

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2017



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
88. Jahrgang · Heft 1 · 2017

- 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,
IBAN: DE67 8055 0101 0101 0093 05, BIC: NOLADE21WBL.

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). Einzelheft € 16,-/16,50 (A). 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>	3
<i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Cornelia Richter Melanchthon: Evangelische Glaubensreflexion im Werden	5
<i>Aufsätze</i>	
Albrecht Beutel Unser Luther? Bedeutung und Bild des Reformators im säkularen Geschichtsbewusstsein	12
Cornelia Richter „Die Zeit des Schweigens ist vergangen“. Christliches Ethos angesichts politischer Irritationen	31
Hans-Martin Barth Mystik bei Luther?	48
<i>Kleine Beiträge</i>	
Michael von Albrecht Anno Reformationis D ad ecclesiam. Zum fünfhundertsten Reforma- tionsjahr an die Kirche (eingeleitet von Heinz Scheible)	59
<i>Bücherschau</i> mit Kurzanzeigen	63

Zu diesem Heft

In mehrfacher Hinsicht bilden die Beiträge dieses Heftes einen Auftakt zum Jubiläumsjahr der Reformation: Am Anfang steht gerade kein Luthertext, sondern die erste Folge eines von *Cornelia Richter* erzählten „Fortsetzungsromans“ aus Melanchthons Arbeit an seinem theologischen Lehrbuch – als Hinweis, dass Luther nicht nur durch seine eigenen Texte wirkt, sondern nicht minder kräftig auch durch die sachliche Weiterführung in den Texten anderer.

Mit dem Bild bzw. den Bildern, die sich die Zeitgenossen und die Nachlebenden von Luther machten, befasst sich der Beitrag von *Albrecht Beutel* und stellt damit die Frage, ob – und wenn ja, wie – der Reformator des 16. Jahrhunderts der „Unsere“ sein kann. Im Interesse an einem christlichen Ethos in den grundsätzlichen politischen und sozialetischen Kontroversen der Gegenwart zieht *Cornelia Richter* eine Linie von Luther zu gegenwärtigen intellektuellen und theologischen Entwürfen – und hält zugleich ein Plädoyer für eine im Gottvertrauen gründende – und zugleich sachkundige – christliche Einmischung in öffentliche Debatten. *Hans-Martin Barth* schließlich versteht das Thema „Luther und die Mystik“, mit dem sowohl die Frage nach den Wurzeln von Luthers Theologie als auch die nach einer gegenwärtigen sich an den Wittenberger Reformator anschließenden Christlichkeit gestellt ist, mit einem Fragezeichen und führt so aktuelle Debatten um die Einordnung Luthers weiter.

Ein besonderes Kleinod schenkt *Michael von Albrecht* den Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift mit seinem lateinischen – und von ihm selbst ins Deutsche übersetzten – Festgedicht zum Reformationsjubiläum, eingeleitet von *Heinz Scheible*. Dieser kurze Beitrag möchte auch gelesen werden als Erinnerung an die humanistische und philologische Grundierung des in diesem Jahr Gefeierten.

Wie immer hält die *Bücherschau* mit ihren Besprechungen weitere Anregungen bereit: Publikationen mit Luthertexten, über den Reformator und über die von ihm ausgegangenen Anstöße – Stoff fürs Jubiläumsjahr und hoffentlich darüber hinaus.

Hellmut Zschoch

Richtigstellungen zu LUTHER 87 (2016), Heft 3:

Der in dem Beitrag „Die Gans und der Schwan“ von Martin Treu auf S. 140 erwähnte und abgebildete Wuppertaler Schwan krönt nicht, wie dort angegeben, die Alte lutherische Kirche in Wuppertal-Elberfeld, sondern die Alte Wupperfelder Kirche in Wuppertal-Barmen. Dieser Fehler geht ganz auf das Konto meiner redaktionellen Bearbeitung – dass er mir ausgerechnet im Blick auf Kirchen der Stadt unterlaufen ist, in der ich seit über zwanzig Jahren lebe, arbeite und am kirchlichen Leben teilnehme, beschämt mich. Entschuldigung! Das gilt auch für ein Versehen im Bildnachweis in Anmerkung 1 auf S. 127 desselben Beitrags: Die Vorlagen für die Abbildungen 1, 8a, 8b und 12 stammen von *Susanne Gerlach*.

H. Z.

Melanchthon: Evangelische Glaubensreflexion im Werden

Von Cornelia Richter

Das Melanchthon-Haus in Wittenberg ist für das Reformationsjubiläum phantastisch renoviert – nun fehlt nur noch eine vollständige Übersetzung seiner Schriften und deren Edition in einer zeitgemäßen historisch-kritischen Ausgabe. Dies wäre besonders wünschenswert für Melanchthons Entwürfe einer evangelischen Glaubenslehre, die er in zahlreichen Vorlesungen zwischen 1521 und 1559 bearbeitet und publiziert hat. Deren Texte liegen in den Bänden 21 und 22 des *Corpus Reformatorum* in lateinischer Sprache vor, ergänzt durch die neue Edition von Melanchthons katechetischer deutschsprachiger Glaubenslehre „Heubartikel christlicher Lere“ von 1553.¹ Angesichts dieser Editionsfrage verwundert es nicht, dass nach wie vor Melanchthons „Loci communes“ aus dem Jahr 1521 die Rezeption dominieren, denn sie liegen seit 1993 in einer Übersetzung durch Horst Georg Pöhlmann vor.² Die „Loci“ von 1521 sind zwar ohne Zweifel von höchster Bedeutung, weil Melanchthon mit ihnen die erste protestantische Dogmatik vorgelegt hat und darin unmissverständlich deutlich macht, worin sich eine evangelische Glaubensreflexion³ von einer katholischen Dogmatik im scholastischen Sinne zu unterscheiden hat. Aber wirklich faszinierend ist die tief sinnige theologische Ausarbeitung der folgenden Jahre, denn sie zeigt eine Dogmatik im Werden, anders gesagt: eine Glaubensreflexion im theologisch-existenziellen Vollzug. Bereits der knappe Vergleich der Versionen von Melanchthons „Dogmatik“ aus den Jahren 1521, 1533, 1535, (1543–)1559 (jeweils lateinisch) und 1553 (deutsch) zeigt, dass Melanchthon mit jeder Überarbeitung mehr Stoff aufnimmt und die Dogmatik immer stärker konzeptionell verdichtet. Zum einen handelt es sich dabei um eine fortlaufende Anreicherung der materialen Dogmatik, zum anderen zeigt die systematisch-theologische Interpretation, inwiefern Melanchthon darin verschiedene dogmatische Logiken variiert und präzisiert, abhängig vom jeweiligen theologiegeschichtlichen und konfessionspolitischen Kontext und der intendierten Leserschaft. Wie lohnenswert die Lektüre ist, soll in locke-

¹ *Corpus Reformatorum* [CR], Bde. 21 und 22, hg. von *Heinrich Bindseil*, Braunschweig 1854/55; Philipp Melanchthon, Heubartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner LOCI THEOLOGICI, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. von *Ralf Jenett* und *Johannes Schilling*, Leipzig 2002.

² Philipp Melanchthon, *Loci communes* 1521, lat.-dt., übers. u. komm. von *Horst Georg Pöhlmann*, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1993, 1997.

³ In der protestantischen Tradition wird seit Schleiermacher der Titel einer „Dogmatik“ gerne durch jenen der „Glaubenslehre“ ersetzt, um die Balance zwischen den aus der religiösen Rede erwachsenen Glaubenssätzen und deren kritischer Reflexion im Sinne einer konsensorientierten Normierung zu unterscheiden. Der Akzent liegt begrifflich jedoch nach wie vor auf der „Lehre“, so dass es konsequenter ist, im programmatischen Sinne von einer „Glaubensreflexion“ zu sprechen. Wird im Folgenden der Begriff „Dogmatik“ dennoch verwendet, so im Sinne des fachspezifischen Genus, das sich methodisch von der in Predigten bzw. Sermones, Liedern oder Briefen ebenfalls enthaltenen Glaubensreflexion unterscheidet.

rer Folge beginnend mit diesem Beitrag in einer Art Fortsetzungsroman vorgestellt werden.⁴

Der Grundtenor der Glaubensreflexion: Vertrauen (fiducia) als Affekt der besonderen Art

