klerus oder die Vernachlässigung des Pastorenamtes streng genug verfolgten.“⁶¹ Mit dieser Definition der Wahrheitszeugenschaft, die als kleinsten gemeinsamen Nenner die Gegnerschaft zum Papsttum und die Kritik am Klerus festlegte, wurden Papstkritiker und Kirchenreformer seit der Spätantike für die Kontinuitätsthese in Anspruch genommen, aber zum Beispiel auch Könige und Kaiser, die Konflikte mit den Päpsten austrugen (Heinrich V., Friedrich Barbarossa usw.). Bei dieser Form der Wahrheitszeugenschaft kam es also nicht in erster Linie, wenn überhaupt, auf theologische Übereinstimmung mit Luther an.

Valdes und die Waldenser,⁶² Wyclif⁶³ und Hus⁶⁴ hatten hier ebenso ihren Platz wie Savonarola⁶⁵ und Johannes Wessel.⁶⁶ Die ausführliche Behandlung

zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, hg. von Joachim Eibach und Marcus Sandl, Göttingen 2003, 71–89; ders., Reformation als Erinnerungsrevolution. Erinnerungsstrategien der reformatorischen Bewegung, in: Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – Protestantische Historiographie, hg. von Klaus Tanner, Leipzig 2012, 15–27.

⁵⁷ Die Magdeburger Centurien, 2 Bde., Döbel 2007; Catalogus und Centurien. Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien, hg. von Arno Mentzel-Reuters und Martina Hartmann, Tübingen 2008.

⁵⁸ Catalogus testium veritatis, qvi ante nostram aetatem reclamarunt Papae Basel: Oporinus 1556. Online nutzbar unter http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/autoren/flacius_hist.html.

⁵⁹ Eine Analyse der Konzeption dieser Schrift unter Heranziehung der älteren Forschung bei Matthias Pohl, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007, 301–322; mit weiteren Details zur Tradition: Schäußle, ‚Vorreformation‘ (s. Anm. 2), 220–224.

⁶⁰ Vgl. Pohl (s. Anm. 59), 304.

⁶¹ Catalogus (s. Anm. 58), a4r.

⁶² A. a. O., 704–761.

⁶³ A. a. O., 846–849.

⁶⁴ A. a. O., 849–852.

⁶⁵ A. a. O., 988 f.

⁶⁶ A. a. O., 978–982.

der Waldenser auf immerhin 57 Seiten fällt auf, während die anderen genannten Personen nur jeweils zwei oder drei Seiten Platz erhielten. Daneben führt Flacius eine Fülle von Personen an, die man hier wohl nicht vermuten würde, wie Thomas von Aquin⁶⁷ (weil er den Klerikerzölibat in Frage stellte) oder Niccolò Machiavelli.⁶⁸

4. Die weitere Entwicklung des Vorläufer-Konzepts

Nimmt man den „Catalogus testium veritatis“ des Flacius als Ausgangspunkt, dann wird man drei Entwicklungslinien konstatieren können, die in den folgenden Jahrhunderten das Profil des Vorläufer-Paradigmas schärften:⁶⁹ Aus der ungeordneten und inhaltlich wenig belastungsfähigen Masse der Wahrheitszeugen, die man bei Flacius finden konnte, wurden erstens Gruppen gebildet, die zweitens unter neue Begriffe (Vorgänger, Vorläufer, Reformatoren vor der Reformation) gebracht wurden, wobei drittens (anders als bei Flacius) das Kriterium der Papst- oder Kleruskritik allein nicht mehr als ausreichend betrachtet wurde.

Heinrich Hottinger bildete in seiner 1665 erschienenen Kirchengeschichte als erster eine solche Gruppe der Vorläufer, die bei ihm Erasmus von Rotterdam, Wessel Gansfort und den italienischen Philosophen und Humanisten Gianfrancesco Pico della Mirandola umfasste.⁷⁰ Hottingers Kriterium war demzufolge kein theologisches, sondern ein philologisches. Die Reformation wurde in seiner Sicht durch den Humanismus vorbereitet. Der allmähliche Wandel vom Begriff der Wahrheitszeugen zu Begriffen wie „Vorgänger“ oder „Vorläufer“ zeigt sich auch bei dem 1676 gestorbenen niederländischen Theologen Gisbert Voetius.⁷¹ In Gottfried Arnolds „Unparteyischer Kirchen- und Ketzer-Historie“ begegnete 1699 erstmals die Bezeichnung „Reformatores vor Luthero“.⁷² Daneben blieb aber auch der Flacius-Begriff der Wahrheitszeugen in Gebrauch, der auf unterschiedliche Persönlichkeiten bezogen wurde, auffällig häufig auf Wessel Gansfort.

Buchtitel prägten den Sprachgebrauch deutlich. 1769 erschien Wilhelm Gilpins „Biographie oder Lebensbeschreibung der bekanntesten Reformatoren vor Luthero, nämlich des Johann Wikliffs und seiner berühmtesten Nachfolger, des Lord Cobhams, Johann Huß, Hieronymi von Prag und Ziska“.⁷³ Hier wurde die von Wyclif ausgehende Linie herausgehoben und der

⁶⁷ A. a. O., 701 f.

⁶⁸ A. a. O., 993 f.

⁶⁹ Vgl. zum Folgenden *Mahlmann* (s. Anm. 2).

⁷⁰ A. a. O., 16 f.

⁷¹ A. a. O., 19–22; *Mahlmann* bezeichnet Voetius als den „Urheber der erst sehr viel später im technischen Sinn geläufig werdenden Begriffe“ (a. a. O., 22).

⁷² A. a. O., 24.

⁷³ A. a. O., 30.

Lollarde Sir John Oldcastle ebenso wie der hussitische Feldherr Jan Žižka in diese Reihe gestellt. Nach dem Buchtitel einschlägig war auch die Arbeit von Ludwig Flathe, dessen 1835/36 erschienenes Werk überschrieben war: „Geschichte der Vorläufer der Reformation“.⁷⁴ Vorläufer waren für Flathe alle, die einen „evangelischen“ Geist hatten. Einer Einzelpersönlichkeit war das 1834 erschienene Werk von Carl Christian Ullmann gewidmet: „Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers“.⁷⁵

Carl Christian Ullmann (1796–1865), Theologieprofessor in Heidelberg und Halle, am Ende seines Lebens Prälat und Oberkirchenrat in Baden,⁷⁶ war für das Konzept der Vorläufer nicht nur durch sein Buch über Wessel Gansfort die entscheidende Figur, sondern in noch stärkerem Maße durch sein zweibändiges Werk „Reformatoren vor der Reformation“ von 1841/42.⁷⁷ Ullmann sah eine doppelte Linie aus dem Mittelalter in die Reformationszeit führen, nämlich eine philologisch-gelehrte und eine frömmigkeitsgeschichtliche. Zur gelehrten Linie rechnete er die Humanisten, zur christlich-praktischen die Mystiker wie Johannes Tauler, den Prediger Johann Geiler von Kaysersberg oder die Brüder vom gemeinsamen Leben (Gerhard Groote, Thomas von Kempen). Die Kirchenkritiker fehlten in dieser Konzeption völlig. Zwar bestritt Ullmann nicht, dass auch Wyclif, Hus, Savonarola und andere in diese Kategorie gehören, aber sie interessierten ihn nicht weiter.

Am Wormser Lutherdenkmal kann man ablesen, dass Ullmanns Konzeption sich nicht allgemein durchgesetzt hat. Ernst Rietschel hat sich gerade für diejenigen Persönlichkeiten als Vorläufer Luthers entscheiden, die in Ullmanns Konzept keine Rolle spielten. Aber nicht nur die Frage, welche Persönlichkeiten und Gruppierungen zu den Reformatoren vor der Reformation bzw. zu den Vorreformatoren zu rechnen seien, sondern die Konzeption als solche geriet in die Kritik. Von dogmengeschichtlicher Seite erhoben Albrecht Ritschl (1822–1889) und sein Schüler Friedrich Loofs (1858–1928) Einspruch, und auch viele andere kritische Stimmen könnten genannt werden.⁷⁸ Die das Konzept tragende Kontinuitätsthese wurde bestritten, die Begrifflichkeit zwar meist nicht völlig abgeschafft, aber relativiert. Schon vor dem Ersten Weltkrieg wurde es in den Handbüchern zur Kirchen- und Dogmengeschichte üblich, von den „sogenannten“ Vorreformatoren zu sprechen.⁷⁹ Diese Skepsis gegen das Konzept zieht sich bis in die heutige Zeit. Unbefangen verwendet niemand diese Begriffe mehr, völlig verschwunden sind sie aber auch nicht.

⁷⁴ Ludwig Flathe, *Geschichte der Vorläufer der Reformation*, 2 Bde., Leipzig 1835–1836.

⁷⁵ Carl Ullmann, *Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Übergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit*, Hamburg 1834.

⁷⁶ Zur Person vgl. Klaus-Gunther Wesseling, in: BBKL 12, Herzberg 1997, 864–876.

⁷⁷ Carl Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden*, 2 Bde., Hamburg 1841–1842.

⁷⁸ Vgl. Mahlmann (s. Anm. 2), 40–42.

⁷⁹ Weitere Einzelheiten a. a. O., 42–55.

5. Fazit

Ist es, so ist abschließend zu fragen, dann überhaupt sinnvoll, im 600. Todesjahr des Johannes Hus über eine Kontinuitätslinie von Hus zu Luther und ihre begriffliche Fassung zu sprechen? Aktuell scheint das Thema zu sein, denn die Stellung Luthers zum Mittelalter ist heute wieder in der Diskussion.⁸⁰ Die Frage, ob Luther mittelalterliche Vorläufer hatte, ist also nicht von vornherein als unberechtigt abzuweisen. Ob man dafür den Begriff der Vorläufer, Vorreformatoren oder der Reformatoren vor der Reformation benötigt, steht auf einem anderen Blatt.

Die Konzeption hat ihre Wurzeln bei Luther selbst. Luther hat Zeugen des Evangeliums durch die Kirchengeschichte hindurch identifiziert, ohne damit eine Identität der theologischen Positionen behaupten zu wollen. Die lutherische Tradition ist ihm gefolgt und hat Luthers Ansatz zu einer Theorie der Vorreformatoren ausgebaut.

Für die moderne Lutherdeutung ist der Gewinn des Vorläuferkonzepts aber eher gering.⁸¹ Luther hat seine Vorläufer erst entdeckt, als die reformatorische Theologie bereits weit entwickelt war, das heißt nach 1519. Die Entdeckung der älteren Evangeliumszeugen war ein Sekundärphänomen, das mit der reformatorischen Erkenntnis Luthers nichts zu tun hatte. Allerdings wurde das Vorläufer-Konzept zu einem Pfeiler der evangelischen Identitätskonstruktion durch Geschichte und zum Argument in der konfessionellen Auseinandersetzung mit den altgläubigen Gegnern seit den 1520er Jahren. Darin liegt die Bedeutung des Vorläufer-Paradigmas, auch wenn Luther und andere Reformatoren den Begriff der Vorreformatoren noch nicht kannten.

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

⁸⁰ Zur Kontinuitätsdiskussion vgl. insbesondere die Arbeiten von *Volker Leppin*, für die der neueste Titel stehen möge: *Die Reformation und ihr Mittelalter*, hg. von *Günter Frank* und *Volker Leppin*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.

⁸¹ Den bilanzierenden Ausführungen bei *Schäufele*, ‚Vorreformation‘ (s. Anm. 2), 227–231 ist insoweit zuzustimmen.

Die innere Kohärenz der Theologie Luthers

Reinhard Schwarz rekonstruiert Luthers „Lehre der christlichen Religion“

Von Konrad Hammann

Vor dreißig Jahren erschien innerhalb des Handbuches „Die Kirche in ihrer Geschichte“ der von Reinhard Schwarz verfasste Faszikel „Luther“, eine ebenso komprimierte wie höchst instruktive Darstellung des Lebens und Werkes des Wittenberger Reformators.¹ Leif Grane lobte seinerzeit in einer Besprechung dieses Buches den außerordentlichen Kenntnisreichtum seines Verfassers, der der Forschung mit seinem Werk „ein schönes Hilfsmittel zur Verfügung gestellt“ habe.² Der dänische Reformationshistoriker machte durchaus auch auf gewisse Grenzen jener Darstellung aufmerksam, die er freilich weniger auf den Autor als vielmehr auf die diesen einengende Konzeption des erwähnten Handbuches, insbesondere auf die Abtrennung der Behandlung der Reformationsgeschichte von derjenigen Luthers, zurückführte. Von daher sprach Grane am Ende seiner Rezension die freudige Erwartung aus, dass Reinhard Schwarz zukünftig „in eigenem Namen, d. h. ohne Bindungen, sein großes Wissen mit vollem Einsatz und ohne Zurückhaltung in neuen Lutherarbeiten“ zur Geltung bringen werde.³

Diese Erwartung vermochte der 1996 emeritierte Münchner Kirchenhistoriker in den letzten Jahrzehnten bereits durch zahlreiche substantielle Beiträge zur Lutherforschung zu erfüllen. Darüber hinaus hat Schwarz nunmehr – gewissermaßen als krönenden Abschluss seiner wissenschaftlichen Arbeit – eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers vorgelegt.⁴ Dieses Buch ist die reife Frucht einer langjährigen, intensiven Beschäftigung mit Luther, ein wirkliches opus magnum, originell in seiner Anlage, didaktisch geschickt in der Entfaltung seines Themas, reich an theologischen Einsichten und überzeugend in der Auswahl und Interpretation der Luthertexte.

Mit seiner Darstellung verfolgt Schwarz das zentrale Anliegen, die innere Einheit der Theologie Luthers aufzuweisen. Dem mit der Sache einigermaßen Vertrauten leuchtet es ohne weiteres ein, dass diese Kohärenz nicht durch eine Darbietung der theologischen Aussagen Luthers im Rahmen eines her-

¹ Vgl. Reinhard Schwarz, Luther, Göttingen 1986; 2014.

² Leif Grane, Rezension zu Reinhard Schwarz, Luther, Göttingen 1986, in: ZKG 100 (1989), 121–123, 123.

³ Ebd.

⁴ Reinhard Schwarz: Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, XIII, 544 S. – ISBN 978-3-16-151880-5. Die in meinem Text in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

kömmlichen dogmatischen Systems eingeholt werden kann (2).⁵ Nicht nur die literarische Disparatheit seines immensen Schrifttums erweist sich als sperrig gegenüber einem solchen Zugriff, vor allem würde dieses „systematische“ Verfahren von vornherein den elementaren Erfahrungsbezug der Theologie Luthers und die sie strukturierende eigentümliche Begrifflichkeit verfehlen. Denn Luther „will nicht objektivierend“ bestimmte Lehrdeposita, sondern „ein rein biblisch begründetes Verständnis des Christentums vermitteln“ (6). Infolgedessen behandelt Schwarz etwa die sogenannte Eschatologie nicht separat am Ende seines Buches. Vielmehr macht er die eschatologische Vollendung des in Christus geschenkten Heils innerhalb der Erörterung der Einheit des – von Luther dezidiert messianisch aufgefassten – Heils thematisch (219–227). Auch und vor allem der Rechtfertigungsartikel stellt nicht ein Lehrstück unter anderen dar, sondern er bewahrt, strukturiert und steuert nach Luthers Verständnis die gesamte kirchliche Lehre.⁶ Schwarz hegt deshalb die Rechtfertigungslehre nicht in einem eigenen Kapitel ein, sondern bringt die mit ihr bezeichnete Sache in seiner Darstellung durchgängig zur Geltung (vgl. nur 196 f. 253–264).

Die innere Kohärenz der Theologie Luthers sieht der Autor darin, dass sie als „Lehre der christlichen Religion“ auf das „Christentum“, den gelebten Glauben nämlich, ausgerichtet ist. „Die eine heilige und heilig machende Religion ist das Christentum oder der Glaube“⁷ (6). Um die Eigenart von Luthers Lehre der christlichen Religion ansatzweise zu erfassen, unterscheidet Schwarz zwischen den Grundlagen der christlichen Religion und deren Grundverständnis. Während Luther sich mit der Papstkirche hinsichtlich der basalen Gegebenheiten des Christentums (das sind nach seinem Verständnis die Heilige Schrift, der Katechismus mit Dekalog, Vaterunser und altkirchlichem Credo sowie die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl) einig weiß, ist er sich der tiefen Differenzen im Grundverständnis der christlichen Religion bewusst (7–9).⁸ Er markiert diese Differenzen, indem er die „Zusätze“, die die Papstkirche im Laufe der Geschichte der ursprünglichen apostolischen Gestalt des Christentums hinzugefügt hat – seien es intern heilsrelevante Zusätze zum Wort Gottes, seien es additamenta, die die externe sakramentale Praxis der Kirche betreffen –, als Verfremdung des Evangeliums in ein Gesetz und als Verkehrung der Heilszusage in ein sakralrechtlich reguliertes kulturelles Handeln scharf kritisiert.

⁵ Vgl. auch *Gerhard Ebeling*, *Wie ist Luthers Theologie als ein Ganzes darstellbar?*, hg. von *Ulrich Köpf*, in: *LuJ* 77 (2010), 15–27. – Allerdings folgt Schwarz in seinem Buch aus guten Gründen nicht der Empfehlung *Ebelings*, a. a. O., 26 f., die Theologie Luthers in ihrer Genese von ihren Anfängen bis in ihre späten Ausprägungen darzustellen.

⁶ Vgl. *WA* 39 I, 205,2–5 (Die Promotionsdisputation von *Palladius* und *Tilemann*, 1537).

⁷ „Una religio sancta et sanctificans est Christianismus seu fides“: *WA* 8, 327,5 (Themata de votis, 1521).

⁸ Vgl. auch *Reinhard Schwarz*, *Die gemeinsame Grundlage der christlichen Religion und deren strittiges Grundverständnis. Eine von Luther angeregte Unterscheidung mit ökumenischer Relevanz*, in: *ZThK* 106 (2009), 41–78.

Demgegenüber bildet die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Jesus Christus den Kern in Luthers Grundverständnis der christlichen Religion, woraus sich als deren Gestaltungsprinzip die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ergibt. Für die Darstellung bedeutet dies, dass die Theologie Luthers in ihrem Bezug auf die religiöse Erfahrung und anhand der sie strukturierenden Relationen und Unterscheidungen durchsichtig zu machen ist (20 f.). Schwarz verzichtet auf die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, stellt aber wichtige Titel am Ende des Buches zusammen. Er hat einige Mühe darauf verwandt, Luther selbst ausgiebig zu Wort kommen zu lassen. Es gibt keine vergleichbare Darstellung, die so umfassend Luthertexte bietet wie diese. Der Autor zitiert nicht bloß einzelne Sätze aus der Weimarer Ausgabe, er schreibt auch nicht eigentlich über Luther, sondern gewissermaßen mit ihm.

Dabei bezieht Schwarz sich überwiegend auf solche Texte, die nach der Schwellenzeit 1517–1521/22 entstanden sind, nach jener Phase also, in der Luthers Theologie allererst ihr einheitliches reformatorisches Profil gewann. Quellen aus der Zeit vor 1517 hingegen berücksichtigt er nur ausnahmsweise und Zeugnisse aus den Jahren 1515–1521/22 lediglich insoweit, als sie mit späteren Texten Luthers koinzidieren. Durch die geschickte Präsentation der Aussagen Luthers und deren produktive Einbeziehung in die Entfaltung seines Christentumsverständnisses wird die Darstellung nebenbei zu einem Vademecum signifikanter Luthertexte. Selbst Fachleuten dürfte die enorme Belesenheit des Autors manche überraschende Entdeckung ihnen nicht geläufiger Texte ermöglichen. Schwarz bietet die lateinischen Passagen und Zitate mit deutschen Übersetzungen, entweder mit eigenen oder denjenigen Luthers oder denen der neuen Lateinisch-Deutschen Studienausgabe. Die deutschen Texte sind in ihrer ursprünglichen Gestalt abgedruckt. Den Lesern, die sich möglicherweise mit der frühneuhochdeutschen Sprache Luthers schwertun, gibt der Verfasser hilfreichen Rat: „Die Texte in Luthers Deutsch können selbst Ungeübte leichter lesen, als der erste Eindruck vermuten läßt. Die Schwierigkeit verschwindet, sobald man die Texte halblaut liest und dabei den Reiz dieser Sprache entdeckt.“ (VIII) Ein Gespür für den Reiz der Sprache des Theologen Luther vermag Schwarz im Übrigen auch dadurch zu wecken, dass er so gut wie alle literarischen Gattungen berücksichtigt, deren Luther sich bedient hat, theologische Abhandlungen und Disputationen ebenso wie Erbauungstraktate, Predigten und Trostschriften, Briefe und Tischreden, Bibelvorreden und -übersetzungen genauso wie Kirchenlieder, auch Exegesen und wissenschaftliche Bibelkommentare, katechetische und polemische Schriften. Den Lesern ist mit dem am Ende des Buches eingerichteten Register der zitierten Luthertexte ein erstklassiges Hilfsmittel zur raschen Orientierung an die Hand gegeben.

Nach der Darlegung des Konzeptes und des methodischen Ansatzes in Kapitel 1 entfaltet Schwarz in acht großen Kapiteln Luthers Lehre der christlichen

Religion materialiter.⁹ Die Gedanken, die historischen Aspekte und theologischen Zusammenhänge, die er auf seinem Weg durch Luthers Christentumsverständnis erschließt, übersteigen in ihrer Fülle die Möglichkeiten der Wiedergabe in den Grenzen einer Buchbesprechung. Daher beschränke ich mich im Folgenden auf die notgedrungen knappe Anzeige der wichtigsten Gegenstände.

Wie Luther die Heilige Schrift als verbindliche Grundlage der christlichen Religion auffasst, zeigt Kapitel 2. Er begreift die Heilige Schrift vor allem deshalb als kritische Instanz gegenüber allen kirchlichen Traditionen, weil das in ihr bezeugte Evangelium – anders als alle menschlichen Satzungen mit heilsverbindlichem Anspruch – auf die Freiheit der Gewissen abzielt. Daher wäre es ganz unzureichend, das „sola scriptura“ als bloßes „Formalprinzip“ und die Rechtfertigungslehre als „Materialprinzip“ der Theologie Luthers auszugeben. Nicht zufällig stützt Luther das Schriftprinzip mit umfassenden hermeneutischen Überlegungen ab. Zumal in den Kontroversen mit Hieronymus Emser und Erasmus begründet er das dem christlichen Grundbuch eigene Sinnverständnis, den Vorrang der buchstäblichen Schriftbedeutung vor der traditionellen Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die äußere und die innere Klarheit der Schrift sowie die Notwendigkeit, in ihr zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden.

Dabei findet Luther Gesetz und Evangelium in beiden Teilen der Bibel bezeugt, im Alten und im Neuen Testament. Schwarz macht mit subtilen Analysen besonders Luthers Auslegung von Gen 3,15 in ihrer Genese und mit ihrem theologischen Gewicht plausibel. „Gen 3,15 hat für Luther nicht nur einen zeitlichen, sondern auch einen sachlichen Vorrang vor den anderen Messias-Zusagen des Alten Testaments, weil hier der Menschheit am Ur-anfang ihrer Geschichte eine universale Heilszusage gegeben wird.“ (53) Mit einer bewundernswerten, in der Forschung nur sehr selten anzutreffenden Akribie zeigt der Verfasser auch in den übrigen Kapiteln seines Buches, dass und wie Luther seine Theologie durchweg als Auslegung der Heiligen Schrift entwickelt. Das Alte Testament enthält für Christen indes nicht nur messianische Verheißungen,¹⁰ sondern auch das Gesetz des Mose. Luthers sorgfältig differenzierende Vorschläge, welche theologische und pädagogische Bedeutung das Mosegesetz für Christen im Lichte des Evangeliums haben sollte, werden abgewogen referiert.

Den messianischen Verheißungen des Alten Testaments in Luthers verschiedenen Voten zum Judentum geht Schwarz eigens nach. Er verschweigt in diesem Zusammenhang durchaus nicht die schlimme Polemik Luthers gegen die Juden, will diese aber aus der Darstellung seiner Theologie kritisch aus-

⁹ Vgl. auch Reinhard Schwarz, Das Heil der christlichen Religion im Verständnis Martin Luthers, in: BThZ 25 (2008), 379–407; ders., Art. Luther, II. Theologie, in: RGG⁴ 5, Tübingen 2002, 573–588.

¹⁰ Vgl. auch Reinhard Schwarz, Prophetische Rede vom messianischen Heil. Jes 9,1–6 in Luthers Auslegung von 1525/26, in: Friedhelm Hartenstein/Jutta Krispenz/Aaron Scharf (Hg.), Schriftprophetie, Neukirchen/Vluyt 2004, 431–458.

geklammert wissen, da sie nicht zu deren Substanz gehöre. Ähnlich verfährt er auch mit Luthers polemischen Angriffen gegen die scholastische Theologie oder gegen die römische Kirche (24. 72f.). Unabhängig von der Komplexität dieser Themen, die hier nicht erörtert werden kann, stellt sich die Frage, ob und inwieweit solche Aussonderung uns heute obsolet erscheinender Äußerungen die angestrebte Kohärenz von Luthers Lehre der christlichen Religion beeinträchtigt oder ob dies nicht der Fall ist.

Der Klärung der elementaren Relationen, die Luthers Verständnis der christlichen Religion strukturieren, dient Kapitel 3. Weil das in den biblischen, definitiv in den neutestamentlichen Schriften bezeugte messianische Heil in der Person Jesu Christi und in der apostolischen Christusbotschaft Wirklichkeit geworden ist, bestimmen das Evangelium des Jesus Christus und der diesem entsprechende Glaube das Wesen der christlichen Religion. Aus dieser grundlegenden Relation zwischen Evangelium und Glaube ergeben sich weitere Unterscheidungen. Im Hinblick auf Christus gilt es zu unterscheiden zwischen seiner Person als Heilsgabe Gottes und seinem Leben und Sterben als Exempel für das christliche Leben. Hinsichtlich der Existenz des Christen ist die Relation zwischen Glaube (Gottesverhältnis) und Nächstenliebe (Verhältnis zum Mitmenschen) von maßgeblicher Bedeutung.¹¹ Diese beiden Größen werden noch durch das Kreuz ergänzt, so dass nach Luther die Trias Glaube, Nächstenliebe und Kreuz das Christsein kennzeichnet.

Wenn Luther die geschöpfliche Verantwortung des Menschen vor Gott und seinen Mitmenschen beschreibt, geht es ihm nicht etwa um objektivierende Feststellungen über die Schöpfung. Vielmehr hebt er in seiner Auslegung von Gen 1–3 anhand der Gottebenbildlichkeit des Menschen, des göttlichen Urgebotes Gen 2, 16f. und des menschlichen Unglaubens gegenüber dem Wort Gottes (vgl. Gen 3, 1–5) hervor, dass der Mensch sich selbst Gott entfremdet und damit in eine Gewissensnot gebracht hat, aus der ihn allein das Heilswort Gottes (Gen 3, 14f.) zu befreien vermag. Schwarz zeigt in minutiösen Analysen von Luthers Dekalogauslegung, wie die affirmative Deutung aller Gebote vom ersten Gebot her den Menschen auf seiner Verantwortung vor Gott und seinem Nächsten behaftet und ihm zugleich aufdeckt, dass er im Zustand der Gottesentfremdung das Gesetz gar nicht erfüllen kann. Freilich behält das Gesetz seine Bedeutung für den Christen, sofern es ihm seine Verantwortung im sozialen Leben – in den drei Ständen oder Bereichen *ecclesia*, *oeconomia* und *politia*¹² – sowie gegenüber der weltlichen Rechtsgewalt – gemäß der Unterscheidung zwischen den beiden Reichen und Regimenten – vorhält. Mit der das Kapitel 4 abschließenden Erläuterung des doppelten Gebrauchs des

¹¹ Vgl. auch Reinhard Schwarz, Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation, in: Bernd Moeller (Hg.), Die Frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, 128–148.

¹² Vgl. auch Reinhard Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, in: LuJ 45 (1978), 15–34.

Gesetzes (*duplex usus legis*) bei Luther leitet der Autor dann schon über in das Zentrum von Luthers Lehre der christlichen Religion.

Bezeichnenderweise bildet nicht eine Lehre über etwas, sondern ein bestimmtes Geschehen und dessen theologische Deutung durch Luther dieses Zentrum, das Schwarz in Kapitel 5, ungefähr in der Mitte seines Buches, unter verschiedenen Aspekten in den Blick nimmt. Es ist das zutiefst auf die Erfahrung des Menschen bezogene christliche Heilsgeschehen, das der vom Verfasser ikonographisch erschlossene Holzschnitt „Gesetz und Evangelium“ von Lukas Cranach paradigmatisch „als Befreiung vom Unheil zum Heil“ zu verstehen gibt (195). Luther verwendet unterschiedliche Begriffe bei der Beschreibung dieses Geschehens: Erlösung, Befreiung und/oder Rechtfertigung. Ebenfalls variablen Gebrauch macht er sowohl von den Prädikaten, die die Unheilserfahrungen des Menschen bezeichnen – Sünde, Gesetz und Tod – als auch von den Heilsprädikaten Gerechtigkeit, Freiheit und ewiges Leben. Gleichwohl betont er immer das innere Gefälle des Heilsgeschehens, dass nämlich das Evangelium den Menschen von den aus seiner Wurzelsünde resultierenden Unheilmächten zu einer Gottes- und Selbsterfahrung befreit, die gleichbedeutend ist mit dem Heil schlechthin.

Für Luther ist die Einheit des Heils in Jesus Christus gegeben. Er fasst Christus als exklusiven Grund des Heils auf und bringt deshalb seine soteriologische Bedeutung – in Abgrenzung zur scholastischen Gnadenlehre – durch eine prädikative Christologie zur Geltung. Dass der Glaube bereits in der Gegenwart das Heil erfährt, verdeutlicht Luther gern mit der aus der Brautmystik stammenden Vorstellung vom Tausch oder fröhlichen Wechsel zwischen Christus und dem Sünder, insbesondere im Rekurs auf Gal 2, 20. Die in Christus gegebene Einheit des Heils umfasst darüber hinaus auch die Hoffnung des Glaubens auf die zukünftige Vollendung des Heils, die allein Christus verbürgt und aus der daher der Verdienstgedanke, wie ihn etwa Gabriel Biel oder Erasmus vertreten haben, kategorisch auszuschließen ist. Luther begreift die Erlösung prononciert als Befreiung von der Unheilmacht des Gesetzes und stellt gleichwohl in seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern die bleibende Gültigkeit des Gesetzes in der irdischen Existenz des Glaubenden, des bereits in der Gegenwart zum Heil Befreiten heraus. Ebenso dezidiert schreibt Luther dem Evangelium von Gottes Sündenvergebung die Befreiung des Menschen aus den Unheilmächten zu. Schwarz zeigt in diesem Kontext, wie Luther zwischen 1517 und 1520 das Rechtfertigungsgeschehen sukzessive aus dem sakralrechtlichen System des Bußsakramentes herauslöst, und dass bei ihm imputative und effektive Rechtfertigung im Horizont des relational gefassten Personseins des Glaubenden, in seiner Gottes- und Selbsterfahrung, zusammengehören.

Damit die Aussagen über das Heilsgeschehen theologisch verantwortet werden können, bedürfen sie der Rückbindung an die Person und das Amt Jesu Christi sowie an das Wesen des dreieinigen Gottes. Luther behandelt die Christologie und die Trinitätslehre nicht als isolierte Lehrstücke, sondern

in ihrem wechselseitigen Bezug zur Soteriologie und damit zur Gottes- und Heilserfahrung des Glaubenden. In Kapitel 6, das diese Themen – gewissermaßen das dogmatische Rückgrat der christlichen Heilsbotschaft – vergegenwärtigt, erläutert Schwarz zunächst Luthers Verständnis des grundlegenden Mittlerdienstes Jesu Christi als des Erlösers, um anschließend Luthers Ausführungen zum zweifachen geistlichen Amt Christi, dem des Priesters und dem des Königs, zu rekapitulieren. Der Verfasser arbeitet hier wie auch in den weiteren Abschnitten dieses Kapitels einmal mehr sorgfältig die exegetische Verankerung der Aussagen Luthers heraus, profiliert diese theologiegeschichtlich im Kontrast zur scholastischen Lehrtradition und betont zu Recht, dass Luther das Werk und Amt Christi durchgängig in seiner Heilsbedeutung für den Glaubenden expliziert.

Fernab von jeglichem spekulativen Interesse legt Luther zumal die Einheit von Gott und Mensch in der Person Christi dergestalt aus, dass er gegen die ockhamistische Theorie der suppositalen Union der beiden Naturen Christi deren wirkliche Gemeinschaft in der wechselseitigen Kommunikation der Eigentümlichkeiten von Gott und Mensch herausstellt.¹³ Den hier wirksam werdenden soteriologischen Sinn der Aussagen zur Person Christi nimmt Schwarz auch in Luthers christologischer Deutung speziell des Kreuzestodes Christi wahr, etwa in seiner Interpretation von 2Kor 5, 21. In ähnlicher Weise ist Luthers Aneignung der altkirchlichen Trinitätslehre von dem Bestreben geleitet, das Wesen Gottes von seiner Menschwerdung in Jesus Christus her und damit in seiner heilvollen Zuwendung zum Menschen zu begreifen. „Der tiefste, ewige Grund der Heilsbotschaft im Evangelium liegt in Gottes Wesen, der sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist dem Menschen mitteilt.“ (315) Wie die Werke der drei trinitarischen Personen „zusammengehörende Momente der Gotteserfahrung des Christen“ sind (328), so zielt auch die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott auf die Gotteserfahrung ab, die für die christliche Religion charakteristisch ist. In seiner Kontroverse mit Erasmus macht Luther diese Unterscheidung hermeneutisch für die Auslegung des Prophetenwortes Ez 18, 31 f. fruchtbar. Wo Gott sich dem Menschen entzieht, da bleibt er ihm in seiner unbegreiflichen Majestät verborgen. Christen sollen aber Gott nicht außerhalb seiner Menschwerdung in Jesus Christus suchen, was Luther mit dem pseudosokratischen Diktum bekräftigt: „Was über uns ist, geht uns nichts an.“¹⁴ (321) Christen sollen und können Gott suchen und finden, soweit und weil er sich in seinem Wort selbst mitgeteilt und den Menschen seinen unbedingten Heilswillen auf Glauben hin zugesagt hat.

¹³ Vgl. grundlegend Reinhard Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, in: ZThK 63 (1966), 289–351.

¹⁴ „Quae supra nos, nihil ad nos“: WA 18, 685,6 f. (De servo arbitrio, 1525); vgl. dazu Eberhard Jüngel, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 202–251.

Dem Glauben und seiner exponierten Stellung in der Theologie Luthers widmet Schwarz ein eigenes Kapitel, das der Sachlogik entsprechend den Ausführungen zum Heilsgeschehen und zum Grund des Heils folgt. Er erläutert gewohnt luzid zuerst das scholastische Verständnis des Glaubens als einer Tugend und im Gegenzug dazu Luthers neue, vom biblischen Zeugnis getragene Auffassung des Glaubens als der Gottesbeziehung des Christen. Geweckt durch das Evangelium, erfährt der Glaube Gottes heilschaffendes Wesen. Schwarz entfaltet kundig Luthers Glaubensbegriff in seinen Aspektverschiedenheiten und zeigt, dass der Glaube die volle Heilsgewissheit umfasst, weil er sich auf die Zusage der Sündenvergebung gemäß Mk 16,16 verlassen kann und im Evangelium seinen externen Grund und Halt findet. Diese Gewissheit wird dem Christen je persönlich zuteil, entsprechend ist er „in seinem Glauben unvertretbar“ (357). Den Glauben gilt es in den Anfechtungen zu bewähren, die bei Luther unterschiedliche Gestalt annehmen können, in der Versuchung der sechsten Vaterunser-Bitte oder in der Anfechtung durch den Widerstreit zwischen dem Evangelium und „der durch Werkgerechtigkeit suggestiven Macht des Gesetzes“ (371), als Prädestinationsanfechtung oder als durch Schwermut bedingte Anfechtung. Dass Luther auf diese den Glauben in Zweifel ziehenden Erfahrungen mit seelsorgerlichem Rat reagiert, verdeutlicht den Lebensbezug des Glaubens als der schlechthinnigen Gottesbeziehung des Christen ebenso wie die Verknüpfung des Glaubens mit dem Gebet. Abgeleitet aus dem zweiten Gebot, wird das Gebet bei Luther „zu einem Definitionselement des allgemeinen Priestertums der Christen“ (382), hat es teil an der Gewissheit des Glaubens und vollzieht es sich im Namen Jesu Christi ohne alle werkhafte und egoistischen Nebengedanken. Auch für das Gebet gilt mithin: „glaubstu, so hastu“.¹⁵

Die beiden letzten Kapitel des Buches können hier aus Raumgründen nur kurz vorgestellt werden, was der Bedeutung der in ihnen verhandelten Themen durchaus nicht gerecht wird. Denn sowohl die Ethik der Nächstenliebe als auch die Kirche und ihr Auftrag sind nach Luthers Verständnis feste Bestandteile der christlichen Religion, mit der christlichen Heilserfahrung organisch verbunden. Der vom Evangelium geweckte Glaube bringt als Frucht frei und spontan die Nächstenliebe hervor, die letztlich auch das Gesetz erfüllt. Schwarz konkretisiert dies an den drei Feldern des sozialen Lebens – *oeconomia*, *ecclesia* und *politia* –, in denen sich für Luther die Nächstenliebe ebenso wie in ihrer ungebundenen Form – im „gemeine[n] orden der Christlichen liebe“¹⁶ – zu verwirklichen hat.