Das vielleicht zentralste Unterscheidungsmerkmal zwischen einer katholischen Dogmatik im scholastischen Sinne und Melanchthons evangelischer Glaubensreflexion liegt darin, den Akzent von der kognitiv erschließbaren logischen Konstruktion der Theo-Logie zu verlagern auf den am Vertrauen ausgerichteten Glauben („Fiducialglaube“), der durch die Begriffstrias *notitia* (Wissen/Kenntnis/Erkenntnis), *assensus* (Zustimmung/Anerkennen) und *fiducia* (Vertrauen) gekennzeichnet ist. Obgleich Melanchthon diese drei Zentralbegriffe selten im knappen Dreierschema oder auch nur im direkten Zusammenhang thematisiert, so bilden sie doch in funktional-struktureller wie in theologischer Hinsicht das Gerüst seiner gesamten Glaubensreflexion. Melanchthon etabliert den Begriff des Vertrauens (*fiducia*) als Grundtenor oder *cantus firmus*, von dem aus bzw. auf den hin die übrigen dogmatischen Aussagen perspektiviert werden. Die erste Version der „*Loci communes*“ von 1521, der Titel lässt sich übersetzen mit „Gemeinplätze“, heute würde man sagen „Kernthemen“, ist in sachlogischer Hinsicht deshalb ganz an der Haltung anbetender Affektivität orientiert – ein Gedanke, den Melanchthon zu keinem Zeitpunkt aufgibt, sondern im Gegenteil in den katechetischen „Heubartikel[n]“ von 1553 erneut vorstellt, dort allerdings bereits transformiert in die Form der Gebetslehre. In diesem Sinne bilden die Entwürfe von 1521 und 1553 die vollzugstheoretisch konzipierten Rahmenwerke, sozusagen als Ausformulierung des Spitzensatzes von 1521, dass es richtiger sei, die Geheimnisse der Gottheit anzubeten statt sie (in rationalistischer Manier) theoretisch zu untersuchen (*mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus*).⁵

1521 ist diese Affektenlehre noch so konzipiert: Mit dem Kapitel „Über die menschlichen Kräfte und den freien Willen“ (*De hominis viribus adeoque de libero arbitrio*) ist die Basis für alle weiteren *Loci* gelegt, indem Melanchthon die grundlegenden anthropologischen Komponenten aufzeigt. Da Melanchthon aber gerade keine Anthropologie als philosophische Lehre vom Menschen verfassen möchte, sondern die anthropologische Ausgangslage theologisch zu be-

⁴ Die Lektüre basiert in Auszügen auf dem Text meiner Habilitationsschrift, die 2010 eingereicht wurde und mit dem Datum von 2017 unter dem Titel „Bodenloses Vertrauen. Performanzphänomen in Humanwissenschaften und reformatorischer Theologie“ in Tübingen erscheinen wird. Eine stärker systematisch-theologische Kommentierung dieser Entwicklung ist bereits abgedruckt in: *Cornelia Richter*, Melanchthons *fiducia* – gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen, in: *Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller* (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012, 209–242.

⁵ Melanchthon, *Loci Communes* (s. Anm. 2), 18.

gründen sucht, dienen die folgenden Loci der theologischen Explikation des so und nicht anders vorfindlichen Menschen. Am Anfang steht die Sünde als die durch die Affekte hervorgerufene negative Seite des Menschen, die dann am Gesetz zum Positiven hin ausgerichtet werden muss. Für Melanchthon ist der Affektbegriff noch zentral, während man heute eher von Emotionen sprechen würde. Die Selbstmächtigkeit der Affekte ist dabei in einer paradoxen Weise konstitutiv: Das Gesetz kann nicht aus menschlichem Bemühen erfüllt, sondern nur durch einen von außen und zwar durch Gott gesetzten noch mächtigeren Affekt überwunden werden. Dies geschieht durch das Evangelium, das die in Christus geschehene gnädige Rechtfertigung Gottes verkündigt und das Heil verheißt. Indem uns das Evangelium im Herzen als dem Zentrum der Affekte trifft, vermag der durch Gott gegebene Affekt die störende Affektivität der menschlichen Sünde zu überwinden. Gesetz und Evangelium bilden hier die Zentralkapitel für die Erläuterung der Konsequenzen in Gnade, Rechtfertigung und Glaube. Es folgen die Punkte „Über die Gnade“ (De gratia) und „Über Rechtfertigung und Glaube“ (De iustificatione et fide), die 1521 noch in zwei getrennten Kapiteln bearbeitet werden, sodann die Schlussfolgerungen für die Unterscheidung der beiden Testamente (die für Melanchthon beide heilsrelevant sind), des alten und neuen Adams sowie der Todsünden vom täglichen Sündenallerlei. Daraus begründen sich schließlich die Sakramente, die Melanchthon hier in der Abfolge von Taufe, Buße, Privatbeichte und Abendmahl diskutiert. Den Abschluss bilden die Kapitel „Über die Liebe“ (De caritate), „Über die Obrigkeit“ (De magistratibus) und „Über das Ärgernis“ (De scandalo), denen aber keine grundlegende Bedeutung mehr zukommt.

Die Ausarbeitung zwischen 1521 und 1533

Der Übergang von der elementaren Affektenlehre zu einer materialiter breiter ausgeführten Glaubensreflexion zeigt sich bereits zwischen 1521 und 1533. 1533 sieht es noch so aus, dass Melanchthon eher eine Ergänzung zur Version von 1521 liefert denn eine umfassende Neuauflage. Dies wird hinreichend deutlich, obwohl der Text von 1533 nicht vollständig überliefert worden ist und zudem im Corpus Reformatorum nur nach einer Vorlesungsmitschrift Bugenhagens abgedruckt ist.⁶ Zwar erweitert Melanchthon den materialen Umfang beträchtlich und stellt die Gliederung um: So hat er z. B. bereits eine Gottes- und Schöpfungslehre vorgeschaltet, dafür fehlen aber eigene Kapitel zur Vergebungs- und Rechtfertigungslehre; ebenso hat er zwar die Lehre von den guten Werken und die Prädestination eingefügt, aber sämtliche weiteren Kernthemen (Loci) fehlen oder sind zumindest nicht überliefert. Was den unvollständigen Abschluss angeht – der Text läuft über das äußerst knappe

⁶ Locorum communium a Melanthe a. 1533. praelectorum fragmenta ex Ms. Bugenhagii Pommerani, in: CR 21, Übersicht: XI f.; Einführung: 229–252; Text: 253–332.

Prädestinationskapitel einfach aus⁷ –, so lassen sich hierfür möglicherweise historische Gründe (ein beschädigtes oder mangelhaftes Manuskript Bugenhagens, verlorene Textseiten etc.) finden, aber systematisch-theologisch höchst auffällig ist das Fehlen einer ausführlichen Vergebungs- und Rechtfertigungslehre, die in sämtlichen sonstigen Entwürfen an dieser Stelle verhandelt wird. Verhandelt wird sie hier zwar auch, aber nur en passant in den Abschnitten „Über die guten Werke“ (De bonis operibus) und „Über die Prädestination“ (De praedestinatione), so als ob sie eine selbstverständliche Voraussetzung wäre, die keiner genaueren Ausführung bedürfte. De facto lässt sich der Text von 1533 daher nur bedingt als vollständiger Entwurf lesen. Es legt sich für die systematisch-theologische Interpretation aber nahe, die beiden frühen Varianten von 1521 und 1533 in einer Art systematischer Konkordanzart in einander zu schieben; und zwar unter der Annahme, dass der Aufbau von 1521 die Vorlage war, um die herum und in die hinein Melanchthon dann versuchsweise eine relativ vollständige Behandlung der Loci gruppiert hat oder zumindest gruppieren wollte – eben im Sinne einer Ergänzung des bisherigen Bestandes.

Mit diesem Verfahren zeigen sich in der Vorlesung von 1533 zwei entscheidende Erweiterungen. Die *erste Erweiterung* findet sich gleich am Anfang, nämlich durch eine Priorisierung der Gotteslehre. Während Melanchthon 1521 das erste Kapitel des Materialteils mit der Kräftelehre beginnen lässt, weil die Gottheit nicht mit dem Verstand und in scholastisch-dogmatischer Spitzfindigkeit zu erkennen, sondern stattdessen anzubeten sei,⁸ eröffnet er sämtliche Versionen ab 1533 direkt mit der Gotteslehre, lässt Trinitäts- und Schöpfungslehre (inklusive Ursprung der Sünde und Kontingenzproblem) folgen und geht erst dann über zu den menschlichen Kräften und dem freien Willen. Auf den ersten Blick scheint dies eine Konzession an die scholastischen Gegner zu sein, alternativ auch als Rückfall in die Scholastik zu deuten. Doch die Pointe ist genau umgekehrt gesetzt: Mit dieser neuen Konstruktion bildet die Gottes- und Schöpfungslehre jetzt die vorlaufende Begründung für die Konstituierung des christlich-frommen Subjekts, die anschließend in der Kräfte- und Willenslehre behandelt wird. Hatte 1521 die Affektenlehre selbst die Explikation der folgenden Themen konstituiert, so konstituieren nun Gottes- und Schöpfungslehre die menschliche Subjektivität, die ihrerseits maßgeblich von der Affektivität bestimmt ist. Einerseits wird die von Melanchthon intendierte Akzentuierung der Affektivität dadurch unklarer als 1521, weil sie den Platz der Primärbegründung eingebüßt hat. Andererseits gelingt es ihm sehr viel besser, eine bloß psychologische bzw. philosophische Lesart der Affekten- wie der Willenslehre auszuschließen und auf diese Weise insgesamt den Verdacht einer allzu subjektivistischen Selbstmächtigkeit ab-

⁷ Vgl. a. a. O., 332. Der letzte Satz ist nur noch Fragment und endet mit einem editorischen Verweis auf die Unvollständigkeit.

⁸ S. o. bei Anm. 5.

zuwehren. Durch die von der Lehre von der Schöpfung und der Ursache der Sünde her vorgenommene Einstellung auf die Willenslehre wird theologisch einsichtiger, dass der Mensch zwar mit einem relativ freien Willen und einer mehr oder weniger brauchbaren Vernunft (*ratio*) geschaffen ist, mit der sich der weltliche Alltag (also der Bereich der äußeren Wirksamkeit des Willens) recht gut bewältigen lässt; ebenso wird einsichtig, dass er aber in seiner korrumpierten Form nicht mehr in der Lage ist, sich im Innersten selbst vollständig Gott zuzuwenden. Deshalb ist auch keinesfalls Gott als Urheber der Sünde anzuklagen, sondern der Mensch selbst, der sich aufgrund der Verkehrtheit im Herzen immer wieder gegen Gott wendet. Die Affektivität bleibt im Zentrum, aber begründet wird sie aus der Gotteslehre.

Hinzu kommt die *zweite große Erweiterung*, die Hinzunahme der Lehre von den guten Werken mit einem theologisch hoch relevanten Abschnitt „Über die Verheißungen“ (*De promissionibus*) und die Prädestinationslehre. Auf den ersten Blick scheint Melanchthon nach dem überlieferten Textbestand von 1533 direkt von Gesetz und Evangelium zu den guten Werken und der Prädestination überzugehen, da hier die Kapitel zur Gnaden- und Rechtfertigungslehre fehlen. Dieser Entwurf käme damit sogar in der Prädestinationslehre zum Abschluss, was die herausragende Bedeutung dieses Lehrstückes nur unterstreichen würde, für die Melanchthon ja bekannt, um nicht zu sagen: berüchtigt, ist. Liest man die einzelnen Abschnitte aber genauer, so zeigt sich, dass Melanchthon die Gnaden- und Rechtfertigungslehre gleichsam implizit dominierend mitlaufen lässt. Der Abschnitt zum Evangelium endet mit dem Problem, dass der Mensch, obwohl der Glaube ihn rechtfertigt und lebendig macht, dennoch sündigt.⁹ Es ist daher nur konsequent, dass Melanchthon hieran das Kapitel über die guten Werke anschließt, in dem er aber die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung voraussetzen scheint. Und nicht nur das, die Rechtfertigungslehre strahlt vielmehr in die Prädestinationslehre aus, die Melanchthon nämlich nicht bloß prominent setzt, sondern vor allem prominent kritisiert (und in dieser Form dann auch in den weiteren Auflagen beibehält): Sie wird in der Weise eingeführt, dass sie weder aus einer rationalen Konstruktion noch aus dem Gesetz (*neque ex ratione, neque ex lege*), sondern einzig und allein aus dem Evangelium heraus zu beurteilen ist (*sed ex Evangelio iudicandum est*), weshalb es auch in der Prädestinationslehre im Grunde zentral um die Frage nach der Rechtfertigung geht.¹⁰

In der Beziehung auf das Wort oder Evangelium ist sie der Rechtfertigungslehre ähnlich, eröffnet aber eine andere Perspektive, nämlich die auf die gegebene Ordnung. In beiden Fällen, so Melanchthon, gehen wir vom Wort aus, sowohl wenn wir über die Rechtfertigung sprechen als auch wenn wir über die Prädestination nachdenken. Aber wenn es um die Prädestination geht, dann sei es geradezu unabdingbar, das Wort im Sinne des Evangeliums zu verstehen

⁹ Vgl. CR 21, 307f.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 330.

und damit zu beginnen (*oriendum est a verbo seu Evangelio*).¹¹ Darin zeigen sich für Melanchthon zwei Aspekte: zum einen, dass die Gerechtigkeit umsonst ist, zum anderen, dass die Verheißung universal ist (*quod et gratis promittit iustitiam, et quod promissio est universalis*).¹² Weder sollen wir uns sozusagen privatwirtschaftlich oder egozentrisch um unsere Würde kümmern, noch sollen wir aus der universalen Zusage eine partikuläre machen. Stattdessen sollen wir uns als Einzelne in eben diese universale Zusage einschließen (*sed singuli nos in illam universalem includamus*),¹³ zumindest solange wir uns dabei am Evangelium orientieren und nicht unseren eigenen Berechnungen oder dem Gesetz alleine folgen. Was Melanchthon damit ausschließt, ist für damalige Verhältnisse revolutionär: So verstanden, kann und darf die Universalität der Prädestinationslehre nicht auf Partikulares reduziert werden, sondern wir können uns lediglich selbst in ihre Universalität einschließen bzw. durch den Glauben als bereits in die universale Ordnung eingeschlossen wissen. Leider bricht die Prädestinationslehre 1533 an der Stelle ab, an der Melanchthon genauer über den Grund der Prädestination nachdenkt, aber ihre zentrale Bedeutung lässt sich dennoch bereits hier deutlich erkennen.

Ihre Bedeutung zeigt sich besonders dann, wenn man, wie oben vorgeschlagen, den Entwurf von 1533 als Ergänzung zu 1521 liest und die beiden Argumentationswege gleichsam ineinanderschiebt. Durch die in der Prädestinationslehre thematisierte gottgeschaffene Ordnung, der sich der gläubige Mensch zugehörig weiß, werden nämlich die 1521 bereits vorhandenen und dort auch thematisierten Unterscheidungen des Alten und Neuen Testaments, des alten und neuen Adams, der Todsünden und lässlichen Sünden sowie deren Folgerungen für Sakramente, Liebe und Ämter und das abschließende Anerkennen des Skandalon erst recht theologisch pointiert. Es ist nicht zu verschweigen, dass Melanchthon mit der überaus starken Positionierung der Prädestinationslehre wirkungsgeschichtlich eine problematische Spur gelegt hat, wurde sie doch als passendes Instrument für die Verwerfung anderer angesehen. Allerdings hätte es dazu nicht kommen brauchen, hätte man Melanchthon genauer gelesen und von der kritisch affektiven Grundausrichtung her verstanden – denn gerade indem er jegliche Partikularisierung der universalen Prädestination strikt ablehnt, verbietet sich auch jegliches Urteil über Dritte. Die einzige Option, die Melanchthon selbst offen lässt, ist die im Glauben vertrauensvoll erfasste Selbsteinschließung und Selbstzuordnung zu Gottes Heilswillen; also gerade nicht im Sinne einer faktischen Herstellbarkeit oder einer assertorisch urteilenden Qualifizierung des anderen, sondern nur im Sinne der vertrauensvollen Reaktion auf die affektiv erfahrene Zu-Sage für das eigene Ich. Um dies zu verstehen, muss man Melanchthons Theologie freilich konsequent von ihrer Zentrierung auf die Affektivität her lesen. Noch

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. a. a. O., 331.

¹³ Vgl. ebd.

deutlicher wird dies in der nächsten Überarbeitung von 1535 werden, in der Melanchthon die Prädestinationslehre so beibehält, sie aber dogmatisch noch einmal vorsichtiger einbettet und vor allem das dogmatische Material nun erstmal vollständig präsentieren wird. Doch dies ist eine andere Geschichte.

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

Unser Luther?

Bedeutung und Bild des Reformators im säkularen Geschichtsbewusstsein¹

Von Albrecht Beutel

1. Annäherung

„Unser Luther?“ Der Frage, wenn sie in Dresden gestellt wird, ist dürftige Antwort beschieden. Denn der Reformator kam in seinem Leben nur zweimal in diese Stadt. Als Distriktsvikar seines Ordens visitierte er im Frühjahr 1516 das hiesige Augustinerkloster. Das verlief, soweit wir wissen – doch wir wissen nicht viel – ziemlich unspektakulär.² Als er zwei Jahre später abermals in Dresden einkehrte, waren die Umstände bereits delikat. Etliche Monate zuvor hatte Luther die berühmten 95 Thesen veröffentlicht, die sich dann als die reformatorische Initialzündung erwiesen. Bald darauf lud Hieronymus Emser, der Hoftheologe des sächsischen Herzogs, den umstrittenen Professor aus Wittenberg ein. Am 25. Juli 1518 predigte Luther in der Schlosskapelle der Albertiner.³ Herzog Georg, der damals zu Reichstagsgeschäften in Augsburg weilte, äußerte später, nachdem er sich von der Predigt hatte berichten lassen, er würde, wenn er sie ungeschehen machen könnte, viel Gold dafür geben.⁴ Am Abend jenes Tages war Luther im Hause Emser zu Gast. Man hatte ihm ein freundschaftliches Abendessen im Kreis von Kollegen versprochen. Tatsächlich aber sollte er bei dieser Gelegenheit insgeheim auf abtrünnige Lehren geprüft werden. Ein als Spitzel engagierter Dominikanermönch lauschte und protokollierte die ganze Zeit über verdeckt vor der Stubentür.⁵

In späteren Jahren hat Luther, obwohl er fast sein ganzes erwachsenes Leben in der nur 140 Kilometer entfernten Stadt Wittenberg zubrachte, nur äußerst selten von Dresden gesprochen. Hier gebe es nicht einmal eine Knabenschule, ließ er sich bisweilen, höchst despektierlich, vernehmen.⁶ Die hiesigen Hofschranzen, polemisierte er, seien ehrlos bis auf die Knochen.⁷ Und eine Streitschrift gegen Herzog Georg richtete er, wie es im Titel hieß, „Wider den

¹ Vorgetragen auf Einladung der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung am 30. Oktober 2015 in Dresden. Das Thema war mir vorgegeben worden. Für den Druck werden der Vortragsstil und das Lokalkolorit bewusst beibehalten, die Anmerkungen beschränken sich weithin auf Zitatnachweise.