Die christliche Kirche schließlich ist in ihren beiden – gleichermaßen zu unterscheidenden wie miteinander verbundenen – Gestalten als innere, geistliche und als äußere, leibliche Gemeinschaft beständig dem Geschehen von Wort und Glaube zugeordnet. Die der geistlichen Christenheit verliehene Vollmacht des Priestertums aller Glaubenden ermächtigt zur gemeinschaftlichen Wahrneh-

¹⁵ WA 7, 24,13 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

¹⁶ WA 26, 505,11f. (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528).

mung des Gebetes, des Opfers (als geistlicher Lebenshingabe gemäß Röm 12,1) und der Lehre. Freilich bedarf die öffentliche Ausübung der allen Christen anvertrauten Vollmacht eines geordneten Amtes, genauer: des Dienstes am Wort. Dieser Dienst besteht in der Vergegenwärtigung des Evangeliums und in der Darreichung der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl – diese drei Aufgaben entsprechen denn auch den drei signifikanten *notae ecclesiae*. Sowohl die Taufe, die „dem Christen die Teilhabe an der geistlichen Heilsgemeinschaft“ eröffnet (500) und deren Heilsbedeutung ihn in seinem ganzen Leben trägt, als auch das Abendmahl, das Luther von den Einsetzungsworten her als Testamentshandlung Jesu Christi versteht,¹⁷ dienen je auf ihre Weise der geschichtlichen Vermittlung der christlichen Religion und damit der Erfahrung des Heils.

Es war kein Geringerer als Adolf von Harnack, der dem Theologen Luther einen eklatanten „Mangel an zusammenfassendem, systematischem Durchdenken der Probleme“ bescheinigte.¹⁸ Doch hatte demgegenüber bereits Karl Holl davor gewarnt, der verbreiteten Meinung, Luther sei kein Systematiker gewesen, leichtfertig und gedankenlos beizupflichten.¹⁹ Reinhard Schwarz nun hat mit feinem hermeneutischen Gespür für die großen Linien und die nicht weniger bedeutsamen kleinen Nuancen das theologische Denken Luthers in seiner inneren Kohärenz kongenial nachgezeichnet. Er presst die Theologie Luthers nicht in ein starres System, notiert durchaus Brüche und Spannungen, ohne diese überzubewerten, und macht ansonsten vor allem die Lebendigkeit und den Erfahrungsbezug dieses Denkens transparent. Auf keiner Seite seines Buches breitet Schwarz seine stupende Gelehrsamkeit um ihrer selbst willen aus, im Gegenteil, er stellt sie ganz in den Dienst seiner Leser. Diese benötigen gewiss einen langen Atem, um ihm auf seinen Wegen durch die riesigen Textwelten der Weimarer Ausgabe folgen zu können. Sie werden aber bei ihrer Lektüre zahlreiche neue Entdeckungen machen und zu vertiefter Einsicht gelangen. Dies verdanken sie, verdanken wir der historischen Kompetenz und der interpretatorischen Sorgfalt, der theologischen Urteilskraft und dem literarischen Geschick des Verfassers. Reinhard Schwarz hat sich mit seinem beeindruckenden Werk über Luthers Lehre der christlichen Religion selbst als ein authentischer Lehrer eben dieser Religion erwiesen. Sein Buch wird über den Tag hinaus bleiben.

Professor Dr. Konrad Hammann, Fernholzstraße 3a, 48159 Münster;
E-Mail: hammann@uni-muenster.de

¹⁷ Vgl. auch Reinhard Schwarz, Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform, in: ZThK 89 (1992), 340–364.

¹⁸ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen ⁵1932, 860; vgl. ähnlich Adolf Harnack, Martin Luther, in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung, in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. 1, Gießen ²1906, 141–169, 160. 165.

¹⁹ Vgl. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen ⁷1948, 111–154, 117 Anm. 2.

Dokumente zur frühen Wirksamkeit Martin Luthers im UNESCO-Register Memory of the world

Von Henning P. Jürgens

Am 9. Oktober 2015 informierte die Deutsche UNESCO-Kommission in einer Pressemitteilung die Öffentlichkeit über eine erfreuliche Entscheidung:

„Neue Dokumente aus Deutschland im Weltregister: Manuskripte, Briefe und Originaldrucke von Martin Luthers Schriften zählen jetzt zum Dokumentenerbe der Welt. Die frühen Schriften der Reformationsbewegung, darunter ein Handexemplar Luthers der Hebräischen Bibelausgabe und ein Plakatdruck der 95 Ablassthesen, sind Zeugnisse der Reformationsbewegung, die ihren Ursprung im 16. Jahrhundert in Wittenberg hatte. Sie entfaltete innerhalb kurzer Zeit eine kritische Überzeugungskraft: Ein zunächst religiös-kirchlicher Impuls entwickelte sich zu einer gesellschaftlichen Erneuerungsbewegung mit grenzüberschreitendem Charakter. Das Nominierungsdossier wurde vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz in Kooperation mit Lutherforschern aus der ganzen Welt erarbeitet.“¹

Mit der Aufnahme in das Register folgte UNESCO-Generaldirektorin Irina Bokova der Empfehlung des Internationalen Komitees „Memory of the World“, das vom 4. bis 6. Oktober 2015 in Abu Dhabi tagte. 47 der weltweit vorgeschlagenen 88 Dokumente oder Sammelbestände wurden in das Welt-dokumentenerbe aufgenommen, das jetzt 348 Einträge aufweist, darunter 22 aus Deutschland. Zusammen mit den Schriften Luthers fand auch das Originalmanuskript der h-moll-Messe Johann Sebastian Bachs Aufnahme in das Verzeichnis der Dokumente, die von der UNESCO als Teil des „Gedächtnisses der Welt“ verstanden werden. Das Register wurde 1992 ins Leben gerufen. Es ist ein globales digitales Netzwerk mit herausragenden Dokumenten: Buchbeständen, Handschriften, Partituren, Unikaten, Bild-, Ton- und Filmdokumenten. Durch die Aufnahme will die UNESCO „dokumentarische Zeugnisse von außergewöhnlichem Wert in Archiven, Bibliotheken und Museen sichern und zugänglich machen.“²

Der Entscheidung der UNESCO ging eine jahrelange Vorbereitungsphase voraus, die schon Ende 2010 begann. Damals trat die Deutsche UNESCO-Kommission an Prof. Dr. Irene Dingel, Direktorin des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz, heran und bat sie, die Ausarbeitung des Dossiers für die Nominierung der Luther-Dokumente zu übernehmen. Da eine Aufnahme keine Selbstverständlichkeit ist – etwa jede zweite Nominierung wird nicht positiv beschieden – und jedes Land alle zwei Jahre nur

¹ Deutsche UNESCO-Kommission, Pressemitteilung vom 9. Oktober 2015, <http://www.unesco.de/presse/pressearchiv/2015/pm-39-2015.html> [7.1.2016].

² Ebd.

zwei eigene Bestände nominieren kann, galt es, bei der Auswahl den Kriterien des Memory-of-the-world-Programms genau Rechnung zu tragen. So musste das Dossier sowohl Authentizität und weltweite Bedeutung der Dokumente plausibel machen, als auch komparative Kriterien wie Zeit, Ort, Gegenstand, Form und soziale Relevanz erläutern. Deshalb konnte nicht das Gesamtwerk Martin Luthers nominiert werden, vielmehr musste eine überschaubare Zahl beispielhafter Dokumente ausgewählt werden. Sie sollten gleichermaßen die inhaltliche Bedeutung und bleibende Wirkung der Werke Luthers repräsentieren und als außergewöhnlich wertvolle Zeugnisse der materiellen Überlieferung herausragen. Dabei durfte nicht allein ihre religionsgeschichtliche Bedeutung, sondern ihre allgemeine, kulturelle und politische Wirkung maßgeblich sein. Ein weiteres Ziel war, die unterschiedlichen Gattungen reformatorischer Textsorten und Dokumente und wichtige Stationen von Luthers reformatorischer Entwicklung zu berücksichtigen.

Eine erste Auswahl an Dokumenten wurde Anfang 2012 auf einem Arbeitsgespräch im IEG in Mainz zur Diskussion gestellt. Reformationsforscher aus Asien, Nord- und Südamerika und verschiedenen Ländern Europas widmeten sich den Vorschlägen aus der Perspektive ihrer Fachdisziplinen: Um der Vielfalt der Dokumente gerecht zu werden, waren Buchkunde, Theologie- und Kirchengeschichte, Germanistik, Kunstgeschichte, Rhetorik, Musikgeschichte, Hebraistik, Landesgeschichte und Druckgeschichte vertreten. Jeweils zwei Wissenschaftler nahmen sich eines Lutherdokuments an, so dass gleichermaßen eine wirkungs- und überlieferungsgeschichtliche Betrachtung möglich war. Zudem diskutierte die Runde mögliche Alternativen und Ergänzungen der Dokumentenauswahl.

Die Ergebnisse des Arbeitsgesprächs, ergänzt um Beiträge zu den auf Anregung der Diskutanten nachträglich hinzugenommenen Dokumenten, erschienen 2014 rechtzeitig vor Einreichung des Dossiers bei der UNESCO als wissenschaftlicher Begleitband zum Antrag.³ Allerdings hatte die Deutsche UNESCO-Kommission darauf gedrungen, in der Publikation jeden Hinweis auf den Zusammenhang mit der Antragstellung zu tilgen, um der Entscheidung des Komitees nicht vorzugreifen. So erschließt sich erst im Nachhinein, dass jedes der in das Memory-of-the-world-Register aufgenommenen Lutherdokumente in dem Band auf dem neuesten Forschungsstand wissenschaftlich erschlossen und farbig abgebildet wird.

Die Aufnahme der Lutherdokumente in das Memory-of-the-world-Register wurde auch im Blick auf das bevorstehende Reformationsjubiläum 2017 sehr positiv aufgenommen und in zahlreichen Medien gemeldet. Doch erfuhr die interessierte Öffentlichkeit in den Pressemeldungen nur selten,

³ *Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers*, hg. von Irene Dingel und Henning P. Jürgens, Gütersloh: Gütersloher Verlagsanstalt 2014, 296 S. mit 34 farbigen Abb., ISBN 978-3-579-08170-0.

welches die 14 nominierten Stücke waren. Sie seien deshalb hier vollständig aufgeführt und kurz kommentiert.

Am Anfang steht Luthers Psalter-Vorlesung von 1513/15. Der Psalterdruck mit Marginalien und Glossen Luthers aus der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel dokumentiert seine Wittenberger Lehrtätigkeit und die ersten Anfänge der reformatorischen Theologie. Hinzu tritt das sogenannte Scholienheft aus der Sächsischen Landesbibliothek Dresden mit längeren Notizen Luthers aus dem Zusammenhang der Vorlesung. An diesem Manuskript wird die Bedrohtheit der historischen Überlieferung besonders augenfällig – es galt für Jahrzehnte als verloren. Die Beschäftigung Luthers mit dem Römerbrief in seiner Vorlesung von 1515/16 ist mit einem Dokument aus der „Hörerperspektive“ vertreten: die Mitschrift eines Studenten, heute in der Anhaltischen Landesbücherei Dessau, repräsentiert die Anfänge der Rezeption der Lehren Luthers, noch ganz im universitären Kontext. Für sein lebenslanges Bemühen um den hebräischen Urtext der Bibel steht Luthers Handexemplar der Ausgabe der Hebräischen Bibel aus Brescia 1494 mit zahlreichen Einträgen, heute eine der Zimelien der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Am selben Ort wird auch der Plakatdruck der 95 Ablassthesen aufbewahrt, der in Nürnberg bei Hieronymus Hölzel noch in den letzten Wochen des Jahres 1517 gedruckt wurde – einer der ersten Nachdrucke, die Luthers lateinischen Thesen in Windeseile in der gelehrten Welt bekanntmachten. Noch weitaus größere Verbreitung erfuhr die neue Lehre im volkssprachigen „Sermon von Ablass und Gnade“, der binnen kürzester Zeit an vielen Orten nachgedruckt wurde. Der für die Popularität Luthers kaum zu überschätzende Sermon ist mit einem Exemplar der bei Johann Grunenberg 1518 in Wittenberg erschienenen Ausgabe aus der Weimarer Herzogin Anna Amalia Bibliothek vertreten.

Eine der schwierigsten Entscheidungen bei der Auswahl der zu nominierenden Dokumente galt es unter den Schriften Luthers des Jahres 1520 zu treffen. Hier wären auch viele andere Werke in Frage gekommen. Mit der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, erstmals in Wittenberg bei Johannes Grunenberg erschienen, fiel die Wahl auf eine Schrift, die mehr noch als andere die grenzüberschreitende Rezeption Luthers einleitete. Das nominierte Exemplar wird in der Forschungsbibliothek Gotha aufbewahrt.

Der weltgeschichtliche Moment des Auftretens Luthers auf dem Reichstag 1521 in Worms ist mit gleich zwei eigenhändigen Schriftstücken Luthers erfasst, die nun in das Weltdokumentenerbe aufgenommen wurden: zum einen ein Notizzettel für seine Rede am 18. April 1521 vor Kaiser und Reich, verfasst vermutlich direkt vor der Anhörung und heute im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar bewahrt; zum anderen der Brief Luthers an Karl V., vom 28. April 1521, den er auf der Rückreise von Worms kurz vor der Entführung auf die Wartburg verfasste und der sich heute nach einer wechselvollen Überlieferungsgeschichte im Lutherhaus Wittenberg befindet.

Fraglos größte kulturgeschichtliche Wirkung entfaltete die Bibelübersetzung Luthers, die er auf der Wartburg begann: Ins Register aufgenommen wurden

nun ein in Wolfenbüttel bewahrtes Exemplar des „Septembertestaments“, Wittenberg, Melchior Lotter, 1522, und eine prächtig kolorierte Ausgabe der vollständigen Bibelausgabe, die 1534 in Wittenberg bei Hans Lufft gedruckt wurde. Auch dieses Exemplar versinnbildlicht die Gefährdung kultureller Überlieferung: Es wurde am 2. September 2004 von deren Direktor eigenhändig aus der brennenden Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar gerettet.

Der besonderen Rolle der Lieder für die Verbreitung der Lehre Luthers trägt die Aufnahme eines Lied-Einblattdrucks Rechnung, der 1524 in Augsburg bei Philipp Ulhart erschien. Er bietet Text und Notendruck des Lutherlieds „Nun freut euch, lieben Christen gmein“. Das einzige erhaltene Exemplar dieses „Gebrauchsdrucks“ ist heute im Besitz der Universitätsbibliothek Heidelberg. Weitreichende kulturprägende Wirkung entfaltete auch Luthers Übertragung der Gottesdienstordnung in die Volkssprache. Beispielhaft dafür steht die „Deutsche Messe vnd ordnung Gottis diensts“, gedruckt 1526 in Wittenberg bei Michael Lotter, aus der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena. Schließlich repräsentiert Luthers Schrift „An die Radherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichten vnd hallten sollen“, die 1524 in Wittenberg bei Lukas Cranach und Christian Döring erstmals gedruckt wurde, in einem Exemplar aus der Stadtbibliothek Worms den über den kirchlichen Bereich hinausreichenden Bildungsimpuls, der von der frühen Wirksamkeit Luthers ausging.

Die Aufnahme der 14 Dokumente in das UNESCO-Register verpflichtet die sie bewahrenden Institutionen nicht nur zur Sicherung, sondern auch zur Zugänglichmachung der Dokumente: Sie sind auf den jeweiligen Internetzugängen und gesammelt über eine Seite des Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in digitalisierter Form frei aufrufbar.⁴ So lassen sich diese „Meilensteine der Reformation“ heute leicht abschreiten und als Teil des Dokumentenerbes der Welt einsehen.

Dr. Henning P. Jürgens, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz; E-Mail: juergens@ieg-mainz.de

⁴ <http://www.ieg-mainz.de/memory-of-the-world> [17. 4. 2016].

„Luther und die Bibel“

Zur neuen Dauerausstellung im Lutherhaus Eisenach

Von Jochen Birkenmeier

Nach zweijähriger Sanierung und Erweiterung wurde das Lutherhaus Eisenach am 26. September 2015 feierlich wiedereröffnet.¹ Herzstück des neuen Museums ist die Dauerausstellung „Luther und die Bibel“, mit der die lange als unbedeutend geltende Lutherstätte wissenschaftlich, gestalterisch und didaktisch zu den in den letzten Jahren modernisierten Erinnerungsorten der Reformation aufschließt und die das Haus zugleich zu einem vorbildhaften „modernen Museum im 21. Jahrhundert“² macht. Als eine der letzten noch in kirchlicher Trägerschaft befindlichen Lutherstätten³ präsentiert das Lutherhaus mit dieser Ausstellung zudem einen ausdrücklich kirchlichen Beitrag zum Reformationsjubiläum 2017 und zur Popularisierung reformationsgeschichtlicher Inhalte in einer weitgehend säkularisierten Umgebung. Dies ist umso bemerkenswerter, als „das Profil der Luthergedenkstätten bei der Vermittlung und Kommunikation von Reformationsgeschichte“ – wie Stefan Rhein richtig bemerkte – bislang „im Kontext der kommenden Luther- und Reformationsjubiläen unbestimmt“ ist und deshalb „meist außerhalb des Fokus von Kirche und Wissenschaft, den beiden (selbst ernannten?) Hauptakteuren des Luther- und Reformationsgedenkens“ liegt.⁴ Es soll deshalb im Folgenden kurz skizziert werden, welche Ansätze das Lutherhaus Eisenach bei der Konzeption und Umsetzung der neuen Dauerausstellung verfolgt.

1. Neuanfang und Neukonzeption

Das Eisenacher Lutherhaus zählte bislang zu den weniger prominenten Lutherstätten, obwohl es vom Besucherzuspruch gleich hinter dem Lutherhaus in Wittenberg rangierte und – wenn auch nur kurzzeitig – zur museumsdidaktischen Avantgarde gehörte: Als erste Reformationsstätte setzte es in seiner

¹ S. dazu den Bericht von *Christopher Spehr*, Lutherhaus Eisenach wiedereröffnet. Neue Dauerausstellung akzentuiert „Luther und die Bibel“, in: *Luther* 87 (2016), 45–47, dort auch eine Außenansicht.

² *Michael Plote*, Modernes Museum für alle Sinne. „Luther und die Bibel“ klassisch, multimedial und interaktiv, in: *Thüringer Museumshefte* 2 (2015), 28–31, hier 31.

³ Dazu zählt neben dem Lutherhaus Eisenach nur noch das Evangelische Augustinerkloster in Erfurt; s. *Stefan Rhein*, Luther im Museum: Kult, Gedenken und Erkenntnis, in: *Heinz Schilling* (Hg.), *Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*, Berlin/München 2014, 245–260, hier 255.

⁴ A. a. O., 258.

1996 überarbeiteten Dauerausstellung moderne Vermittlungsformen wie Medienstationen, interaktive Elemente und modernes Kommunikationsdesign ein und inspirierte damit die Neugestaltung des Wittenberger Lutherhauses (2002),⁵ die wiederum zum Vorbild für die Modernisierung der wichtigsten mitteldeutschen Reformationsstätten wurde.⁶ Die eigene Weiterentwicklung wurde in den Folgejahren jedoch verpasst. Anstoß für eine grundsätzliche Neukonzeption gaben die Neueröffnung von Luthers Geburtshaus in Eisleben 2007, die den inzwischen eingetretenen Modernisierungsrückstand des Eisenacher Hauses deutlich vor Augen führte, und die Ausrufung der Reformationsdekade, in deren Rahmen umfangreiche Fördermittel zur Sanierung von Reformationsstätten zur Verfügung gestellt wurden. Nach längerem Diskurs entschied sich die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM) schließlich dafür, die baulich dringend notwendigen Sanierungsarbeiten mit einer organisatorischen Neuausrichtung zu verbinden: Die 2013 gegründete Stiftung Lutherhaus Eisenach der EKM betreibt das Lutherhaus seitdem als kulturhistorisches Museum.

2. Die neue Dauerausstellung

Die neue Dauerausstellung „Luther und die Bibel“ konzentriert sich – auf Anregung von Prof. Dr. Volker Leppin (Tübingen) – auf jenes Ereignis, das Besucher aus dem In- und Ausland mit Eisenach verbinden: Luthers Bibelübersetzung. Die Ausstellung ergänzt in dieser thematischen Ausrichtung die Angebote der Wartburg, die bislang keine museal-didaktische Einordnung ihrer berühmten „Lutherstube“ bietet, und das Themenspektrum der Lutherstätten in Sachsen-Anhalt, die sich dem Reformator vor allem biographisch nähern. Das Thema bietet zugleich die Möglichkeit, zwei kirchliche Anliegen zu berücksichtigen: einerseits eine breite Öffentlichkeit anzusprechen, die für die Kirche kaum oder gar nicht mehr erreichbar ist, anderseits einem sehr heterogenen Publikum mittels eines kulturhistorischen Themas die theologischen Grundlagen der Reformation und die kulturelle Bedeutung der Lutherbibel auf innovative Weise zu vermitteln.⁷ Der offene Umgang mit theologischen Fragestellungen unterscheidet dabei das Luther-

⁵ *Stefan Rhein*, Konfession und Museum. Ein Versuch, in: *Harald Schwillus* (Hg.), Wallfahrt ins Museum? Die Kommunikation von Religion im Museum mit Blick auf die Besucherinnen und Besucher, Berlin 2013, 127–149, hier 133.

⁶ Zu nennen wären hier Luthers Geburtshaus und Sterbehaus in Eisleben (2007 und 2013), das Melancthonhaus in Wittenberg (2013) und Luthers Elternhaus in Mansfeld (2014).

⁷ Dieses Ziel wurde offenbar erreicht: „Die Dauerausstellung ist so behutsam aufgebaut, dass sich Anfänger ebenso zurechtfinden, wie sich Fortgeschrittene weiterbilden können. Dass Luther bei einem Gewitter so etwas wie ein Damaskus-Erlebnis hatte, dass er erst mit 21 Jahren eine Bibel in die Hand bekam, dass seine Anhänger später Heiligenstatuen durch Lutherfiguren ersetzen – all diese fein präsentierten Geschichten machen Luther und seine Initiative plastisch“ (*Rudolf Neumaier*, Bibel ohne Juden, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 19. November 2015).

haus Eisenach als kirchliches Museum von den staatlichen Luthergedenkstätten, die sich als weltanschaulich neutral verstehen und deshalb geneigt sind, theologische Aspekte zugunsten biographischer, sozial- und kulturhistorischer Ansätze zurückzustellen. Die „Dominanz staatlich-städtischer Akteure“⁸ und ihrer Deutungsmuster wird dadurch nicht verringert, aber um eine neue Perspektive ergänzt, die sich auch anschickt, das noch immer bestehende „Unbehagen kirchlicher Amtsträger am musealen Luthergedenken“⁹ innerkirchlich zu überwinden. Dazu trägt bei, dass das Lutherhaus als Ort kritischer Selbstreflexion ein nüchternes Lutherbild vertritt, das die Leistungen des Reformators hervorhebt, seine problematischen Seiten jedoch nicht ausblendet.

Inhaltlich gliedert sich die Ausstellung in drei aufeinander aufbauende Teile, die auf die drei Geschosse des historischen Gebäudes verteilt sind: Der erste Teil verbindet biographische Elemente (Schulzeit in Eisenach, Studium in Erfurt) mit der Frage, warum Luther überhaupt die Bibel übersetzte und welche theologischen Anliegen er damit verband. Der zweite erläutert den Übersetzungs- und Revisionsprozess, verdeutlicht die Schwierigkeiten des Übersetzens und erläutert Luthers Übersetzungsleistung. Der dritte und größte Teil der Ausstellung behandelt die Wirkung von Luthers Bibel auf Sprache, Literatur und Musik, die weltweite Verbreitung der Lutherbibel seit dem 18. Jahrhundert und das Thema „Bibelrevision“ – von Luther bis zur jüngsten Überarbeitung anlässlich des Reformationsjubiläums. Die Vermittlung der Inhalte erfolgt durch eine abwechslungsreiche Mischung von historischen Exponaten (darunter zwei Cranach-Gemälde, mittelalterliche Schnitzplastik, Werke aus dem „Römhilder Textilschatz“ und das Kirchenbuch mit dem Taufeintrag von Johann Sebastian Bach) und Hörstationen, Animationsfilmen, Interviews und interaktiven Stationen. Ein integrierter Rundgang erschließt zudem Besonderheiten der Baugeschichte – vom ältesten Balken des Hauses in den Lutherstuben aus dem Jahr 1269 bis zum erstmals vollständig zugänglichen historistischen Innenhof. Beide Rundgänge zielen nicht auf eine enzyklopädische Darstellung des Themas – was angesichts des beschränkten Raumangebotes auch nicht möglich wäre – sondern vermitteln durch eine ausgeklügelte Ausstellungsdidaktik und -dramaturgie zentrale Inhalte und geben vielfältige Impulse, sich mit den Themen der Ausstellung weiter zu beschäftigen.¹⁰

Die Ausstellung wurde vom Verfasser konzipiert und umgesetzt, die wissenschaftliche Begleitung übernahm der Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena unter der Leitung von Prof. Dr. Christopher Spehr. Zur Ausstellung ist ein zweisprachiger Kurzführer er-

⁸ *Rhein*, Luther im Museum (s. Anm. 3), 255.

⁹ Ebd.

¹⁰ *Plote* (s. Anm. 2), 28: Den „Museumsbesucher erwartet ein Rundgang, der klassisch bildet, ihn zum Mitmachen auffordert, der moderne Medienangebote bereithält, der schmunzeln und schaudern lässt“.

schiienen, der exklusiv im Lutherhaus erhältlich ist.¹¹ Eine vertiefende Publikation zu den Themen der Ausstellung ist in Zusammenarbeit mit der Universität Jena geplant.

3. Ausblick

Da die Dauerausstellung nur einen Ein- und Überblick zu den zahlreichen Themenbereichen bieten kann, werden von 2016 an regelmäßig Sonderausstellungen gezeigt, die verschiedene Aspekte der Dauerausstellung ergänzen, vertiefen und aktualisieren sollen.¹² Es ist zudem geplant, das wissenschaftliche Profil des Hauses in Zusammenarbeit mit der Universität Jena zu stärken, die Sammlungen – darunter das Evangelische Pfarrhausarchiv – für die Forschung zugänglich zu machen und sich zugleich als Lernort für ein breites Publikum zu etablieren. In seiner Doppelfunktion als Erinnerungs-ort und Museum, als „gelungene Symbiose von Inhalt und Hülle, Ausstellung und Baukörper“¹³ strebt das Lutherhaus Eisenach künftig danach, als kompetenter Vermittler zwischen Wissenschaft, Kirche und Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden und zur historisch wie theologisch fundierten Vermittlung von Reformationsgeschichte und Lutherrezeption beizutragen. Das Lutherhaus kann dabei zeigen, dass auch kleine Erinnerungsorte großes Potenzial besitzen – sind doch „die Lutherstätten ... als Orte der Erkenntnis und der Bildung mit großer Breitenwirkung“ gerade für Wissenschaft und Kirche „erst noch zu entdecken.“¹⁴

Dr. Jochen Birkenmeier, Stiftung Lutherhaus Eisenach, Lutherplatz 8, 99817 Eisenach; E-Mail: birkenmeier@lutherhaus-eisenach.de

¹¹ Jochen Birkenmeier, *Das/The Lutherhaus in Eisenach*, Eisenach 2015.

¹² Aktuelle Informationen zum Sonderausstellungsprogramm finden sich auf www.lutherhaus-eisenach.de.

¹³ Plote, *Modernes Museum* (s. Anm. 2), 31.

¹⁴ Rhein, *Luther im Museum* (s. Anm. 3), 258.



„Die Bausteine der Neuzeit“ – Auftakt-Installation der neuen Dauerausstellung,
© Stiftung Lutherhaus Eisenach (Foto: Anna-Lena Thamm)

Bücherschau

Martin Luther Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2: Wort und Sakrament, hg. von Dietrich Korsch und Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 899 S. – ISBN 978-3-374-02881-8.

Band 2 der Deutsch-Deutschen Studienausgabe (DDStA) zu „Wort und Sakrament“ liegt vor – nach Bd. 1 „Glauben und Leben“ (2012, s. Luther) und in Erwartung von Bd. 3 „Christ und Welt“. Die Ausgabe will „als wissenschaftliche Studienausgabe der Forschung und Lehre dienen und darüber hinaus durch die Übersetzungen allen Interessierten Luthers Texte erschließen“ (VIII).

Der Sache nach behandeln die Luther-Texte in dem Band zu „Wort und Sakrament“ das reformatorische Verständnis der Kirche des dreieinen Gottes. Wort und Sakrament konstituieren die Kirche. In ihr vergegenwärtigt sich Gott, der Vater Jesu Christi heilschaffend durch den Heiligen Geist. Im Gottesdienst wird durch die sichtbaren Kennzeichen der Kirche Wort und Sakrament die Gemeinde auf dem Weg (ecclesia viatorum) versammelt. Als Funktion des allgemeinen Priestertums der Glaubenden beurteilt die Gemeinde die Verkündigung des Evangeliums und bekennt die verborgene „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“.

Dem Sachthema entsprechend enthält Bd. 2 der DDStA folgende Schriften aus den verschiedenen Lebensphasen Luthers: Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe (1519), Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leibes Christi und von den Bruderschaften (1519), Vom

Papsttum in Rom gegen den hochberühmten Römling in Leipzig (1520), Sermon vom Neuen Testament, das heißt: von der heiligen Messe (1520), Vom Missbrauch der Messe (1521), Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Vollmacht hat, alle Lehre zu beurteilen ... (1523), Vorrede zu: Ordnung einer Gemeindekasse, Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu behandeln sind (Leisniger Kastenordnung) (1523), Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde (1523), Vorrede zu: Deutsche Messe oder die Ordnung des Gottesdienstes (1526), Von der Wiedertaufe. Ein Brief an zwei Pfarrer (1528), Die Marburger Artikel (1529), Der Abendmahlsartikel der Wittenberger Konkordie (1536), Über die Konzilien und Kirchen (1539), Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament (1544), Einweihung eines neuen Hauses zum Predigtamt des göttlichen Wortes, erbaut im kurfürstlichen Schloss zu Torgau (1546).

Für das Thema „Wort und Sakrament“ enthält dieser Band eine gelungene Auswahl der wichtigen Schriften des Reformators. Eingeführt sind sie jeweils durch eine kurze Hinführung der die Übertragung Bearbeitenden. Mancher Luthertext, der dem Interessierten bislang schwerer zugänglich und Studierenden durch veralteten Druck- und Sprachstil weniger verständlich blieb, liegt nun bereit für die eigene Lektüre und Forschung. Das engagierte Studium dieser Textsammlung vermag theologische Erkenntnisgewinne und die Vergewisserung des reformatorischen Glaubens zu wecken und zu vertiefen.

Michael Plathow

Yves Kéler: Les 43 chants des Martin Luther. Textes originaux et paraphrases françaises strophiques rimées et chantables. Sources et commentaires suivis de Chants harmonisés à quatre voix pour chœur et orgue par Yves Kéler et Danielle Guerrier Kogler, Paris: Beauchesne 2013, XVI, 482 S. – ISBN 978-2-7010-1590-3 (Guides Musicologiques 7).

Dieses Buch ist ein Markstein für die Rezeption von Luthers Liedern in französischer Sprache, ja, es bietet zum ersten Mal überhaupt französische Fassungen *aller* liturgischen Gesänge und geistlichen Lieder Martin Luthers. Der Autor, der 1939 geborene elsässische Pfarrer Yves Kéler, hat seit den 1970er Jahren Lieder Luthers übersetzt und bietet nach Abschluss seiner Arbeiten nun eine Gesamtausgabe in französischer Sprache, mit deutschen Texten und deren Übersetzungen (nicht „traduction“, nicht „adaptation“, sondern „paraphrase française versifiée chantable“ [12]) – also gereimten, sangbaren Übertragungen und in vierstimmigen Sätzen zum Gebrauch in- und außerhalb des Gottesdienstes.

Das dem französischen Hymnologen Ernest Muller (1906–1996) gewidmete Buch wird von einem Vorwort der 1925 in Straßburg geborenen großen alten Dame der französischen Hymnologie, Édith Weber, eröffnet. Danach präsentiert K. seine Kriterien für die Übersetzung (8–14): vollständige Texte unter Berücksichtigung der Theologie, des historischen Kontextes und der Intention des Autors, die geeignet sind, Theologie und Spiritualität der Originale für Gläubige des 21. Jahrhunderts zu erschließen, Konkordieren von Text und Melodie, leichte Sangbarkeit. Es folgt eine Übersicht über die Präsenz der Lutherlieder in französischen Gesangbüchern (15–25). Eine knappe Biographie Luthers (27–34) würde man hier nicht unbedingt erwarten. Die Übersicht über Luthers Liedschaffen

ordnet „L'œuvre vocal“ im Hinblick auf die folgenden Kapitel der Edition.

Das erste (Chapitre IV) umfasst die neun liturgischen Gesänge, das folgende (Chapitre V) die 34 geistlichen Lieder Luthers. K. ordnet sie nach den Rubriken Kirchenjahr, Kirche, Wort und Sakrament und Christliches Leben. Die einzelnen Liedmonographien bieten den französischen Text, parallel dazu Luthers Text (überwiegend nach dem Klugschen Gesangbuch von 1533 oder nach WA 35), Nachweise zu Text und Melodie sowie je nach Erfordernis unterschiedlich ausführliche Erläuterungen. Die neuere deutschsprachige Literatur, insbesondere die Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch ist dabei nicht berücksichtigt.

Die frühesten Übersetzungen von Liedern Luthers ins Französische erfolgten noch zu dessen Lebzeiten: So wurde „Dies sind die heiligen zehn Gebot“ 1539 in Straßburg in der Sammlung „Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant“ gedruckt; „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ 1544/45 in einer sechsstrophigen Adaptation ebenfalls in Straßburg – das einzige bekannte Exemplar der „Oraison chrestienne au Seigneur Dieu ...“ (o. O., o. J.) befindet sich in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien (79. Ee. 172; digitalisiert: <http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ180151504> [21.1.2016]). Es ist auf S. 217 f. nicht korrekt beschrieben, und auch die Edition des Textes S. 218 entspricht nicht ganz der Vorlage.

Besonders wertvoll ist die Übersicht über die Rezeption von Luthers Liedern in französischer Sprache seit dem 16. Jahrhundert. „Ein feste Burg“ wurde – im Rahmen der französischen Erweckungsbewegung – bereits 1845 von Henri Lutheroth (Leipzig 1802–1889 Paris) ins Französische übersetzt, ein zweites Mal von einem Anonymus 1847. Einzelne Übersetzungen in den 1960er und 1970er Jahren stammen von Pierre Lutz und Richard Paquier und Pierre Schmutz (1988); „Er-

halt uns, Herr, bei deinem Wort“ wurde 1982 als Gemeinschaftsarbeit von Pierre Vallotton, Georges Pfalzgraf und K. selbst übersetzt, aber erst er hat sich an das Gesamtwerk gemacht, alle Lieder vollständig übertragen und die z.T. unvollständigen Fassungen seiner Vorgänger durch neue Strophen vervollständigt bzw. eigene frühere Fassungen überarbeitet.

Die vierstimmigen Sätze (327–451) sollen (und werden es vermutlich) ermöglichen, dass die Lieder Luthers den frankophonen Gemeinden (und vielleicht auch überhaupt einem frankophonen Publikum) zugänglich werden, im Gesang im Gottesdienst oder wo immer auch sonst. Entscheidend wird dabei wohl auch sein, ob und in welchem Umfang sie in die französischsprachigen Gesangbücher eingehen werden. Die umfangreichen Anhänge enthalten zahlreiche Verzeichnisse, die den Recherchewünschen und -bedürfnissen der verschiedensten Art entsprechen.

Mit diesem Buch ist eine (neue) Grundlage für die Rezeption von Luthers Liedern in der französischsprachigen Welt gelegt, und man kann den Band in gewisser Hinsicht als Kélers Lebenswerk bezeichnen. Vielleicht nehmen die französischen Sängerinnen und Sänger der Lieder Luthers auch gelegentlich einmal einen deutschen Originaltext zur Kenntnis – die Hauptsache aber ist, dass sie diese Lieder nun in ihrer eigenen Sprache singen können.

Johannes Schilling

Ulrich Köpf: **Martin Luther**. Der Reformator und sein Werk, Stuttgart: Reclam 2015, 254 S. – ISBN 978-3-15-011042-3.

Dieses kompakte, gehaltvolle Lutherbuch des emeritierten Tübinger Kirchenhistorikers ist von zweifach kathartischer Wirkung: Es verhilft in der auf das Jubiläum 2017 zielenden Meinungs- und

Informationsflut zu klärender Ordnung und macht etliche der dabei in die Regale gespülten Druckwerke entbehrlich. So frisch wie der apfelgrüne Schutzumschlag tritt dem Leser auch die Sprache des Verfassers entgegen: In verlässlicher Präzision erzählt er den Lebens-, Arbeits- und Denkweg des Reformators. Obgleich Luther „in einzigartiger Weise zwischen zwei Zeitaltern der abendländischen Geschichte“ (7) steht, fixiert sich K. weder auf mittelalterliche Spolien noch auf neuzeitliche Wurzelsätze, sondern präsentiert die geschichtliche Persönlichkeit im Horizont ihrer eigenen Zeit.

Durchweg kommt der Reformator dabei auch selbst zu Wort. In souveräner Quellenkenntnis hat K. teils bekannte, teils entlegene Sequenzen treffsicher eingestreut, lateinische Texte in eigener Übersetzung, die frühneuhochdeutschen Passagen in ihrer ursprünglichen, durch gelegentliche Worterklärungen zugänglich gemachten Gestalt.