² Vgl. *Martin Brecht*, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981, 156 f.

³ Vgl. WA.B I, 194,36 f. (Luther an Staupitz, 1. September 1518); WA.B I, 301,1–302,42 (Luther an Spalatin, 14. Januar 1519).

⁴ Vgl. *Udo Rößling/Paul Ambros*, *Reisen zu Luther*, Berlin 1983, 24.

⁵ Vgl. *Brecht* (s. Anm. 2), 232 f.

⁶ WA 30 III, 446,6–9 (Wider den Meuchler zu Dresden, 1531).

⁷ WA 30 II, 32,30–32 (Von heimlichen und gestohlenen Briefen, 1529).

Meuchler zu Dresden“.⁸ Über die bezaubernde Schönheit der einstigen Renaissancestadt verlor Luther kein einziges Wort. Doch mag man sich in Elbflorenz damit trösten, dass es dem Arno-Florenz kein Haar besser erging: Nicht die prachtvollen Kirchen, Paläste und Kunstwerke, die er auf seiner Reise nach Rom dort gesehen hatte, waren ihm später des Lobes wert, sondern einzig die vorbildlich organisierten Hospitäler und Findelhäuser in Florenz.⁹

„Unser Luther?“ So kann man selbstverständlich in Dresden fragen. Allerdings zielt unser Thema gar nicht auf lokalpatriotische Nostrifizierung. Vielmehr wirft es die aktuelle, durchaus allgemeingültige Frage auf, ob überhaupt und, wenn ja, inwiefern die pompöse Memorialfeier eines 500 Jahre zurückliegenden religiösen Geschehens in der heutigen, weithin säkularisierten Zeit gegenwartsrelevante Deutungskraft haben kann. Das Lutherjahr 1983 steht vielen von uns noch in unmittelbarer Erinnerung. Erstaunlich war daran ja nicht zuletzt die im Zeichen des Reformators zaghafte vollzogene deutsch-deutsche Annäherung.¹⁰ Was aber, fragt man sich heute, ist davon geblieben, was hat es tatsächlich erbracht? Als Kirchenhistoriker würde ich in rustikaler Zuspitzung¹¹ sagen: drei gehaltvolle Fachbücher,¹² zwei ponderable Ausstellungskataloge,¹³ eine bibliophile Luther-Volksausgabe¹⁴ – und allem zuvor einen enormen Profit für das Tourismusgewerbe.

Unterdessen wirft das Reformationsjubiläum 2017 schon längst seine Schatten voraus. Ungezählte Symposien, Konferenzen, Panoptiken, Vortragsabende wie dieser und, nicht zu vergessen, Fluten von seicht-populärer Buchproduktion überschwemmen seit Jahren das Land, und was bisher als eine territoriale Besonderheit galt, soll in zwei Jahren zu bundesweiter Einmaligkeit werden: ein staatlicher Feiertag am 31. Oktober 2017 zum Gedenken an Luthers Thesenanschlag als dem Urdatum der Reformation.

Derweil scheint die evangelische Kirche aus dem Leitmotiv „Unser Luther“ vornehmlich eine doppelte Besorgnis zu ziehen. Einerseits fixiert sie sich bisweilen in unterwürfiger Selbstverleugnung auf die vermeintliche Kardinalfrage

⁸ WA 30 III, 446–471 (1531).

⁹ Vgl. WA.TR 4, 17,11–18,14 (1538).

¹⁰ Vgl. zuletzt *Peter Maser*, „Mit Luther alles in Butter?“ Das Lutherjahr 1983 im Spiegel ausgewählter Akten, Berlin 2013.

¹¹ Wer immer mir vorhalten wird, ich hätte in den folgenden drei Anmerkungen wesentliche Beiträge zum Lutherjahr 1983 ausgeblendet, sei hiermit meiner ausdrücklichen Zustimmung versichert.

¹² *Heiko A. Oberman*, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982; *Helmar Junghans* (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 2 Bde., Göttingen 1983; *Gerhard Ebeling*, *Lutherstudien*, Bd. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985.

¹³ *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers*. Veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte, Nürnberg 1983; *Werner Hofmann* (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*, München 1983.

¹⁴ *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von *Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling*, 6 Bde., Frankfurt a. M. 1982 („Insel-Luther“; etliche Nachdrucke).

ge, ob die römisch-katholische Kirche das anstehende Reformationsgedenken mitfeiern und es vielleicht sogar durch einen Besuch des Papstes nobilitieren werde. Andererseits reduziert sie die Wahrnehmung Luthers nicht selten auf die Fratze des geifernden, verhängnisvoll wirksamen Antisemiten. Ranghohe Repräsentanten der EKD entschuldigen sich fortwährend für die in der Tat befremdliche Judenfeindschaft des Reformators, so als liege ausgerechnet darin sein bleibendes Erbe und als seien für das, was dieser Mönch und Professor vor einem halben Jahrtausend gegen die Juden gesagt hat, ihre heutige Glaubensgemeinschaft oder gar sie persönlich in Haftung zu nehmen.

Entsprechend fatal sind die Wirkungen auf das staunende Publikum. Wird hier nicht, fragt sich der unbeteiligte Bürger, ein konfessionskirchliches Partikularinteresse zu identitätsvergewissernder Staatsangelegenheit überhöht? Unser Goethe – das erscheint selbstverständlich. Unser Dürer, Mozart und Gottfried Semper – gewiss. Doch weshalb nur, selbst wenn er, in Bronze gegossen, die hiesige Frauenkirche bewacht,¹⁵ „unser Luther“?

Frühere Zeiten hatten damit allerdings keine Not. Unbekümmert machten sie den Reformator zum Zeitgenossen und malten sich ein epochenspezifisches Lutherbild. Doch diese Bilder waren in Wirklichkeit Projektionsflächen, auf denen die Menschen ihr eigenes Idealbild erblickten. Es scheint hohe Zeit, aus dieser Geschichtserfahrung Konsequenzen zu ziehen und das Etikett „Unser Luther“ ins Museum zu geben. Luther gehört nicht uns, sondern dem Wirkungszusammenhang des frühen 16. Jahrhunderts. Anstatt ihn anachronistisch für sich zu vereinnahmen, sollte er, wie jede Gestalt der Geschichte, konsequent historisiert werden. Denn erst wenn man den unüberbrückbaren Abstand der Zeiten zur Geltung bringt, lässt sich die Möglichkeit einer anhaltenden Geschichtsmächtigkeit nüchtern erwägen.

In dieser Spur mag es sachdienlich sein, wenn wir zunächst drei berühmte Zerrbilder, mit denen man Luther ehemals zu vereinnahmen suchte, in kritischen Augenschein nehmen, um daraufhin drei denkbare Fernwirkungen des aus seiner Wirkungsgeschichte befreiten Reformators¹⁶ in historischer Distanzwahrung zu erörtern.

2. Vereinnahmung

a) Kirchengründer

Das älteste Lutherbild ist bis heute das populärste geblieben. Bei einer aktuellen Straßenumfrage würde unter denen, die mit seiner Person überhaupt noch

¹⁵ Vgl. *Sebastian Kranich*, Die Nation im Lutherdenkmal vor der Dresdner Frauenkirche. Ein Streit um Luthers Kopf, in: *Michael Fischer/Christian Senkel/Klaus Tanner* (Hg.), *Reichsgründung 1871. Ereignis – Beschreibung – Inszenierung*, Münster 2010, 139–163.

¹⁶ Vgl. *Gerhard Ebeling*, Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte, in: *ders.*, *Lutherstudien III* (s. Anm. 12), 395–404.

etwas verbinden, die häufigste Antwort gewiss lauten: Er war der Gründungs-vater der evangelischen Kirche. Manche protestantischen Gliedkirchen, wie beispielsweise in Sachsen, führen sogar seinen Namen im Schilde: Sie titulieren sich als Evangelisch-lutherisch. Darin liegt dann ein Unterscheidungs-merkmal zu den aus dem Erbe Johannes Calvins hervorgegangenen evangelisch-reformierten Gemeinden und Kirchen. Insofern stößt der Versuch, Luther als den monokausalen Patriarchen des Protestantismus in Anspruch zu nehmen, schon im ersten Augenschein auf Probleme.

Dem Reformator seinerseits lag nichts ferner, als eine neue Kirche zu gründen. Was ihn antrieb und ein Leben lang in Atem hielt, war das schiere Gegenteil, nämlich eine Re-Formatio, also eine im Geiste Jesu vollzogene Befreiung der alten, wahren, apostolischen Kirche aus den Abwegen, Verfälschungen und Selbstherrlichkeiten des römischen Papsttums. Die gängige Bezeichnung derer, die sich im 16. Jahrhundert diesem Reformprojekt widersetzen, als die „Altgläubigen“ erscheint demgemäß von Grund auf irreführend, weil man dann ja die Lutherpartei als die „Neugläubigen“ ansprechen und damit deren Selbstverständnis geradezu auf den Kopf stellen müsste.

Nun hatte Luther dem Eindruck, er sei der Stifter einer neuen Glaubensweise, auch seinerseits Vorschub geleistet. Zwar wies er anfangs die Berufung auf seinen Namen noch brüsk zurück. „Tzum ersten“, schrieb er 1522, „bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyssen. ... Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen?“¹⁷ Diese Weisung war bei Luther von der festen, selbst durch den päpstlichen Bannstrahl oder das Wormser Edikt in keiner Weise getrübbten Hoffnung getragen, man brauche lediglich noch wenige Jahre zu warten, dann werde das ganze Papsttum „wie der rauch ... verschwinden“.¹⁸ Die Prognose war zweifellos ernst gemeint, doch sie erwies sich als hinfällig und mit ihr darum auch das über die Selbstbezeichnung mit Luthers Namen gesprochene Verdikt. Je deutlicher er in der Folgezeit wahrnahm, dass sein religiöses Reformbegehren längst nicht von der ganzen Kirche geteilt wurde, desto unbekümmerter führte er dann auch die Anrede der eigenen Konfessionspartei als „die Lutherischen“ im Munde. Obschon der Teufel „mich und mein heufflin“¹⁹ verfolgte, ließ er sich doch nicht in der Überzeugung beirren, dass „die Lutherischen bleiben wol MeisteR weil Christus bey yhn und sie bey yhm bleiben“.²⁰ Allerdings gab er dieser stolzen Selbstbezeichnung allein nach außen hin, also im Kampf gegen die päpstlichen Feinde der Evangelischen, Raum. Im Binnengebrauch wollte er hingegen, was dann in der Identitätsgeschichte des Luther-

¹⁷ WA 8, 685,4–10 (Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, 1522).

¹⁸ A. a. O., 684,6.

¹⁹ WA 30 II, 225,19 (Das 38. und 39. Kapitel Hesekiels vom Gog, 1530).

²⁰ A. a. O., 345,1f. (Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530).

tums nur allzu oft übersehen oder missachtet wurde, von einer Berufung auf seinen Namen nichts wissen. Nachdrücklich ermahnte er darum noch kurz vor seinem Tode die eigenen Glaubensgenossen: „Am jungsten tage will Jch nit horen: D. Martinus hat mich das geleret, sondern so soltu sagen: Jch gleub an gott, den vater, Son, heiligen geist“.²¹

Anstatt eine neue Glaubenslehre zu konstruieren, verwies Luther stets auf die Bibel als die einzig wahre und vollständige Grundlage christlicher Religion. Diese Basalorientierung flankierte er mit reichhaltiger literarischer Produktion. Die Aktualität seiner situativen Lehrtexte, ob konstruktiv oder polemisch, ist wie die Zeit, der sie zugeordnet waren, längst vergangen, doch mag man Luthers Bibelauslegungen und Erbauungsschriften auch heute noch mit Gewinn konsultieren. Der Kleine Katechismus blieb bis ins 20. Jahrhundert in kirchlichem Gebrauch; einige Lutherhymnen, so das populäre Weihnachtslied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“, und erst recht seine inzwischen freilich mitunter allzu unbekümmert revidierte Bibelübersetzung²² behaupten sich weiterhin im Traditionsgut evangelischer Kirchen.

Trotz dieser erstaunlichen Fernwirkung ist noch einmal zu unterstreichen: Eine neue Kirche gründen zu wollen kam Luther niemals in den Sinn! Und dies nicht nur, weil er allein auf eine Reform der bestehenden Kirche abzielte, sondern desgleichen wegen seiner gänzlich fehlenden Zukunftserwartung: Er selbst lebte vor apokalyptischem Horizont und war davon überzeugt, der „liebe jüngste Tag“²³ stehe bereits unmittelbar vor der Tür. Das landesherrliche Kirchenregiment, also die Übertragung der äußeren Kirchenleitung auf die Inhaber der weltlichen Obrigkeit, war von Luther lediglich als eine kurzfristige organisatorische Notmaßnahme gedacht, und hätte er ahnen können, dass dieses Konstrukt dann in Deutschland für 400 Jahre Bestand haben sollte, so würde er sich einem solchen Strukturbehelf zweifellos mit aller Kraft widersetzt haben.

Die Führungsrolle, die er in der von Wittenberg ausgehenden Reformation zunächst einnahm, ist schon zu seinen Lebzeiten unterspült worden. Die Autorität des alten Luther glich bisweilen, wenn man so will, einem Gesslerhut: Sie diente der formalen Identitätswahrung, während in Wirklichkeit andere, vorab Philipp Melanchthon, die Richtlinien der Bewegung bestimmten. Nach Luthers Tod entstanden, zumal in Sachsen, erbitterte Grabenkämpfe zwischen den traditionswahrenden Gnesiolutheranern und den auf Melanchthon eingeschworenen Philippisten. Militante Religionsreformer, Täufergruppen und

²¹ WA 49, 684,32–34 (Predigt vom 18. Januar 1545). Vgl. *Albrecht Beutel*, „Wir Lutherischen“. Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther, in: *ZThK* 110 (2013), 158–186.

²² Vgl. *Albrecht Beutel*, „Es ist mein testament und mein dolmetschung, und sol mein bleiben unnd sein“. Bemerkungen zur theologischen und sprachlichen Klassizität der Luther-Bibel, in: *Corinna Dahlgrün/Jens Haustein* (Hg.), *Anmut und Sprachgewalt. Zur Zukunft der Lutherbibel. Beiträge der Jenaer Tagung 2012, Stuttgart 2013*, 17–37.

²³ Eine bei Luther sehr oft vorkommende Wendung; Stellennachweise erübrigen sich.

Spiritualisten potenzierten im 16. Jahrhundert ihrerseits noch einmal die Diffusion der lutherischen Konfessionspartei. Spätere Generationen billigten Luther dann erst recht nur noch eine Formalautorität zu, um dadurch die eigenen Positionen und Interessen gegen jeden Verdacht auf heterodoxe Abweichung von reformatorischen Basisimpulsen zu immunisieren. Das galt für die Vertreter des kirchlichen Pietismus ebenso wie für die namhaften Theologen der Aufklärung. Ihre substantiellen Umformungen der eigenen Tradition wurden allenthalben mit dem Anspruch, damit die Reformation vollenden zu wollen, als luthertreu legitimiert. Selbst der unselige Theologiestudent Karl Ludwig Sand, als er am 23. März 1819 den deutschen Dichter August von Kotzebue in Mannheim erstach, hatte diesen Mord mit der Parole „Die Reformation muss vollendet werden!“ gerechtfertigt²⁴. Das Motiv, anders als Kotzebue und der im Folgejahr exekutierte Karl Sand, blieb unsterblich; noch in jüngster Zeit hat Kurt Kardinal Koch kritisch kundgetan, die Reformation könne erst dann als vollendet gelten, wenn sie rückgängig gemacht worden sei.²⁵

Die Personen und Institutionen, die heutzutage den Namen Luther legitimatorisch im Munde führen, sind ebenso zahlreich wie disparat. Hätte der Reformator tatsächlich eine Kirche gegründet, so wäre dies lediglich eine Fußnote längst vergangener Geschichte geblieben. Wenn Luther in unseren Tagen an einem lutherischen Gottesdienst teilnähme, den Evangelischen Kirchentag besuchte oder eine aktuelle EKD-Denkschrift studierte, dann würde er wahrscheinlich glauben, der „liebe jüngste Tag“ sei schon vergangen und ein zorniger Weltenrichter habe ihn in das Straflager eines religionssatirischen Höllenspiels eingewiesen.

b) Nationalheld

„Wer ist der größte Deutsche?“, wollte das Zweite Deutsche Fernsehen vor zwölf Jahren von seinen Zuschauern wissen. Die Beteiligung an der Umfrage war gigantisch, das Ergebnis verblüffend: Martin Luther landete dabei nach Konrad Adenauer auf dem zweiten Rang. Mit weitem Abstand folgten dann Johann Sebastian Bach, Johann Wolfgang von Goethe, Otto von Bismarck, Albert Einstein und andere Heroen der Vergangenheit. Kann also „unser Luther“, der 1847 in die Regensburger Walhalla einzog, noch immer als ein deutscher Nationalheiliger gelten?

Bereits im 16. und 17. Jahrhundert wurde er als ein Volksheld verehrt. Doch erst im Zeitalter der Aufklärung hat man ihn zu einem nationalen Idol stilisiert, noch einmal verstärkt anlässlich der großen Jubiläumsfeiern von 1817, 1883 und 1917 bis hin zu jenem verhängnisvollen Jahr 1933, in das

²⁴ Zit. nach *Karl Ernst Jarcke*, Carl Ludwig Sand und sein, an dem kaiserlich-russischen Staatsrath v. Kotzebue verübter Mord. Eine psychologisch-criminalistische Erörterung aus der Geschichte unserer Zeit, Berlin 1831, 209.