Die Gliederung des Buches ist bemerkenswert. Sie verzichtet, indem sie 38 durchnummerierte Abschnitte aneinanderreicht, auf jede künstliche Periodisierung des Lebenslaufs. Allein der erste und letzte Abschnitt sind mit einem Fragesatz überschrieben und bilden damit einen deutlichen Rahmen. „Was wissen wir von Luther?“, heißt es zu Beginn, um als Antwort nicht nur die gewaltige schriftliche Überlieferung vorzustellen, sondern zugleich auch die Grenzen unseres Wissens zu demonstrieren. Dies geschieht beispielhaft für die Fixierung seines Geburtsjahrs, die Datierung der Romreise und die umstrittene Historizität des Thesenanschlags von 1517, der nach sorgsamer Abwägung als „historisch unbegründet“ (14) ausgewiesen und damit dann doch in den Binnenbereich des Wissens zurückgeholt wird.

Am Ende steht die Frage „Wer war Luther?“ Hier verweist K. noch einmal auf das eminente religiöse und theologische

Innovationspotential des Reformators, desgleichen auf seine auch heute noch herausfordernde „große sprachliche Hinterlassenschaft“, mit der „man sich immer wieder beschäftigen kann, um immer neue Entdeckungen zu machen“ (245). Auch die zunehmende Verhärtung und Verbitterung Luthers kommt bilanzierend zu Wort: Zuletzt „konnte er ... in Andersgläubigen lediglich Feinde sehen, die es zu bekehren oder zu bezwingen galt“ (243). Die noch 1528 formulierte Maxime „Man soll ja einen iglichen lassen glauben, was er wolt“ (178) hatte sich für den alten Luther augenscheinlich erledigt.

Zwischen diesen beiden Rahmenteilten entfaltet sich die Lebens- und Werkgeschichte des Reformators. Der kürzeste, dem Tod Friedrichs des Weisen gewidmete Abschnitt umfasst kaum mehr als eine Seite (152f.), die beiden ausführlichsten gelten dem Wartburgaufenthalt (98–109) und dem danach in Wittenberg betriebenen evangelischen Gemeindeaufbau (110–122). Möglicherweise könnte darin dann doch ein stillschweigender Hinweis auf die zäsurale Bedeutung des Wormser Reichstags von 1521 zu finden sein. Der Erzählduktus orientiert sich zumeist an der chronologischen Geschehensabfolge, doch werden gelegentlich, etwa zu Luthers akademischer Wirksamkeit seit 1524 (207–218), auch hilfreiche Längsschnitte geboten.

In klarer Sachorientierung hält sich der Verfasser durchweg an die Hauptsachen, ohne sich jemals in Beiläufigkeiten oder anekdotischer Redundanz zu verlieren. Daraus entsteht ein tiefenscharf profiliertes Gesamtbild des Reformators, in dem seine Prägungen und Begabungen, seine geschichtlichen Umstände und persönlichen Leistungen ebenso deutlich aufscheinen wie die Kontingenzen, die sein Wirken teils glückhaft, teils tragisch konditionierten.

Dass der Entwicklungsgang Luthers bis 1525 in größerer Ausführlichkeit dar-

gestellt wird, leuchtet unmittelbar ein: In dieser Zeitspanne vollzogen sich die entscheidenden Weichenstellungen, und mit dem Bauernkrieg, Luthers Hochzeit und der gewichtigen Replik auf Erasmus verdichteten sich die Ereignisse in jenem Schicksalsjahr auf besondere Weise. Jedoch ist damit keineswegs eine Geringschätzung des alten Luther verbunden. Vielmehr hebt K. mehrfach mit guten Gründen hervor, dass Luther auch nach 1525 „die führende geistliche und theologische Autorität unter den Wittenbergern“ (206) geblieben ist und „sein Wort weiterhin in der Politik des evangelischen Lagers größtes Gewicht“ (219) hatte.

Zu den Vorzügen des Buches zählt nicht zuletzt die strikte Unparteilichkeit des Verfassers. Ohne jede hagiographische Verklärung werden die nachweislichen Talente und Verdienste Luthers beim Namen genannt, desgleichen seine unbestreitbaren Schwächen und Fehltritte. Tadel erfährt insbesondere die bisweilen ungezügelte Streitlust des Reformators. So habe er etwa Aristoteles schon frühzeitig „rüde kritisiert“ (28), später dann gegen Johann Agricola „mit ganz unangemessener Schärfe und Leidenschaft“ (218) gekämpft und zumal den Papst mitsamt der römischen Kurie durch „unflätige Sprache“ und „grobe Polemik“ (229f) verunglimpft. Erst recht diagnostiziert K. beim alten Luther „eine geradezu wahnhaftige Abneigung“ (238) gegen die Juden, „die ihn zeitweise jedes humane Empfinden vergessen lässt“ (236).

Diese in unprätentiöser Redlichkeit und nüchterner Sorgfalt erstellte Lutherbiographie empfiehlt sich als ein muster-gültiges Standardwerk. Der Leser wird über den Lebensgang des Reformators seriös informiert und in das Werk, das er geschaffen hat, umsichtig eingeführt. Eine kleine, positionell ausgewogene Literaturliste (247–249) regt zu weiterführender Vertiefung an. Die Neuerscheinung macht offenkundig, was bislang

auf dem Buchmarkt gefehlt hat. Sie wird sich durchsetzen und Bestand haben, weit über das anstehende Reformationsjubiläum hinaus.

Albrecht Beutel

Gerhard Rödning: **Ein neues Lied wir heben an.** Martin Luthers Lieder und ihre Bedeutung für die Kirchenmusik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2015, 201 S. – ISBN 978-3-7887-2917-2.

Dieses Buch zeichnet sich durch mehrere Vorzüge aus: Es vermittelt viele musikwissenschaftliche Kenntnisse, es interpretiert Luthers Lieder in ihrem kulturgeschichtlichen Zusammenhang und es zeigt deren Wirkungsgeschichte in großen Zügen auf. Das alles geschieht in verständlicher Sprache, denn es ist nicht nur für Fachleute geschrieben, sondern vor allem für Sänger, Bläser und die Pfarrerschaft, soweit sie den Gemeinden die kirchenmusikalischen Arbeiten Luthers nahebringen will.

Im ersten Teil wird Luther als „Dichter und Musikan“ geschildert. Luther hat erst durch sein Studium der sieben „freien Künste“ in Erfurt, zu denen auch die Musik gehörte, den Wert dieser „Kunst“ richtig schätzen gelernt. Er betonte stets, dass zu jedem Gottesdienst Musik gehört. Bilder waren für ihn von „Handwerkern“ geschaffen worden. Auf sie konnte im Kirchenraum verzichtet werden. Nicht aber auf Musik. Luther hat die Bedürfnisse der Gemeinden klar erfasst, die sich durch „Leisen“ schon im späten Mittelalter aktiv in den Gottesdienst eingebracht hatten. Aber er war der erste, der das Gemeinde lied als festen Bestandteil in die Gottesdienste aufgenommen hat. R. hebt hervor, dass Luther für seine Dichtungen von Liedern auf Quellen zurückgegriffen hat. Dies waren vor allem Psalmen, deren Bot-

schaft er in Versen zusammenfasste. Aber auch mittelalterliche Hymnen oder Leisen hat er in deutscher Fassung den Gemeinden zugänglich gemacht. Er hat auch Melodien geschaffen oder vorhandene für seine Texte umgeformt. Wichtig war ihm, dass Text und Melodie zusammenpassen. Das war ihm sowohl für die Liturgie in deutscher Sprache wie auch bei den Kirchenliedern wichtig. Im Gottesdienst wurde alles gesungen – außer der Predigt.

Auch pädagogische Anliegen spielten bei ihm eine Rolle. So schuf er früh Glaubenslieder wie „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“, in dem er sein Verständnis der Rechtfertigung sprechend und singbar zusammenfasste. Aber auch Choräle zu Weihnachten oder Ostern fehlten nicht. Selbst die fünf „Hauptstücke“ seiner Katechismen hat er mit Texten und Melodien den Gemeinden nahezubringen versucht. Was den Ton teil angeht, so griff er gerne auf einfache Weisen von Volksliedern zurück – diese hatten schon ihre Brauchbarkeit bewiesen. Auch gegen Mehrstimmigkeit hatte er nichts einzuwenden.

Im zweiten Teil werden „Luthers Lieder im Strom der Geschichte“ vorgestellt. Im Frühbarock wurde das Passionslied, das es beim Wittenberger nicht gibt, neu in die Gesangbücher aufgenommen, wozu Paul Gerhardt den wichtigsten Beitrag leistete. Im Pietismus traten Luthers Lieder zwar noch nicht zurück, aber sie wurden durch viele neue Lieder ergänzt: Johann Anastasius Freylinghausen veröffentlichte 1704 ein Gesangbuch mit 1700 Liedern. Ausführlich geht der Vf. auf Johann Sebastian Bach ein, der Lutherlieder an wichtigen Stellen seiner Kantaten oder Passionen verwendete. Die Aufklärung dagegen modernisierte die Texte des Reformators. Dem trat Johann Gottfried Herder mit dem Satz entgegen: „Ich weiß kaum, wie, wer ein Lied Luthers fühlt, das Herz und den Mut haben könne, es für unser Jahrhundert zu ändern.“

Aber bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein gab es noch rationalistische Einflüsse auf Gesangbücher.

Unter dem Einfluss von Romantik und Erweckungsbewegung wurden Luthers Lieder von neuem beachtet. Das setzte sich im 20. Jahrhundert fort: Singbewegung und liturgische Erneuerungsbewegungen setzten nach dem Ersten Weltkrieg auf die alten Texte und Melodien Luthers. Im „Evangelischen Kirchengesangbuch“ von 1947 standen 394 Choräle, davon 32 der 37 Lieder Luthers. Dass für das derzeitige „Evangelische Gesangbuch“ Luthertexte verändert wurden, findet R. nicht gut. Er möchte die heute noch verständlichen Choräle Luthers original belassen und auf erklärungsbedürftige Texte von ihm in unseren Gesangbüchern verzichten. Aber dass in das „Gotteslob“ von 2013 einige Lieder Luthers aufgenommen wurden, wird zufrieden festgestellt, zumal Luther stark in Liturgie und Frömmigkeit der Kirche des Mittelalters verwurzelt war.

Gerhard Müller

Christian Danz (Hg.): **Martin Luther**, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015, 229 S. – ISBN 978-3-534-26634-0.

Die vorliegende Publikation verfolgt das Ziel, einen einführenden Überblick über Grundtendenzen der neueren Forschung zur Theologie Martin Luthers in theologiegeschichtlicher und systematisch-theologischer Perspektive zu bieten, indem neuere Forschungsbeiträge aus dem Zeitraum von 1978 bis 2010 präsentiert werden. In der Einführung des Herausgebers werden zunächst Grundlinien der Lutherforschung des 20. Jahrhunderts skizziert. Im Blick auf „das spezifische Profil der Auseinandersetzung mit Luther im 21. Jahrhundert“

wird konstatiert, dieses zeichne sich „vor allem durch eine Historisierung des Denkens des Wittenberger Reformators aus“, wobei insbesondere die „Kontinuität und Diskontinuität seines Denkens zur mittelalterlichen Theologie ... in der neueren Literatur anders gewichtet“ werde (14). In vier Abschnitten werden dann jeweils zwei Beiträge abgedruckt, die grundlegende Forschungsansätze darstellen sollen. Unter der Überschrift „Reformatorisches Erkenntnis“ werden im ersten Abschnitt Beiträge von Volker Leppin (Ein reformatorischer Durchbruch?, 2006) und von Berndt Hamm (Nahe Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, 2010) vorgestellt. Der zweite Abschnitt befasst sich mit der „Theologie als Kunst des Unterscheidens“ mit Beiträgen von Gerhard Ebeling (Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, 1995) und Ulrich Barth (Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis, 2004). Der dritte Abschnitt widmet sich Luthers „Gottesanschauung und Christusbild“ mit Beiträgen von Martin Seils (Die Sache Luthers, 1985) und Jens Wolff (Luthers Arbeit an christologischen Metaphern, 2003). Im letzten Abschnitt geht es um das Thema „Christliche Freiheit und Handeln in der Welt“ mit Beiträgen von Dietrich Korsch (Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther, 1998) und Reinhard Schwarz (Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, 1978).

Soll für die Auswahl der einzelnen Beiträge der Gesichtspunkt leitend gewesen sein, „daß möglichst unterschiedliche repräsentative Ansätze der Forschung vertreten sind“ (14), so spiegelt sich das in den abgedruckten Beiträgen kaum wider. Zudem findet auch die internationale Lutherforschung keine Berücksichtigung.

In Bezug auf die kontrovers diskutierte Frage nach der ‚Kontinuität und Diskontinuität‘ von Luthers Denken zur mittelalterlichen Theologie hätten andere Forschungsbeiträge – wie die von Dorothea Wendebourg, Albrecht Beutel und Thomas Kaufmann – mit berücksichtigt werden müssen. Wenn im Blick auf Luthers Freiheitsverständnis festgestellt wird, seine Programmschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ stehe zu der Streitschrift gegen Erasmus in einer gewissen Spannung und es sei in der Lutherforschung umstritten, „wie sich beide Aussagenreihen in einen kohärenten systematischen Zusammenhang bringen lassen“ (19), so spielt auch diese Kontroverse, sofern es sie denn überhaupt gibt, in der Textauswahl keine Rolle und trägt der – für sich genommen lesenswerte – Beitrag von Korsch hierzu nichts bei, weil er sich auf den Freiheitstraktat konzentriert und die Auseinandersetzung mit Erasmus gar nicht thematisiert. Insgesamt vermittelt der vorliegende Band aber interessante Einblicke in die neuere Forschung zur Theologie Martin Luthers.

Michael Basse

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Christine Mundhenk, **Band T 15: Texte 4110–4529a (1546). Band T 16: Texte 4530–4790 (Januar–Juni 1547)**, beide bearb. von Matthias Dall’Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2014 und 2015, 664 und 409 S. – ISBN 978-3-7728-2576-7 und 978-3-7728-2578-1.

Der 15. Band des Melanchthon Briefwechsels führt in das bewegte Jahr 1546. Fast 450 Dokumente, von denen 50 bisher

nur teilweise oder gar nicht zugänglich waren, dokumentieren die ereignisreiche Zeit und die bewegenden Prozesse, in die Melanchthon in diesen Monaten eingebunden war. Der Briefwechsel wird dominiert von Luthers Tod, von der Sorge um die Kirche angesichts der Verhandlungen beim Trienter Konzil und dem Regensburger Religionsgespräch, sowie von den Kriegsrüstungen bzw. Kriegswirren und der damit verbundenen Schließung der Wittenberger Universität.

Den Beginn des Jahres überschattete Luthers Tod in Eisleben, zeitnah bezeugt durch sein letztes Gebet, das in der Fassung von Bartholomäus Bergner überliefert wird (Nr. 4163), und durch Melanchthons Bericht von Luthers letzten Lebenstagen in einem Brief an Georg Major (Nr. 4166a). Im Juni erschien Melanchthons Vorrede zum zweiten Band der lateinischen Werke Luther (Nr. 4277), jene umfangreichen Lebensbeschreibung, die Melanchthon als Ersatz der durch den Tod verhinderten Autobiographie Luthers verfasste. In die Zeit der Trauer um Luthers Tod fallen auch die anhaltenden Sorgen um die Entwicklungen beim Regensburger Religionsgespräch (vgl. bes. Wolfgang Rehlinger an Melanchthon, 22. März 1546, Nr. 4198a) sowie bei den Verhandlungen des Trienter Konzils. Melanchthon lässt in seinen Briefen nicht nur die Sorge um die Einheit der Kirche einfließen, sondern dokumentiert auch seine Überzeugung, dass die aktuellen kirchenpolitischen Bedrängnisse als Strafe für die Missstände in der Kirche anzusehen sind (vgl. z. B. Nr. 4251 und Nr. 4420). Ab Mitte Juli riet er seinen Studenten, Wittenberg aufgrund der Kriegsrüstungen und -gefahren zu verlassen (Nr. 4339). Nach der Schließung im November beschäftigte Melanchthon die Frage nach der Verlegung der Universität (Melanchthon an Johannes Bugenhagen, 13. Dezember 1546, Nr. 4494a).

Der 16. Band stellt den ersten Teil der Melanchthonkorrespondenz aus dem

Jahre 1547 zur Verfügung. In diesem Jahr erreichte der Briefwechsel seinen „zahlenmäßigen Höhepunkt“ (7), wobei von den gut 500 Briefen in den ersten sechs Monaten nahezu 90 Prozent der Briefe aus Melanchthons Feder stammen und nur etwas über 10 Prozent an ihn selbst gerichtet sind.

Angesichts des Schmalkaldischen Krieges mit all seinen Folgen standen diese Monate für Melanchthon unter dem Zeichen der Flucht, die ihn erst nach Zerbst und später nach Nordhausen brachte. Seine Briefe werden deutlich von dieser Bedrohungssituation beherrscht. Melanchthon schreibt über Kriegsnachrichten und Truppenbewegungen, aber auch über die damit verbundenen Sorgen für die Kirche, die Wissenschaft und die Familie. Immer wieder betont er die Bedeutung der Stadt Nürnberg als Ort der Zuflucht für asylsuchende Studenten (z.B. Melanchthon an den Rat der Stadt Nürnberg, 23. Februar 1547, Nr. 4605) und als Ort, an dem die Studien erhalten werden (Nr. 4616). Bei all den Alltagsnöten einer Flucht, betont Melanchthon aber auch, dass wirtschaftliche Not vielleicht noch gelindert werden könne, jedoch die Zerstörung der eigenen Heimat mit ansehen zu müssen, dagegen unerträglich sei (Nr. 4533). Trost sucht Melanchthon in diesen Monaten sowohl in den Erfahrungen früherer Exile von Kirche oder Philosophen, als auch im Gebet und in den göttlichen Verheißungen. Zusammenfassend finden sich diese leidgeprüften Erfahrungen in den Trostgründen (*loci consolationum*), in denen er philosophische Loci und solche, die von der Kirche überliefert werden auflistet. Über beide stellte er aber schließlich den wahren Trost, den nur die Verheißungen Gottes vermitteln, weil sie über- und außerhalb jeglicher menschlicher Überlegungen stehen (vor dem 8. April 1547, Nr. 4696). Wissenschaftlich beschäftigt Melanchthon im Exil zum einen die Überarbeitung der Dialektik (vgl. Nr. 4593 und 4637) und zum anderen die Frage nach

dem Recht auf Notwehr (z.B. Vorrede zu: Erklärung D. Mart. Lutheri von der Frage, die Notwehr betreffend, ca. 15. Januar 1547, Nr. 4554; vgl. auch Nr. 4510).

Die Schriftstücke werden in gewohnter Sorgfalt und in dem bisher üblichen Aufbau von Kopfteil (Nummer des Briefes, Datum, Absender, Adressat), Vorspann (mit detaillierter Auflistung der Abschriften und Dokumentation der Grundlage des edierten Textes) und Brieftext präsentiert. In vier Apparaten werden die Entstehungsvarianten (Apparat E), die textkritischen Anmerkungen bei sekundärer Überlieferung (Apparat T), sowie die Wirkungsgeschichte (Apparat W) und die eindeutig identifizierbaren Zitate (Apparat Q) aufgeschlüsselt. Neu hinzugekommen ist der jeweilige Verweis auf die nun erschienene vierbändige Melanchthon-Bibliographie von Helmut Claus. Die Indizes erschließen die umfangreiche Sammlung nach Absender und Adressaten, nach Bibelstellen, sowie nach Autoren und Werke (bis bzw. ab ca. 1500).

Insgesamt belegt die umfangreiche Sammlung der Briefe des Jahres 1546/47 in eindrucklicher Weise, welche kirchen- und reichspolitischen Ereignisse Philipp Melanchthon in zahlreicher Hinsicht über Luthers Tod hinaus beschäftigten und mit welchen Sorgen er das Wohlergehen der Kirche betrachtete.

Nicole Kuropka

Hans-Otto Schneider (Hg.), **Politischer Widerstand als protestantische Option.** Philipp Melanchthon und Justus Menius: Von der Notwehr (1547). Lateinisch – Deutsch, Leipzig 2014, 142 S. – ISBN 978-3-374-03896-1.

Mit der hier zu besprechenden Edition einer Schrift aus dem Bereich der Wittenberger Reformation zum politischen

Widerstandsrecht leistet Hans-Otto Schneider, ein Mitarbeiter am Mainzer Editionsprojekt „*Controversia et Confessio*“, einen beachtenswerten Beitrag zur Debatte der letzten Dekade um das Augsburger Interim von 1548 und seine territorial zu differenzierenden Folgen für die entstehenden evangelischen Kirchentümer (vgl. Dingel, Politik und Bekenntnis; Schorn-Schütte, Das Interim). Mit der Schrift des Superintenden von Eisenach und Gotha, Justus Menius, „*Von der Notwehr*“ greift die Edition eine der zentralen theoretischen Begründungsschriften für das Widerstandsrecht aus dem Bereich der Wittenberger Reformation heraus.

Die Schrift hat ihren Sitz im Leben in der ersten Phase des Schmalkaldischen Krieges der evangelischen Stände gegen Kaiser Karl V., den sie theoretisch begründen wollte. Menius schickte das fertiggestellte Manuskript vor der Drucklegung an Melanchthon, der sich um einen sachlicheren Ton bemühte und die Schrift von polemischen Ausfällen reinigte. Im Januar 1547 erschien die erste Fassung der Widerstandsschrift, im März dann die nochmals im Ton gemäßigte Variante, die der Wittenberger Altphilologe Johannes Marcellus ins Lateinische übersetzte. Da der Schmalkaldische Krieg bereits am 24. April 1547 mit der Niederlage und Gefangennahme Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen sein Ende fand, blieb die unmittelbare Wirkungsgeschichte der Schrift sehr überschaubar. Nach dem Magdeburger Bekenntnis von 1550 (ediert in *Controversia et Confessio* 2, 442–629) ist nur noch eine recht schmale reformierte Rezeption bei Theodor Beza und John Knox nachweisbar. Der Hg. sieht einen der Gründe für die fehlende Rezeption im Bereich des Luthertums im Augsburger Religionsfrieden von 1555, der das Verhältnis zwischen römischem Katholizismus und Luthertum regelte und

damit die Widerstandsschrift obsolet machte. Eine gewisse indirekte Rezeptionsgeschichte der Widerstandsschriften Luthers und Melanchthons ist jedoch vor allem im Bereich gnesiolutherischer Hofprediger nachweisbar, die ihre Landesherren anhaltend und deutlich an die Grenzen ihrer obrigkeitlichen Rechte erinnerten (vgl. etwa Sommer, Die lutherischen Hofprediger in Dresden).

Inhaltlich schließt sich die Schrift an die Luthersche Unterscheidung der beiden Regimente Gottes an, die einen politischen Widerstand dann für möglich hielt, wenn die weltliche Obrigkeit das geistliche Regiment an der Ausübung seiner Pflichten behinderte und versuchte, Einfluss auf die Lehrgestalt der Prediger zu nehmen.

Der Hg. bietet in seiner Ausgabe den späteren Druck von 1547 und parallel dazu gesetzt die lateinische Fassung des Marcellus, versehen mit knappen aber sehr gehaltvollen Sachanmerkungen. Die Veränderungen zwischen dem Erst- und dem Zweitdruck von 1547, also die Überarbeitung Melanchthons, sind im textkritischen Apparat mustergültig nachgewiesen. Da der erste Teil der Schrift besonders viele Änderungen enthält, wird die Erstfassung von 1547 in einem Anhang extra abgedruckt. Nicht recht einsichtig erscheinen indes die unterschiedlichen Editionsgrundsätze bei den einzelnen Stücken. Während der deutsche Text der Zweitausgabe weitgehend an die Lesegewohnheiten der heutigen Leser angepasst wird, erscheinen die lateinische Fassung und der Anhang in fast diplomatischer Wiedergabe des Originals.

Der Hg. wird durch die Beigabe der für die Entstehungsgeschichte der edierten Schrift einschlägigen Stellen aus Melanchthons Briefwechsel und ein zuverlässiges Namens- und Bibelstellenregister seinem eigenen Anspruch „der universitären Lehre ebenso ... wie dem privaten Studium“ (5) zu dienen, in gewohnt akku-

rater Weise gerecht. Der Edition ist eine intensive Benutzung im universitären und privaten Bereich zu wünschen.

Johannes Hund

Peter Matheson: **Argula von Grumbach**. Eine Biographie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 263 S. – ISBN 978-3-525-55072-4.

Argula von Grumbach (um 1492–1556/57), die erste Autorin lutherisch geprägter Flugschriften, zählt zweifellos mit zu den bahnbrechenden Gestalten der Reformationszeit. Erfreulicherweise hat sich die Forschung in den letzten Jahrzehnten verstärkt dieser mutigen Frau zugewandt. Im Jahre 2010 veröffentlichte der neuseeländische Theologe Peter Matheson eine historisch-kritische Edition ihrer Druckschriften. Diese kann zu Recht als „Bündelung und vorläufiger Abschluss des gegenwärtigen Forschungsstandes gelten“ – so Inge Mager in der entsprechenden Rezension in dieser Zeitschrift (Luther 83 [2012], 118). Da dort jedoch viele bisher unbekannte, von M. mit großem Forscherfleiß zusammengetragene, biographische Informationen lediglich in Anmerkungen angeführt werden konnten, verlangte diese Publikation geradezu nach einem weiterführenden zweiten Werk. Dabei war es ein ehrgeiziges Projekt, eine Monographie zu einer Person zu schreiben, von der alle als sicher geltenden Daten ihres Lebens nur knapp eine Druckseite füllen. Im Jahre 2013 erschien M.s Biographie der Argula von Grumbach in englischer Sprache. Nun liegt sie auch in einer leicht überarbeiteten deutschen Fassung vor.

In den ersten drei Kapiteln schildert M. den Lebensweg der Argula, die aus dem bayerischen Geschlecht der von Stauff stammte und 1515 mit einem von

Grumbach verheiratet wurde, bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie 1523 als Autorin in die Öffentlichkeit trat. Seine Ausführungen muss M. oftmals mit einem „vielleicht“ oder „vermutlich“ verbinden. Obwohl er mehrere bisher unbekannte Quellen zur Familiengeschichte ausfindig machen konnte, wird vieles, wie etwa die Hinwendung dieser Frau zur Reformation, weiterhin im Dunkeln bleiben.

Demgegenüber bewegt sich M. in den drei folgenden Kapiteln bei der Vorstellung der Anlässe und der Rezeption der acht Flugschriften der Argula von Grumbach, die jeweils von unbekannter Hand in Druck gegeben wurden, auf weitaus sicherem Terrain. Seine Schilderungen regen zur Lektüre der Werke selbst an, zumal M. – sicher bewusst – auf eine inhaltliche Analyse der einzelnen Schriften verzichtet. Bedauerlich ist, dass die deutsche Ausgabe im Gegensatz zur englischen keine Abbildungen enthält und sich dem Leser deshalb beispielsweise erst zu Ende des vierten Kapitels erschließt, dass auf der Vorderseite der Biographie ein Ausschnitt aus dem Titelholzschnitt eines Erfurter Drucks von 1523 abgebildet ist.

Die dann folgenden vier Kapitel sind den Lebensumständen nach 1524 – dem Jahr in dem die Publikationstätigkeit der Argula bereits endete und ihr Ehemann von der herzoglichen Verwaltung in Dietfurt entlassen wurde – gewidmet. M. kann dank mehrerer von ihm wiederentdeckter Dokumente ein Bild von der bescheidenen sozialen Situation entwerfen, in der die Familie lebte. Da sich Argula von Grumbach vor allem der Erziehung ihrer Kinder gewidmet haben dürfte, wird relativ ausführlich der Werdegang ihrer Tochter sowie der drei Söhne geschildert. Dass Argula von Grumbach sich weiterhin zur lutherischen Reformation gehalten hat, kann nur aus indirekten Zeugnissen erschlossen werden. So weiß man etwa von ihrer Begegnung mit Lu-

ther auf der Veste Coburg 1530 lediglich aufgrund einer kurzen Notiz Luthers in einem Brief an seine Katharina.

Mit der ersten wissenschaftlichen Biographie zu dieser interessanten Frauengestalt der Reformation ist es M. gelungen, ein Buch vorzulegen, das anschaulich in deren Lebenswelt einführt und eine ausgezeichnete Ergänzung der Edition ihrer Schriften darstellt.

Volker Gummelt

Johanna Haberer: **Digitale Theologie.** Gott und die Medienrevolution der Gegenwart, München: Kösel 2015, 207 S. – ISBN 978-3-466-37124-2.

Digitalisierung ist nicht nur eine Technik, sondern die Form, in der die junge Generation die Welt wahrnimmt. In Wirtschaft und Handwerk ist sie die Lebensader. Wer das nicht begreife, könne zumachen, äußerte neulich ein Fachmann. Historiker und Theologen beklagen, es werde nur noch gefunden, aber nicht mehr gesucht. Studierende hätten rasch Fakten aus dem Netz beieinander, aber keine Gesamtschau mehr. Haberers Buch – die Autorin ist Lehrstuhlinhaberin für Christliche Publizistik in Erlangen – zeigt, dass Digitalisierung nicht nur Gefahren mit sich bringt, sondern nicht weniger Chancen, auch für die Theologie. Es erschien rechtzeitig zum Evangelischen Medienkonzil in Nürnberg im Juli 2015, einem Joint Venture von Evangelisch-Lutherischer Kirche in Bayern und dem Erlanger Fachbereich Theologie. Kirche und theologische Wissenschaft sind also wach. Das lässt hoffen.

Digitalisierung ist nicht die erste Medienrevolution. Frühere waren z.B. die gemeinsame Sprache, dann die Verschriftlichung des Gesprochenen, vor allem der Buchdruck als massenhafte Vervielfäl-

tigung des bisher nur elitären Unikats. Buchdruck ist die Demokratisierung der Kultur. Alle können teilhaben. Dass die Reformation sich das neue Medium zunutze machte, dem Buchdruck überhaupt ihre Ausbreitung verdankt, weiß man. H. dreht Sache und Form aber auch in ihrer Wertigkeit: Ohne die Grundgedanken der Reformation hätte seinerzeit der Buchdruck gar nicht in dem Maße floriert: Man wollte Luthers Schriften lesen. Das brachte den Buchdruck in Schwung.

H. widmet sich den Grundideen und geistigen Aufbrüchen der Reformation Luthers, die ja in der Medienrevolution vor 500 Jahren die materiale Lokomotive waren, und diskutiert, ob sie nicht gerade in der gegenwärtigen Medienrevolution genauso orientierend sein könnten als Wegweiser und Kriterium bei der Einschätzung von Sinnhaftigkeit und Gefahren der digitalen Welt. Das gott- und zugleich weltoffene Ich, die Enthierarchisierung der Gottes- und Weltbeziehung, die Enttarnung billiger Heilsversprechen – nur ein paar hilfreiche Einsichten, mit denen sich heute zum Thema weiterarbeiten ließe. Für H. repräsentiert die Reformation genau die Werte, die es im digitalen Zeitalter zu verteidigen gilt.

Das gut lesbare, geradezu spannend geschriebene Buch ist in fünf Kapitel gegliedert: Biblische Einsichten, Reformatorische Aufbrüche, Das vielfältigste Ich, In der neuen digitalen Welt, 10 Gebote für die digitale Welt. Es lädt die junge Generation zur Lektüre ein, weil sie etwas von der Reformation erfährt und auch, wie produktiv diese Kenntnis für ihre Lebenswelt sein kann. Und Theologinnen und Theologen, die sich im Fachgebiet auskennen, in der digitalen Welt aber eher ratlos herumtappen, dazu, die Wahrnehmungsweisen der jungen Generation zu begreifen. Das Schlechteste wäre, wenn sich die einen so wenig wie die anderen etwas von dieser Lektüre erwarten oder wenn die Theologen urteilen: Das ist

doch eine sehr verkürzte Darstellung der Reformation, bevor sie richtig zugehört haben. Digitalisierung ist die neue mediale Lebensader. H. zeigt, wie Medium und reformatorische Botschaft wechselseitig von Nutzen sein können.

Hartmut Hövelmann

Matthias Gretzschel: Auf den Spuren von Martin Luther, Hamburg: Ellert & Richter 2015, 272 S. – ISBN 978-3-8319-0563-8.

Mit dem offiziellen Logo und gewissermaßen mit dem Segen der Geschäftsstellen für „Luther 2017“ kommt dieser reich bebilderte und mit einem ausführlichen Anhang (Register, Zeittafel, Literaturhinweise, Bildnachweis) versehene Reiseführer zu den deutschen Lutherstätten daher.

Im ersten Teil stellt G. den Lebensweg des Reformators anhand seiner Wirkungsstätten vor. Nach einer kurzen Einführung zum „Lebenswerk“ führt er die Leserschaft durch Kindheit und Schulzeit Luthers in Eisleben, Mansfeld, Magdeburg und Eisenach. Er folgt seinem Weg „vom Hörsaal in die Klosterzelle“ in Erfurt (inklusive des legendären Blitzschlags von Stotternheim, 35), und vollzieht nach, wie Luther in Wittenberg „vom Theologieprofessor zum Reformator“ wurde. „Die Kontroverse spitzt sich zu“ ist Thema der Stationen Augsburg, Altenburg und Leipzig; „Reichsacht und Reichsbann“ beschreibt Luthers Auftreten vor dem Wormser Reichstag (und vermischt dabei kirchliche und reichspolitische Ebene). Vom Luthergrund bei Altenstein, wo der Reformator auf die Wartburg „entführt“ wurde, handelt das Kapitel „Inszenierter Überfall und neue Identität“. Die Jahre 1522 bis 1525 nimmt das Kapitel „Unruhen und Umwälzungen: Zwickau, Stolberg, Nimbschen“ in den Blick. Der Zeitraum

bis 1546 schließlich wird im letzten Kapitel zusammengefasst: „Bekanntnisse und Bündnisse: Veste Coburg, Schmalkalden, Eisleben, Wittenberg“.

Der zweite Teil führt glossarisch „Lutherstätten in Deutschland von A bis Z“ auf. Zu den Lutherstätten aus dem ersten Teil kommen hier noch Grimma, Halle a.d. Saale, Torgau und Weimar hinzu. Heidelberg fehlt. Die örtlichen Sehenswürdigkeiten werden jeweils vorgestellt und in ihrem Bezug auf Luther kurz erläutert. Außerdem finden sich Hinweise zu besonderen Luther-Ausstellungen, weiterführenden Kontaktdaten und Homepages.

Das Buch besticht durch sein gelungenes Layout und vor allem durch eine hochwertige z.T. doppelseitige Bebilderung mit Fotos der beschriebenen Sehenswürdigkeiten sowie historischen Bildern, Portraits, Autographen oder Drucken. Was fehlt, sind jegliche Angaben zu den Lutherzitaten oder ein Hinweis auf eine leicht zugängliche Lutherausgabe.

Insgesamt kann das Buch sicherlich bei der Vorbereitung einer Reise „Auf den Spuren von Martin Luther“ (warum eigentlich nicht der Genitiv?) hilfreich sein, freilich mit einer Einschränkung: Wie Martin Treu in seinem kurzen Vorwort zu Recht erwähnt, ist es ein Buch „mit schönen Bildern und präzisen Beschreibungen“ (7) – was leider oft fehlt, sind schlüssige Erklärungen. Zwar stellt Vf. einleitend zu Recht fest, Luther „war zuallererst Theologe, und erst die Kenntnis der lutherischen (sic!) Theologie ist der Schlüssel zum Verständnis seiner Persönlichkeit“ (10). Über Luthers Theologie erhält der Lesende aber nur pauschale, wenig aussagekräftige Informationen. Eine Aussage wie: „nicht durch Taten oder gar durch Geld könne man ... vor Gott gerecht und von der Sünde gerettet werden, sondern – ‚sola gratia‘ – allein aus göttlicher Gnade und aus dem Glauben daran, der daraus erwächst (10f.)“ ist zwar sicherlich nicht ganz falsch, macht

aber die weitreichenden Implikationen für die Gottesbeziehung der Menschen damals (und heute) nicht deutlich. Ähnlich allgemein und nichtssagend bleiben die Ausführungen zu Luthers „reformatorischem Durchbruch“ (53). Die „Hauptschriften“ von 1520 werden lediglich erwähnt – warum diese Werke so zentral sind, erfährt der Leser nicht. Auch historische Hintergrundinformationen, die zum Verständnis von Luthers Lebensweg wichtig gewesen wären, fehlen (Warum

wurde Luther in Augsburg durch Kardinal Cajetan verhört? Wie unterschied sich die Situation in Leipzig von der in Kursachsen? Inwiefern begeht die evangelische Kirche am Reformationstag den „Jahrestag ihrer Gründung“ [57]?). – So bleibt am Ende die Frage: Warum ist es anscheinend so schwierig, Luthers Denken im Kontext seiner Zeit für eine heutige Leserschaft verständlich darzustellen?

Arne Dembek

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

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

Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, 48167 Münster

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Schillerstraße 1a, 76870 Kandel

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

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

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

Pfarrer PD Dr. Nicole Kuropka, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal

Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen

Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen

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

Neu bei Mohr Siebeck

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

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.

Rezensionen der 1. Auflage:

»Reinhard Schwarz ist ein kluges und sorgfältig gearbeitetes Buch gelungen, das einen interessanten Blick auf die Theologie Luthers und ihre Entwicklung erlaubt.«
Dirk Fleischer in *Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen* 2016, Nr. 1, S. 50

»Insgesamt eine äußerst bemerkenswerte Einführung in die Theologie Luthers!«
Martin Schreiner in *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 14 (2015), S. 348–349

2. Auflage 2016. XIII, 544 Seiten.
ISBN 978-3-16-154411-8 fBr € 39,–
eBook

Martin Heckel **Martin Luthers Reformation und das Recht**

Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den »Schwärmern«

Martin Heckel zeigt die Entstehung und Wandlung der rechtlichen Institutionen und ihre geistlichen und weltlichen Ursprünge. Er macht auf die Kontinuität aufmerksam, die unsere pluralistische Geisteswelt und Rechtsordnung mit ihren geschichtlichen Wurzeln verbindet und bis heute prägt. In diesem Buch kommt Luther selbst zu Wort. Mit ausführlichen Zitaten seiner Schriften will es den Theologen, Historikern und Juristen als einschlägiges Luther-Lesebuch dienen.