²⁵ Vgl. *Kurt Kardinal Koch*, Reformation und Tradition. Impulsreferat auf der 5. Tagung der 11. Generalsynode der VELKD am 2. November 2012, in: epd-Dokumentation 47/2012, 37–40, 37.

neben der Machtergreifung der Nationalsozialisten auch der 450. Geburtstag des Reformators fiel. Bis dahin hatte man Luther in der Genealogie des deutschen Geistes ganz unbefangen als ehrwürdigen Ahnherrn gefeiert. Nach der Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten kehrte sich das respektvolle Vorzeichen um: Nicht selten glaubte man nun, Luther als Ahnherrn der deutschen Katastrophe haftbar machen zu können: als Ausgangspunkt einer direkten Linie, die über Friedrich den Großen und Bismarck zu Hitler führt.

Dass Luther in der Tat eine Schlüsselfigur der deutschen Geschichte darstellt, wird kaum zu bestreiten sein. Auch er selbst machte aus dem innigen Verhältnis, das ihn mit „seinen lieben Deutschen“ – so der Titel einer Warnschrift von 1531²⁶ – verband, nie einen Hehl. Allzu oft hat man indes übersehen, dass seine die Nation betreffenden Äußerungen selbstverständlich eines deutschmehlenden Beigeschmacks gänzlich entbehrten. Wenn es um sein „Vaterland“ ging, pflegte Luther ohnehin nicht auf Deutschland, sondern auf die Grafschaft Mansfeld, in der er geboren war, zu verweisen. Was seine Verbundenheit mit den Deutschen angeht, so war diese vor allem religiös motiviert: Hier sei das Evangelium, das im *römischen* Papsttum unter allerhand menschlichen Verkläuserungen versteckt war, wieder quellfrisch zur Geltung gekommen. Stets war Luthers Liebe zu den Deutschen von der Sorge getragen, sie könnten ihre Stunde versäumen und damit eine Chance verspielen, die niemals wiederkehren würde. In diesem Sinn hat er das Wort Gottes einem „farenden platz regen“ verglichen, „der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist“.²⁷ Sollte man diese Gelegenheit ungenutzt verstreichen lassen, dann werde, schrieb er, „ein solcher jamer, trübsal und plage über Deuschland komen, das man sagen wird: hie hat Deuschland gestanden“.²⁸

Verheerender noch als das nationale wirkte das ihm eng benachbarte politische Lutherbild. Die Titulierung als „Fürstenknecht“ ist nur eine drastische Version jenes allgemeineren Vorwurfs, Luther habe es zeitlebens mit den Mächtigen gehalten und ihren absolutistischen Machtanspruch gar noch durch eine theologische Legitimationstheorie untermauert. Die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre Luthers, oft geschmäht und nicht gar so oft verstanden, wird gern als die theologische Kapitulation vor der ganz unkritisch bejahten Eigengesetzlichkeit der Welt missdeutet, die auf jede gesellschaftliche Verantwortung der Religion verzichte und so die Ausbildung einer als typisch deutsch verstandenen Untertanenmentalität entscheidend mit ermöglicht habe. Als Beispiele pflegt man vor allem Luthers vermeintliches Versagen im Bauernkrieg anzuführen sowie, als äußerste wirkungsgeschichtliche Konsequenz, das tendenzielle Versagen des Luthertums gegenüber dem Nationalsozialismus.

Luther selbst wollte mit seiner Unterscheidung der zwei Reiche weder blindlings für die Herren dieser Welt Partei ergreifen noch der christlichen

²⁶ Warnung an seine lieben Deutschen: WA 30 III, 276–320.

²⁷ WA 15, 32,7f. (An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands, 1524).

²⁸ WA 46, 717,20–22 (Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis, 1538).

Weltverantwortung den Boden entziehen. Ihm lag vor allem an dem sachgemäßen Vollzug eines trennscharfen Unterscheidens. Denn selbstverständlich galt ihm Gott als Herr in beiden Reichen, dem des Glaubens ebenso wie dem der Welt. Nur die Herrschaftsweisen Gottes sah er dabei unterschieden: Im Reich der Welt – also in Politik und Rechtswesen, in Wirtschaft und Gesellschaft – wirke er nicht wie im Reich des Glaubens allein durch die Kraft seines Wortes, sondern dazu auch durch äußere, politisch institutionalisierte Machtmittel und außerdem, was oft übersehen wird, durch die Vernunft. Gerade die aus Luthers Unterscheidung der beiden Herrschaftsweisen Gottes sich ergebende unerhörte Hochschätzung der pragmatischen Vernunft sollte man keinesfalls als einen Rückzug ins religiöse Ghetto missdeuten. War sie doch umgekehrt der Hinweis darauf, dass es dem Willen Gottes gemäßer sei, mit klarem Verstand und kühler Vernunft Politik zu machen als mit Bibel und Evangelium. Die ganz anders operierenden Versuche, selbst hochdifferenzierte politische Mechanismen aus dem Wort Gottes abzuleiten, etwa – wie Karl Barth – die rechtsstaatliche Gewaltenteilung aus dem trinitarischen Gottesgedanken, würde Luther wohl schlicht als eine theologische Geschmacklosigkeit eingeschätzt haben.

Die entscheidende politische Botschaft Luthers war seine Mahnung zu einem ideologiefreien, kritisch-pragmatischen Gebrauch der Vernunft. Wollte man ihn dafür zum Nationalheiligen stilisieren, urteilte man weder pragmatisch noch kritisch und stünde somit in krassem Widerspruch gegen des Reformators ureigene Logik und Intention.

c) Freiheitskämpfer

Ein weiteres, bis heute prägend gebliebenes Bild des Reformators entstand im Zeitalter der Aufklärung. Hier feierte man Luther als den Bannerträger der Neuzeit, der erstmals die ungebundene Freiheit des Individuums propagiert und erkämpft habe. Als Schlüsselszene beschwor man die mutige Selbstbehauptung auf dem Reichstag zu Worms, wo Luther im April 1521 dem geballten Zorn von Kaiser und Papst das eigene Ich trotzig entgegengestellt habe: „Hier stehe *ich*, *ich* kann nicht anders“.²⁹ Mit diesem entschlossenen Subjektivismus sei der Weg aus dem vermeintlich finsternen Mittelalter in das Licht einer der Vernunft gemäßen Autonomie, aus selbstverschuldeter Unmündigkeit in selbstbestimmte Freiheit gebahnt worden.

Tatsächlich hatte die Aufklärung von der Reformation vielfältige Basisimpulse empfangen.³⁰ Freilich rezipierte sie vornehmlich deren emanzipatorische Züge, während viele der genuin religiösen und theologischen

²⁹ In der hier gebotenen Weise (Hervorhebungen von mir) wird der berühmte Ausspruch zu meist zitiert. Überliefert ist er jedoch in umgekehrter Reihenfolge: „Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen“ (WA 7, 838,9 [1521]).

³⁰ Vgl. *Albrecht Beutel*, Die reformatorischen Wurzeln der Aufklärung. Ein Beitrag zur frühneuzeitlichen Transformationsgeschichte des Protestantismus, in: *Wolf-Friedrich Schäufele/*

Motive, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Konfessionalisierung des westlichen Christentums in Gang gesetzt hatten, kaum wahrgenommen oder als der Zeit geschuldet depotenziert wurden. Immerhin mag sich eben dadurch erklären lassen, dass erstmals in der Aufklärung die Reformation als eine nicht nur kirchen-, sondern auch geistesgeschichtliche Umbruchsepoche erkannt und gewürdigt wurde. „Die Reformation“, urteilte etwa Friedrich der Große, „war ein Segen für die Welt und für den Fortschritt des menschlichen Geistes“.³¹

Schon als Kronprinz hatte Friedrich II. von Preußen die beiden Hauptreformatoren Luther und Calvin, die er im Übrigen als „arme Teufel“ ansah, für die von ihnen bereitgestellte Entstehungsbedingung des aufgeklärten Absolutismus gerühmt. Wenn sie die Religion auch noch längst nicht von Frömmerei und Aberglauben befreit hätten, so sei ihnen doch, als ihr historischer Erfolg, die Befreiung vom „Priesterjoch“ und die Säkularisation vieler Kirchengüter zu danken.³² Allein diese Maßnahmen, nicht aber die eigentlich religiösen Reformanliegen, hätten damals einen Großteil der deutschen Fürsten zur Unterstützung des Protestantismus bewogen.³³ Würde darum Luther, urteilte Friedrich der Große, auch weiter nichts getan haben, „als daß er die Fürsten und Völker aus der Knechtschaft befreite, in der sie der römische Hof gefangen hielt, so verdiente er schon, daß man ihm als dem Befreier des Vaterlands Altäre errichtete“.³⁴ Im übrigen habe die konfessionelle Pluralisierung des Christentums zwar blutige Religionskriege heraufgeführt, andererseits aber gerade durch den lebensweltlichen Konkurrenzdruck, der auf den Religionsparteien lag, zu treuem Obrigkeitseingetragenen, scharfer Sozialdisziplinierung und, damit einhergehend, zu nachhaltiger sittlicher Besserung beigetragen.