2016. Ca. 800 Seiten (JusEccl).
ISBN 978-3-16-154211-4 Ln ca. € 70,–;
ISBN 978-3-16-154468-2 fBr ca. € 30,– (Juni)

Berndt Hamm **Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen**

Berndt Hamm revidiert das übliche Bild von Ablass und Reformation, indem er tiefgehende Gemeinsamkeiten zwischen der spätmittelalterlichen Ablassverkündigung und der reformatorischen Gnadenbotschaft beschreibt; Bruch und Kohärenz bilden zwei Seiten derselben Geschichte vor und nach 1517.

2016. XVI, 281 Seiten.
ISBN 978-3-16-154481-1 fBr € 24,–



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

Wichtige Luthertexte für jeden lesbar

Luther lesen

Die zentralen Texte

Auf der Grundlage von Kurt Alands »Luther deutsch«
bearbeitet und kommentiert von Martin H. Jung,
herausgegeben vom Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).
2016. 213 Seiten, mit 10 Abb., gebunden
€ 13,- D / € 13,40 A
ISBN 978-3-525-69003-1

eBook: € 10,99 D / € 11,30 A
ISBN 978-3-647-69003-2

Martin H. Jung versammelt und kommentiert ausgewählte wichtige Luthertexte und präsentiert damit zum ersten Mal einen Band, in dem ein Eindruck vom »ganzen Luther« vermittelt wird.



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2016



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
87. Jahrgang · Heft 3 · 2016

- Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Bensheim
- 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: hellmut.zschoch@kiho-wb.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 € 31,- / 31,90 (A) / sFr 40,50. Einzelheft € 16,- / 16,50 (A) / sFr 21,90. 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:** Anja Küttemeyer, 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

Zu diesem Heft 123

Luther – für heute neu entdeckt

Martin Treu (Bearb.)
Luther und die Bruderschaften 124

Aufsätze

Martin Treu
Die Gans und der Schwan. Martin Luther und Jan Hus
im Vermächtnis der Bilder 127

Mareile Lasogga
„Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“. Lutherische Frömmigkeit
im Horizont gegenwärtiger Religiosität 142

Johannes Block
Der Ort des Wortes. Die Stadtkirche Wittenberg als Ort
des gepredigten, des gemalten und des gesungenen Wortes 154

Tagungsbericht

Michael Lapp
„Was ist lutherisch? – Frömmigkeit und Freiheit, Wahrheit und Welt-
verantwortung“. Tagung der Evangelischen Stadtakademie Nürnberg
und der Luther-Gesellschaft am 8. und 9. April 2016 in Nürnberg 167

Bücherschau 173

Zu diesem Heft

„Bruderschaften“ waren in der Welt des späten Mittelalters Institutionen einer geselligen Religiosität, zugleich der kirchlichen Frömmigkeit und der Kommunikation unter Gleichgestellten gewidmet. Luther hat das Bruderschaftswesen früh kritisiert, vor allem wegen der mit ihm verbundenen religiösen Verbrämung von Gruppeninteressen. Zugleich weist er hin auf die eigentlich geistliche Gemeinschaft aller Glaubenden. Diesen zugleich kritischen wie aufbauenden Text von 1519 präsentiert *Martin Treu* in der Rubrik „Luther für heute – neu entdeckt“.

Aus der Feder des gleichen Autors bietet das vorliegende Heft die Ausführungen zu Luther und Hus in den Symbolen von Schwan und Gans, vorgetragen bei der Tagung der Luther-Gesellschaft im September 2015 in Torgau. In Verbindung mit zahlreichen Bildern entsteht ein Weg durch die Zeiten mit dem deutschen Reformator, der sich selbst als Nachfolger der böhmischen Reformbewegung verstehen lernte und von seinen Anhängern als schwanengleiche Vollender-Gestalt gezeichnet wurde. Als gegenwärtige Ortsbestimmung evangelischen Christseins geht dann *Mareile Lasogga* den treibenden Gesichtspunkten einer von Luther lernenden Frömmigkeit nach, die den Glauben als Lebens- und Existenzbewegung wahrnimmt. Damit ist einer der Vorträge nachlesbar, die im April 2016 in Nürnberg bei der – dem Andenken an Reinhard Brandt gewidmeten – Tagung gehalten wurden. Über diese Tagung unter dem Thema „Was ist lutherisch? – Frömmigkeit und Freiheit, Wahrheit und Weltverantwortung“ informiert hier auch der Bericht von *Michael Lapp*. Auf andere Weise in die gleichen Fragen führt die Besinnung des Wittenberger Stadtkirchenpfarrers *Johannes Block* über „seine“ Kirche als „Ort des gepredigten, des gemalten und des gesungenen Wortes“ – und damit als Ort einer auf den Glauben zentrierten evangelischen Religiosität.

Zusammen mit manchen der in der *Bücherschau* besprochenen Titel weisen die Beiträge dieses Heftes den Weg in das beginnende Jubiläumsjahr der Reformation. In der Breite der Themen und Zugänge wie in der Zuspitzung auf die Frömmigkeit des Glaubensbewusstseins möchten sie dazu helfen, dieses Jubiläum reflektiert und fröhlich zu feiern, dankbar und kritisch zugleich, der Herkunft verpflichtet und zur Zeitgenossenschaft herausgefordert.

Hellmut Zschoch

Luther und die Bruderschaften

Bearbeitet von Martin Treu

Mit dem Anschlag der 95 Thesen gegen den Missbrauch des Ablasses am 31. Oktober 1517 an den Türen der Wittenberger Kirchen – nicht nur an der der Schlosskirche – setzte Luther einen Prozess in Gang, der einerseits die abendländische Kirche spalten, andererseits die Grundlagen für die Neuzeit Europas legen sollte und von ihm als Reformation durch Gott verstanden wurde. Der Konflikt mit der herrschenden Kirche verlagerte sich bald von der nur scheinbar peripheren Frage des Ablasses auf grundlegende Probleme des Glaubens- und Sakramentsverständnisses. In kurzer Frist ließ Luther eine Reihe von Flugschriften erscheinen, unter der sich auch eine Trias befand, die der Buße, der Taufe und als letzte dem Abendmahl gewidmet war. Die als Sermon bezeichnete Schrift „Vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi“ vom Dezember 1519 stellt faktisch keine Predigt dar, dürfte aber auf – nicht erhaltene – reale Predigten Luthers zurückgehen, zumal der Redegestus beibehalten wurde. Beigegeben ist der nur zwölf Blatt umfassenden Schrift ein Anhang „Von den Bruderschaften“, in dem sich Luther zum ersten Mal ausführlich mit dem Thema befasst.¹ Für Luther ergibt sich der Zusammenhang beider Themen durch die Zentrierung der Bruderschaften auf die Messstiftungen, in denen ihm klar am Tage zu liegen scheint, welche Missbräuche des Altarsakraments abzuschaffen sind. Allerdings setzt er nach ausführlicher Darlegung der biblischen Einsetzung Christi, der Rolle des Glaubens und der Notwendigkeit des Laienkelchs mit einer moralischen Kritik an den Bruderschaften ein:

„Zum ersten wollen wir die bösen Handlungen der Bruderschaften ansehen, unter denen eine ist, dass man ein Fressen und Saufen anrichtet, lässt eine oder mehrere Messen halten, danach ist der ganze Tag und auch der nächste dem Teufel zu eigen gegeben. Da geschieht nichts anderes, als was Gott missfällt. Solche wütende Weise hat der böse Geist eingegeben und lässt es eine Bruderschaft heißen, wo es nichts mehr als eine Luderei ist und vollständig ein heidnisches Wesen, ja ein säuisches Wesen.“²

Betrachtet man die Verwurzelung der 21 in Wittenberg nachgewiesenen Bruderschaften, bei denen aber nicht von allen die Details überliefert sind, im städtischen Leben, muss sich Luther seiner Sache sehr sicher gewesen sein, wenn er einen so polemischen Ton anschlägt. Gleichzeitig verdeutlicht dieser Ansatz, dass Luthers reformatorische Lehre, nach der die Besserung des Lebens aus dem Glauben folgt, noch nicht voll entwickelt ist. Die Anrufung der „lieben Heiligen“ gilt ihm durchaus noch als gute christliche Sitte. Nur darf deren Verehrung nicht die für Christus verdrängen. Folgerichtig lässt er im zweiten Abschnitt lediglich Armenspeisungen und gegenseitige Hilfe als

¹ WA 2, 754–758; StA 1, 284–287. Vgl. *Martin Treu*, Bruderschaften, Reformation und „Gemeiner Kasten“, in: *Auf breiten Schultern. 750 Jahre Knappschaft*, Katalog hg. von *Michael Fessner* u. a., Bochum 2010, 124–133. Dort auch die ältere Literatur.

² WA 2, 754,20–26; StA 1, 284,26–31.

Aufgaben der Bruderschaft zu, wobei sich am Schluss schon die später ausgeführte Vorstellung eines Gemeinen Kastens, der dann aber für alle Bürger der Stadt gelten sollte, findet:

„So man eine Bruderschaft halten wollte, sollte man zusammenlegen und einen Tisch oder zwei einrichten, um die armen Leute zu speisen und denselben dienen lassen um Gottes willen. Man sollte am Tag vorher fasten und den Feiertag nüchtern bleiben, mit Beten und anderen guten Werken die Zeit hinbringen. So würden Gott und seine Heiligen recht geehrt. Daraus würde auch Besserung folgen und den anderen ein gutes Beispiel gegeben. Oder man sollte das Geld, das man versaufen will, zusammenlegen und einen gemeinsamen Schatz anlegen in jeder Handwerkszunft für sich, damit man in der Not einen bedürftigen Mithandwerksmann unterstützen, ihm helfen und etwas leihen könnte oder ein paar jungen Lehrlingen dieses Handwerks von diesem gemeinsamen Schatz etwas in allen Ehren überlassen könnte.“³

Wichtiger noch ist das folgende Argument, das den Bruderschaften Heilsegoismus vorwirft, der sich unter besonderem Namen von der „Gemeinschaft der Heiligen“ des Apostolikums trennt und auf eigenem Weg das Heil zu verwirklichen sucht. Luther kann darin nur Gotteslästerung erblicken, da der Mensch die von Gott eingesetzten Sakramente verschmäht und sich lieber eigenen Zeremonien zuwendet:

Es „ist eine andere böse Gewohnheit in den Bruderschaften und ist eine geistliche Bosheit, eine falsche Meinung, die ist, dass sie meinen ihre Bruderschaft soll niemandem zugutekommen als allein ihnen selbst, die in ihrer Zahl oder Register verzeichnet sind oder dazu geben.“⁴

Die eigentliche Bruderschaft, so wiederholt Luther, ist die von Gott selbst eingesetzte in Christus durch die Einheit von Sakrament, Evangelium und Glauben, die alle Christen umfasst. Zwar kennt er auch die „fleischliche Bruderschaft“ aller Menschen, auch der Nichtchristen, als Kreaturen Gottes. Allerdings ist sie von geringerer Bedeutung. Die vorhandenen Bruderschaften dagegen verdienen nicht einmal ihre Namen, obwohl Luther zu dieser Zeit noch die Heiligenverehrung als solche nicht pauschal ablehnt. Am Ende der Vermahnung kommt Luther noch auf den Verdienstgedanken zu sprechen, den er bei der Institution der Bruderschaften als besonders ausgeprägt empfindet. Denn es ist gerade die Pointe christlichen Liebesdenkens, dass eine Belohnung weder gefordert noch erwartet wird.

„So du aber sprichst: Soll ich nicht etwas Besonderes in der Bruderschaft bekommen, was hilfst sie mir dann? Antwort: Ja, wenn du etwas Besonderes suchst, was hilft dir da Bruderschaft oder Schwesternschaft dabei? Diene du der Gemeinde und anderen Menschen damit, wie es die Art der Liebe zu tun pflegt. So wird sich dein Lohn für diese Liebe wohl finden, ohne dein Suchen und Begehren. Falls dir aber der Liebe Dienst und Lohn zu gering ist, so ist das ein Zeichen, dass du eine verkehrte Bruderschaft hast.“⁵

³ WA 2, 755,5–14; StA 1, 285,11–20.

⁴ WA 2, 755,24–27; StA 1, 285,30–33.

⁵ WA 2, 757,10–16; StA 1, 287,11–17.

Bis 1525 erschien der Sermon in 14 hochdeutschen und einer niederdeutschen Ausgabe. Dazu gab es Übersetzungen ins Lateinische, Holländische und Tschechische, was eine weite Verbreitung von Luthers Polemik belegt.

Einen Vergleich mit der Realität ermöglichen die Jahresrechnungen der Wittenberger Bruderschaften. So gab die Frauenbruderschaft 1513/14, also vor der Reformation, schon mehr für die Armenspeisung (2 Schock, 36 Groschen) als für ihr „Bruderbier“ (2 Schock, 2 Groschen) aus. Auch noch 1519 kostete das gemeinsam veranstaltete Vogelschießen 1 Schock, 15 Groschen, 6 Pfennige, während die karitativen Ausgaben 2 Schock, 40 Groschen betrugen.⁶ Ob man hier Luthers Einfluss vermuten darf, bleibt unklar. Dagegen ist in der Rechnung der Schützenbruderschaft vom selben Jahr von Festlichkeiten nicht mehr die Rede, aber auch nicht von Armenspeisungen. Mit der Gründung des Gemeinen Kastens fiel das Vermögen der Bruderschaften an diese soziale Institution. Die Bruderschaften lösten sich auf.

In den folgenden Jahren vertiefte Luther lediglich die theologische Argumentation seiner Kritik an den Bruderschaften und ließ die moralische Komponente in den Hintergrund treten. In der Adelschrift aus dem Jahr 1520 heißt es dann lapidar und frei von Polemik:

„Du hast in der Taufe eine Bruderschaft mit Christus, allen Engeln, Heiligen und Christen auf Erden angefangen, halte dieselbe und tue ihr genug, so hast du genug Bruderschaften. Lass die anderen gleißen wie sie wollen, so sind sie doch wie die Zahl der Pfennige gegen die der Gulden.“⁷

Die Ironie des Vergleichs deutet auf ein weitgehend überwundenes Problem. Die Erinnerung an diese kleine Schrift Luthers aus der Frühzeit der Reformation kann einem doppelten Zweck dienen:

Zum einen verdeutlicht sie eindrücklich den faktischen Umbruch, den Luthers Reformation bewirkte. Innerhalb weniger Monate kam eine jahrhundertlange übliche und religiös überhöhte Praxis zum Erliegen, ohne dass es eines obrigkeitlichen Eingriffs bedurfte. Von einer Opposition der betroffenen Gruppierungen ist in den Quellen nichts zu finden.

Zum anderen stellt Luther den Heilsegoismus und die Suche nach Sonderwegen grundsätzlich in Frage. Die vorfindliche Gemeinde, auch wenn sie unter dem Gegenteil verborgen sein mag, ist der Ort, an dem sich jeder Christ zu bewähren hat. In ihr gelten keine qualitativen Unterschiede. Hier sind alle Christen im besten Sinne gleichberechtigt und gleichverpflichtet.

Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg;
E-Mail: karl.thust@arcor.de

⁶ Germania Sacra, Bd. 3, 2. Teil: Das Bistum Brandenburg, bearb. von Fritz Büniger und Gottfried Wentz, Berlin 1942, 386.

⁷ WA 6, 452,32–34.

Die Gans und der Schwan

Martin Luther und Jan Hus im Vermächtnis der Bilder¹

Von Martin Treu

Als Luther ab 1517 mit seiner Kritik der Ablasspraxis in der bestehenden Kirche an die Öffentlichkeit trat, war der tschechische Reformator Jan Hus (um 1376–1415) schon über hundert Jahre tot. Deshalb ist in einem ersten Teil nach Luthers Kenntnissen von und seiner Meinung über Hus und die böhmische Kirche zu fragen. In einem zweiten Teil wenden wir uns der Frage zu, welches Nachleben dieser Beziehung beschieden war. Überraschenderweise bietet sich hier eine Fülle an Material, wobei sich das Sujet im Bild des 17. Jahrhunderts verselbstständigte, wie noch zu zeigen sein wird.

Ein eigenes Thema, das hier nur am Rande behandelt werden kann, stellt die Entwicklung in Böhmen nach dem Tod des Magister Hus dar. Vereinfacht gesagt, spalteten sich seine Anhänger in eine gemäßigte Richtung, die Utraquisten, die außer dem Laienkelch und der Priesterehe weitgehend traditionell dachten und handelten, und in eine radikale, die Taboriten, benannt nach ihrem ersten Versammlungsort Tabor in Südböhmen. Beiden gemeinsam war ein für die damalige Zeit erstaunlich ausgeprägtes Nationalbewusstsein. Das sollte Folgen haben, als mit der Schlacht am Weißen Berg am 8. November 1620 und dem folgenden Sieg der Gegenreformation der Protestantismus für Jahrhunderte von der böhmischen Bildfläche verschwand.² Als es im 19. Jahrhundert, wie überall in Europa zu einer Erneuerung und Verstärkung des Nationalismus kam, spielten die Figur des Jan Hus und die ihm nachfolgenden kirchlichen Bewegungen eine erhebliche Rolle. Zeugnis dafür ist das monumentale Denkmal von 1915 für Hus und seine Anhänger auf dem Prager Altstadtmarkt. Aber erst die selbstständige Republik ermöglichte die Gründung, aus tschechischer Sicht Wiedergründung, einer hussitischen Kirche. Diese umfasste zwar nie mehr als einen winzigen Teil der Bevölkerung, machte jedoch durch Kirchenbauten und Denkmälern auf sich aufmerksam. (Abb. 1) Allerdings ist verstehbar, dass im tschechischen Kontext die Legende von Schwan und Gans keine Rolle spielte.

¹ Vortrag auf der Tagung „Johannes Hus: Ketzer – Märtyrer – Vorläufer Luthers“ der Luther-Gesellschaft vom 25. bis 27. September 2015 in Torgau. Der Vortragsstil wurde beibehalten und mit den notwendigen Belegen ergänzt. Ich danke für die freundliche Erlaubnis zur Wiedergabe der Fotografien; Bildnachweis: Sabine Gerlach (Nr. 1, 8a, 8b, 12), Harald Niemietz (Nr. 11), wikicommons (Nr. 2–7, 9, 10a, 10b).

² Der Versuch, aus spärlichen Quellenresten des 17. und 18. Jahrhunderts die Existenz eines hussitischen Kryptoprottestantismus zu konstruieren, wird außerhalb Tschechiens als gescheitert betrachtet.



Abb. 1: Hus-Denkmal in Tabor (1926)

1. Das Verhältnis Luthers zu Hus und der böhmischen Kirche

Der Umgang mit Hus und seiner Kirche lässt sich für Luther in drei distinkte Phasen einteilen. Er begann mit der ebenso strikten wie weitgehend ignoranten Ablehnung der „Böhmischen Ketzerei“. Im Umfeld der Leipziger Disputation nahm der spätere Reformator sodann zum ersten Mal Kenntnis von Hus' Werken und lernte sie zu schätzen. Nach 1525 schließlich kam es zu einer Relativierung. Die wohlwollende Erinnerung an den Märtyrer Hus bleibt bestehen, gleichzeitig betont Luther seine Eigenständigkeit. Hus wird zum Vorläufer.

a) Ablehnung

Martin Luther begann seine theologische Lehrtätigkeit an der Wittenberger Universität 1513 und wenig später seine Arbeit als Prediger an der Stadtkirche als treuer und somit auch streitbarer Sohn der damaligen Kirche. Die Bekämpfung jedweder „Ketzerei“ gehörte zu seinen beruflichen Aufgaben. Jan Hus gilt ihm als Prototyp eines häretischen und aufrührerischen Predigers. Die Hussiten, die Luther hartnäckig Picarden nennt,³ waren im deutschen Reich der Lutherzeit nicht beliebt. Zu lebendig war das Gedächtnis an die Feldzüge der Böhmen, die bis nach Nürnberg und Zeitz geführt hatten. 1430 fiel ihnen die Stadtkirche von Bayreuth zum Opfer. Auch der Auszug der deutschen

³ Nach den Waldensern in der gleichnamigen französischen Provinz. Die Ableitung von Begharden (vgl. StA 2, 469, Anm. 469) ist nicht stichhaltig. Luther nimmt vielmehr eine ältere Bezeichnung auf, die sich vor allem auf die Waldenser bezieht, die in der Picardie Erfolge erzielten.

Magister und Studenten aus der Universität Prag, der 1409 zur Gründung der Leipziger Universität führte und von deutscher Seite aus als Vertreibung empfunden wurde, blieb in böser Erinnerung. Schon in seiner ersten Psalmenvorlesung lehnt Luther die böhmischen Schismatiker, die dem Papst trotzen, ab. In einer Predigt vom 1. August 1516 breitet er das Thema auch auf der Kanzel aus.⁴

Zu fragen ist, was Luther von den böhmischen Christen wusste. Zu Beginn seiner Tätigkeit dürfte er wohl von deren Geschichte nur vage Kenntnisse gehabt haben. Der Untergang der Taboriten in der Schlacht von Lipany 1434 lag lange zurück. Die Utraquisten hatten nach dem Zugeständnis des Laienkelchs weitgehend ihren Frieden mit Rom gemacht. Blieben die böhmischen Brüder, deren Schriften in Deutschland durch orthodoxe Bekämpfungen zu lesen waren.⁵ Bei ihnen handelte es sich um die letzten Reste der Taboriten, die dem militärischen Aktivismus abgeschworen hatten und ein zurückgezogenes Leben führten. Sehr wahrscheinlich noch im Erfurter Kloster las Luther die „Verteidigung der Heiligen Schrift“ des Bruder Lukas von Prag. Zumindest befand sich eine Abschrift in der dortigen Bibliothek.⁶

Die 90. seiner berühmten 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517, die auf die Gefahr verweist, die Fragen von betroffenen Christen, hier besonders der Zweifel am Fegefeuer, statt mit Argumenten mit unterdrückender Gewalt zu begegnen, hat ohne Zweifel einen hussitischen Hintergrund.⁷ Denn genau das war im Böhmen des 15. Jahrhunderts passiert. Aber noch sah sich Luther als energischer Verteidiger der Römischen Kirche.

b) Anerkennung und Würdigung

Der Vetter des sächsischen Kurfürst Friedrich III., Herzog Georg, der in Dresden regierte, war ursprünglich einer Kirchenreform nicht abgeneigt. Luthers Thesen gegen den Ablass fanden anfangs seine Zustimmung. Seine Mutter allerdings hatte ihn zu einer dogmatischen Frömmigkeit absoluter Romtreue erzogen. Sie war eine Tochter des böhmischen Königs Georg von Podiebrad (reg. 1458–1471), der im Bann starb. Das muss für die Herzogin Sidonia (1449–1510) ein Ansporn gewesen sein, ihre eigenen Kinder streng katholisch zu erziehen.

Gegen den Willen seiner eigenen Universität in Leipzig veranstaltete Georg 1519 eine Disputation zwischen Johann Eck, der sich selbst zum Verteidiger der alten Kirche ernannt hatte, und Martin Luther. Strittig war vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil. Luther ließ sich durch Eck zu der Behauptung provozieren, dass nicht nur Päpste, sondern auch Kon-

⁴ WA 1, 69,20–22.

⁵ Einzelheiten dazu bei *Amadeo Molnár*, Luthers Beziehungen zu den Böhmisches Brüdern, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hg. von *Helmar Junghans*, 2 Bde. Berlin/Göttingen 1983, 627–639 und 950–954, hier 627.

⁶ Ebd.

⁷ WA 1, 238,9–11; StA 1, 184, 24–26; LDStA 2, 14 f.

zilien irren könnten. Als Beispiel nannte er dabei das Konzil von Konstanz, das mehrere gut christliche Sätze von Jan Hus verdammt habe. Georg, der aufgrund seiner Bildung in der Lage war, dem lateinisch geführten Disput zu folgen, sprang erregt mit den Worten auf: „Das walt die Sucht“, und Luther hatte fortan einen erbitterten Gegner mehr.⁸

Erst im Nachhinein wurde sich Luther darüber klar, dass er von dem von ihm verteidigten Hus herzlich wenig wusste. So ließ er sich von Spalatin Hus' Hauptwerk „Über die Kirche“ (*De Ecclesia*) besorgen und war nach der Lektüre so beeindruckt, dass er an den kurfürstlichen Geheimsekretär schrieb: „Kurz gesagt, wir sind alle Hussiten, ohne es zu wissen, Staupitz, Paulus, Augustin.“⁹ Man wird diesen immer wieder zitierten Satz nicht überinterpretieren dürfen. Er steht in einem Privatbrief und nicht in einem öffentlichen Manifest. Sein Grundton ist nicht triumphierend, sondern eher erschrocken. Und schließlich sollte Luther bald klar werden, dass er übertrieben hatte. Verstehbar ist die Äußerung vor allem durch Luthers Erleichterung, nicht als Einziger einer tausendjährigen Tradition ablehnend gegenüber zu stehen.

So ruderte er in seiner berühmten Adelsschrift von 1520 auch zurück. Im 24. seiner Reformvorschläge versucht er, auf eine Aussöhnung zwischen Rom und Prag hinzuwirken, ohne allerdings sich den Positionen von Hus anzuschließen. „Ich will hier die Artikel des Johann Hus nicht beurteilen, noch seine Irrtümer verfechten, obwohl ich meinem Verständnis nach bei ihm nichts Irriges gefunden habe.“¹⁰ Jedoch allein die Tatsache, dass Hus zweifellos einem Justizmord zum Opfer gefallen war, zwingt nach Luthers Auffassung die Römische Kirche zur Konzilianz gegenüber den Böhmen. Das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, der Markenkern besonders der Utraquisten, ist eine gut christliche Praxis. Ein Erzbischof in Prag könnte die innerböhmischen Probleme regeln. Selbst die hussitische Abendmahlslehre, die keine Transsubstantiation kennt, will Luther als nicht glaubensrelevant werten.¹¹ Durch die große Auflage der Schrift wie auch durch die Verwendung der deutschen Sprache verbreitete sich Luthers Haltung in stärkerem Maße als durch die Leipziger Disputation. So ist es auch kein Wunder, dass bald von altgläubiger Seite behauptet wurde, Luther sei gar kein Deutscher, sondern in Böhmen geboren und erzogen. Ähnliches wurde wenig später über Luthers nachmaligen Gegner Thomas Müntzer verbreitet, der immerhin 1520 versucht hatte, auf einer Reise nach Prag dort Anhänger zu finden.¹²

⁸ *Martin Brecht*, Martin Luther. [Bd. 1:] Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 305.

⁹ WA.B 2, 42,24. Der Brief ist nicht genau datierbar, stammt aber wohl aus dem Februar 1520.

¹⁰ WA 6, 454,35 f.; StA 2, 151, 9 f. (modernisiert).

¹¹ WA 6, 456,31 – 457,4; StA 2, 153,3–14.

¹² Vgl. Thomas Müntzer, Prager Manifest. Einführung von *Max Steinmetz*. Mit einem Beitrag zur Textgeschichte von *Friedrich de Boor*. Textneufassung und Übersetzung von *Winfried Trillitzsch*, Leipzig 1975.

Festzuhalten bleibt, dass Luther, der ursprünglich in den Utraquisten nur Schismatiker, in den böhmischen Brüdern aber Ketzer sah, seine Meinung grundlegend änderte. In der Folgezeit kam es zu vielfältigen Kontakten mit den Brüdern, wobei Luther durchaus das Ziel verfolgte, die böhmische Kirche zu einigen und mit der deutschen reformatorischen Bewegung zu verbinden. Gleichzeitig dürfte spätestens seit Dezember 1528, als der einflussreiche Senior Lukas von Prag starb, Luther auch Wirkungen in Böhmen gehabt haben. Das zeigt sich schon in der wachsenden Studentenschar aus diesem Gebiet an der Leucorea. 1520 studierten in Wittenberg 29 tschechische Studenten, 1530 waren es 88.¹³ 1533 erschien in Wittenberg eine deutsche Ausgabe der „Rechen-schaft des Glaubens ... der Brüder in Böhmen und Mähren“ mit einer schönen Vorrede Luthers. Wohl auch unter Luthers Einfluss verzichtete die Brüderunion ab 1534 auf die zweite Taufe bei Neuaufnahmen. Schon 1531 wurde mit Blick auf die Türkenkriege, der Verteidigungskampf im Notfall erlaubt, eine absolute Neuerung in der bis dahin radikal pazifistischen Brüderunion. Etwa zur selben Zeit kam es zum Eintritt von zahlreichen lokalen Adligen, die aus den Erfahrungen der Reichsfürsten mit der Confessio Augustana ein eigenes vom böhmischen König anerkanntes Bekenntnis zu erstellen suchten. Nach

mehreren Zwischenschritten konnte die „Confessio fidei ac religionis baronum ac nobilium regni Bohemiae“ 1538 mit einem empfehlenden Vorwort von Luther in Wittenberg erscheinen.¹⁴ Damit „erkannte Luther geradezu manifestartig die Brüderunität als Glied der Familie der Reformationskirchen an.“¹⁵ Das Titelblatt des Druckes von Georg Rhau zierte der Holzschnitt einer freigestellten Büste von Jan Hus im Profil mit großer Nase und sichelförmigen Bart (Abb. 2). Es scheint die älteste Darstellung im protestantischen Raum zu sein und dürfte aus der Cranachwerkstatt stammen. Über ein mögliches Vorbild ließ sich nichts ermitteln.

Allerdings sind zwei Einschränkungen zu machen: Das Bekenntnis erreichte im Königreich Böhmen nie die gleiche politische Anerkennung wie die Confessio Augustana im Reich. Und den Übergang der



Abb. 2: Glaubensbekenntnis des böhmischen Adels, Wittenberg 1538

¹³ Molnár (s. Anm. 5), 635.

¹⁴ VD 16 C 4825. Verzögerungen ergaben sich auch daraus, dass kein Geld für den Druck vorhanden war. Ein deutliches Anzeichen, dass sich die Verleger von diesem Werk kein Geschäft versprachen.

¹⁵ Molnár (s. Anm. 5), 637.

Brüder zur Lehre der Reformierten in der Nachfolge von Bucer und Calvin hat Luther nicht mehr erlebt, obwohl er mit Bezug auf die Abendmahlslehre schon in den 1520er Jahren Zweifel äußerte, ob diese nicht doch Karlstadt näher stünde als seiner eigenen.

c) Relativierung von Person und Werk des Jan Hus für Luthers eigene Reformation

Von diesen kirchenpolitischen Entwicklungen seiner Gegenwart ist Luthers Blick auf die historische Person des Jan Hus zu unterscheiden. Als Quelle bieten sich die Tischreden an. Dabei sind ihm Parallelen wie Unterschiede zu seiner eigenen Biographie deutlich: „Sic causa Hussi et mea [= die Sache von Hus und von mir] hat sich gehoben über den ablasz zu S. Peters kirchen. Anno 1415 est occisus [= ist er ermordet worden]. Hatts nur zwey jar getrieben.“¹⁶ Der Anlass für beider öffentliches Wirken ist der gleiche, die Dauer der Wirksamkeit aber höchst unterschiedlich. Nach der Lektüre von Ulrich von Richenthals Chronik des Konstanzer Konzils im Dezember 1536 ist Luther über die Einzelheiten des Martyriums besser informiert. Das schließt die Degradierung und den Ketzerrhut mit ein.¹⁷ Die Spiezer Chronik des Diebold Schilling (Abb. 3) dagegen dürfte er nicht gekannt haben, allerdings gab es vergleichbare Darstellungen der Verbrennung des Jan Hus im Reich.

Aus einer Erzählung von Staupitz, der die Einzelheiten wiederum von seinem Vorgänger im Amt Andreas Proles gehört hatte, weiß Luther, dass der in Erfurt begrabene Johannes Zachariae, der Hus verhörte, jenen mit einer gefälschten Bibelstelle in die Enge getrieben habe.¹⁸



Abb. 3: Verbrennung des Jan Hus, Spiezer Chronik von Diebold Schilling d. Ä. 1484/85

¹⁶ WA.TR 1, 214, Nr. 488.

¹⁷ WA.TR 2, 385 f., Nr. 3547. Die Chronik war erstmals 1483 bei Anton Sorg in Augsburg gedruckt worden. Luther benutzte wahrscheinlich die Ausgabe von Heinrich Steiner, Augsburg 1536 (VD 16 R 2202). Sie enthält auf Bl. 24v und Bl. 25r Illustrationen zur Degradierung und Verbrennung von Jan Hus.

¹⁸ WA.TR 5, 654, Nr. 5459.

Hus Verdienst bleibt, dass er als erster gegen das Papsttum angekämpft hat, was historisch insofern fragwürdig ist, weil Hus sich in weiten Teilen auf Wyclif und, wie Luther meint, auch auf Jean Gerson bezogen hatte.¹⁹

Seine Begrenzung liegt darin, dass er nur das Leben der Päpste, aber nicht deren Lehre angegriffen hat.²⁰ Luther gibt zwar zu, dass er am Beginn seiner Laufbahn ähnlich gehandelt, dann aber sich energisch gegen das Papsttum als solches gewandt habe.²¹ Insofern ist nicht verwunderlich, dass die Hussiten vom Glauben Besseres zu sagen wissen als die Papisten, aber den Unterschied zwischen Glauben und Werken nicht recht verstanden hätten. Hus wird von dieser Kritik ausdrücklich ausgenommen, da er zumindest auf dem Scheiterhaufen sich allein auf Christus verließ.²² Trotzdem kleben der Kirche in der Nachfolge von Hus noch verschiedene papistische Eierschalen an, etwa in der Beibehaltung des Zölibats und der Siebenzahl der Sakramente, aber auch in der missverständlichen Umwandlung von Geboten aus der Bergpredigt Jesu in evangelische Räte (*consilia evangelica*).²³ Die Übernahme der Seelenmessen ist für Luther ebenfalls ärgerlich. In diesem Zusammenhang weist Melanchthon darauf hin, dass es diese Praxis nach dem Zeugnis eines äthiopischen Diakons, der sich 1535 in Wittenberg aufhielt, in den orientalischen Quellen nicht gäbe.²⁴

2. Die Gans und der Schwan – *das Nachleben des Jan Hus in der lutherischen Konfessionskultur*

a) Die Entstehung der Schwan-Legende

Für Luther war an der Biographie des Johannes Hus sein Tod am interessantesten. Gleichzeitig beschäftigen ihn die sogenannten Prophezeiungen auf dem Scheiterhaufen. Dabei geht es historisch gesehen um zwei distinkte Vorgänge. Angeblich verkündete Hus kurz vor seinem Tod, das heute eine Gans (Husa) gebraten, der aber Adler und Falken folgen würden, die die Fallstricke der Gegner zerreißen. Hieronymus von Prag wiederum erklärte bei seinem Martyrium ein Jahr später, dass nach hundert Jahren ein erfolgreicherer Nachfolger erscheinen würde. Beide Prophezeiungen – und das macht die

¹⁹ WA.TR 2, 348, Nr. 2107, und 5, 327, Nr. 5711.

²⁰ WA.TR 3, 92, Nr. 2926a und öfter.

²¹ WA.TR 5, 673, Nr. 6458.

²² WA.TR 3, 92, Nr. 2926a.

²³ WA.TR 3, 603, Nr. 3774.

²⁴ WA.TR 5, 450, Nr. 6035. Die Stelle gilt als einer der frühesten Belege für einen Kontakt in Wittenberg mit der äthiopischen orthodoxen Kirche. Wie Melanchthon den Sachverhalt erfahren hat, bleibt unklar, weil aus seinem Briefwechsel zu erfahren ist, dass der junge Mann, der sich Johannes nannte, nur gebrochen italienisch sprach, was wiederum Melanchthon nicht konnte.

Sache so geheimnisvoll – sind aber erst 1558, also lange nach Luthers Tod, in Nürnberg gedruckt worden.²⁵

Aus dem Wortspiel von Husa – Gans und dem Zeitraum von einhundert Jahren baut Luther nun seine eigene Prophezeiung zusammen. Die Wortbedeutung von Husa kannte er schon 1520.²⁶ Der Zeitraum von hundert Jahren findet sich in einer Tischrede, wohl aus dem Jahr 1535: „Joh. Hus erat semen [= war der Samen], der musste unter die erden, must vorbrand werden ... Sehet aber was nach 100 jaren heraus worden ist.“²⁷ Die Betonung liegt also wiederum auf der Vorläuferfunktion des tschechischen Reformators. Mit Blick auf Hus konnte Luther sagen: „So Gott will werde auch ich nach meinem Tod heftiger wirken als lebendig.“²⁸ Zur vollen Ausprägung kommt der Vergleich zwischen Hus und Luther 1531: „Sanctus [!] Hus hat von mir geweisagt, da er aus dem Gefängnis ins Böhmerland schreibt: Sie werden jetzt eine Gans braten (denn Hus heißt eine Gans); aber über hundert Jahre werden sie einen Schwan singen hören, den sollen sie leiden. Da soll's auch bei bleiben, ob Gott will.“²⁹ In abgeschwächter Form findet sich der Gedanke, wenn der Reformator Hus folgende Worte in den Mund legt: „Über hundert Jahre sollt ihr Gott und mir antworten. Auch, sie werden eine Gans braten. (Hus heißt Gans.) Es wird ein Schwan nach mir kommen, den werden sie nicht braten. Und ist also geschehen.“³⁰ Bleibt nur zu fragen, wo hat Luther den Schwan her? Eine überzeugende Antwort hat sich bisher nicht finden lassen. In der Bibel kommt er nur, und selbst das ist nicht sicher, unter den unreinen Vögeln vor, die nicht gegessen werden dürfen (Lev 11,17). In der nordischen Mythologie spielt er eine große Rolle, wenn man an Lohengrin denkt, den Luther aber nicht gekannt haben dürfte. Auch bei Äsop, Luthers Liebling unter den antiken Autoren, wird er nicht genannt. So bleibt nur die Annahme, dass Luther selbst, auf der Suche nach einem Tier, das der Gans ähnlich ist, sie aber auch übertrifft, auf den Schwan verfiel. Möglicherweise war er dabei von Platos Dialog „Phaidon“ beeinflusst, in der der Mythos vom Schwanengesang ausführlich erörtert wird. Da Luther vor allem vom Tod Hus' beeindruckt war, könnte eine Assoziation nahe liegen.³¹

²⁵ Zum Thema vgl. Siegfried Hoyer, Luther, Hus und „die Böhmen“, in: Luther mit dem Schwan. Tod und Verklärung eines großen Mannes, Katalog zur Ausstellung in der Lutherhalle Wittenberg anlässlich des 450. Todestages von Martin Luther, Berlin 1996, 13–20.