Der bedeutende Jurist, Historiker und Staatsmann Justus Möser stimmte mit dem Preußenkönig in alledem überein, rühmte jedoch zusätzlich auch noch die folgenreichere Freiheitstat, dass Luther die Klöster geöffnet und die Mönche und Nonnen aus den Fesseln der ihnen auferlegten Gelübde befreit habe. Damit sei, stellte Möser fest, ein erheblicher bevölkerungspolitischer Nutzeffekt freigesetzt worden. Aufgrund detaillierter Hochrechnungen kam

Christoph Strohm (Hg.), *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*, Gütersloh 2017, im Druck.

³¹ Friedrich der Große, *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg* (1748), in: *Die Werke Friedrichs des Großen*. In deutscher Übersetzung, hg. von *Gustav Berthold Volz*, Bd. 1, Berlin 1913, 197.

³² Vgl. Friedrich der Große an Voltaire, 14. Mai 1737, in: *Briefwechsel Friedrichs des Großen mit Voltaire*, hg. von *Reinhold Koser/Hans Droysen*, Bd. 1, Leipzig 1908, 59.

³³ „Bald wurde er [= Luther] zum Führer der Bewegung, und da seine Lehre den Bischöfen ihre Pfründen und den Klöstern ihre Besitztümer streitig machte, schlossen sich die Fürsten dem neuen Bekehrer in Scharen an“, in: Friedrich der Große, *Denkwürdigkeiten* (s. Anm. 31), 197.

³⁴ Friedrich der Große, *Vorrede zum Auszug aus Fleury's Kirchengeschichte* (1766), in: *ders., Philosophische Schriften*. *Die Werke Friedrichs des Großen*. In deutscher Übersetzung, hg. von *Gustav Berthold Volz*, Bd. 8, Berlin 1913, 103–112, 110.

er zu dem Ergebnis, die reformatorische Abkehr von zölibatärem Leben habe die Welt seiner Gegenwart um 27 Millionen Menschen reicher gemacht.³⁵ Auch der eurozentrische Weltmarkt, urteilte er, würde niemals in so famoser Weise gediehen sein, „wenn die Aufhebung der Klöster nicht jene Millionen von Matrosen und Kolonisten hätte geboren werden lassen, die der indische Handel täglich die europäischen Nationen kostet“.³⁶

Die literarische Welt feierte Luther ihrerseits als einen Helden der Freiheit. Gotthold Ephraim Lessing bekundete tiefe Dankbarkeit dafür, dass der Reformator uns seinerzeit „aus dem Joche der Tradition erlöset“³⁷ habe. Die dergestalt von Luther eingeleitete Befreiung zu ungebundener Wahrheitsforschung wandte sich dann sogar gegen die Autorität seiner eigenen Lehre. Gelte es, so Lessing, doch heute, im Geiste jener Befreiungstat auch eine Erlösung „von dem unerträglichern Joche des Buchstabens“³⁸ – man beachte den Komparativ! – ins Werk zu setzen; und das hieß doch: eine Erlösung von Luthers Bibelglauben, der wohl seine historische Berechtigung hatte, nun aber, wie Lessing forderte, durch das Prinzip einer strikten Vernunftreligion abgelöst werden müsse.

Allerdings fand das Bild des mutigen Freiheitshelden auch Widerspruch. Als man zu Beginn des 20. Jahrhunderts der verkürzenden Einseitigkeiten, die darin lagen, gewahr wurde, richtete sich das Augenmerk, vornehmlich inauguriert durch den Berliner Theologen und Kulturwissenschaftler Ernst Troeltsch, vor allem auf die starke Traditionsgebundenheit Luthers, seiner Denkweise und seiner Probleme, die ihn weithin als ein Kind des Spätmittelalters erscheinen ließ. Der Streit, ob Luther dem Mittelalter oder der Neuzeit zuzurechnen sei, konnte nie entschieden werden, weil er als Alternative ausgab, was doch in einer hochdifferenzierten Verbindung untrennbar zusammeng gehört. Im Grunde ist die Formel Conrad Ferdinand Meyers, wonach „in seiner Seele kämpft, was wird und war/Ein keuchend hart verschlungen Ringerpaar“, noch immer nicht überholt: „Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet“.³⁹

Nun bezeichnet das Freiheitsmotiv tatsächlich einen zentralen Bestandteil von Luthers Theologie. Eine seiner bekanntesten Schriften trägt dieses Leitwort sogar im Titel: Sie handelt „Von der Freiheit eines Christenmenschen“.⁴⁰ Dass der Freiheitsruf Luthers ein wesentliches Interesse des neuzeitlichen Autonomiestrebens präludiert hat, ist denn auch kaum zu bestreiten. Nur muss gegen den Verführungsreiz jenes aufklärerischen Lutherbildes nachdrücklich betont werden, dass Luthers Eintreten für die Freiheit niemals politisch oder

³⁵ Vgl. *Ernst Walter Zeeden*, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1950, 312 f.

³⁶ Zit. nach *Zeeden*, a. a. O., 313.

³⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *Absagungsschreiben an Goeze (1778)*, in: ders., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hg. von *Wilfried Barner*, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1993, 48–52, 50.

³⁸ Ebd.

³⁹ Conrad Ferdinand Meyer, *Huttens letzte Tage, XXXII*, in: ders., *Sämtliche Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, Darmstadt 1978, 408.

⁴⁰ WA 7, 20–38 (1520).

sozialemanzipatorisch, sondern stets nur theologisch gemeint war: Nicht eine allgemein menschliche, sondern die spezifisch christliche Freiheit war dabei im Blick. Die Freiheit, die Luther meinte, ist die Freiheit des Gewissens, das sich ganz und gar Gott verpflichtet und eben darum den Zumutungen anderer Mächte enthoben weiß. Die Verweigerung seines in Worms geforderten Widerrufs begründete er nicht etwa mit der souveränen Ungebundenheit seiner Person, sondern im Gegenteil mit der unauflöselichen Gebundenheit seines Gewissens an Gott. Insofern bleibt Luthers Gewissensverständnis von der egalitären Toleranz neuzeitlicher Gewissens- und Religionsfreiheit grundlegend geschieden. Die Toleranz, die sein Gewissensbegriff ebenfalls kennt, besteht vielmehr darin, dass ein in Gott gebundenes und darum in weltlicher Hinsicht freies Gewissen die Verblendungen anderer, irrender Gewissen samt deren praktischen Folgen nicht mit Gewalt bekämpft, sondern allein mit Worten bestreitet, im übrigen aber „toleriert“ in des Wortes uralter Bedeutung – nämlich demütig erduldet und aus Liebe zum Nächsten erleidet.⁴¹

Die Inspektion der drei Lutherbilder führt also, wie sich gezeigt hat, zu einem analogen Ergebnis: Sie alle enthalten ein unbestreitbares Wahrheitsmoment, das aber, indem sie es reduktionistisch verabsolutieren, in sein Gegenteil umschlägt und den Reformator damit, anstatt seine historische Gestalt kenntlich zu machen, hinter einer anachronistischen Maske verbirgt. „Unser Luther“ war weder Kirchengründer noch Nationalheld, und ein revolutionärer Freiheitskämpfer im Stile eines Wilhelm Tell oder Andreas Hofer ist er schon gar nicht gewesen. Was aber, fragen wir, war er denn?

3. Historisierung

Die Lutherbilder, die wir in exemplarischer Auswahl geprüft haben, sagen wenig über den Reformator, umso mehr hingegen über den Charakter der Zeiten, die sie hervorgebracht haben. Dementsprechend gehört auch Luther selbst allein in seine eigene Zeit. Diese freilich liegt inzwischen ein halbes Jahrtausend zurück. Solche Geschichtsdistanz verbietet jede Anmaßung zeitüberlegener Unmittelbarkeit. Erst eine konsequente Historisierung Luthers, also die abstandswahrende Einweisung seiner Person in die Umstände, Bedingungen und Problemkonstellationen des frühen 16. Jahrhunderts, legitimiert dann auch zu der Frage, ob er überhaupt geschichtliche Folgen ausgelöst hat, die noch heute zu spüren sind, und worin solche Folgen allenfalls entdeckt und dingfest gemacht werden könnten. Wir richten diese Frage nun an die drei Beziehungsfelder der Religion, der Kultur und der Lebenskunst und suchen dabei wiederum jeweils drei Aspekte hervorzuheben.