²⁶ WA 6, 81,36 (Verklärung etlicher Artikel in dem Sermon von dem heiligen Sakrament).

²⁷ WA.TR 5, 182, Nr. 5485

²⁸ WA.TR 3, 358, Nr. 3495: „Ita deo volente ego severior ero mortuus quam vivus.“ Daraus entstand 1537 das berühmte Distichon: „Pestis eram vivus, mortuus ero mors tua, Papa.“ Dieser Spruch gewinnt in Verbindung mit dem Bild des Schwans im 17. Jahrhundert ein Eigenleben.

²⁹ WA 30 III, 387,6–10.18–22 (Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt).

³⁰ WA.DB II II, 88,16–20.

³¹ Auch *Brage Bei der Wieden*, Mensch und Schwan. Kulturhistorische Perspektiven zur Wahrnehmung von Tieren, Bielefeld 2014, trägt zu dieser Frage nichts bei.

Mathesius, wurde aber auch in der antireformatorischen Polemik genutzt.³⁴ Die Frage nach der ältesten bildlichen Darstellung ist umstritten. Bis jetzt gilt eine Medaille von Valentin Maler, die 1601 geprägt wurde, als ikonographischer Ursprung. Die Münze entstand anlässlich der Konversion des Dominikaners Gottfried Rabe zum Luthertum und bezieht sich ausdrücklich auf Hus als Vorläufer Luthers.

Ein Ölgemälde des stehenden Luthers in Ganzfigur mit einem Schwan von Jacob Jacobsen in der Hamburger Hauptkirche St. Petri aus dem Jahr 1603 (Abb. 5) dürfte der älteste Vertreter dieses später so häufigen Typs sein.

Man könnte einwenden, dass hier der explizite Bezug auf Hus fehlt. Aber die Pointe ist doch, dass die Zeitgenossen solche Bilder nur verstehen konnten, wenn die Gestalt und das Martyrium des tschechischen Reformators mit einbezogen wurden. Implizit blieb die Erinnerung an Hus damit in der gesamten Zeit der lutherischen Orthodoxie lebendig. Und ein Bild wie das von Hans Stiegler (Abb. 6) ist keineswegs eine Randerscheinung.

Die Geschichte der Lutherbilder im 17. und 18. Jahrhundert, im Gegensatz zu der Zeit davor und danach, ist schlecht erforscht. Aber man wird wohl ohne Übertreibung urteilen dürfen, dass die Darstellung Luthers mit dem Schwan das Leitfossil für die Zeit des Barocks und des Rokokos bildet.

Eine Auszählung für heute noch vorhandene Gemälde, Wandmalereien, Plastiken und Reliefs ergab die stolze Zahl von 89 Stücken.³⁵ Grafiken, Zeichnungen und Medaillen sind in dieser Liste nicht berücksichtigt. Ebenso ist nicht bekannt, wie viele Stücke dem Lauf der Zeit zum Opfer fielen. Sicher ist nur, dass sich die wenigsten Objekte, etwa die Altarschränke der Kirche von Wiesens in Ostfriesland von etwa 1716, explizit mit Hus befassten. Aber es gilt, wo immer ein Schwan ist, ist die lutherische Erinnerung an Hus nicht weit.

Das trifft in besonderem Maße auf die Niederlande zu, wo sich die Darstellungen des Schwans als Symbol der Lutheraner in vielfältiger Weise finden.³⁶



Abb. 5: Luther mit dem Schwan, Jacob Jacobsen, Öl auf Leinwand 1603

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Jutta Strehle, Werkverzeichnis, in: Luther und der Schwan (s. Anm. 25), 140–160.

³⁶ Vgl. J. K. Schendelaar, Luther, de Lutheranen en de Zwaan, Aalsmeer/Woerden 1993. Den Hinweis auf diese materialreiche Untersuchung verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Pfarrer Hans Mudde, Rijswijk/Niederlande.



Abb. 6: Luther mit dem Schwan, Hans Stiegler, Öl auf Holz 18. Jahrhundert

das Abendmahl an die ernestinischen Kurfürsten und ihre Familien austeilten (Abb. 7).

Pikanterweise ist es Luther und nicht Hus, der den Kelch hält. Die Empfangenden sind alle mit Namen gekennzeichnet, womit deutlich wird, dass das Bild in die Nachwirkungen des Schmalkaldischen Krieges gehört. Zwar hatten die Ernestiner die Kurwürde verloren, aber trotzdem stellen sie die Garanten der wahren lutherischen Tradition dar, die mit Hus eben weit in die Geschichte der christlichen Kirche zurückragt.

Eine mehr als eigenwillige Verwendung findet das Bildnis von Hus in den Riesenholzschnitten des späten 16. Jahrhunderts. Von elf Stöcken gedruckt, sind lebensgroße Porträts Martin Luthers aus der Werkstatt des jüngeren Cranach überliefert. Dazu gehört als Pendant Melanchthon (Abb. 8a). Dessen Kopf allerdings ist einigen Grafiken durch den von Hus ersetzt (Abb. 8b).

Offensichtlich erzeugte die konfessionelle Gemengelage eine besondere Kreativität, was die Nutzung des Schwans auch in der Ausstattung der Kirchen und in liturgischem Gerät anlangt.

Gleichzeitig und außerhalb der Schwanenlegende wurde das Porträt des Jan Hus, das an seinem eigentlichen Wirkungsort längst der *damnatio memoriae* verfallen war, im deutschen Luthertum tradiert. Vor allem im Medium der Grafik finden sich Einzeldarstellungen aber auch immer wieder Konfigurationen mit Luther. Am bekanntesten dürfte der Holzschnitt sein, auf dem Luther und Hus gemeinsam



Abb. 7: Luther und Hus teilen das Abendmahl aus, Cranach-Umkreis, Holzschnitt um 1570



Abb. 8a und b: Riesenholzsnitte von Melanchthon und Jan Hus, Cranach-Werkstatt nach 1560

Man wird in diesem Zusammenhang an die zunehmende Kritik an Melancthon denken dürfen, die der „Lehrer Deutschlands“ gerade in gnesio-lutherischen Kreisen erfuhr. Dem konnte der „echte“ Vorläufer Luthers, Jan Hus, entgegengestellt werden, was zudem auch noch eine vertiefte Verankerung in der Geschichte ermöglichte.

Mit dem Beginn der Befreiungskriege gegen Napoleon 1806 verliert das Thema des Schwans an darstellerischer Relevanz. Im 19. Jahrhundert taucht es nur ganz vereinzelt, und dann in der Grafik, auf. Schon vorher war die Allegorie nicht mehr überall und für jedermann verständlich. Im Eisleber Geburtshaus Luthers wird eine fast lebensgroße Darstellung eines Schwans, aus Holz geschnitzt und versilbert, gezeigt (Abb. 9). Eine erste Beschreibung des Objekts stammt von 1693, wobei der Autor das Stück jedoch für Luthers Lesepult hielt. Stilistisch gehört der Schwan in das späte 16. Jahrhundert, hat also mit Luthers Lebenszeit nichts zu tun.³⁷

³⁷ Vgl. Luther mit dem Schwan (s. Anm. 25), 82.



Abb. 9: Figur eines Schwans, Holz mit Silber belegt, um 1600

Mit dem Aufkommen des Historismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts bevorzugte man statt allegorischer Darstellungen realistische oder was man dafür hielt. Ein herausragendes Beispiel ist das Wormser Lutherdenkmal von Ernst Rietschel 1863 (Abb. 10a und b).

Um die Zentralfigur Luthers gruppieren sich unter dem Sockel die vier sogenannten Vorreformatoren Valdes, John Wyclif, Girolamo Savonarola und eben Jan Hus. Mit Ausnahme von Savonarola ist den anderen gemeinsam, dass es keine authentischen Porträts von ihnen gibt. Das ist für Hus umso erstaunlicher, als ausführliche Beschreibungen seines Endes in Konstanz überliefert sind. Die postumen Porträts des 16. Jahrhunderts zeigen ihn mit scharf geschnittenen Gesichtszügen und Kinnbart. Letzteres dürfte unwahrscheinlich sein, da Säkularkleriker gewöhnlich glatt rasiert gingen.³⁸



Abb. 10: Lutherdenkmal in Worms, a) Fotografie von 1902, b) Ausschnitt: Jan Hus.

Bis heute lebendig ist der Schwan als Symbol des Luthertums, wenn auch regional begrenzt, in einer ganz anderen Funktion, nämlich als Abschluss von Kirchtürmen und als Wetterfahne. Vor allem im konfessionell gemischten Ostfriesland mit seiner traditionell starken reformierten Tradition, findet er sich als Turmbekrönung auf lutherischen Kirchen. Reformierte Kirchen dagegen lassen sich an einem Schiff erkennen, katholische oft an einem Hahn. Auch hier liegt der zeitliche Schwerpunkt auf dem 17. und 18. Jahrhundert, allerdings wurde er bei Neubauten noch im späten 20. Jahrhundert verwendet. Für den genannten Raum und das Oldenburger Land sind mindestens 86 solcher Kirchenschwäne nachweisbar; außerhalb dieses Kernraumes finden

³⁸ Vgl. *Christiane Theiselmann*, Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a. 1992, 135–137; vgl. dort Anm. 17, wo Hus mit Vollbart und üppigem Haupthaar dargestellt wird.

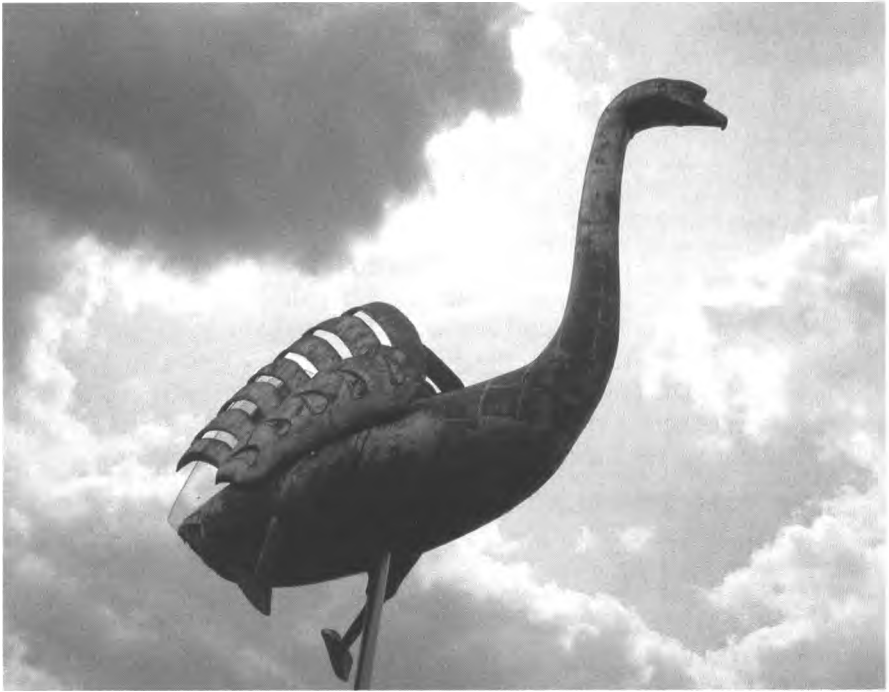


Abb. 11: Turmbekrönung der Alten lutherischen Kirche in Wuppertal-Elberfeld

sich solche Beispiele aber nur extrem selten.³⁹ Eine Ausnahme ist die Alte lutherische Kirche in Wuppertal-Elberfeld (Abb. 11⁴⁰), die aber in einem der klassischen reformiert geprägten Gebiete liegt.

Dass der Mythos von Gans und Schwan immer noch lebendig ist, belegt ein jüngstes Beispiel aus Wittenberg. Der Verein WB Kultur beauftragte den bekannten Künstler Guido Zimmermann (geb. 1976) aus Frankfurt am Main mit der Fertigung eines Wandbildes zu eben diesem Thema (Abb. 12).⁴¹

Entstanden ist damit die flächenmäßig größte Darstellung eines auffliegenden Schwans und im Reflex unter ihm eine im Dunkeln versinkende Gans. Dazu wird die klassische Inschrift mit der gebratenen Gans geboten. Zu fragen ist freilich, wie viele der heutigen Passanten damit noch etwas anfangen können.

³⁹ Vgl. *Friedrich Goethe*, Schwäne als Wetterfahnen auf Lutherischen Kirchen in Ostfriesland, Oldenburg und anderswo, in: *Luther mit dem Schwan* (s. Anm. 25), 70–79, eine Karte mit dem Verbreitungsgebiet dort 73, eine Auflistung 76f.

⁴⁰ Für die Hilfe bei der Bildbeschaffung danke ich Frau Pfarrerin PD Dr. Nicole Kuropka, Wuppertal, sehr herzlich.

⁴¹ Nach Ausweis seiner Homepage www.guidozimmermann-art.com [7. Mai 2016] hat sich der Künstler mit großformatigen Wandbildern einen Namen gemacht. Sie parodieren klassische Gemälde durch den Einsatz von Tierfiguren.



Abb. 12: Luther mit dem Schwan,
Guido Zimmermann 2015

Zusammenfassend wird man sagen können, dass Jan Hus, wenn auch indirekt und mittelbar, einen erheblichen Beitrag zur konfessionellen Identität des deutschen Luthertums beigetragen hat.

Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg;
E-Mail: karl.thust@arcor.de

„Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“

Lutherische Frömmigkeit im Horizont gegenwärtiger Religiosität

Von Mareile Lasogga

„Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“ – das im Titel angeführte Zitat steht im Zusammenhang einiger prägnanter Sätze Martin Luthers, die man als Kurzcharakteristik des christlichen Glaubens lesen kann. In der Schrift „Grund und Ursach aller Artikel Dr. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind“ von 1520 heißt es: „Also ist dies Leben nicht eine Frommheit, sondern ein Frommwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung. Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber; es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das End, es ist aber der Weg“.¹ Glaube, so wird aus dieser kurzen Beschreibung deutlich, ist kein Habitus, keine Qualität, nichts, was dem Menschen zu eigen ist, keine Fähigkeit, über die er verfügen könnte, sondern ein Prozess, in dem etwas mit dem Menschen und am Menschen geschieht. Glaube ist ein dynamischer Lebensvollzug, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, auf etwas Ausstehendes ausgerichtet zu sein. Ich möchte im Folgenden einige Aspekte erläutern, die für Luthers Frömmigkeitsverständnis konstitutiv sind und deutlich machen, warum er den Glauben wie vorgestellt charakterisiert. Zugleich werde ich Bezug nehmen auf gegenwärtige Fragen und Ausdrucksformen religiöser Selbstdeutung und versuchen, diese mit der Gottes- und Selbsterfahrung des Menschen in Luthers Perspektive in Beziehung zu setzen.

Die Frage nach dem Verständnis von Frömmigkeit führt direkt hinein in die Frage nach der Konstitution des Glaubens und seinen lebenspraktischen Vollzügen. Ich möchte im Folgenden daher vier Fragen zum Glauben näher beleuchten, die mir besonders geeignet scheinen, zentrale Momente spezifisch lutherischer Frömmigkeit zu erhellen.

1. Wie erschließt sich Glauben?

Bei der Frage, was Glaube ist, denken viele Menschen an mehr oder weniger bestimmte Inhalte. In diesem Zusammenhang distinkter Glaubensgegenstände werden in der Regel auch die Differenzen zwischen den christlichen Konfessionen verortet und im Rahmen von Lehrgesprächen diskutiert. Ich möchte

¹ WA 7, 337,30–35; zitiert nach: Martin Luther. *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, hg. von Hans Heinrich Borchardt und Georg Merz, München 31962, 318.

demgegenüber zunächst auf einer anderen, auf der fundamentaltheologischen Ebene ansetzen und der Frage nachgehen, wie ein Mensch überhaupt zum Glauben kommt, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen sich ihm der Glaube erschließt. Diese Frage ist hermeneutisch nicht randständig, sondern im Gegenteil, sie führt mitten hinein ins Zentrum der Frage, was Glauben ist. Denn die Art und Weise, wie sich die Gewissheit des Glaubens erschließt, gehört konstitutiv zum Inhalt des Glaubens hinzu. Anders gesagt: Der besondere Entdeckungszusammenhang, in dem sich Luther der Glaube an das Evangelium erschließt, ist für sein Verständnis des wiederentdeckten Evangeliums konstitutiv.

Wie Luther in der berühmten Vorrede zur lateinischen Ausgabe seiner Werke² eindrücklich beschreibt, erschließt sich ihm das Evangelium im Zuge eines intensiven Ringens mit der Heiligen Schrift. Dabei macht er die Erfahrung, dass die Worte, mit denen er lange Zeit gehadert hatte, sich ihm plötzlich in einem neuen Sinn, in einer Weise erschließen, die er als Befreiung aus seinen Ängsten und seiner Verzweiflung erlebt. „Da fühlte ich mich ... durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein“, schreibt er.³ Dieses Bild macht deutlich, dass etwas mit Luther geschieht, dass ihm etwas in ungeahnter, überraschender, unverfügbarer Weise widerfährt: Die frohe Botschaft des Evangeliums wird ihm plötzlich gewiss.

Aus Luthers Beschreibung und Deutung seiner Erfahrung im Umgang mit der Schrift lässt sich entnehmen, dass der Glaube nicht im Gehorsam gegenüber einer Autorität begründet ist – sei es der Institution der Kirche und ihrer Amtsträger oder sei es der formale Anspruch der Schrift als Wort Gottes – sondern in der Erfahrung von Evidenz gründet.⁴ Wie der Mainzer Systematiker Michael Roth betont, hatte Luthers Einspruch gegenüber dem kirchlichen Lehramt auf dem Reichstag zu Worms seine Pointe und Brisanz deshalb nicht darin, dass er dem Lehramt bzw. der kirchlichen Tradition die formale Autorität der Schrift entgegenstellte, sondern dass er behauptete, die Schrift besser verstanden zu haben als das Lehramt und die Tradition. Und dazu rekurrierte er auf die Erfahrung, dass sich ihm das Evangelium im Zuge des Schriftstudiums selber imponiert hatte. Die damit proklamierte Freiheit des mündigen Verstehens des einzelnen Subjekts war daher das der römischen Kurie eigentlich Anstößige und Verwerfliche.⁵

² WA 54, (176) 179–187; LDStA 2, 491–509.

³ WA 54, 186,8 f. ; LDStA 2, 507,10 f.

⁴ Vgl. Michael Roth, Evidenz und Gewissheit. Thesen zur Bestimmung von Offenbarung und Glaube, in: ZThK 98 (2001), 209–230; ders., Das Verhältnis von Glaube und Schrift. Überlegungen zu einer protestantischen Bestimmung der „Autorität“ der Schrift, in: BThZ 22 (2005), 230–249; Eilert Herms, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992.

⁵ Michael Roth, Enthält eine Religion notwendig exklusive Wahrheitsansprüche? – Wie ist im Glauben die Wahrheit gegeben und was folgt daraus für die Wahrnehmung fremder Wahrheitsansprüche?, in: Tim Unger (Hg.), Fundamentalismus und Toleranz, BFH 39, Hannover 2009, 140–164, bes. 151.

Mit dem evangelischen Verständnis des Glaubens verbinden sich daher das Zutrauen und die Zumutung an den einzelnen Christenmenschen, sich die Wahrheit des biblischen Zeugnisses aufgrund persönlich erschlossener Lebensgewissheit eigenständig anzueignen und in und durch eigenverantwortliche Lebenspraxis zu bewähren. Die römisch-katholische Form des Glaubens als ein Mitglauben mit der Kirche ist damit ebenso ausgeschlossen wie die evangelikale Form eines Gehorsams gegenüber der Schrift als Autorität des unfehlbaren Gotteswortes. Vor diesem Hintergrund deutet Roth die Wahrheit des Evangeliums, die sich einem Menschen im Glauben erschließt, als eine Lebenswahrheit oder „gelebte Wahrheit“,⁶ die nicht auf gegenständliche Satz-wahrheiten fokussiert, sondern auf mich selbst, auf die je eigene Existenz des Glaubenden. In evangelischer Perspektive erschließt sich die Wahrheit des Glaubens daher nicht anders als im Modus individueller Aneignung der mich in meinem Selbstverstehen existenziell qualifizierenden Lebensgewissheit.

Aus dieser Einsicht ergeben sich zwei Konsequenzen: Zum einen unterscheidet sich die Wahrheit des Glaubens als Lebenswahrheit von jedweden Formen gegenständlicher Aussagewahrheit. Glauben im Sinne Luthers ist nicht das Für-Wahr-Halten sogenannter Heilstatsachen. Zum anderen impliziert Luthers Verständnis des Glaubens in geltungstheoretischer Hinsicht, dass der Wahrheitsanspruch des Evangeliums sich unabhängig von der persönlich erschlossenen Lebensgewissheit weder plausibilisieren noch bestreiten lässt. Diese Einsicht scheint mir gegenwärtig oftmals verkannt zu werden. Zwei Beispiele:

a) Johannes Fischer zufolge wird das Verständnis des Glaubens in der Gegenwart durch die Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsbezuges verstellt, die durch die Beschreibung von Tatsachen bestimmt wird. Dieser Logik sind auch viele Vertreter des sogenannten Neuen Atheismus verhaftet. Die von ihnen geübte Kritik am Glauben als einem Für-Wahr-Halten objektiver Heilstatsachen zielt in der Tat am Wesen des Glaubens vorbei und vermag diesen als lebens-orientierende Gewissheit nicht zu erfassen. Wie Fischer betont, folgen auch aktuelle Konzepte einer „Religion ohne Gott“, wie sie prominent der amerikanische Philosoph Ronald Dworkin vertritt, dieser Logik, indem eine gegenständlich objektivierbare Dimension religiöser Werte der naturwissenschaftlich erschlossenen Weltwirklichkeit dualistisch gegenübergestellt wird.⁷ Mit dieser Perspektive wird der Zugang zum spezifischen Wirklichkeitsverständnis des Glaubens jedoch von vornherein verstellt – mit der Folge, dass über vermeintliche Glaubensfragen gestritten wird, die im Grunde nichts mit dem Glauben zu tun haben wie beispielsweise die Frage, ob Gott „existiert“, ob die Evolutionstheorie den Schöpfungsglauben oder die neuronale Determination des Gehirns die menschliche Handlungsfreiheit in Frage stellen.

⁶ A. a. O., 149 ff.

⁷ Johannes Fischer, Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zu Ronald Dworkin's „Religion ohne Gott“, in: EvTh 75 (2015), 120–135.

b) In zunehmend säkular werdenden Gesellschaften ist zu beobachten, dass religiöse Überzeugungen als Optionen betrachtet werden, die sich dem Einzelnen als gleich-gültige Deutungsangebote für die individuelle Lebensgestaltung präsentieren. Es ist daher nahezu selbstverständlich geworden, Fragen des Glaubens als Privatsache zu betrachten und als solche auch zu behandeln. So kann jeder glauben, was er will und sich dabei der Illusion hingeben, in Fragen des Glaubens niemandem als ausschließlich sich selbst verantwortlich zu sein. Dass Menschen im Sinne von 1 Petr 3, 15 ihren Glauben verantworten und Rechenschaft geben können, warum und wozu sie sich bekennen, wird nicht erwartet. Im öffentlichen Bewusstsein gelten Fragen des Glaubens vielmehr als Sache des individuellen Geschmacks und sind damit kritischen Anfragen von außen prinzipiell entzogen. Denn über Geschmack lässt sich bekanntlich nicht streiten. Damit geht eine Haltung religiöser Selbstbezüglichkeit einher, die sich vornehmlich an der persönlichen Bedürfnisbefriedigung orientiert. Diesem postmodernen Paradigma der sogenannten „Cafeteria-Religion“⁸ ist entgegenzuhalten, dass der Glauben als persönlich erschlossene Lebensgewissheit im Sinne Luthers kein Synonym für Beliebigkeit oder Subjektivismus ist. Der Glaube befähigt Christenmenschen vielmehr dazu, wahre und trügerische Evidenz bzw. Gewissheit zu unterscheiden, weil er in der Heiligen Schrift Kriterien findet, um die Wahrheit des Glaubens zu erkennen und vom Unglauben und Aberglauben abgrenzen zu können.

2. Was heißt „glauben“?

Mit Blick auf das Selbstbewusstsein des glaubenden Subjekts lassen sich verschiedene Aspekte des Glaubens unterscheiden und im Sinne einer reflexiven Stufung aufeinander beziehen. So manifestiert sich der Glaube zunächst in einer vorreflexiven Weise als das unmittelbare Vertrauen des Menschen zu Gott. Davon ist zweitens die Fähigkeit zu unterscheiden, dass der Mensch sich selbst in seinem Glauben bewusst thematisieren und reflektieren kann. Ein dritter Aspekt bezeichnet die Möglichkeit, den eigenen Glauben explizit zu verbalisieren, d. h. zu bekennen; ein weiterer Aspekt ist mit der Bereitschaft gegeben, in den Glauben und das Bekenntnis der kirchlichen Gemeinschaft einzustimmen. Ein fünfter Aspekt ist schließlich mit dem Vermögen gegeben, den persönlichen und kirchlich gestützten Glauben mittels theologischer Begrifflichkeit methodisch kontrolliert zu reflektieren.

Die Unterscheidung dieser verschiedenen reflexiven Dimensionen des Glaubens ist für das Verständnis des spezifischen Profils lutherischer Frömmigkeit sehr aufschlussreich. Denn wenngleich alle Aspekte aufeinander verweisen

⁸ Vgl. dazu *Ingolf U. Dalferth*, „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: *ders.*, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10–35.

und nicht gegeneinander ausgespielt werden können, lässt sich doch feststellen, dass sie in den verschiedenen christlichen Konfessionen unterschiedlich gewichtet werden. So hat beispielsweise der dritte Aspekt des expliziten Bekenntnisses des eigenen Glaubens in den Freikirchen besonderes Gewicht; für römisch-katholische Christen hingegen ist die Zustimmung zum Bekenntnis der kirchlichen Gemeinschaft zentral. Mit Blick auf lutherische Frömmigkeit wird man feststellen können, dass der erste Aspekt des unbedingten Vertrauens auf Gott von zentraler Bedeutung ist. Prägnant kommt dies in Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus zum Ausdruck: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Gott nennt man denjenigen oder dasjenige, von dem man alles Gute erwartet und bei dem man Schutz sucht in allen Notfällen. Einen Gott haben ist also nicht anderes, als ihm von Herzen zu vertrauen und zu glauben. Oft schon habe ich es gesagt: Allein das Vertrauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott.“⁹

Dass Luther gerade dem Vertrauen eine prominente Stellung einräumt, ist kein Zufall, sondern hängt zusammen mit der besonderen Weise, in der sich ihm die Wahrheit des Evangeliums imponiert. In der Erfahrung der Evidenz erschließt sich ihm das Evangelium und wird ihm zum Grund neuer Lebensgewissheit. Aus dieser Gewissheit erwächst Luther lebenspraktisch ein tiefes Vertrauen zu Gott und seiner unbedingten Güte. Das Vertrauen stellt somit die Reaktion und Antwort des Menschen dar auf die von Gott geschenkte Gewissheit. Glaube in diesem Sinne zielt daher nicht nur auf die kognitive und willentliche gehorsame Aneignung distinkter Offenbarungsinhalte, sondern vollzieht sich als existenzielle Ganzhingabe der Person an den im Evangelium offenbaren Gott. Für lutherische Frömmigkeit ist Glaube deshalb wesentlich Fiduzialglaube. So sehr Luther immer wieder die Nichtentlastbarkeit des Einzelnen vor Gott betont und damit die Verantwortung jedes Christenmenschen, über den eigenen Glauben Rechenschaft abzulegen, betont hat, so scheint mir der theologisch entscheidende Punkt nicht in den kognitiven Fähigkeiten zu liegen, den eigenen Glauben reflektieren und im Kontext kirchlicher Gemeinschaft bekennen zu können, sondern in dem vorsprachlichen Akt bedingungslosen Gottvertrauens.

Der Berliner Systematiker Notger Slenczka hat die Struktur dieses Fiduzialglaubens expliziert als das Bewusstsein radikaler Angewiesenheit, das sich in der Erwartung artikuliert, alles Gute und Lebensnotwendige von Gott zu empfangen. Der Lebensvollzug des Glaubens ist Slenczka zufolge strukturell deshalb intentional ausgerichtet auf ein Vonwoher menschlicher Erwartung, das der Begriff „Gott“ semantisch zum Ausdruck bringt. Der Glaube als vom Bewusstsein der Bedürftigkeit begleitete Erwartung greift aus auf Gott als die Quelle alles Guten. Diese Einsicht hat frömmigkeitspraktische Auswirkungen. So hat Luther – unübertrefflich prägnant in seiner Hinführung zur Auslegung

⁹ Zitiert nach: Unser Glaube. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Amt der VELKD, Gütersloh 2013, 515.

der Vaterunser-Bitten im Großen Katechismus – mit Blick auf das Gebet nicht zufällig betont, dass die Bitte das zentrale Moment in der Zwiesprache mit Gott darstelle, weil sich gerade in der Bitte die Einsicht in die radikale Angewiesenheit auf Gott artikuliert. Mir erscheint die These von Slenczka daher plausibel, dass Frömmigkeit für Luther im vorreflexiven Bewusstsein gründet, vollständig abhängig zu sein. Luthers Konzept des Fiduzialglaubens lässt sich in dieser Deutungsperspektive dann mit Slenczka als eine Vorwegnahme der bei Schleiermacher vollzogenen Erschließung des Begriffes „Gott“ durch das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit verstehen.¹⁰

Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ist heutzutage sicher nicht das vorherrschende; die Notwendigkeit, Lebensvertrauen zu entwickeln, besteht jedoch nach wie vor. In unsicheren, kritischen Zeiten, wie wir sie gegenwärtig erleben, ist dies auch vielen Menschen bewusst. Dem Kölner Systematiker und Zeitdiagnostiker Hans-Joachim Höhn zufolge wird in den gegenwärtigen Erfahrungen von Sinnverunsicherung die prinzipielle Fraglichkeit der Welt auch religiös thematisch. Menschen suchen dann nach Antworten auf die Frage, wie das eigene Leben unter den kontingenten Bedingungen, denen es in dieser Welt ausgesetzt ist – Leid, Krankheit, Schicksal, Schuld und Tod –, angenommen und in seiner Fragilität und Fragmentarität akzeptiert werden kann. Im Zusammenhang dieser Fragen deutet Höhn den christlichen Glauben als eine Lebensperspektive, die die Annehmbarkeit einer in vielfacher Hinsicht unannehmbaren Existenz und Welt möglich macht. Damit verbindet sich die Erschließung einer Sinnperspektive, in der menschliche Lebensverhältnisse letztendlich zustimmungsfähig werden. Der Glaube erscheint in diesem Kontext als eine dem Menschen geschenkte Möglichkeitsbedingung, ein Verhältnis zu inakzeptablen Lebens- und Weltbezügen einzunehmen, das diese zu transzendieren erlaubt.¹¹

So wie sich Evidenz und Lebensvertrauen nicht aktiv herbeiführen lassen, erst recht nicht erzwingen lassen, so ist auch der Bezug auf einen umfassenden Lebenshorizont, der Menschen die Akzeptanz ihrer selbst und ihrer Welt ermöglicht, nicht machbar. Von Luther ist in diesem Zusammenhang zu lernen, dass es dazu der geduldigen Einübung in die Haltung der Empfänglichkeit, des mere passive, bedarf. In seinem sehr lesenswerten Aufsatzband mit dem Titel „Umsonst“¹² deutet Ingolf Dalferth diese Haltung als Ausdruck der „kreativen Passivität“ des Menschen. Kreative Passivität manifestiert sich in einer Reihe

¹⁰ Zu diesem Ansatz vgl. vor allem *Notger Slenczka*, *Fides creatrix divinitatis*. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: *Denkraum Katechismus*. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, hg. von *Johannes von Lüpke* und *Edgar Thaidigsmann*, Tübingen 2009, 171–195.

¹¹ Vgl. dazu näher *Hans-Joachim Höhn*, *Gottes Fremde? Theologie in postsäkularen Konstellationen*, in: *Tim Unger* (Hg.), *Zum Glauben reizen*. Mission und Glaubensvermittlung in der postsäkularen Gesellschaft, Hannover 2011, 190–218.

¹² Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, *Umsonst*. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011.

von pathischen Fähigkeiten wie beispielsweise in der Offenheit für die unverfügbaren Lebensmöglichkeiten, die Gott in unser Leben einzuspielen vermag. Dies setzt die Einübung in eine rezeptive Lebenshaltung voraus, die damit zu rechnen wagt, dass Menschen von Gott weiterführende Einsichten, heilvolle Erfahrungen, befreiende Erkenntnisse geschenkt werden, die sie über sich selbst hinausführen und von sich selbst befreien. Gerade die lutherisch geprägte Frömmigkeit scheint mir gut geeignet zu sein, Wege aufzuzeigen, wie diese Einübung in kreative Passivität gelingen kann.

3. Was ist Gegenstand des Glaubens?

In seinem „Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“ von 1522¹³ hält Luther fest, dass es darauf ankommt, Christus als eine Gabe und ein Geschenk, das Menschen von Gott gegeben ist, entgegenzunehmen und zu erkennen. Luther schreibt: „dass du, wenn du ihm zusiehst oder zuhörst, wie er etwas tut oder leidet, nicht daran zweifelst, er selbst, Christus, sei mit solchem Tun und Leiden dein. Darauf sollst du dich nicht weniger verlassen, als hättest du es getan, ja als wärest du Christus selbst“. Und weiter: „Sieh, wenn du also Christus aufnimmst als eine Gabe, dir zu eigen gegeben, und nicht daran zweifelst, so bist du ein Christ.“¹⁴ Die Berichte der Evangelien haben nach Luther also den Sinn, den Lebensweg und Lebensvollzug Jesu Christi dem hörenden oder lesenden Subjekt zuzueignen. Luther hat diese Bewegung in der Figur des „fröhlichen Wechsels“ prägnant auf den Punkt gebracht. Einem Christenmenschen wird somit zugemutet, das eigene Selbstverstehen der Deutungshoheit einer fremden Lebensgeschichte zu unterstellen und die damit verbundenen Erfahrungen und Merkmale der eigenen Lebensgeschichte zu attribuieren. Es geht folglich darum, das eigene Selbstbild, so wie es sich im Zuge individueller Lebenserfahrungen und Lebensziele entwickelt hat, mit einer fremden Identität so zu vereinen, dass dieses von den Prädikaten der Person Jesu Christi überbildet und transformiert wird. Im Glauben erfolgt daher die Befreiung des Menschen von sich selbst in der Bindung an Christus in einem lebenslang währenden Prozess der Gleichgestaltung mit ihm als dem Bild des wahren Menschen. Notger Slenczka entfaltet die Bereitschaft, das eigene Ich durch ein fremdes Ich bestimmen zu lassen, als den lebenspraktisch konkreten Ausdruck des Bewusstseins der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, manifestiert sich darin doch eben jenes unbedingte Vertrauen, in dem der Glaube Gott wahrhaft Gott sein lässt und ihm so die Ehre gibt.¹⁵ Luthers reformatorische

¹³ WA 10 I 1, 8–18; DDStA 1, 485–499.

¹⁴ WA 10 I 1, 11,15–18 und 12,7 f.; DDStA 1, 491,36–40 und 493,10–12.

¹⁵ Notger Slenczka, „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bultmann u. a., Tübingen 2007, 291–315. Vgl. auch

Entdeckung liegt Slenczka zufolge in seinem imputativen Verständnis der Rechtfertigung begründet, demzufolge ein Christenmensch seine Gerechtigkeit als eine fremde und fremd bleibende von Gott empfängt: Der Mensch ist vor Gott gerecht durch die Gerechtigkeit eines anderen. Entgegen immer wieder anzutreffenden Verkürzungen des Verständnisses der *iustitia aliena* betont Slenczka: „Der Glaube besteht nicht einfach darin, diese Eigenschaft anzunehmen oder ähnliches, sondern der Glaube ist eine Gestalt des Selbsturteils, ein Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich selbst nicht nur durch diese fremde Eigenschaft der Gerechtigkeit Christi, sondern durch die Person Christi insgesamt identifiziert.“¹⁶ Der Glaube, der Christus als Gabe empfängt, vollzieht sich in diesem Deutungshorizont somit als die Transformation des dem Menschen eigenen Selbstverständnisses durch die Übernahme eines fremden Selbsturteils. Die schon erwähnte Vorrede zur lateinischen Werkausgabe Luthers macht darüber hinaus deutlich, dass es dabei um die Transformation eines negativen Selbsturteils in ein positives Selbstverstehen geht. Dem in Hader, Ängsten und Verzweiflung in sich selbst zutiefst zerrissenen Augustinermönch erschließt das Evangelium nicht nur ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, sondern auch ein neues Verständnis seiner selbst als von und vor Gott gerechtfertigtem Menschen. Auch in dieser Hinsicht öffnen sich Luther die Pforten des Paradieses.

Noch ein letzter Aspekt ist wichtig, um die Pointe des skizzierten Verständnisses des Glaubens angemessen zu erfassen. Für den überaus skrupulösen Luther bedeutete die Erfahrung der Zueignung und Aneignung der fremden Identität Jesu Christi nicht nur die Wandlung seines negativen Selbsturteils, sondern auch die Befreiung aus den unheilvollen Verstrickungen der Selbstreflexion, die seine Verunsicherung und Selbstentzweiung nur immer weiter verstärkte und ihr neue Nahrung gab. In der Befreiung von dem ebenso verzweifelten wie vergeblichen Bemühen, die eigene Identität zu konstituieren, wird Luther durch die Aneignung der fremden Identität Christi seiner selbst und seines Heils unzweifelhaft gewiss. Denn mit dem Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, die ihm das Evangelium erschließt, wird ihm klar, dass der Grund seiner Lebensgewissheit nicht in ihm selbst, in der frommen Selbstvergewisserung liegt, sondern außerhalb seiner selbst, in einem anderen, in Jesus Christus. Diese Einsicht stellt den Glaubenden vor die Aufgabe, sich selbst loszulassen, um in der fremden Lebensgewissheit Jesu Christi des eigenen Selbst vor Gott gewiss und durchsichtig zu werden.

Die Grundbewegung lutherischer Frömmigkeit, sich selbst in einem anderen durchsichtig zu werden, stellt eine Zumutung dar. Erst recht in einer Zeit, in der Individualität, Authentizität, Selbstoptimierung und Autonomie zentrale Werte sind. Zugleich wird in dieser Zeit aber auch deutlich, wie schwie-

Notger Slenczka, *Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung*, in: Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Hg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2007, 99–116.

¹⁶ Slenczka, „Allein durch den Glauben“ (s. Anm. 15), 310.

rig es ist, diesen Werten entsprechend das eigene Leben zu gestalten. In einem Song der Popgruppe „Ich und Ich“ heißt es: „Ich bin nicht der, der ich sein will und will nicht sein, wer ich bin.“¹⁷ Die Zeile bringt m. E. gut auf den Punkt, dass die Frage nach Identität eine offene und existenziell bedrängende Frage ist. In der Optionsgesellschaft könnte man diese Frage vielleicht mit Bezug auf das bekannte Werk des Philosophen und Publizisten Richard David Precht wie folgt zuspitzen: „Wer bin ich – und wenn ja wie viele.“¹⁸ Angesichts der mit diesem Diktum verbundenen Erfahrungen postmoderner Zeitgenossen, dass die eigene Identität Menschen verborgen, entzogen, fremd und undurchsichtig sein kann, dass Identität in multiple Identitäten zersplittern kann, stellt die beschriebene Grundfigur des fröhlichen Wechsels auch eine Entlastung dar. Sie befreit das Individuum aus dem angestregten und letztlich vergeblichen Bemühen, die eigene Identität zu konstituieren bzw. immer wieder neu erfinden zu müssen. Wie Ingolf Dalferth betont, wird der Mensch durch die unvordenkliche Selbstgabe Gottes in Jesus Christus in seiner Identität grundlegend bestimmt und zwar unabhängig davon, ob und wie er sich dazu bewusst verhält bzw. verhalten kann. Denn entscheidend ist nach Dalferth, dass eine Gabe nicht entgegengenommen wird, sondern der Mensch sie bekommt. Durch diesen Vollzug der Zueignung wird der Mensch existenziell neu ausgerichtet: Er wird zu einem Beschenkten, Entschuldeten, Geretteten, Begnadigten, Geliebten.¹⁹ Erst in einem zweiten Schritt kann und soll der Mensch sich als freies Subjekt zu dieser Gabe auch bewusst verhalten. Die Zueignung ist und bleibt der Aneignung dessen, was er bekommen hat, jedoch in einem prinzipiellen Sinne vorgeordnet.

Auch der Praktische Theologe Henning Luther hat sich immer wieder mit der eigentümlichen Unabgeschlossenheit menschlicher Identität beschäftigt, die er als konstitutive Fragmentarität des Menschseins bezeichnet.²⁰ Auch dies scheint mir ein zentraler Aspekt menschlicher Selbsterfahrung in spätmodernen hochkomplexen Gesellschaften sein. Kein Leben, auch nicht das an Jahren und Erfolgen reiche Leben, wird und ist abschließend rund. Jedes Leben ist Henning Luther zufolge ein „Fragment aus Vergangenheit“, vergleichbar einem Torso, weil eine biographische Entwicklung niemals glatt verläuft, vielmehr stets durch Brüche, Verluste, Verletzungen, Schulderfahrungen und schließlich durch den Abbruch, den der Tod bedeutet, geprägt ist. Zugleich ist jeder Mensch aber auch ein „Fragment aus Zukunft“, denn jede Biographie weist über sich hinaus. Die fragmentarische Identität lebt und wirkt aus der Spannung zu jener Ganzheit und Vollkommenheit, die sie gegenwärtig noch

¹⁷ So in dem Song „Stark“, erschienen auf dem Album „Vom selben Stern“, 2007.

¹⁸ Richard David Precht, *Wer bin ich – und wenn ja wie viele? Eine philosophische Reise*, München 2007.

¹⁹ S. Dalferth, *Umsonst* (s. Anm. 12), 113

²⁰ Vgl. Henning Luther, *Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: *ders.*, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, Nachdr. 2014, 160–182.

nicht ist, die Menschen in diesem Leben auch nicht erreichen, sondern nach der sie sich als einer Sehnsucht, einer Hoffnung, religiös gesprochen: einer Verheißung, ausstrecken und ausrichten. Das Fragment ist für Henning Luther deshalb auch ein „über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung“.²¹ In der fragmentarischen Identität spiegelt sich somit die Bedürftigkeit eines Subjekts, das sich selbst nicht hat, sondern ein Leben lang sucht.

Für Henning Luther ist das Leben Jesu durch seine Kreuzigung und Auferstehung ein Leben, das in konstitutiver Weise als fragmentarisches Leben bedeutsam geworden ist.²² Er deutet die Person Jesu daher als den Menschen, in dessen Leben und Sterben das Annehmen von Fragmentarität exemplarisch verwirklicht und ermöglicht ist. Jesus Christus als Gabe aneignen könnte unter diesem Vorzeichen daher als Befreiung verstanden werden von dem Zwang, ganz werden zu wollen, obwohl wir niemals ganz werden können. Glaube ermöglicht somit die „Bergung im Ungeborgenen, Anfreundung mit dem Befremdlichen, Beheimatung im Unbekannten“; Glauben ist „lebbare Paradoxie“.²³ Mir scheint diese Deutung ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie Aspekte lutherischer Frömmigkeit in gegenwärtige Situationen übersetzt und dort fruchtbar gemacht werden können. Mit Blick auf den modernen Druck der Selbstoptimierung, Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung erschließt die Einsicht in die prinzipielle Unabgeschlossenheit des Glaubens, wie sie Martin Luther betont, dem Menschen in der Tat auch die Möglichkeit, das eigene Leben in seiner konstitutiven Fragmentarität bewusst annehmen, gestalten und leben zu können.

4. *Wie bewährt sich Glauben?*

Das Kreuz Jesu Christi bildet für Luther den Ausgangs- und Angelpunkt der Erkenntnis Gottes. Wer Gott ist und was er mit und für den Menschen will, erschließt sich einzig und allein in Jesus Christus, dem Gekreuzigten. Dieser unlösliche Zusammenhang zwischen der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis Jesu Christi ist konstitutiv für Luthers Theologie. Das Kreuz ist jedoch nicht nur der Ort der Erkenntnis des Willens Gottes, sondern zugleich auch der seiner abgründigen Verborgeneheit, denn es bringt den lebenspendenden göttlichen Willen unter den Zeichen von Leiden, Gewalt und Tod zur Geltung. Die Verborgeneheit ist daher ein konstitutives Element der Art und Weise, wie Gott selbst sich dem Menschen offenbart. Luther hat es an seiner eigenen Person erfahren und zeitlebens immer wieder betont, dass der Mensch Gott nur *sub contrario*, d. h. kontrafaktisch, im Widerspruch zu den Erfahrungen in und mit dieser Welt, erfahren, ergreifen und erkennen kann. Die damit

²¹ A. a. O., 175.

²² A. a. O., 173.

²³ Ders., *Schwellen und Passage. Alltägliche Transzendenzen*, in: a. a. O., 212–223, 216.

verbundene Zumutung, das eigene Leben in den Differenzen von Leben und Tod, Sinn und Sein, Vertrauen und Zweifel gestalten und bewähren zu müssen, bildet für Luther die zentrale lebenspraktische Herausforderung, die im Glauben und mit Hilfe der theologischen Reflexion bewältigt werden will. Die Gewissheit des Glaubens ist deshalb stets eine angefochtene Gewissheit. In seiner Vorrede zur Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften von 1539 hält Luther fest, dass sich erst in der Anfechtung – d. h. über alles Wissen und Verstehen hinaus – die Erfahrung erschließt, „wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort ist – Weisheit über alle Weisheit.“²⁴

Nicht nur Gott, sondern auch das Leben des Glaubenden ist und bleibt unter seinem Gegensatz verborgen. Christliches Leben vollzieht sich daher wesentlich in existenziellen Antinomien. Christen leben, wie Paulus in 2 Kor 6,9 f. schreibt, „als Unbekannte und doch erkannt, als die Sterbenden, und siehe wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht getötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben“. Gerhard Ebeling hat diesen Aspekt in seiner Lutherdeutung pointiert herausgearbeitet. Glaube, so Ebeling, ist wesentlich angefochtener Glaube: „Glaube ohne Anfechtung ist toter Glaube. Glaube ist Glaube in Anfechtung.“²⁵ Das aber bedeutet, dass die Wahrheit des Evangeliums, die sich dem Menschen erschließt, im Glauben nicht unmittelbar erfahren werden kann. Zur Selbstvergewisserung ist der Glaube vielmehr stets an das äußere Wort der Schrift und seine Zusage verwiesen, an die allein der Glaube sich im Angesicht irritierender Erfahrungen halten kann und soll. Zugespißt formuliert könnte man also sagen, dass der Glaube immer wieder in Streit gerät mit den Wirklichkeitserfahrungen, denen er in dieser Welt ausgesetzt ist und mit denen er zu kämpfen hat. Der Glauben ist immer wieder herausgefordert, gegen die Erfahrungen dieser Wirklichkeit anzuglauben.

Luther hat die Zuversicht des Glaubens deshalb als eine „trotzige Zuversicht“ charakterisiert und die damit verbundenen existenziellen Antinomien prägnant auf den Punkt gebracht. Dabei ist wichtig zu beachten, dass Anfechtung nicht nur angesichts von Erfahrungen aufbricht, die sich dem Glauben als Widerstand von außen entgegenstellen. Die Anfechtung resultiert vor allem aus der Verzweiflung, die sich einstellt, wenn die Gewissheit der Wahrheit des Evangeliums selbst ungewiss wird und Vergebung, Trost und Hoffnung sich in ihr Gegenteil verwandeln. In den Kategorien von Notger Slenczka gesprochen: wenn das in der Aneignung der fremden Identität Jesu Christi empfangene positive Selbsturteil sich erneut in das Negativum der Selbstverurteilung kehrt. Luthers Verständnis des Glaubenslebens als ständige Buße illustriert sehr schön, dass und inwiefern der Glaube lebenspraktisch nur anstelle des niedergeworfenen Unglaubens, den die Anfechtung gebiert, Glaube sein kann.

²⁴ WA 50, 660,2–4; DDStA 1, 665,8 f.

²⁵ Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1961, 213.

Nachdem ich versucht habe, grundlegende Fragen zum Verständnis des Glaubens in lutherischer Perspektive zu beantworten, möchte ich mit einer offenen Frage schließen. Die Bedeutung der konstitutiven Verbindung von Glaube und Anfechtung hat Gerhard Ebeling zufolge niemand so scharf gesehen wie Luther. In der Geschichte des Christentums sei sie hingegen auf weite Strecken hin unverstanden geblieben. Mit Blick auf die große Skepsis und Distanz, die viele Menschen heutzutage gegenüber dem Glauben hegen, fragt Ebeling vor diesem Hintergrund: „Tun wir uns heutzutage so schwer damit, zu erfassen, was Glaube ist, weil wir so wenig angefochten sind? Oder ist uns die Anfechtung so fremd, weil wir dem Glauben so fern sind?“²⁶

Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim; E-Mail: mareile.lasogga@ki-eb.de

²⁶ Ebd., 224.

Der Ort des Wortes

Die Stadtkirche Wittenberg als Ort des gepredigten, des gemalten und des gesungenen Wortes¹

Von Johannes Block

Die Stadtkirche Wittenberg ist ein Ort des Wortes. Andere Kirchen mögen älter, größer oder imposanter sein. Der einzigartige Ruf der Wittenberger Stadtkirche beruht auf ihrer Geschichte als Mutterkirche der Reformation, in deren Gemäuer noch die Predigtworte Martin Luthers stecken: „Ich hab mein Predigt gesetzt aufs lebendige Wort; wer da will, möge mir folgen; wer nicht, der lasse es.“²

Die Stadtkirche Wittenberg lässt sich als Ort des Wortes in mehrfacher Hinsicht bezeichnen – gewissermaßen in einer dreifaltigen Perspektive. In einer ersten Hinsicht ist die Stadtkirche ein Ort des gepredigten Wortes als weithin bekannte Predigtkirche Martin Luthers. In einer zweiten und dritten Hinsicht ist die Stadtkirche ein Ort des gemalten und des gesungenen Wortes. In dieser dreifaltigen Perspektive spiegelt sich das Ereignis des Wortgeschehens: der Gewinn des Lebens durch das Wort und mit dem Wort. „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Munde Gottes geht.“ (Mt 4, 4; vgl. Dtn 8, 3).

Die Auffächerung des Wortgeschehens in der dreifachen Hinsicht des gepredigten, des gemalten und des gesungenen Wortes führt auf das Gebiet der Ästhetik. In der Theologie spricht man seit einigen Jahren von einer ästhetischen Wende.³ Mit der ästhetischen Wende geht die Erkenntnis einher, dass das Ereignis des Wortgeschehens immer auch ein leibliches, ein sinnliches, ein affektives, ein räumliches und zeitliches Schau- und Hörspiel ist. Es heißt: „Das Wort ward Fleisch“ (Joh 1, 14) – und nicht Gedanke! Das Wort schafft sich seinen Ort, seine Behausung, seinen Raum. In der ästhetischen Philosophie des Aristoteles bilden Stoff und Form eine Einheit.⁴ Gehalt und

¹ Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt „Die Macht des Wortes und der Sprache“, Eisenach, 8.–10. April 2016. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² WA.TR I, 26, Nr. 76: „Ich hab mein predigt gesezt auffs vocale verbum; qui vult, sequatur me, qui non vult, non sequatur.“ Vgl. Christian Möller, *Die homiletische Hintertreppe. Zwölf biographisch-theologische Begegnungen*, Göttingen 2007, 31–46.

³ Vgl. Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie*, München 1991; Walter Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glauben und Kirche*, Freiburg i. Br. 2002; Michael Mayer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, 343–352; Ruth Conrad/Martin Weeber (Hg.), *Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen*, Tübingen 2012, 258–307.

⁴ Michael Hauskeller, *Was ist Kunst? Positionen der Ästhetik von Platon bis Danto*, München 2013, 15 ff.

Gestalt etwa eines Kunstwerkes lassen sich vielleicht gedanklich voneinander abheben; realiter jedoch bedingen sich Stoff und Form, Gehalt und Gestalt, Wort und Ort.

Die ästhetische Perspektive kann eine Hilfe sein, um nichts Geringeres als das Ereignis des Wortgeschehens wiederzuentdecken. Die gegenwärtige Epoche entwickelt sich mehr und mehr zu einer *vertexteten* Welt, in der ohne Unterlass gedruckt, gesendet, gemailt, berichtet, erklärt, informiert, getwittert und gesimst wird. Wort und Sprache werden zu bloßen Informationsträgern, ohne dass sich ein Wortgeschehen im eigentlichen Sinn ereignet – ein Wortgeschehen, in dem man Wohnung nehmen kann und zu sich selbst kommt. Die Vertextung, das *verbal overshadowing*,⁵ greift um sich und verdrängt und erstickt die je eigene Selbsterfahrung im Ereignis des Wortes.

Auch das gepredigte Wort ist vor dem Strudel der Vertextung nicht gefeit. Journalistinnen wie Evelyn Finger⁶ oder Heike Schmoll⁷ kritisieren eine um sich greifende Predigtweise, die freundliche Geschichten aneinanderreihet, politisch korrekte Moral in Schleifen wiederholt und harmlose Seelenwellness anbietet. Am Ende kommt es Sonntag für Sonntag zu den immer gleichen Versatzstücken, Standardtexten und Predigtmustern,⁸ aber zu keinem Ereignis des Wortgeschehens. Heike Schmoll fordert: „Man darf als Kirchgänger erwarten, dass der Pfarrer sich tatsächlich mit dem biblischen Text auseinandergesetzt hat und nicht nur Tagesnachrichten der vergangenen Woche assoziativ auf den Text bezieht.“⁹

Ein Ausweg könnte darin bestehen, dass dem gepredigten Wort mit Hilfe des gemalten und des gesungenen Wortes wieder bewusst wird, was ein Wortgeschehen im eigentlichen Sinn ist. Die Stadtkirche Wittenberg als ein Ort des Wortes in dreifacher Hinsicht inspiriert dazu, die drei Wortgestalten in einen wechselseitigen Austausch treten zu lassen. Die These meiner Ausführungen besteht darin, dass das gepredigte Wort vom Austausch mit dem gemalten und dem gesungenen Wort profitiert: Durch den wechselseitigen Austausch der drei Wortgestalten kommt man dem Ereignis des Wortgeschehens auf die Spur.

⁵ Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*, Frankfurt a. M. 2009, 403.

⁶ Evelyn Finger, Schluss mit dem Geschwätz! Früher war die Predigt eine Kunst. Heute liefern die meisten Pfarrer nur Seelenwellness, in: *Die Zeit*, Nr. 51 (13. Dezember 2007), 49.

⁷ Heike Schmoll, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Das Magazin zum Themenjahr 2014 Reformation und Politik*, 58–63.

⁸ Frank Michael Lütze, Die forma formans der Predigt. Zur vernachlässigten Rolle der Predigttradition, in: Alexander Deeg/Martin Nicol (Hg.), *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig 2010, 115–136.

⁹ Schmoll (s. Anm. 7), 61.

1. Das gepredigte Wort

Die Stadtkirche Wittenberg ist als Predigtkirche Martin Luthers weltweit bekannt.¹⁰ Trotz vieler Verpflichtungen als Ordensmann, Professor und Reformator bleibt Martin Luther zeitlebens ein engagierter und gefragter Prediger. Weit über zweitausend Predigten sind überliefert.¹¹ Immer wieder kommt es zu Phasen dichter Predigtstätigkeit wie beispielsweise in der Zeit von Palmsonntag bis Mittwoch nach Ostern 1529: Innerhalb von elf Tagen predigt Martin Luther achtzehnmal in Wittenberg.¹² Die Wittenberger Stadtkirche wird zu seiner Hauptpredigtstätte vor allem dann, wenn sich der Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen auf Reisen befindet, um die Sache der Reformation in Deutschland und in Europa mit neuen Kirchenordnungen zu festigen.

Die Predigt ist in ihrer theologischen Tiefendimension weit mehr als ein Vortrag oder ein Referat. Sie ist ein Wort- und Hörereignis mit schöpferischer Kraft. Davon zeugt in der Stadtkirche Wittenberg der Reformationsaltar von Lucas Cranach.



Abb. 1: Predella des Reformationsaltars in der Stadtkirche Wittenberg
© jmp-bildagentur, J. M. Pietsch, Spröda, mit freundlicher Genehmigung
der Evangelischen Stadtkirchengemeinde Wittenberg

Das Sockelbild des Reformationsaltars, die Predella, versinnbildlicht das Wort- und Hörereignis der Predigt. Die Predella bildet die Wort- und Hörbewegung ab, die den Prediger, den Crucifixus und die Hörergemeinde mit-

¹⁰ Vgl. Heiner Lück u. a. (Hg.), *Das ernestinische Wittenberg: Stadt und Bewohner*, Bd. 2, Petersburg 2013; Albrecht Steinwachs, *Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg*, Spröda 2000; Doreen Zerbe, *Reformation der Memoria. Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert*, Leipzig 2013.

¹¹ Vgl. Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981⁴, 50; Hellmut Zschoch, *Predigten*, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 2010, 315–321.

¹² Ebeling (s. Anm. 11), 38.

einander verbindet. Das Velum um die Hüften des Crucifixus gerät in Bewegung – wie von Geistes Hand berührt. Die Predigt spannt den Glaubenden in ein Wort- und Hörgeschehen ein, das ihn von außen trägt und aus dem Selbstbezug und Selbstgespräch befreit. „Der Glaube kommt aus dem Hören“, formuliert Martin Luther in der Ersten Psalmenvorlesung¹³ und übersetzt später Röm 10,17: „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.“

Trotz vieler anderer Verpflichtungen hat Martin Luther – wie gesagt – das Predigen nie aufgegeben. Der Predigt kommt eine Schlüsselstellung zu in der Durchsetzung und Verbreitung der Reformation. Von der Kanzel werden die Ideen der Reformation verbreitet, pastoral zugesprochen und gelenkt. Als musterhaft lassen sich die acht sogenannten Invokavit-Predigten anführen, die Martin Luther während der Wittenberger Unruhen des Jahres 1522 in der Stadtkirche gehalten hat, um die Sache der Reformation in theologisch angemessene und menschlich vertretbare Bahnen zu führen. Martin Luther setzt bewusst auf das Medium der Predigt, wie die Kirchenhistorikerin Susanne Bei der Wieden beobachtet: Martin Luther „setzte ... mit der Konzentration auf die Verkündigung ... seine Einsicht der *fides ex auditu* konsequent um. Dass er gerade in der ersten Krise der Reformation auf die Wirkung der Verkündigung vertraute und auf programmatische reformatorische Schriften verzichtete, bringt seine reformatorische Überzeugung vielleicht deutlicher zum Ausdruck als sein Bekenntnis in Worms.“¹⁴

Während der Wittenberger Unruhen setzt Martin Luther bewusst auf das Medium der Predigt, weil das mündliche, persönlich ausgerichtete Wort seiner Überzeugung nach mehr bewirkt als eine akademische Disputation oder als ein gedrucktes Buch. Die Stimm- und Mündlichkeit gilt ihm als die Lebensform des Evangeliums: „Es reicht in der Kirche nicht aus, dass Bücher geschrieben und gelesen werden, sondern es ist notwendig, dass diese gesprochen und gehört werden. Deshalb hat Christus nichts geschrieben, aber sehr viel gesprochen. ... Denn das Amt des Neuen Testaments ist nicht in steinerne und tote Tafeln gefasst, sondern in den Klang der lebendigen Stimme gestellt.“¹⁵

Das äußere, mündliche Wort ruft den Menschen aus sich selbst heraus. Es belässt den Menschen nicht bei sich selbst, sondern stiftet Vertrauen, Gewissheit, Glauben. Die Stimm- und Mündlichkeit ist ein wichtiges Kennzeichen der Worttheologie Martin Luthers.¹⁶ Das mündliche, von außen zugesprochene Wort öffnet den in sich verkrümmten Menschen. Das äußere Wort ist das entscheidende Lebensmittel der Seele: „Es hat die Seele nichts anderes, weder im Himmel noch auf Erden, worin sie leben kann, recht, frei und Christ sei, als das heilige Evangelium, das Wort Gottes von Christus gepredigt. ... Daher

¹³ WA 4, 8,34 (Erste Psalmenvorlesung, 1513–1516): „*fides enim ex auditu est*“.

¹⁴ Susanne Bei der Wieden, *Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung*, Köln u. a. 1999, 2.

¹⁵ WA 5; 537,10–18 (Zweite Psalmenvorlesung, 1519–1521).

¹⁶ Hans Martin Müller, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin u. a. 1996, 48–51.187.

müssen wir nun gewiss sein, dass die Seele alle Dinge entbehren kann bis auf das Wort Gottes, und ohne Gottes Wort ist ihr durch gar nichts geholfen.“¹⁷

Ein weiteres Kennzeichen der Worttheologie Martin Luthers ist die Selbstwirksamkeit des Wortes. Das Vertrauen auf das eigene Tun des Wortes bringt Martin Luther in einer Predigt, gehalten in der Stadtkirche Wittenberg, zum Ausdruck. Auf der Kanzel stellt er sich in den Strom des selbsttätigen Wortes: „Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst habe ich nichts getan. Das hat, wenn ich geschlafen habe, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philipp [Melanchthon] und [Nikolaus von] Amsdorff getrunken hab, so viel getan, dass das Papsttum so schwach geworden ist, dass ihm noch nie ein Fürst noch Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich hab nichts getan, das Wort hat es alles gehandelt und ausgerichtet.“¹⁸

Halten wir am Ende des ersten Schrittes fest: Das gepredigte Wort ist der Ort eines Wortgeschehens, das von außen, mündlich ergeht und selbstwirksam sich ereignet. Der Hörer wird außerhalb seiner selbst versetzt und aus dem Selbstbezug und Selbstgespräch befreit.¹⁹

2. Das gemalte Wort

Die Stadtkirche Wittenberg ist nicht allein Martin Luthers Predigtkirche; sie ist zugleich Cranachs Kirche. Eine Vielzahl an Gemälden aus der Werkstatt von Lucas Cranach hat ihren Ort in der Stadtkirche Wittenberg gefunden. Im vergangenen Jahr haben im Rahmen der Landesausstellung „Lucas Cranach der Jüngere“ Tausende von Besuchern die restaurierten Kunstwerke bewundern können.²⁰ Lucas Cranach der Jüngere wurde in der Stadtkirche Wittenberg getauft und beigesetzt.²¹

Mit dem Vater, Lucas Cranach dem Älteren,²² verbindet Martin Luther eine lebenslange Freundschaft. Beide kämpfen auf ihre Weise für die Sache der Reformation: Martin Luther als wortgewaltiger Prophet der Reformation und Lucas Cranach als farbenkräftiger Maler der Reformation. Man könnte

¹⁷ WA 7, 22,3–11 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520), zitiert nach: DDStA 1, 283,33–42.

¹⁸ WA 10 III, 18,14 – 19,3 (Predigt am Montag nach Invokavit, 10. März 1522), zitiert nach: Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 1982, Bd. 1, 280.

¹⁹ Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, 226.

²⁰ Vgl. Jan Harasimowicz/Bettina Seyderhelm (Hg.), *Cranachs Kirche. Begleitbuch zur Landesausstellung Sachsen-Anhalt: Cranach der Jüngere 2015*, Beucha u. a. 2015.

²¹ Stefan Rhein, *Lucas Cranach der Jüngere. Eine biographische Annäherung*, Spröda 2015; Elke *Straußenbruch*, *Lucas Cranach der Jüngere. Ein Meister im Dienst der Reformation*, Wittenberg 2015.

²² Vgl. Lucas Cranach d. Ä. in Wittenberg, hg. von der Cranach-Stiftung, Spröda 2001; Heinrich Kühne, *Lucas Cranach der Ältere. Künstler der Reformation*, Wittenberg 2014.

Lucas Cranach geradezu als einen Bild- oder Fotoreporter der Reformation bezeichnen, der die Reformatoren porträtiert und die Anliegen der Reformation mit Pinsel und Farbe versinnbildlicht. Grundsätzlich lässt sich sagen: Die Wittenberger Reformation hat die kirchliche Bildtradition nicht abgeschafft, sondern auf neue Weise zur christlichen Unterweisung, zur persönlichen Andacht und zur Verbreitung der reformatorischen Lehre genutzt. Nachdem es durch radikale Reformer zu Zerstörungen von Heiligenfiguren und -bildern gekommen ist und das Unruhe in der kurfürstlichen Residenzstadt auslöst, ruft Martin Luther zu mehr Freiheit den Bildern gegenüber auf: „Wir [müssen] doch bekennen, dass man Bilder haben und machen darf, aber anbeten sollen wir sie nicht. ... Die äußerlichen Dinge [können] dem Glauben keinen Schaden zufügen. Allein: Das Herz darf nicht daran hängen, nicht darauf vertrauen.“²³



Abb. 2: Mitteltafel des Reformationsaltars in der Stadtkirche Wittenberg
© jmp-bildagentur, J. M. Pietsch, Spröda, mit freundlicher Genehmigung
der Evangelischen Stadtkirchengemeinde Wittenberg

²³ WA 10 III, 28,3f. und 29,14 – 30,1 (Predigt am Dienstag nach Invokavit, 11. März 1522), zitiert nach Martin Luther, *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 18), Bd. 1, 285 f.

Auf der Mitteltafel des Reformationsaltars erkennt man in der Abendmahlsrunde Martin Luther – gewandet als Junker Jörg mit Bart – und einen Mundschenk, der den Weinkelch reicht. In der Figur des Mundschenks lässt sich aller Vermutung nach Lucas Cranach der Jüngere erkennen. Diese kleine Szene wirkt, als ob sich Prediger und Maler einander die Hände reichen: gewissermaßen Wort und Bild, Ohrensinn und Augensinn, das Hören und das Sehen als zwei wichtige Sinneskanäle der Wahrnehmung und der Empfindung. Möglicherweise sehen wir hier die Urszene einer ästhetischen Theologie, die das gepredigte und das gemalte Wort miteinander ins Gespräch bringt. Jedenfalls drängt die Begegnung des Theologen Luther und des Künstlers Cranach zu der Frage, wie Religion und Kunst zueinander stehen: wie sie sich ergänzen, wie sie sich konstruktiv reiben. Zwischen der Seite der Religion und der Malerei, des Glaubens und des Bildes lassen sich unterschiedliche Brücken schlagen. Fünf Brückenschläge seien an dieser Stelle erwähnt:

1. Die farbige Kunst der Bilder ruft die Sinnlichkeit des Glaubens in Erinnerung. Die christliche Religion ist weit mehr als Dogmatik und Moral. Sie ist Anschauung einer überirdisch strahlenden Wahrheit, die Herz und Sinne inspiriert.
2. Die Anschaulichkeit der Bilder öffnet der Religion einen Verstehenskanal jenseits der Worte und der Texte. In einer Zeit, in der immer weniger gelesen wird und das Textverständnis nachlässt, kommt Bildern eine immer größere Bedeutung zu. Bilder setzen die Botschaft der Religion anschaulich in Szene.
3. Das Bild braucht den Betrachter. Es vervollständigt sich in dem, der das Bild betrachtend in das eigene Leben zieht. Das ästhetische Verhältnis erinnert daran, dass der Glaube von einem religiösen Verhältnis lebt. Man muss sich dreingeben mit allen Sinnen, soll aus toten Buchstaben lebendiger Geist werden.
4. Nachdem die Bilder laufen gelernt haben im Film und im Fernsehen, verleiht das stehende Bild mit nur einer Szene eine unverhoffte Standfestigkeit. Das stehende Bild zeigt, worauf es ankommt, was im Leben wichtig ist und was im Sterben gewiss macht. Bilder halten fest, was man im Lauf des Alltags immer wieder vergisst.
5. Bilder weisen auf etwas Neues, das zwischen den Farben und Figuren aufleuchtet. „Die Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“, urteilt der Maler Paul Klee (1879–1940).²⁴ Das Unsichtbare sichtbar zu machen: Darin besteht ein weiterer wichtiger Brückenschlag zwischen Religion und Malerei, Wort und Bild.

Das Unsichtbare sichtbar zu machen – das ist seit dem Mittelalter ein Anliegen der Kunst. Die Kunst in der Kirche, die religiöse Kunst, wurde dabei vor eine kaum lösbare Frage gestellt: „Das zu lösende Problem bestand darin, etwas ins Bild zu

²⁴ Paul Klee, *Schöpferische Konfession*, in: *Tribüne der Kunst und der Zeit. Eine Schriften-sammlung*, Bd. 13, hg. von Kasimir Edschmid, Berlin 1920, 28–40, 28.

setzen, was sich seinem Wesen nach nicht ins Bild setzen läßt. Die Kunst soll das Höchste zur Darstellung bringen, doch wie soll sie das bewerkstelligen, wenn das Höchste schlechterdings nicht darstellbar ist? Gott läßt sich ja weder beschreiben noch abbilden, da jeder Bestimmungsversuch an der schieren Größe und Unermesslichkeit Gottes scheitern muß. Die Kunst soll das Unsichtbare sichtbar machen, was unmöglich scheint, denn was immer sie sichtbar macht, ist dann – als Sichtbares – schon nicht mehr das Unsichtbare. Um ihre Aufgabe zu bewältigen, muß es ihr gelingen, sichtbare Wirklichkeit nachzuahmen und zugleich deutlich zu machen, daß ihr wahrer Gegenstand ein im Nachgeahmten nur angedeutetes und von ihm wesenhaft Verschiedenes ist. So erklärt sich der ausgeprägte Hang mittelalterlicher Kunst zu Formen uneigentlicher Darstellung, namentlich zum Symbol und zur Allegorie.²⁵

Symbolisch und allegorisch geht auch ein ausgewähltes Gemälde aus der Stadtkirche Wittenberg zu Werk. Der linke Flügel des Reformationsaltars versinnbildlicht die Taufe als eines der beiden Sakramente der Kirche nach reformatorischem Verständnis.²⁶

Die Taufszene ist zweigeteilt: Auf der unteren Bildhälfte ist die Taufgemeinde, die Taufgesellschaft, versammelt. Man erkennt in der Hauptsache elegant gekleidete Damen der Wittenberger Gesellschaft. Die versammelten Damen beobachten die Taufe eines kleinen Kindes und wenden dem Betrachter in der Mehrheit den Rücken zu. Auf der oberen Bildhälfte erkennt man Philipp Melanchthon als Täufer, der einen Säugling buchstäblich aus der Taufe hebt.



Abb. 3: Flügeltafel des Reformationsaltars in der Stadtkirche Wittenberg / © jmp-bildagentur, J.M. Pietsch, Spröda, mit freundlicher Genehmigung der Evangelischen Stadtkirchengemeinde Wittenberg

²⁵ Hauskeller (s. Anm. 4), 23 f.

²⁶ Vgl. Harasimowicz/Seyderhelm (s. Anm. 20), 75–99; Albrecht Steinwachs, Ich sehe dich mit Freuden an. Bilder aus der Lucas-Cranach-Werkstatt in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien, Spröda 2006, 5–13.

Zur Rechten von Philipp Melanchthon steht Lucas Cranach der Ältere, der ein Tauf Tuch bereithält und demnach als Pate auftritt.

Eines fällt auf: Die Taufgemeinde in der unteren Bildhälfte besteht einzig und allein aus Frauengestalten. Auch bei genauerem Hinsehen lässt sich keine Männerfigur entdecken. Mit einem Augenzwinkern lässt sich fragen: Ist das die reformatorische Variante der modernen Frauenquote? Oder drücken sich die Männer vor den Fragen der Kindererziehung?

Möglicherweise finden wir eine Antwort, wenn wir das Gemälde als Symbol oder Allegorie erfassen, wodurch Unsichtbares sichtbar werden kann. Die Gruppe der Frauen im Vordergrund symbolisiert den Schoß und die Wiege, in die ein Mensch hineingeboren wird: in den Schoß und in die Wiege einer Muttersprache, eines Vaterlandes, eines Religions- und Kulturkreises. Bevor der Mensch selbst denken und entscheiden kann, wird er hineingeboren in ein Geflecht von Traditionen und Wurzeln: gesellschaftlich, moralisch, religiös, politisch und anderweitig. Die Gruppe der vornehm gekleideten Frauen im Vordergrund symbolisiert die irdische Sphäre, in die ein Mensch hineingeboren wird – ob man will oder nicht.

Aus diesem vorgegebenen, irdischen Wurzelgeflecht wird der Täufling herausgerissen – wie aus bedrohlichem Wasser. Der Täufling wird in eine himmlische Sphäre emporgehoben – in den Machtbereich des himmlischen Vaters, der den Täufling an Kindes statt annimmt. Das menschliche Leben geht nicht auf in rein irdischen Maßstäben und Konventionen. Der Mensch wird menschlich, sofern er um eine Sphäre weiß, die nicht einfach vor Augen und die jenseits seiner selbst liegt. Das Bild macht Unsichtbares sichtbar: Die himmlische Sphäre, die man in der irdischen Sphäre nicht einfach sehen kann.

Halten wir am Endes des zweiten Schrittes fest: Das gemalte Wort erinnert das gepredigte Wort daran, Unsichtbares sichtbar zu machen. Predigen ist die Kunst, von etwas zu reden, was man nicht sieht und was doch zur Wahrheit des menschlichen Lebens gehört. Mit Hilfe symbolischer, metaphorischer oder auch lyrischer Sprache²⁷ lässt die Predigt Unsichtbares anklingen, ohne es preiszugeben. Das Wortgeschehen der Predigt ist wie die Erfahrung eines Kunstwerkes nicht einfach auf den Begriff zu bringen.²⁸ Es geht hier weniger um ein logisches und mehr um ein ästhetisches Reden. Das gepredigte Wort lernt durch den Austausch mit dem gemalten Wort einen Darstellungshorizont, der transparent und durchsichtig wird für das Unsichtbare.

²⁷ Vgl. Gerd Theißen, Predigen in Bildern und Gleichnissen. Metaphern, Symbol und Mythos als Poesie des Heiligen, in: EvTh 66 (2006), 341–356.

²⁸ Vgl. Hauskeller (s. Anm. 4), 38: Nach Immanuel Kant ist „eine ästhetische Idee ... eine Anschauung, die sich niemals in adäquater Weise einem Begriff zuordnen lässt und daher nur dargestellt, aber nicht diskursiv fixiert werden kann“; vgl. Mayer-Blanck (s. Anm. 3), 347 f.