⁴¹ Vgl. Gerhard Ebeling, Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: *ders.*, Lutherstudien III (s. Anm. 12), 108–125; *ders.*, Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: *ders.*, Umgang mit Luther, Tübingen 1983, 101–130.

a) Religion

Die Begegnung mit dem historischen Luther kann für eine religiöse Daseinsdeutung, die auch in unserer säkularen Gesellschaft noch Raum findet, auf unterschiedliche Weise lehrreich und anregend sein. Wie schon erwähnt, hatte der alte Reformator seine Anhänger nachdrücklich ermahnt, im Ernstfall nicht etwa auf ihn, sondern auf die eigene Glaubensüberzeugung zu bauen, also sich nicht mit den Lehrsätzen des Doktor Martinus zu schmücken, sondern mit einem entschiedenen „ich“ – „*ich* glaube“ – in eigener Person Verantwortung zu übernehmen. Dieser Hinweis ist schlechthin zentral, und er scheint gerade von den sich lutherisch nennenden Theologen, die Luthers Worte, als seien sie eine letztgültige Offenbarung, fortwährend im Munde führen, fatalerweise vergessen oder verdrängt worden zu sein. Die Theologen der Aufklärungszeit waren auch in dieser Hinsicht oftmals moderner und klüger als wir. Nicht nur Kirchenleute, sondern auch Literaten und Philosophen beliebten damals die Frage zu stellen, was wohl geschehen würde, wenn Luther in der eigenen Gegenwart wiederkehren und leben würde. Bis in das erste Drittel des 18. Jahrhunderts fiel die Antwort durchweg negativ aus, nämlich als tadelnde Aburteilung aller vom eigenen Standpunkt abweichenden Auffassungen und Positionen. Dann aber, seit etwa 1740, wurde die Antwort ausnahmslos affirmativ: Heutzutage, beteuerten die Aufklärer nun einhellig, würde Luther leben und lehren – wie wir!⁴² Allein dieses Modell einer nicht mehr positionellen, sondern strukturellen Schülerschaft Luthers ist dem Erbe des Reformators gemäß: Wahrhaft lutherisch kann heute nur derjenige sein, der, anstatt die 500 Jahre alte Theologie jenes sächsischen Gottesmannes zur absoluten, zeitlos bindenden Wahrheitsinstanz zu verklären, sich zu eigener, authentischer Glaubensüberzeugung ermächtigen und verpflichten lässt. Das darin enthaltene emanzipatorische Potential entfaltet für den, der es recht zu gebrauchen weiß, auch heute noch befreiende, lebensdienliche Kraft.

Aus dem unmittelbaren Zusammenhang dieser Einsicht ergibt sich ein zweiter Aspekt. Er verweist auf die Unvereinbarkeit wahrhaftiger Religiosität und ideologischer Abhängigkeit. Eine Glaubensüberzeugung, die sich von der Autorität menschlicher Deutungsansprüche und institutioneller Herrschaftsanmaßung einschüchtern oder gar entmündigen lässt, hat den Freiheitsraum authentischer Frömmigkeit gegen die Knechtschaft eines herrschsüchtigen Fremddiktats eingetauscht. Man kann den Sachverhalt am besten im Blick auf Luthers Erklärung des ersten Gebots illustrieren.⁴³ Dieses Gebot fordert bekanntlich: „Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst

⁴² Vgl. *Albrecht Beutel*, Martin Luther im Urteil der deutschen Aufklärung. Beobachtungen zu einem epochalen Paradigmenwechsel, in: *ZThK* 112 (2015), 164–191.

⁴³ Vgl. *Albrecht Beutel*, „Gott fürchten und lieben“. Zur Entstehungsgeschichte der lutherischen Katechismusformel, in: *ders.*, Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 45–65.

keine anderen Götter haben neben mir“. „Was ist das?“, fragte Luther im Kleinen Katechismus und gab darauf zur Antwort: „Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen“.⁴⁴ Kummer bereitete dabei seit jeher der Eindruck, es werde das Bild eines gewaltsamen, schrecklichen, furchterregenden Gottes gemalt. Sollte der Reformator den jungen Menschen also tatsächlich die Furcht vor Gott eingeflößt haben? In Wirklichkeit zielte seine Absicht auf das genaue Gegenteil: Die in der Erklärung jedes Gebots wiederholte Katechismusformel „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ war nicht ängstigend, sondern befreiend gemeint. Denn der Frage zuvorkommend, ob man einem Christen die Furcht vor Gott abfordern kann, hat Luther Furcht und Vertrauen als die beiden fundamentalen Lebensäußerungen des Menschen erkannt. Und weil das erste Gebot für Luther auf das *ganze* Herz des Menschen abzielt, betreffe es auch die beiden anthropologischen Elementarfunktionen des Fürchtens und Liebens. Gegenüber diesen beiden Grundaffekten erhebe das erste Gebot den Exklusivanspruch Gottes. So „nimmt das erste Gebot die zwey stücke deins hertzens für sich, timere et fidere“:⁴⁵ „Furchte dich fur niemand denn fur mir, quia Ich kan dich schlahen. Et fide, quia possum te iuvare [...], quia utrunque habeo in manu mea. Ideo time et fide mihi“.⁴⁶ Insofern widerspricht das Postulat der Gottesfurcht durchaus nicht dem christlichen Freiheitsgedanken. Vielmehr ist die im ersten Gebot für Gott beanspruchte Exklusivität für den, der ihr fürchtend und liebend entspricht, von einer zutiefst emanzipatorischen Wirkung. Sie dient, so Luther „uns tzum trost, das wyr frey und sicher seyen, Niemand furchten, denn nur gott alleyn, wo der mit uns hellt, ßo kan widder list noch gewallt schaden“.⁴⁷ Wer *Gott* fürchtet, der fürchtet weder Menschen noch Teufel⁴⁸ noch Tod.⁴⁹ „Also sollen wyr uns fur der wellt nichts furchten ..., fur Gott aber sollen wyr uns demüttigen und furchten“.⁵⁰ Fast scheint es, als habe sich Bismarck mit dem berühmten

⁴⁴ BSLK 507,41–43 (1529).

⁴⁵ WA 30 I, 59,14–60,1 (Predigt über das erste Gebot, 30. November 1528).

⁴⁶ A. a. O., 60,17–20.

⁴⁷ WA 10 I 1, 603,21 (Kirchenpostille, 1522).

⁴⁸ Als ein besonderer Aspekt verdient in diesem Kontext Beachtung, dass Luther einen überaus geläufigen Ausdruck von Volksfrömmigkeit als Sünde gegen das erste Gebot identifiziert hat: dies nämlich, dass einer alles Unglück, das ihn ereilt, und alles Übel, das ihm widerfährt, dem Teufel zuschreibt. Denn entgegen jedem religiösen Schein wird Gott auch darin, besieht man es recht, seiner Allmacht beraubt. Wer, gemäß dem ersten Gebot, sich von Gott nicht nur alles Guten versieht, sondern bei ihm auch Zuflucht sucht in allen Nöten, der wird Gutes *und* Schlechtes allein aus Gottes Hand nehmen und, wie Luther 1520 in einer bemerkenswerten, wohl mystisch inspirierten Wendung formulierte, es ihm wieder heimtragen mit Danksagen und williger Gelassenheit; vgl. WA 7, 208,2–4 (Eine kurze Form der zehn Gebote, 1520); WA 1, 252,9–12 (Eine kurze Erklärung der zehn Gebote, 1518).

⁴⁹ Vgl. WA 20, 399,31–34 (Predigt vom 20. Mai 1526).

⁵⁰ WA 12, 358,1f. (Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt, 1523). Entsprechend etwa WA 12, 363,31f. (in derselben Auslegung); WA 12, 442,23–27 (Ein Sermon und Eingang in das erste Buch Mosi, 1523); WA 24, 22,22–25 (In Gesin Declamationes, 1527).

Satz „Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst Nichts auf der Welt“ am Ende nur als ein gelehriger Schüler des Katechismus erwiesen.⁵¹

Der dritte Aspekt einer strukturellen Schülerschaft Luthers betrifft die von diesem eingeübte Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, Glaube und Vernunft, Kirche und Welt.⁵² Weil das meiste Unheil aus der unzulässigen Vermischung dieser Sphären hervorgehe, komme es, so Luther, jederzeit auf die klare Unterscheidungsfähigkeit der Situationen an, in denen prinzipiell oder pragmatisch, glaubenstreu oder vernünftig, betend oder handelnd agiert werden muss. Eine religiöse Überhöhung weltlicher Bezugsgrößen und Interessen sei demnach ebenso zu vermeiden wie eine politische, ideologische oder moralische Zweckentfremdung der Religion. Eine Begebenheit, die sich seinerzeit in Wittenberg zutrug, erscheint diesbezüglich von anekdotischer Evidenz. Es ging dabei um die theologische Streitfrage, wo die verstorbenen Christen bestattet sein sollten. Die eine Partei votierte für den Kirchplatz, weil die vom Altar ausstrahlende Heiligkeit der Stätte den Toten zugute komme. Die andere Partei empfahl dagegen den höchstgelegenen Hügel am Ortsrand, weil die Verstorbenen dann dem vom Himmel wiederkehrenden Christus am nächsten und in der von ihm bewirkten Auferstehung der Toten die Ersten sein würden. Der Streit wogte hin und her, die Parteien übertrumpften sich gegenseitig in theologischer Tiefsinnigkeit. Schließlich bat man den Reformator, der dazu geschwiegen hatte, um Rat. Luther gab klare