3. Das gesungene Wort

Die Stadtkirche Wittenberg ist eine Wiege der evangelischen Kirchenmusik – genauer gesagt: des Singens. Wenn Martin Luther in seinen Tischreden oder Gesangbuchvorreden auf die *musica* zu sprechen kommt, dann meint er das Singen als die seiner Meinung nach höchste Form der musikalischen Kunst. Singen ist so etwas wie die Musik des Wortes. Beim Singen geht es um die Aussage und Zusage des Wortes Gottes, doch so, dass das sinnliche und körperliche Empfinden beteiligt ist. Singen mit Leib und Seele ist ein ästhetischer Prozess, bei dem die Sache des Wortes mit der Gestaltung des Wortes verwoben ist.²⁹

Die Stadtkirche Wittenberg wird zu einer Singe- und Liedkirche, weil Martin Luther beginnt, geistliche Lieder zu dichten und zu komponieren.³⁰ Anfänglich wirbt Martin Luther im Kollegen- und Bekanntenkreis um weitere geistliche Lieder, „damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibt“.³¹ Das sogenannte Psalmlied ist ebenso eine Erfindung aus Wittenberg wie das Kirchengesangbuch. Kirchenlieder sind nach reformatorischem Verständnis nicht bloß Beiwerk im Gottesdienst, sondern Ausdruck dafür, dass das Subjekt der Liturgie das Kirchenvolk ist. Das Liedersingen im Gottesdienst macht das Kirchenvolk buchstäblich mündig und stimmberechtigt. Darüber hinaus hat das Singen biblische Wurzeln und katechetischen Wert, wie Martin Luther in der Vorrede zum Wittenberger Chorgesangbuch ausführt: „Daß geistliche Lieder zu singen gut und Gott wohlgefällig ist, denke ich, sei keinem Christen verborgen, da doch jedem nicht nur das Beispiel der Propheten und Könige im Alten Testament (die mit Singen und Klingen, mit Dichten und allerlei Saitenspiel Gott gelobt haben) vertraut ist, sondern dieser Brauch, besonders im Psalmengesang, auch der ganzen Christenheit von Anfang an bekannt ist. Auch hat ja St. Paulus dies angeordnet und gebietet den Kolossern, von Herzen dem Herrn geistliche Lieder und Psalmen zu singen (Kol 3, 16), damit dadurch Gottes Wort und die christliche Lehre auf allerlei Weise getrieben und geübt werden.“³²

„Gottes Wort auf allerlei Weise treiben und üben“ – in dieser Absicht steckt ein ästhetischer Hinweis. Das Wort Gottes erschließt sich nicht als trockene-

²⁹ Johannes Block, *Verstehen durch Musik: Das gesungene Wort in der Theologie*. Ein hermeneutischer Beitrag zur Hymnologie am Beispiel Martin Luthers, Tübingen u. a. 2002.

³⁰ Gerhard Hahn, *Evangelium als literarische Anweisung*. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes, München 1981; Christian Möller (Hg.), *Kirchenlied und Gesangbuch*. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch, Tübingen u. a. 2000, 69–127.

³¹ Brief an Georg Spalatin, Ende 1523 (WA.B 3; 220,1–3: „Consilium est, exemplo prophetarum et priscorum patrum Ecclesie psalmos vernaculos condere pro vulgo, id est spirituales cantilenas, quo verbum dei vel cantu inter populos maneant.“), zitiert nach Martin Luther, *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 18), Bd. 6, 66.

³² WA 35, 474 (Vorrede zum Wittenberger Chorgesangbuch, 1524), zitiert nach: Martin Luther, *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 18), Bd. 5, 226.

nes Papierwort, sondern wird lebendig *in, mit und unter* Gesang und Musik. Wiederum stehen wir vor der ästhetischen Verwobenheit von Gehalt und Gestalt eines Kunstwerkes. Diesen Zusammenhang drückt der populäre britische Musiker Sting mit folgenden Worten aus: „Text und Musik waren immer eine Einheit, so wie eine Schaufensterpuppe und ihre Bekleidung eine Einheit bilden; wenn man die beiden trennt, bleiben nur eine nackte Puppe und ein Haufen Klamotten.“³³

Unter Gesang und Musik öffnen sich Türen jenseits des Aussagbaren – Türen in das Unsagbare. Gesang und Musik verleihen dem Wort einen Klangrand, der weiter reicht als das, was sich auf den Begriff bringen lässt. Gesang und Musik sprechen eine Sprache, die weiter reicht als das, was sich logisch oder begrifflich aussagen lässt. An der Schwelle des Unsagbaren bleiben die Begrifflichkeiten der Philosophie und der Dogmatik stehen. Wo das logische Reden endet, beginnt das ästhetische Reden, das über den Rand des Sagbaren hinausführt. Gesang und Musik sind als ästhetische Prozesse Formen der Sage des Unsagbaren.

Ein Beispiel für ein ästhetisches Reden ist Martin Luthers Glaubenslied „Wir glauben all an einen Gott“.³⁴ Bereits in der Ordnung der „Deutschen Messe“ von 1526 setzt Martin Luther an die Stelle des traditionellen lateinischen Nizänischen Glaubensbekenntnisses sein „deutsches Credo“. Es entfaltet in drei Strophen den christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott im Blick auf die Schöpfung (Strophe 1), auf die Erlösung (Strophe 2) und auf die Heiligung (Strophe 3).

Das Singen des Glaubenslieds führt in eine doppelte Erfahrung: Beim ersten Singen wirkt Martin Luthers „deutsches Credo“ altertümlich, langatmig, schwerfällig und mitunter schwermütig; doch je öfter man das Glaubenslied singt und mit ihm vertraut wird, desto tiefer dringt man in ein Wort- und Klangerlebnis ein. Es gibt Lieder, die die Singenden in ihre Welt aufnehmen, so dass man in ihnen wohnen kann. Das gesungene Credo ist weit mehr als ein katechetischer Lehr- und Lerntext. Es ist ein Glaubenshaus gebaut aus Wort und Gesang, das man wie ein uraltes geheimnisvolles Gebäude betreten kann.³⁵

Martin Luthers Glaubenslied treibt Theologie *in, mit und unter* Gesang und Musik. Hier geht es nicht bloß um ein begriffliches Verstehen von abrufbarem Katechismuswissen. Vielmehr geht es um ein singendes Verstehen, das Glaubensworte aufklingen lässt, in denen man Heimat finden und Wohnung nehmen kann. Das Heimischwerden im Bekenntnis braucht wie alles Heimischwerden Zeit und Geduld. Mit jedem erneuten Singen nistet sich Martin Luthers Glaubenslied in Geist, Körper und Seele ein. Es gibt Wahrheiten, die

³³ Zitiert in: Daniel J. Levitin, *Die Welt in sechs Songs. Warum Musik uns zum Menschen macht*, München 2011, 28.

³⁴ EG 183; vgl. Johannes Block, Liedkommentar (Text): Wir glauben all an einen Gott, in: Gerhard Hahn/Jürgen Henkys (Hg.), *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch* (Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch 3), Heft 6/7, Göttingen 2003, 63–68.

³⁵ An dieser Stelle des Vortrags wurde ein Hörbeispiel eingespielt.

brauchen hohe Worte und tiefgründige Melodien, um sich in ihrer ganzen Fülle zu entfalten. Dann mag es dazu kommen, dass man unter dem Geröll der vielen Wörter *das* Wort zu entdecken vermag, in dem die Wahrheit Gottes aufklingt und in dem die eigene Seele wohnen kann. Martin Luthers Glaubenslied öffnet Türen ins Unsagbare, ins Unaussprechliche.

Halten wir am Ende des dritten Schrittes fest: Das gesungene Wort erinnert das gepredigte Wort daran, Unsagbares zu sagen. Predigen ist die Kunst, von dem zu reden, was unsagbar ist, aber was als Unsagbares zur Wahrheit des menschlichen Lebens gehört. Das Wortgeschehen der Predigt ist wie die Erfahrung von Gesang und Musik nicht einfach auf den Begriff zu bringen. Das gepredigte Wort lernt durch den Austausch mit dem gesungenen Wort eine Sprache, die ein unsagbares Geheimnis anklingen lässt, ohne es zu verraten.³⁶

Schlussbemerkung

Die Stadtkirche Wittenberg ist ein Ort des Wortes in mehrfacher Hinsicht – ein Ort des gepredigten Wortes, des gemalten Wortes und des gesungenen Wortes. Es ist gewissermaßen eine dreifaltige Perspektive, die an die Struktur der Trinitätstheologie erinnert. Von außen betrachtet sind die drei göttlichen Personen unteilbar und untrennbar. Nach innen gesehen stehen die drei göttlichen Personen in einem fortdauernden, wechselseitigen Austausch und Gespräch.³⁷ Das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ergänzen sich unter der jeweiligen Perspektive der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung. Auf ähnliche Weise kann man sich das Wirken des *einen* Wortes Gottes in seinen unterschiedlichen Gestaltungsweisen als gepredigtes, gemaltes und gesungenes Wort vorstellen. In der Vielfalt des ästhetischen Wechselspiels ereignet sich ein Wortgeschehen, das durch das Wort und mit dem Wort in das Leben führt.

Es braucht Orte wie die Stadtkirche Wittenberg, um mit der Vielfalt der Wortgestalten in Berührung zu kommen. Am konkreten Ort des gepredigten, des gemalten und des gesungenen Wortes lässt sich ein doppelter Effekt erwarten: Der erste Effekt besteht in der Erfahrung, dass sich die reformatorische Worttheologie ästhetisch auffächert. Das gepredigte, das gemalte und das gesungene Wort ergänzen sich im Blick auf das Ereignis des Wortgeschehens. Es wäre eine protestantische Verarmung, allein auf das gedruckte, das gelesene oder das gelehrte Wort zu setzen.

Die ästhetische Auffächerung der Worttheologie – und das wäre der zweite Effekt – führt dazu, dass die kirchliche Predigt das Ereignis des Wortgeschehens neu entdeckt: mit Hilfe des gemalten Wortes und des gesungenen

³⁶ Vgl. *Manfred Josuttis*, Wirklichkeiten der Kirche. Zwanzig Predigten und ein Protest, Gütersloh 2003, 125–145.

³⁷ Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 283–364.

Wortes. Dann kann es dazu kommen, dass die kirchliche Predigt ein Wortgeschehen entdeckt, das vom Unsichtbaren spricht und vom Unsagbaren erzählt. Eine homiletische Wiederholung des Sichtbaren und des Sagbaren ist noch keine Verkündigung, allenfalls eine kirchliche Verdoppelung sichtbarer und sagbarer Erfahrungen. Das Ereignis des Wortes beginnt dort, wo sich Unsichtbares und Unsagbares offenbar macht.

Pfarrer PD Dr. Johannes Block, Stadtkirchengemeinde Wittenberg, Judenstraße 36, 06886 Lutherstadt Wittenberg; E-Mail: block@kirche-wittenberg.de

„Was ist lutherisch? – Frömmigkeit und Freiheit, Wahrheit und Weltverantwortung“

Tagung der Evangelischen Stadtakademie Nürnberg und der Luther-Gesellschaft am 8. und 9. April 2016 in Nürnberg

Von Michael Lapp

Ausgehend von Luthers berühmten Satz: „Wer bin ich stinkender Madensack, dass man eine Kirche nach mir nennen sollte“, beschäftigte sich die Evangelische Stadtakademie Nürnberg gemeinsam mit der Luther-Gesellschaft unter der Fragestellung: „Was ist lutherisch?“ mit den Themen Frömmigkeit, Freiheit, Wahrheit und Weltverantwortung. *Willi Stöhr*, der Leiter der Akademie, wies eingangs darauf hin, dass die konfessionellen Begriffe nach wie vor ihre Berechtigung besitzen. Obwohl sie vielen Zeitgenossen nicht mehr geläufig sind, fungieren sie als „Salz“ in Diskussionen. Der Präsident der Luther-Gesellschaft *Johannes Schilling* verdeutlichte angesichts der zum großen Teil inhaltlich entleerten Debatte zum Reformationsjubiläum, dass lutherisch im Sinne Luthers christlich bedeutet. Da auch weitere bekannte Zuordnungen, wie Luthers Theologie, die Bekenntnisschriften oder die *Confessio Augustana*, nicht in allen Fällen eindeutig seien, bezog sich Schilling auf Claus Harms, der die lutherische Theologie und Kirche in Hinsicht auf Wort und Sakrament in die Mitte der Konfessionen gestellt hat.

Der lutherischen Frömmigkeit im Horizont spiritueller Sehnsüchte näherte sich *Mareile Lasogga*, Direktorin des Konfessionskundlichen Instituts der EKD und Zweite Präsidentin der Luther-Gesellschaft, unter der Überschrift „Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“.¹ Lasogga verdeutlichte eingangs, dass sich der Glaube im Ringen mit der Heiligen Schrift, der Erfahrung von Evidenz und dem persönlichen Verständnis von Wahrheit erschließt. Damit ist aus lutherischer Sicht sowohl eine Unterwerfung unter die Heilige Schrift im evangelikalen Sinn als auch ein Mitglauben nach katholischer Vorstellung ausgeschlossen. Im Anschluss an die Erläuterung des Ersten Gebotes im Großen Katechismus ist Glaube als Fiduzialglaube zu verstehen. Der Gläubige empfängt alles Gute von Gott, wobei die Bitte das zentrale Moment ist. Der Mensch versteht sich somit als auf Gott angewiesen. Die Lebenshaltung ist daher durch eine kreative Passivität gekennzeichnet, die angesichts der inakzeptablen Welt sich selbst und die Welt akzeptiert. Christus ist Gabe und Geschenk und damit der Gegenstand des Glaubens. Das hat konkrete Auswirkungen auf den Gläubigen. Dieser erlebt eine Transformation von der negativen Selbstwahrnehmung hin zu einem positiven Selbstverständnis als

¹ S. o. S. 142–153.

eines von Gott gewollten Menschen. Was Luther als „fröhlichen Wechsel“ bezeichnete, kann als „Selbstoptimierung“ angesehen werden, die den Druck verhindert, sich selbst immer wieder neu erfinden zu müssen. Die Bewährung des Glaubens wird im Widerspruch zur Welt erfahren. Erst in der Anfechtung erschließt sich das Wort Gottes und gerät damit in Streit mit der Erfahrung von Wirklichkeit in Form einer „trotzigen Zuversicht“. Das Kreuz ist Ort sowohl der Offenbarung als auch der Verborgenheit Gottes.

Dem Grundprinzip reformatorischer Theologie widmete sich *Stefan Ark Nitsche*, Regionalbischof des Kirchenkreises Nürnberg, indem er unter der Frage „Wirklich sola scriptura?“ lutherische Schriftauslegung und Gegenwarts-Hermeneutik in Beziehung setzte. Ausgehend von Luthers Hauptargument auf der Leipziger Disputation von 1519, mit dem er die Autorität der Heiligen Schrift als Prinzip vertritt, verdeutlichte Nitsche aus systematischer Sicht, dass das „Prinzip“ sola scriptura nicht allein steht, sondern von den drei weiteren Exklusivaussagen – solus Christus, sola gratia und sola fide – abhängig ist. Dann ist es entscheidend, dass, wenn Schriftwort gegen Schriftwort in Stellung gebracht wird, nach der Mitte der Schrift zu fragen ist, nämlich „was Christum treibt“. Als weitere Konsequenzen des sola-scriptura-Prinzips sind aus historischer Sicht die Schärfung der Inspirationslehre und der Beginn der historisch-kritischen Exegese zu konstatieren. Die historisch-kritische Exegese leistet dabei einen Beitrag zum sola-scriptura-Prinzip, indem neben der Klärung der Textgrundlage die Relevanz der historischen Kontextualität, der Situativität und der Vielfältigkeit der Quellen in den Blick geraten. Dabei ist Raum für Kompositionskritik und religionsgeschichtliche sowie sozialgeschichtliche Zugänge. Damit ermöglicht Luthers Prinzip einen zeitgemäßen Ansatz der Rezeptionsgeschichte und Rezeptionsästhetik, wonach das Lesen ein kommunikatives Geschehen zwischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte, Leser und Text darstellt und der Text – so Heiner Müller – mehr weiß als der Autor. Nitsche plädierte für einen Textraum „Heilige Schriften“. Das „Zuhause“ des Evangeliums und der Deutungs- und Inspirationsraum des christlichen Glaubens sind dabei weder die gesamte Weltliteratur noch eine auf den Begriff gebrachte Gottesformel. Stattdessen ist es die Heilige Schrift als ein komplexer und auf der literarischen Ebene auch in sich widersprüchlicher Textraum in seiner Gänze, mit seinen kontingenten, aber notwendig gewordenen Grenzen. Der Vortrag erfuhr sehr positive und gleichzeitig durchaus kontroverse Aufnahme. So wurde darauf verwiesen, dass sich die Bibelauslegung des Mittelalters, die von Luther mit dem sola-scriptura-Prinzip kritisiert wurde, durchaus an ästhetischen Aspekten orientierte.

Den Blick in die Gegenwart unternahm *Johanna Haberer*, Professorin für christliche Publizistik an der Universität Erlangen-Nürnberg, unter dem Titel „Gott zwischen Google und Facebook“. Ausgehend von der Aussage des italienischen Philosophen Luciano Floridi (*1964), wonach das Internet mittlerweile Teil unseres Lebens geworden ist, stellte Haberer die Freiheitsfrage. Dabei setzte sie sich mit Aussagen der Kirchen auseinander, die das Netz als

Werbung für die eigene Sache oder als sozialen Raum verstehen, aber auch darauf verweisen, dass der Mensch mehr ist als nur die Summe seiner Daten. In diesem Zusammenhang stellt sich neben der Frage nach der Freiheit auch die der Würde des Menschen. So eignen sich Firmen wie Google religiöse Formen an, indem sie eine Allgegenwart darstellen und geradezu ewiges Heil versprechen und damit das Pfingstereignis im säkularen Sinne vermitteln. Als originell kann man den Gedanken Haberers bezeichnen, der den Beginn virtuellen Denkens in der Gnadenlehre Augustins verortet. Augustin habe mit der Entdeckung des Ichs einen inneren Kommunikationsprozess und einen „virtuellen Dialog“ mit Gott vertreten. Dabei wird die Identität des Menschen über die Gnade Gottes definiert, die zwar unverfügbar ist, deren Grundlagen aber innerweltlich über Bildungsaspekte zu vermitteln sind. Den lutherischen Aspekt sieht die Referentin darin, dass bis zu Luther die römische Kirche den totalen Anspruch auf jeden einzelnen Menschen vertrat. Diese Unfreiheit wird heute durch die Medien erneut herzustellen versucht. Hingegen vermittelt die lutherische Theologie Gott als Garanten für die Freiheit und Würde sowie für die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen.

Den öffentlichen Vortrag am Abend widmete *Gunther Wenz*, emeritierter Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene der Münchner Evangelisch-Theologischen Fakultät, einer leidenschaftlichen Auslegung des Kleinen Katechismus Luthers. Ausgehend von Luthers selbstkritischer Aussage, nach der von allen seinen Schriften lediglich die Katechismen und *De servo arbitrio* erhaltenswert seien, legte Wenz den Schwerpunkt auf das Zweite Hauptstück. Die auch räumlich zentral stehende Aussage aus dem Zweiten Artikel, Christus „sei mein Herr“, ist Dreh- und Angelpunkt christlicher Religion, die das Selbst mit der Welt verbindet. Die Schöpfungsanamnese ist dezidiert christologisch zu verstehen, die die Aussagen von Joh 1 mit Gen 1 verbindet. Die Frage „Wer ist mein Gott?“ beantwortet jeder Mensch mit einer Art praktischem Atheismus, indem er den Mammon, den Ruhm, die Vergötzung des anderen und seiner selbst in den Mittelpunkt stellt. Dennoch muss er immer wieder feststellen, dass das letzte Hemd keine Taschen hat, Ruhm flüchtig ist und der andere und er selbst fehlbar sind. Der Zweite Artikel des Zweiten Hauptstückes geht von Ostern als Urdatum christlicher Vorstellung aus. Dabei wies Wenz besonders auf die von Luther stark vertretene Zwi-Naturen-Lehre hin. Es gibt keine „Menschlosigkeit Gottes“, Christus ist nicht nur Herr, sondern Erlöser, und selbst die Hölle ist kein Ort mehr, an dem Gott nicht gewesen ist. Christlicher Glaube ist damit metaphorischen Spekulationen entzogen und vertritt stattdessen eine gläubige Selbstwahrnehmung. Wenz lehnt die Vorstellung der Allversöhnung mit dem Hinweis ab, dass es keine Vergleichsgültigung von Gut und Böse geben kann. Gleichzeitig weist er jedoch unter Bezugnahme auf Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ darauf hin, dass, während zu Lebzeiten Gott als Richter verdeutlicht werden soll, angesichts des Todes das Evangelium und somit Christus als Retter im Gericht im Mittelpunkt der Verkündigung stehen soll.

Den Blick auf das christliche Ethos angesichts der politischen Situation übernahm die Bonner Systematikerin *Cornelia Richter* unter der Überschrift „Die Zeit des Schweigens ist vorbei“.² Richter bezog sich dabei auf Luthers Widmungsbrief zu seiner Adelschrift an Nikolaus von Amsdorf (WA 6, 404). Mit der Adelschrift begründet Luther die Möglichkeit und Notwendigkeit, dass die Fürsten – als Christen – ihre Handlungsoption zur Rettung der Christenheit wahrnehmen. In den Schriften der Jahre 1520 bis 1523 glänzt Luther durch rhetorische Brillanz. Erkennbar ist jedoch auch, dass er angesichts des komplexen Ethos die politischen Realitäten nicht immer richtig im Blick hatte. Deutlich wird dies u. a. darin, dass Luther das Widerstandsrecht in politischen Entscheidungen lediglich im Äußern von Widerspruch, im Gebet, in der Unterlassung von Gewaltanwendung und im Erleiden des Martyriums gegeben sah. Im Zusammenhang von Rhetorik und politischer Großwetterlage hat Luther massiv in das politische Handeln eingegriffen. Richter schlug von dieser an sich banalen Aussage den Bogen in die Gegenwart der Tagespolitik und verwies auf eine Überschrift der Wochenzeitung *Die Zeit*: „Verstehen Sie noch, worum es geht?“ Auch im Zusammenhang der Flüchtlingsdebatte vermitteln die Feuilletondebatten den Eindruck, als sei alles eindeutig. Richter nahm dabei Bezug auf die kontroversen Meinungen von Peter Sloterdijk, Rüdiger Safranski und Herfried Münkler, die durch Rhetorik und Rationalität bestechen und doch die politischen Realitäten und Handlungsmöglichkeiten verkennen. Auch im theologisch-kirchlichen Bereich finden diese Debatten analog statt, mitunter führt ein Zuviel an Debatte dann zu einer Sprachlosigkeit untereinander. Das christliche Ethos der Nächstenliebe stellt sich dabei als so komplex dar, dass der dahinter stehende Optimismus kaum einzulösen ist, zumal die Selbstvergessenheit eines Jesus von Nazareth am Kreuz nicht wiederholbar ist. Richter wies darauf hin, dass sich jedes individuelle Handeln zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik bewegt. Der Verantwortungsethik kommt dabei letztlich die größere Relevanz zu.

Mit dem sicherlich populärsten Topos der Reformation beschäftigte sich der Berliner Systematiker *Notger Slenczka* unter dem Titel „Untertan! Niemandem und jedermann? – Evangelische Freiheit – Grundschrift des Lutherischen“. Dabei stellte Slenczka einleitend fest, dass die Vielstimmigkeit der Antwort auf die Frage, ob und wie die Reformation der europäischen Freiheitsidee zugrunde liegt, strittig ist. Es ist unklar, ob die Reformation eher die Funktion eines Motors oder einer Bremse hat. Dabei ist die Ambivalenz bereits in der Person Luthers erkennbar. Mit Luther fängt einerseits die Neuzeit an – viele der Selbstverständlichkeiten unseres Lebens wurzeln in der Reformation –, andererseits gehört Luther ins Mittelalter, das uns zutiefst fremd ist. Der Referent zeigte in seinem Vortrag zum einen einige Momente gegenwärtigen Selbstverständnisses auf, die zur Wirkungsgeschichte der Reforma-

² Der Abdruck des Vortrags ist für das erste Heft des Jahrgangs 2017 dieser Zeitschrift vorgesehen.

tion und ihres Freiheitsbegriffes gehören. Zum andern verdeutlichte er, wie fremd uns die Reformation und ihr Freiheitsverständnis sind. So führte er zunächst aus, dass die selbstverständliche Berufung auf die eigene Einsicht und den Anspruch, überzeugt und nicht autoritativ genötigt zu werden, bereits zur Wirkungsgeschichte der Reformation gehören und nicht erst in der Aufklärung ihren Ausdruck gefunden haben. Luthers Aufforderung, selbstständig und als mündiger Christ die Schrift zu lesen, befreit den Menschen von der Autorität des kirchlichen Lehramtes, bindet ihn aber zugleich an die Autorität der Schrift. Die Freiheit des Menschen leitet sich dann von der Bindung an Christus ab. Die Aufforderung der Aufklärung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, ist ebenso sehr ein Teil der Wirkungsgeschichte Luthers wie der Widerspruch gegen ihn. So verdeutlichte Slenczka, dass nach Luther niemand zum Glauben gezwungen werden kann, da der Glaube individuelle Gewissheit ist, deren Erzwingbarkeit einer fremden Verfügungsgewalt entzogen ist. Dies gilt noch mehr für die religiöse Gewissheit. Sie ist weder menschliches Werk noch Leistung, sondern Gottes Werk im Menschen. Allerdings hat die Reformation die Unverfügbarkeit des Glaubens und des Gewissens nicht so umgesetzt, dass sie juristisch bzw. politisch religiöse Pluralität zugelassen hat. So konnte der Landesherr die Ausübung einer abweichenden Glaubensauffassung etwa in Gottesdiensten unterbinden. Erst mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 findet mit dem *ius emigrandi*, der Möglichkeit, in ein anderes Territorium auszuwandern, eine erste Öffnung statt. Luthers Betonung der Unfreiheit des menschlichen Willens sieht Slenczka in der grundlegenden Einsicht begründet, dass man auf die Seele nicht durch mit gegenständlicher Gnade erfüllte Gegenstände einwirken kann, sondern ausschließlich durch das Wort. Die Seele ist kein Gegenstand, sondern „ich“ und frei von jedem gegenständlichen Einfluss. Der Mensch als Subjekt ist daher unverlierbar frei, und Glaube ist als individuelle Gewissheit nicht erzeugbar und somit dem andern entzogen. Das „Wollen“ kann der Mensch nicht machen, es entsteht. Damit hat der Mensch auch die Freiheit nicht selbst in der Hand, und auch das Gewissen ist irrtumsfähig, wie an vielen Beispielen der Geschichte gezeigt werden kann. Im Zentrum der Reformation und damit des Christentums und im Konkreten des kirchlichen Handelns steht der heilende Umgang mit der prekär zu nennenden Freiheit. Dabei wirkt das Wort des Gesetzes auf das Gewissen, indem es seiner Unfreiheit ansichtig wird. Wobei das eigentlich Neue im Christentum die Wirkung des Evangeliums ist. Durch das Evangelium erfährt sich das Gewissen als Gegenstand bedingungsloser Liebe und wird so, der Sorge um sich selbst entledigt, fähig, ohne Selbstinteresse Liebe zu üben. Die hierin zum Tragen kommende Sündenlehre ist in letzter Konsequenz die Basis für die politische und religiöse Toleranz in Europa.

Die evangelische Stadtakademie Nürnberg hat gemeinsam mit der Luther-Gesellschaft ein interessantes und aufschlussreiches Programm zusammengestellt. Wie stark Luthers Theologie in die Ökumene wirkt, zeigten nicht zuletzt die Teilnehmenden aus Japan und Norwegen. Die Tagung war der Er-

innerung an Reinhard Brandt, den aus Nürnberg stammenden langjährigen (1999–2013) Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, gewidmet. Brandt war im April 2014 überraschend im Alter von 58 Jahren verstorben (vgl. den Nachruf in Luther 85 [2014], 130 f.). In verschiedenen kirchenleitenden Ämtern vertrat er leidenschaftlich eine zeitgemäße lutherische Theologie. Die Ergebnisse dieser Tagung, das Anliegen Luthers, Glaube und Welt zusammen zu bringen, zu diskutieren und für die Menschen fruchtbar zu machen, sind ganz in seinem Sinne zu verstehen.

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

Bücherschau

Andreas Stegmann: **Luthers Auffassung vom christlichen Leben**, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, XI, 549 S. – ISBN 978-3-16-153515-4 (Beiträge zur historischen Theologie 175).

Die anzuzeigende Studie geht einem in neueren Arbeiten zu Luther häufiger beschrittenen Pfad nach, indem sie sich die Beantwortung der „Frage nach der historischen Genese von Luthers Ethik und ihrer systematischen Ausformulierung in den Umbrüchen der frühen Reformationszeit“ (8) vornimmt. Die Studie wurde 2011 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Habilitationsschrift vorgelegt. Sie erhielt den Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs 2014. Seine umfassende Kenntnis der Forschungsgeschichte und -literatur zu Luthers Ethik hat der Autor schon in einem – aus der Habilitationsschrift ausgegliederten – umfänglichen, andernorts publizierten Überblick gezeigt (Lu) 79 [2012], 211–303). Dass er sich auch ausgiebig mit den Schriften Luthers auseinandergesetzt hat, legt St. in seiner Studie ausführlich dar. Die Studie ist in vier Teile bzw. acht Kapitel gegliedert.

Der erste Teil (15–138) schildert die „Zeit vor der ersten Psalmvorlesung“: Von der Beobachtung im ersten Kapitel ausgehend, dass Luther in seinen frühesten überlieferten Predigten seine Überlegungen zum christlichen Leben ganz im Horizont spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Theologie expliziert, entfaltet St. im zweiten Kapitel „Luthers spätmittelalterliche[n] Hintergrund“. Hierbei handelt es sich um einen kompendiösen Überblick über die vielfältigen Formen religiös-moralischer Unterweisungsfor-

men und Positionen von der kirchlichen Bußfrömmigkeit über die Schulbildung, die philosophische Ethik, den monastischen Entwurf des Heiligungsstrebens bis zur theologischen Theoriebildung, in deren Kontext St. Gabriel Biels Collectorium besondere Aufmerksamkeit schenkt (102–136).

Der zweite Teil (138–285) widmet sich der nach St. formativen Phase von Luthers reformatorischer Entwicklung zwischen 1513 und 1519. Den systematischen Spannungsbogen schlägt St. im dritten Kapitel von der ersten Psalmvorlesung bis zu Luthers Sermo de duplici iustitia. Im Durchgang durch „exemplarische“ Textkorpora, wie er öfter betont, stellt St. seine zentrale These materialreich vor: In dieser Zeit sei es bei Luther zu einer allmählichen Entkoppelung von „Vertikal- und Horizontaldimension der Rechtfertigung“ gekommen, d.h. die im spätmittelalterlichen Kontext typische Verschränkung von menschlicher moralischer Leistung und göttlich-gnadenhafter Heilszueignung werden von Luther geschieden, wobei erstere ihre soteriologische Bedeutung einbüßt. Ihren Höhepunkt erreicht diese Entwicklung im Sermo de duplici iustitia, weil nach St. Luther hier die entkoppelten Dimensionen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit nun in eine neue Beziehung zueinander setzt, „was Luther mit dem Bild der *Frucht* und der Verhältnisbestimmung der *Folge* zum Ausdruck bringt“ (245). Die daran anschließenden Ausführungen zu den ethischen Konkretionen in Luthers Frühzeit (248–285) illustrieren Luthers spannungsreiche Entwicklung anhand der Schriften zum Ablass und zur Buße sowie anhand der frühen Dekalogauslegungen.

Die Vollgestalt der reformatorischen Darstellung des christlichen Lebens aus den Jahren 1519/20 ist Thema des dritten Teils (287–354). Wieder unterteilt St. in ein stärker auf die ethische Theorie ausgerichtetes und ein der Konkretion gewidmetes Kapitel. Der Fokus dieses wiederum materialgesättigten Teils liegt vor allem auf der Freiheitsschrift und dem Sermon von den guten Werken, der Exkurs zu Glaube und Werken aus den Operationes in Psalmos wird berücksichtigt. In Aufnahme von Überlegungen von Oswald Bayer (vgl. 9) geht es St. darum, das Ineinander von Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos bei Luther aufzuzeigen: „Die Gebote des Dekalogs werden in Luthers Interpretation von 1520 zu einem selbstverständlichen Teil des glaubenstheologischen Ethos“ (353); die „scheinbare Widersprüchlichkeit“ der im Glauben erlebten und erfassten „Gesetzesfreiheit“ einerseits und die nachdrückliche „Orientierung am Dekalog“ andererseits ist Teil der Aspekte des in dieser Zeit entworfenen „reformatorischen Neuverständnisses des christlichen Lebens, an denen das Neue deutlich aufscheint“ (ebd.).

Im vierten Teil (355–500) wird, der gängigen Gliederung folgend, der „Entfaltung der Grundideen und Konkretionen“ in den 1520er Jahren nachgegangen. Bezüglich der Grundideen hält St. fest: „Luthers Bekehrung zur Welt und die in ihrem Gefolge eingeschränkte Pflicht zur Übernahme innerweltlicher Verantwortung im durch die Liebe motivierten Dienst für Gott und den Nächsten erhält durch die Unterscheidung der beiden Regimente und Reiche ein sachlich notwendiges Gegengewicht“ (414). Die Darstellung von Luthers Überlegungen zu den zum Haus und der Obrigkeit gehörenden materiaethischen Probleme, unter anderem Ehe, Wucher, Kriegsführung und Widerstand, sowie eine Zusammenfassung (501–507) beschließen die Studie.

Ein Bibelstellen-, Personen- und Orts- sowie Sachregister (im Wesentlichen ein Wortregister) runden den Band ab.

Wer zukünftig über Luthers Ethik arbeiten will, wird an St.s belesener und kenntnisreicher Studie nicht vorbeikommen. Produktiv ist sie auch, indem sie zu Widerspruch und Kritik reizt. Um die für mich wichtigsten Punkte – die Frage nach der Funktion der Schilderung des spätmittelalterlichen Hintergrunds Luthers in St.s Studie ausblendend – zu benennen: Ich bin erstaunt, mit welcher Selbstverständlichkeit St. die für die „programmatische Darstellung des christlichen Lebens“ 1519/20 herangezogenen Schriften als eine Einheit liest und zugleich die Adelsschrift Luthers mit ihren vielen konkreten Überlegungen zur Gesellschaftsgestaltung völlig ausblendet. Deren Berücksichtigung hätte wohl auch der späteren Darlegung von Luthers „Materiaethik“ der 1520er Jahre gut getan, weil dieser – m. E. schwächste – Teil der Studie die Einbettung in die (komplizierten) spätmittelalterlichen Diskussionen vermissen lässt. Überrascht hat mich, dass bei St. – der Karl Holls Lutherdeutung mehrfach als bahnbrechend hervorhebt – das „Gewissen“ überhaupt keine systematisch tragende Rolle spielt, obwohl das Gewissen mir gerade die Instanz zu sein scheint, in der die zunehmend entkoppelten „Vertikal- und Horizontaldimensionen der Rechtfertigung“ auch für Luther aufeinander bezogen werden müssen. Und just hier müsste dann auch die Frage zu beantworten sein, was ich mir denn darunter vorstellen habe, dass aus dem befreienden Glauben die Dekalogskonformität folgt. An dieser Stelle kommt St. über das Referat der Ansicht Luthers, dass das eben eine Frucht und Folge sei, leider nicht hinaus. Damit zusammenhängend habe ich mich gefragt, wer denn der Träger des christlichen Ethos bei Luther ist. Wie St. überzeugend herausarbeitet, identifiziert

Luther im *Sermo de duplici iustitia* die „spiritualissimi“ (247) als solche – in seinen *Operationes in Psalmos* sind es dann im bereits erwähnten Exkurs die „spirituales“. Diese Personen sind aber bei Luther in seiner Frühzeit m.E. nicht alle Christen sondern nur die im emphatischen Sinn des Wortes der Bezeichnung „Christen“ würdigen (vulgo: „starke Christen“). An deren Stelle tritt, wie St. (377 ff.) darlegt, dann der „Beruf“ und „Stand“ aller Christen. Was das für Konsequenzen für Luthers Verständnis des „christlichen Ethos“ hat, um das es St. geht, hätte ich gerne gewusst. Vielleicht war Luthers Konzeption des christlichen Lebens insgesamt nicht einfach „für die reformatorische Bewegung und die sich formierenden reformatorischen Kirchen zu komplex“ (4), sondern gefüllt mit produktiven Aporien, dass sie die Wirkung entfalten konnte, die sie entfaltete. Nur für Aporien bei Luther hat St. in seinem lesenswerten Buch keinen Sinn.

Christopher Voigt-Goy

Luther und die deutsche Sprache. Vom Bibelwort zur inszenierten Memoria auf der Wartburg. Begleitschrift zur Sonderausstellung vom 4. Mai 2016 bis 8. Januar 2017, hg. von Jutta Krauß, Regensburg: Schnell + Steiner 2016, 135 S. – ISBN 978-3-7954-3134-1.

Die Wartburg hat in der Dekade zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums in jedem Jahr eine beachtliche Ausstellung präsentiert, zuletzt 2015 „Cranach, Luther und die Bildnisse“. Dazu erschienen jeweils aus Schriften des Leipziger Buchkünstlers Axel Bertram gesetzt, besonders schön gestaltete Begleitbücher.

Die letzte Ausstellung vor dem Jubiläumsjahr widmet sich Luther und der

deutschen Sprache. Nach einem Geleitwort des Burghauptmanns *Günter Schuchardt* (6–9) folgt ein Aufsatz „Luther und die deutsche Sprache“ von *Jutta Krauß* (10–40), eine Übersicht über die Sprachlandschaften des Deutschen und das Werden der „Luthersprache“ mit sinnfälligen Beispielen und Illustrationen. Der von *Daniel Miksch* erarbeitete Katalog der ausgestellten Werke (41–97) ist sorgfältig und zeichnet sich durch sehr gute Abbildungen aus (das bibliographische Format ist korrekt allerdings meist 4°, nicht das neuzeitliche, nach Rückenhöhe berechnete 8°). *Grit Jacobs* handelt in ihrem Beitrag „Lutherus ward allhier“ – Die Luthermemoria des 19. Jahrhunderts auf der Wartburg zwischen musealer Inszenierung und Lutherbibliothek“ (98–114) von den Anfängen des Luthergedenkens auf der Burg, aber auch von Bibliotheken mit Werken Luthers, die im 19. Jahrhundert in Coburg, Worms, Wittenberg und eben auf der Wartburg zu seinem Gedächtnis angelegt wurden. Die „Lutherbibliothek“ der Wartburg wurde in den vergangenen Jahren vollständig digitalisiert, steht online zur Verfügung und ist durch *Ulman Weiß* und *Ulrich Bubenheimer* in einer eigenen Monographie erschlossen (Schätze der Lutherbibliothek auf der Wartburg. Studien zu Drucken und Handschriften, hg. von *Grit Jacobs*, Regensburg 2016). Am Ende des Buches stehen *Günter Schuchardts* Betrachtung „Tesmar schreibt Luther“ (115–117) – eine Einführung in die Collagen, die *Ruth Tesmar*, die eben emeritierte letzte Universitätszeichenlehrerin Deutschlands, für die Ausstellung gefunden hat, und die feine Rede (118–129, mit Abb.), die die Künstlerin selbst zur Eröffnung der Ausstellung am 4. Mai hielt und in der sie bekannte: „Die Alchemie der Worte ließ mich das Wunder einer imaginativen Übertragbarkeit erfahren, so ich es wagte, meiner Lektüre eine sichtbare Entsprechung zu geben“ (128).

Zitarnachweise und Literaturverzeichnis sind leider nicht immer korrekt, Sekundärzitate unschön; der kundige Leser findet sich aber zurecht. Schön aber sind Ruth Tesmars an Luther geschriebene Briefe, in denen „ganz im Sinne des schöpferischen Bibelübersetzers Wort und Bild ineinander fließen“ (vierte Umschlagseite).

Johannes Schilling

Luther und die Fürsten. Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation. [1.] Aufsatzband: Beiträge zur Wissenschaftlichen Tagung vom 29. bis 31. Mai 2014 auf Schloss Hartenfels in Torgau und im Residenzschloss Dresden, [2.] Katalog, beide hg. von den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, Dirk Syndram, Yvonne Wirth und Doreen Zerbe, Dresden: Sandstein Verlag 2015, 348 und 360 S., etwa 200 und etwa 450 meist farbige Abb. – ISBN 978-3-95498-159-5 und 978-3-95498-158-8.

Zwei gewichtige Bände erinnern an die Ausstellung „Luther und die Fürsten“, die vom 15. Mai bis zum 31. Oktober 2015 auf Schloss Hartenfels in Torgau stattfand. Als „1. Nationale Sonderausstellung zum 500. Reformationsjubiläum“ eröffnete diese sächsische Schau den Reigen der großen Lutherpräsentationen bereits zwei Jahre vor dem eigentlichen Ereignis.

Die Kombination von Ober- und Untertitel wirft die Frage nach dem Inhalt auf. Der Obertitel suggeriert eine Ausstellung über Luthers Verhältnis zu den weltlichen und geistlichen Fürsten sowie deren Verhältnis zu Luther. Die Reformationsfürsten und die Gegner der Reformation im Deutschen Reich dürften mit ihren jeweils differenten Zugängen und Kontakten zu Luther und zur Refor-

mation dargestellt werden. Der Untertitel konzentriert sich allerdings auf „den Herrscher“ (welchen?) und thematisiert lediglich die Fürstenperspektive. Die historiographisch problematische Epochenzuschreibung „Zeitalter der Reformation“ wird im Vorwort von *Hartwig Fischer* und *Dirk Syndram* konkretisiert: Es geht um die Zeit von 1515 bis 1591 (Katalog, 15) – und somit weit über Luthers Lebenszeit hinaus. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Der Obertitel hält leider nicht, was er verspricht. Im Mittelpunkt steht nicht Luther, sondern stehen die „Selbstdarstellung“ und das „Selbstverständnis“ der sächsischen Kurfürsten und Herzöge ernestinischer und albertinischer Linie.

Knapp ein Jahr vor Ausstellungsbeginn fand Ende Mai 2014 auf Schloss Hartenfels und im Residenzschloss Dresden eine wissenschaftliche Tagung zum Thema statt, dessen Referate im Aufsatzband versammelt sind. Auf vier Sektionen verteilen sich 26 Beiträge, von denen „Luther und die Politik“ mit lediglich drei Aufsätzen die kleinste Einheit bildet: *Heinz Schilling* orientiert kenntnisreich über „Die Fürsten Europas im Zeitalter der Reformation“ (17–27), *Athina Lexutt* fokussiert „Luthers Theologie im Raum von Politik und Gesellschaft“ (29–33) auf die These „Luthers Theologie ist spannend“ (32), und *Reinhold Rieger* entfaltet ein luzides Panorama zum Thema „Martin Luthers Freiheitsverständnis zwischen Glaube und Politik“ (35–43). Dass der Schwerpunkt der Tagung – wie auch der Ausstellung – auf dem Bereich der Kunst liegt, verdeutlichen die zweite und dritte Sektion. Unter dem Titel „Kunst und Kultur“ befassen sich sechs Aufsätze mit medialer Inszenierung und architektonischer Profilierung. So fragt beispielsweise *Thomas DaCosta Kaufmann* in Anlehnung an die Torgauer Schlosskirche nach der Schlosskapelle und ihrer spezifisch „protestantischen Architektur“ im Allgemeinen (65–75). *Johannes*

Erichsen bewertet das in der Forschung vieldiskutierte Bildthema „Gesetz und Gnade“ neu (97–113), indem er – hinsichtlich der Bildüberlieferung originell – den „Erlanger Typus“ (um 1524?) vor Cranaachs „Prager Typus“ (1529) und „Gothaer Typus“ (1529) ordnet. Allerdings will die Begründung der sich auf einen nach 1529 datierten Einblattdruck der Universitätsbibliothek Erlangen stützenden Hypothese nicht recht überzeugen. Von den 13 Beiträgen des Themenfeldes „Kunst und Konfessionspolitik – Sachsen, Bayern, Pfalz“ behandeln allerdings nur je zwei das katholische Herzogtum Bayern und die reformierte Kurpfalz. Höchst instruktiv sind *Matthias Müllers* „Beobachtungen zur bildlichen Raumausstattung in den Schlössern von Wittenberg und Torgau“ (139–157) sowie *Ruth Slenczkas* Forschungen zu „Luther und die Fürsten in der Bildausstattung von Schloss Hartenfels“ (159–169). Die vierte Sektion widmet sich (etwas nachklappend) dem „Reich“ aus historischer Perspektive. Während ein umfangreiches Personenregister vorhanden ist, fehlt ein Autorenverzeichnis. Zudem wurde versäumt, den Aufsatzband mit dem Katalog zu verknüpfen. Zwar lässt die Qualität der Abbildungen in beiden Bänden nichts zu wünschen übrig, doch finden sich in beiden eine Reihe von identischen Abbildungen – ohne Querverweise.

Der Katalog wird nach mehreren Grußworten durch fünf Aufsätze eingeleitet. *Heinz Schilling*, *Dirk Syndram* und *Johannes Burkhardt* führen aus unterschiedlicher Perspektive essayistisch ins Gesamtthema ein, *Heinrich Bedford-Strohm* und *Arnd Brummer* stellen den Gegenwartsbezug her. Der Katalog selbst bietet einen komplexen Aufbau. Chronologie und breite Vielfalt lassen einen roten Faden allerdings nur schwer erkennen. Immerhin wollen die 24 Kapiteleinleitungen Orientierung bieten, die aufgrund des Druckbildes (weiße Schrift auf

rotem Untergrund) etwas mühsam zu lesen sind. Die Objektauswahl bestätigt den Eindruck, dass es kaum um Luther, dafür umso mehr um die Fürsten geht. An den Stellen, die dann doch vom Wittenberger Reformator handeln, werden z.T. überholte Forschungspositionen ventiliert. So ist z.B. die Amtsbezeichnung Luthers als „Professor für Bibelauslegung“ (z.B. Katalog, 70) seit Ulrich Köpfs Untersuchungen obsolet. Die exemplarische Präsentation der reformierten Kurpfalz und des katholischen Bayerns stehen etwas unvermittelt neben der kursächsischen Dominanz. Gleichwohl laden die gebotenen Objekte, die im Katalog durch kurze Beschreibungen erläutert werden, zu Entdeckungen weniger bekannter Zeugnisse fürstlicher Repräsentation (insbesondere zahlreicher Medaillen und Rüstungen) ein. Die für die fürstlich-territoriale Reformation zentrale Rolle der Räte, der Verwaltungsbeamten, des niederen Adels und der Ritterschaft bleibt hingegen anderen Ausstellungskatalogen vorbehalten.

Christopher Spehr

500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich, hg. von Petra Bosse-Huber u.a., Zürich/Leipzig: Theologischer Verlag Zürich/Evangelische Verlagsanstalt 2014, 387 S. – ISBN 978-3-374-03916-6/978-3-290-17765-2.

Wo anfangen? Bei welchem der 38 Autoren und Autorinnen, die sich auf 385 Seiten zur Bedeutung und den Herausforderungen von 500 Jahren Reformation äußern (und damit durchschnittlich 10 Druckseiten zur Verfügung haben)? Bei der Kirchen- oder Sozialgeschichte,

bei der systematischen oder der ökumenischen Theologie?

Wo anfangen? Am 31. Oktober 1517, dem Symboldatum, das im nächsten Jahr zu vielerlei Aktionen zum Reformationsjubiläum führen wird? Im Mittelalter, in dem noch viele der Reformatoren und vor allem Luther verwurzelt waren? Oder doch erst um 17. Jahrhundert, in dem sich die Entwicklungen konkretisierten, die zur heutigen pluralistischen Gesellschaft führten?

Wo anfangen? In Wittenberg, Genf oder Rom?

Der vorliegende Band gibt keine eindeutige Antwort auf diese Fragen. Er geht auf einen internationalen Kongress zurück, den die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) im Oktober 2013 in Zürich veranstalteten; die Herausgeber tragen Verantwortung in beiden Kirchen.

Prominent besetzt war der Kongress, und seine Anlage dokumentiert deutlich das kirchenpolitische Bemühen, das Reformationsjubiläum 2017 nicht konfessionell und national verengt zu begehen. *Rowan Williams*, ehemaliger Erzbischof von Canterbury, und *Olav Fykse Tveit*, Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, kommen ebenso zu Wort wie *Kurt Kardinal Koch* als Vertreter des Vatikans oder *Klára Tarr Cselovzky*, Präsidiumsmitglied der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, ehem. Leuenberger Kirchengemeinschaft). 40 Jahre nach der Leuenberger Konkordie spielen lutherisch-reformierte (Lehr-) Gegensätze nur noch eine untergeordnete Rolle: Der Beitrag der Schweizer Reformation wird ausführlich gewürdigt und in Komplementarität, nicht im Gegensatz zur lutherischen Reformation verstanden (Beiträge von *Peter Opitz*, *François Dermange* u. a.).

Der Band enthält eine Vielzahl von weiteren lesenswerten Beiträgen, von

denen exemplarisch *Volker Leppins* Einordnung der Reformation im Mittelalter oder *Christophe Calamets* Auseinandersetzung mit Brad S. Gregorys These von der „Unintended Reformation“ zu nennen wären. Hier wie in anderen Beiträgen werden wichtige Impulse zum Verständnis der Reformation und ihrer Bedeutung für die Gegenwart gegeben. Denn neben den theologischen Grundlagen der Reformation geht es in ihnen auch um die möglichen Inhalte und Grenzen des Jubiläums sowie um die Perspektive der anderen Kirchen. Das geschieht in übersichtlicher Form und mit Hinweisen für diejenigen, die den einzelnen Themen in vertiefter Form nachgehen wollen. Ein Buch, das die Vielzahl der Aspekte auffächert, die in der Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 eine Rolle spielen.

Vicco von Bülow

Peter Opitz: Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich: Theologischer Verlag 2015, 119 S. – ISBN 978-3-290-17828-4.

Dieses kleine Büchlein ist ein Glücksfall, denn auf nur gut einhundert Seiten gelingt es dem Zürcher Kirchenhistoriker Peter Opitz ein neues Bild des Zürcher Reformators zu zeichnen, der doch in der Wahrnehmung vieler oft im Schatten von Luther und Calvin steht. In vier Kapiteln lernen die Leser eine äußerst interessante Gestalt der Reformationsgeschichte kennen, die – vom Humanismus herkommend – einen ganz eigenen reformatorischen Ansatz gefunden und in Zürich umzusetzen versucht hat.

Zwinglis Anfänge als Reformator stellt O. unter die Überschrift der „Wiederentdeckung des Angesichts Christi“. Die Reformation in Zürich (Kapitel 2)

steht „im Zeichen des Evangeliums der Versöhnung“. Zwinglis Außenwirkung auf die reformatorische Bewegung in Europa und auf die unmittelbare Nachbarschaft in der Eidgenossenschaft, stellt der Vf. unter das Zwingli-Zitat: „Wenn Gott die Türangel bewegt, wird auch der Türbalken erschüttert“. Wirkungen und Perspektiven des Reformators untersucht abschließend das Kapitel: „Zwingli als Pionier des Protestantismus“. Dem schlüssigen Aufbau und der verständlichen Sprache des Vf., entspricht die Klarheit des Layouts und die stimmige Bebilderung.

Zwischen den Zeilen kann man das Buch als Auseinandersetzung mit Positionen lesen, für die Zwingli theologisch nicht so tiefgründig ist wie Luther oder gedanklich nicht so stringent wie Calvin. Auch mit dem Vorurteil des sittenstrengen, bilderfeindlichen und am Ende freudig in den Krieg ziehenden Reformators räumt Opitz auf. Stattdessen arbeitet er heraus, dass Zwingli „von einer anderen theologischen Tradition als Luther geprägt“ (92) das Evangelium von der „freien, die Menschen zu sich rufenden Güte Gottes“ (93) ins Zentrum seiner Verkündigung stellt, die wiederum ihren Grund hat in der „erhellenden und klärenden Kraft des göttlichen Wortes hat, das in der Bibel begegnet“ (30). So erklärt sich Zwinglis „Programm“ als „Versuch eines Theologen der frühen Neuzeit ..., das gesamte Christentum konsequent auf das Fundament des Evangelium von der Versöhnung zu stellen“ (36).

Obwohl die Zürcher Reformation nicht als das Werk einer Person, sondern als Reihe komplexer Entscheidungsfindungsprozesse in einem frühneuzeitlichen Stadtstaat verstanden werden muss, ist sie doch geprägt von Zwinglis Anspruch, dass eine wahrhaft christliche Gemeinschaft auch praktisch Gestalt gewinnen muss. Dass immer wieder genau diese Wechselwirkungen zwischen

Zwinglis theologischem Denken und der Reformation in Zürich (und darüber hinaus) beleuchtet werden, ist die große Stärke dieser Darstellung. Sie zeigt sich z. B. auch im Abschnitt zur Auseinandersetzung Zwinglis mit den Zürcher Täufern, in dem es O. nicht nur glänzend gelingt, die komplexe historische Situation lebendig werden zu lassen, sondern zugleich auch die theologischen Grundmotive des Täuferturns und die „enge Verwandtschaft zwischen dem zwinglischen und dem täuferisch-mennonitischen Verständnis des Christentums“ (47) herauszuarbeiten.

An einigen Stellen wünscht man sich, manches hätte umfassender dargestellt werden können: etwa der Abendmahlsstreit mit Luther (Zwinglis Vorschlag sei „im Keim derjenige einer innerevangelischen ‚versöhnten Verschiedenheit‘“ gewesen [89]), der Einfluss auf Calvin („Es gibt keinen Gedanken Calvins, der nicht zuvor schon in der Zwinglischen Reformation diskutiert worden wäre.“ [110]) oder die Wirkungsgeschichte bis hin zu Karl Barth und der Barmer Theologischen Erklärung. Darum ist sehr zu hoffen, dass der Vf. seiner ausgezeichneten Kurzbiographie eine ausführlichere folgen lässt.

Arne Dembek

Nathan Söderblom: **Der „Prophet“ Martin Luther** (Ausgewählte Werke 4), übers. u. hg. von Dietz Lange, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 336 S. – ISBN 978-3-525-57039-5.

Man muss Dietz Lange zum Abschluss seines Söderblom-Projektes gratulieren. Nach der Herausgabe der Briefe (Brev – Lettres – Briefe – Letters, 2006) und der Biographie des Primas von Schweden (Nathan Söderblom und seine Zeit, 2011),

sowie den ersten drei Bänden der Werkausgabe (Bd. 1: Offenbarung und Religionen, 2011; Bd. 2: Christliche Frömmigkeit und Konfessionen, 2012; Bd. 3: Jesus in Geschichte und Gegenwart, 2013) liegt nun der vierte und letzte Band der „Auswahlausgabe von Werken Nathan Söderbloms“ (5) vor. Darin wird der deutschsprachigen Luther- und Reformationforschung erstmalig ein Teil von S.s Beschäftigung mit dessen „mit Abstand wichtigste[m] Lehrer“ (9) zugänglich.

Zwei Ergebnisse dieser Forschungen präsentiert Lange im nun vorliegenden Band. Zum einen „Humor und Melancholie und andere Lutherstudien“ (23–318), eine aus zwölf Vorträgen bestehende Komposition, die 1919 erstmalig publiziert wurde. Die Kapitel I–VI befassen sich explizit mit diesen beiden „Klangfarbe[n] in Luthers Seele“ (29). Um diese zu betrachten, zog S. vornehmlich Luthers Briefe und Tischreden heran, da in diesen zu erkennen sei, „wie es in seinem täglichen Umgang ... nur so sprühte von witzigen Einfällen, manchmal gutmütig und komisch, manchmal saftig und derb“ (62). Die Kap. VII, VIII und X thematisieren „Aspekte der Glaubensgewissheit als des religiösen Grundthemas Luthers“ (15), in die mit Kap. IX ein Vortrag aus dem Jahr 1918 integriert wurde, „der die Glaubensgewissheit selbst zum Thema“ (15) hat. Die beiden Schlusskapitel XI und XII befassen sich mit dem Bauernkrieg und der Bedeutung des Reformationstages.

Der Humor, Luthers „Sicherheitsventil“, das ihn „vor [einer] lächerlichen oder titanischen Aufgeblasenheit“ (66) schützte, „vergönnt ... Momente ästhetischen Daseins“ (64) und „verweigert es, sich auftakeln zu lassen.“ (71) Er habe nach S. bereits von der Leipziger Disputation an „auf einen steilen und gefährlichen Weg Blumen gestreut“ (64). Und so stehe „Luther ... in der Geschichte der Religionen für den Humor“ (75). Die Melancholie hingegen gab Luther „Zweifel und ein

Gefühl für Gottes Zorn ein“ (167), sodass er sie als eine Form der Anfechtung auffasste. S., den die Erfahrung Gottes selbst niederzuschmettern drohte (13), nahm von Luthers Vorbild Hilfe für eine evangelische Frömmigkeit. „Gottesfürchtiges Verhalten muss geübt werden.“ (70) „[N]ützliche Askese und Übung“ seien „nicht zu verwerfen, sondern im Gegenteil zu achten ..., sofern sie nicht innere Unwahrhaftigkeit mit sich bringen.“ (70) Das Luthertum, aber auch Luther selbst, der „nie seine Schwäche im Glauben“ (140) verborgen habe, müssten dafür kritisiert werden, dass sie sich in Sachen des Glaubens „auf strenge Idealität und Geistlichkeit des Prinzips versteift und oft die nützliche oder notwendige Erziehung der Seele versäumt [haben]. Man hat sich mit einer Frömmigkeit begnügt, die des Kaisers neuen Kleidern glich. Was Glaube, Glaubensfreimut und evangelische Freiheit genannt wurde, war manchmal bloß auf gute Verdauung und natürliche Lebensfreude zurückzuführen.“ (70)

Zum anderen bietet Langes Edition „Martin Luthers universale Bedeutung“ (319–332), eine Vorlesung, die auf einen Vortrag aus dem Jahr 1921 anlässlich des Wormser Reichstagsjubiläums zurückgeht. S.s Universalitätsbegriff bezogen auf Luther richtet sich hier, wie auch in „Humor und Melancholie“ (200), gegen eine „nationale Vereinnahmung Luthers“ (19) bzw. gegen Schulterschlüsse zwischen dem deutschen Luthertum und dem „stamm- und glaubensverwandten Nordland“. Stattdessen ist S. daran gelegen, die Radikalität von Luthers Rechtfertigungslehre sola fide zur Sprache zu bringen. Dieses Erbe des Reformators gelte es zu bewahren: „Es ist unsere Pflicht, unser heiliges Erbe ohne Verunreinigung oder Vermischung rein zu erhalten. Doch es ist eine noch heiligere Pflicht, ... davon Gebrauch zu machen“ (332).

Mit diesen beiden Schriften ist nun der Kern von S.s Beschäftigung mit Luther

in deutscher Sprache zugänglich. Die Einleitung in den Band erwähnt auch die nicht in die Edition aufgenommenen Schriften S.s zu Luther und gibt dem Leser – wie von den ersten drei Bänden gewohnt – eine hilfreiche biographische und zeitgeschichtliche Kontextualisierung der übersetzten Texte im Leben S.s an die Hand (9–21). Schade ist hierbei nur, dass sich die im Text der Einleitung befindlichen Seitenzahlen nicht auf die deutsche Übersetzung, sondern auf die schwedische Originalausgabe beziehen, die wohl die wenigsten Leser dieses Bandes parallel lesen. Die gelegentlich den Leser irritierenden Druckfehler schmälern das mit diesem letzten Band der Werkausgabe gesteigerte Interesse an S. mitnichten. Ein hilfreiches Namensregister (333–336), dem sich auch gut ein Register der von S. herangezogenen WA-Stellen hätte anschließen können, schließt diesen Band ab, der – auch mit Blick auf das anstehende Reformationsjubiläum – die deutschsprachige Theologie um eine skandinavische Perspektive auf den „Propheten“ Luther erweitert.

Jonas Milde

Rudolf Bultmann – Paul Althaus: Briefwechsel 1929–1966, hg. von Matthias Dreher und Gotthard Jasper, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, VIII, 132 S. – ISBN 978-3-16-150981-0.

Der langjährige Erste Präsident der Luther-Gesellschaft hat, nach anfänglicher deutlicher Ablehnung durch den Marburger Kollegen, seit 1929 mit diesem bis zu seinem Lebensende im Briefwechsel gestanden. Die Frage des Herausgebers, ob es „abwegig“ sei, „den vom Umfang her relativ bescheidenen und noch dazu nur bruchstückhaft überlieferten Briefwechsel ... zu edieren“ (1), kann man

nach der Lektüre negativ beantworten. Denn es gibt Schreiben, die die Veröffentlichung lohnen, vor allem die Briefe der beiden über Emanuel Hirschs Buch „Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube“ (1940), aber auch andere, in denen theologische Fragen, Überlegungen und Erkenntnisse im Dialog entwickelt werden.

In einer Einleitung geht *Gotthard Jasper*, der auch eine Biographie Althaus' veröffentlicht hat (vgl. Luther 84 [2013], 202–204), auf das Verhältnis der Korrespondenten ein, mit dem Schwerpunkt auf den Jahren nach 1933. Er versucht die Position des aus der Erweckungsbewegung kommenden „positiven“ Theologen Althaus verständlich zu machen und zu zeigen, dass es bei aller Zustimmung zu den Entwicklungen der Zeit auch Widerständiges in dessen Theologie gab, insbesondere in der Frage der Eugenik.

Die vier Briefe und vierzehn Postkarten Bultmanns sowie drei Postkarten und eine Briefabschrift von Althaus werden, z. T. mit Abbildungen und knappen (nicht ganz zutreffend: 48, Anm. 43 und 44) Kommentierungen, ediert (21–56); hinzu kommen „Quellen zum Umfeld des Briefwechsels“ (57–100) sowie ein Exegetisch-theologischer Kommentar von *Matthias Dreher*, der insbesondere der Frage der Entmythologisierung gilt. Verzeichnisse und Register (125–132) beschließen den Band.

Was Luther und die Luther-Gesellschaft betrifft, sandte Althaus 1930 Bultmann ein Exemplar seiner Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis“, die als Nr. 5 der „Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft“ bei Christian Kaiser in München erschienen war (2., unveränderte Aufl. 1931). 1943 meinte Bultmann, „ein Lutherkenner müsste einmal die Frage der Entmythologisierung bei Luther im Zusammenhang behandeln“ (47; Abb. 55). Über die Frage der Rechtfertigung, die er im Anschluss

an Althaus' Schrift „Paulus und Luther über den Menschen“ (1938) thematisiert, gibt es einen besonders erhellenden Brief Bultmanns (26 f.). Sonderdrucke wurden reichlich getauscht – Bultmanns „Lutherana“ enthalten zehn Aufsätze von Althaus (54).

Vielleicht lohnt es sich, neben allem Fachspezifischen, auch Bultmanns Satz zu bedenken: „Jeder von uns, der einigermaßen in der wissenschaftlichen Arbeit seine Physiognomie gewonnen hat, hat doch Etwas, was nur *er* arbeiten kann“ (49).

Johannes Schilling

Euler R. Westphal: **Protestantische Orientierungen in einer postmodernen Kultur**. Bioethische Herausforderungen und lutherische Theologie, hg. und kommentiert von Ralf Koerrenz und Sebastian Engemann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 131 S. – ISBN 978-3-374-04150-3 (Quellen zur protestantischen Bildungsgeschichte 10).

Wenn Ethik es schon immer mit dem Leben zu tun hatte – als kritische Besinnung auf Lebensprozesse um des guten Lebens willen –, welchen Sinn hat es dann, von Bioethik zu reden? Offenbar reflektiert dieser relativ junge Begriff spezifische Herausforderungen im Umgang mit dem Leben, wie sie erst in dem letzten halben Jahrhundert aufgekomen sind. Thema der Bioethik ist das Leben unter dem Vorzeichen seiner radikalen Veränderbarkeit, wie sie durch die Entdeckung der genetischen Bausteine des Lebens möglich geworden ist. Das hier anzuzeigende Buch des brasilianischen Theologen Euler R. Westphal liefert einen gerafften Überblick über die rasante Entwicklung der Biotechnologie mit ihren vielfältigen,

mehr oder weniger realisierten Möglichkeiten, die immer wieder an Aldous Huxleys „Schöne neue Welt“ erinnern. Ohne im Einzelnen in eine ethische Abwägung des Pro und Contra einzutreten, betont der Autor die Ambivalenz dieses Prozesses. Dessen Grundtendenz erkennt er im Konzept der „Bricolage“, das – in ersten Ansätzen schon in der Bauhaus-Bewegung – zwischen Kunst und Industrie sowie zwischen Design und Nützlichkeit vermittelt und dessen konsequente Anwendung kennzeichnend für die Postmoderne geworden ist: Leben wird zum Bausatz, dessen Bestandteile beliebig und nach Gesichtspunkten der Funktionalität verändert, kombiniert und perfektioniert werden können. Bezogen auf die so charakterisierte postmoderne Kultur bietet Westphal „protestantische Orientierungen“. Wer unter diesem Titel einen expliziten Rückgriff auf reformatorische Theologie und Ethik erwartet, wird freilich enttäuscht. Wer aber von den Reformatoren gelernt hat, dass ethische Orientierung eine Angelegenheit der ebenso kritischen wie selbstkritischen Vernunft ist, findet in diesem Büchlein wichtige Impulse. Nicht zuletzt fordert die Ethik der Verantwortung, wie sie der Autor im Anschluss an Hans Jonas propagiert, dazu heraus, die Entwicklung der Biotechnologie aus der Perspektive des globalen Südens zu sehen und für ökonomische Gerechtigkeit einzutreten. Der Kontext, in dem der Autor als lutherischer Theologe wirkt, wird besonders deutlich, wenn er auf die Probleme der Patentierung von Lebewesen (Stichwort „Biopiraterie“) hinweist und zugespitzt von „biotechnologischer Sklaverei“ sprechen kann. Gerade im Vorfeld des Reformationsjubiläums sollte diese Stimme lutherischer Theologie aus dem Süden gehört werden.

Johannes von Lüpke

Roth-Beck, Meike: **Von Martin Luthers Thesen**, mit Bildern von Klaus Ensikat, Berlin: Kindermann Verlag 2015, 44 S. – ISBN 978-3-934029-62-0.

Richtig gute Kinderbücher sind selten. Oft gleichen solche Bücher Verbrauchsgegenständen, die nach einmaligem Gebrauch nutzlos im Kinderregal liegen. Bisweilen gibt es aber Bücher, die nehmen auch Erwachsene gerne in die Hand und freuen sich an den Bildern und den vielleicht noch aus der eigenen Kindheit vertrauten Texten. Auch kann es vorkommen, dass unter den Neuerscheinungen ein Werk sich als besonders lebenswürdig erweist und bei Kindern und Eltern gleichermaßen hoch im Kurs steht. Dass eine solche gesamtfamiliäre Rezeption auch dem von der in Eisenach lebenden Religionspädagogin Meike Roth-Beck verfassten Buch „Von Martin Luthers Thesen“ widerfährt, steht zu wünschen. Jedenfalls hat das im festen Einband ansprechend gestaltete und durch markante Zeichnungen von Klaus Ensikat gezielte Werk Chancen für eine längere Verweil- und Lebensdauer.

In den Mittelpunkt stellt R.-B. Luthers 95 Thesen, womit sie sich einem überaus komplexen Thema zuwendet. Ausgewählte Thesen werden in einer modernen Übertragung kursiv hervorgehoben und durch kleinere Kommentare erläutert. Zur Sprache kommen hierbei die Themen Buße (These 1), Gnade (Th. 36), Armenfürsorge statt Ablass (Th. 45–47), Ablass für Verstorbene? (Th. 11 und 27), Bau des Petersdoms (Th. 48, 50, 51), die frohe Botschaft (Th. 54, 55, 62, 65/66), Fragen der Leute (Th. 84, 86, 90) und schließlich „die letzte These“ (Th. 94/95). Dieses höchst anspruchsvolle Kernstück des Buches, das eine lehrreiche Auswahl von zentra-

len Themen präsentiert, schränkt leider den Kreis der Leser ein. Grundschulkin- der sind hiermit in der Regel überfordert.

Anders sieht es hingegen mit den Kapiteln vor und nach den Thesen aus, in welchen in kurzen, prägnanten Sätzen die Lebensgeschichte Luthers erzählt wird. Dass das Auftaktkapitel über das „ausklingende Mittelalter“ (6f.) das überholte Bild des finsternen Mittelalters nachzeichnet, ist allerdings bedauerlich. Abgesehen von ganz wenigen Versehen und Ungenauigkeiten (Staupitz war nicht „Leiter der Universität in Wittenberg“ [18]; der hier insgesamt negativ besetzte Begriff „Kirche“ – gemeint ist die römische Kirche – wird zu pauschal verwendet), sind die Texte erhellend und erfrischend. Großartig sind die teils historischen Vorlagen entnommenen, teils frei erfundenen Bilder des Illustrators. Die Gesichtszüge der Personen sind zwar nicht freundlich, aber doch einprägsam. Selten hat sich ein Buchkünstler derart prägnant an den Darstellungen des 16. Jahrhunderts orientiert – von den künstlerischen Freiheiten bei der Verwendung des neugotischen Lutherhauses und Schlosskirchenturms einmal abgesehen. Weil allerdings nicht alle Bildmotive bekannt sind, werden am Ende des Bandes einige Bilderläuterungen geboten (42f.). Warum nicht alle Bilder erläutert werden und nur manche Bilder Unterschriften tragen, erschließt sich dem Rezensenten allerdings nicht. Trotz dieser kleinen Unstimmigkeiten motiviert das Buch zur Beschäftigung mit Luther und hebt sich wohlthuend von den jüngst erschienenen Luthercomics ab. In diesem Sinne ist es als wertvolles Kinder-, besser: Familienbuch sehr empfehlenswert.

Christopher Spehr

Anschriften der Rezensenten:

Landeskirchenrat Dr. Vicco von Bülow, Im Waldwinkel 34, 33615 Bielefeld

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Schillerstraße 1a, 76870 Kandel

Prof. Dr. Johannes von Lüpke, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstraße 9a/b, 42285 Wuppertal

stud. theol. Jonas Milde, Tucholskystraße 7, 10117 Berlin

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

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

PD Dr. Christopher Voigt-Goy, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel)

und

Direktorin Dr. Mareile Lasogga (Bensheim)

Redaktion:

Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal)

87. Jahrgang 2016

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2016, 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>Birkenmeier, Jochen</i> : „Luther und die Bibel“. Zur neuen Dauer- ausstellung im Lutherhaus Eisenach	103
<i>Block, Johannes</i> : Der Ort des Wortes. Die Stadtkirche Wittenberg als Ort des gepredigten, des gemalten und des gesungenen Wortes	154
<i>Hammann, Konrad</i> : Die innere Kohärenz der Theologie Luthers. Rein- hard Schwarz rekonstruiert Luthers „Lehre der christlichen Religion“	90
<i>Jürgens, Henning P.</i> : Dokumente zur frühen Wirksamkeit Martin Luthers im UNESCO-Register Memory of the world	99
<i>Kandler, Karl-Hermann</i> : Das vergessene Sakrament. Beichte bei Luther und in der Lutherischen Kirche	24
<i>Karrer, Martin und Kocher, Ursula</i> : Wenn das Alte zum Neuen wird. Die Revision der Lutherbibel zum Reformationsjubiläum	12
<i>Kohnle, Armin</i> : Vorreformer, Reformator vor der Reformation, Wegbereiter oder Vorläufer Luthers? Ein Beitrag zum Johannes-Hus- Gedenken 2015	75
<i>Lapp, Michael</i> : Johannes Hus: Ketzer – Märtyrer – Vorläufer Luthers. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 25. bis 27. September 2015 in Torgau	48
<i>Lapp, Michael</i> : „Was ist lutherisch? – Frömmigkeit und Freiheit, Wahrheit und Weltverantwortung“. Tagung der Evangelischen Stadt- akademie Nürnberg und der Luther-Gesellschaft am 8. und 9. April 2016 in Nürnberg	167
<i>Lasogga, Mareile</i> : „Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“. Lutherische Frömmigkeit im Horizont gegenwärtiger Religiosität	142
<i>Plathow, Michael</i> : „Darumb soltu es recht unterscheiden, daß du nicht aus den Engeln Abgötter machest, Sondern erkennen lernest, was der heiligen Engel Ampt sey“. Zur Urteilskraft von Luthers Engelpredigten	4
<i>Spehr, Christopher</i> : Lutherhaus Eisenach wiedereröffnet. Neue Dauer- ausstellung akzentuiert „Luther und die Bibel“	45
<i>Spehr, Christopher</i> (Bearb.): Leiblicher und geistlicher Segen. Luthers Auslegung des Aaronitischen Segens aus dem Jahr 1532	68
<i>Treu, Martin</i> : Die Gans und der Schwan. Martin Luther und Jan Hus im Vermächtnis der Bilder	127
<i>Treu, Martin</i> (Bearb.): Luther und die Bruderschaften	124

Zschoch, Hellmut: Was macht die Kirche zum „Gotteshaus“? Wie sich
die Bedeutung des Kirchgebäudes durch die Reformation wandelt . . . 35

Bücherschau 53, 108, 173

Zu diesem Heft 3, 67, 123

Alles, was man über Spiritualität und ihre Geschichte wissen muss!

Peter Zimmerling (Hg.)

Handbuch Evangelische Spiritualität

Band 1: Geschichte

2016. Ca. 760 Seiten, gebunden

ca. € 50,- D

ISBN 978-3-525-56719-7

eBook: ca. € 39,99 D

ISBN 978-3-647-56719-8

Erscheint im Dezember 2016



Das »Handbuch Evangelische Spiritualität« erarbeitet in drei Bänden die Vielfalt und den Reichtum evangelischer Spiritualität. So werden die verschiedenen Facetten des wesentlich von Luthers Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden bestimmten Glaubens in das öffentliche Gespräch eingebracht und Wege zu seiner erfahrungsmäßigen Aneignung eröffnet. Band 1 (Geschichte) widmet sich den historischen Wurzeln evangelischer Spiritualität in der Reformation und ihren unterschiedlichen Gestaltungsformen bis heute. Band 2 (Theologie) konzentriert die evangelische Lehre auf ihre spirituelle Relevanz. Band 3 (Praxis) entfaltet die reiche Praxis evangelischer Spiritualität in der Ökumene und Ortsgemeinde bis hin zu Kunst und sozialer Verantwortung. Im ersten Band des Handbuches liefern renommierte Autorinnen und Autoren historische Beiträge mit Gegenwartsbezug und Praxisrelevanz. An Beispielen von Personen, Gruppen und Strömungen wird die evangelische Spiritualitätsgeschichte erarbeitet.



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

www.v-r.de

Der neue Kommentar zum Römerbrief

Gerd Theißen / Petra von Gemünden

Der Römerbrief

Rechenschaft eines Reformators

2016. 560 Seiten mit 2 Abb. und 20 Tab., gebunden

€ 40,- D

ISBN 978-3-525-51013-1

eBook: € 32,99 D

ISBN 978-3-647-51013-2

Für Gerd Theißen und Petra von Gemünden gehören im Römerbrief Moral- und Sozialkonflikt zusammen. Daher lesen sie ihn weder streng reformatorisch, noch ausschließlich unter der »New Perspective on Paul«, sondern kombinieren beide Ansätze miteinander.

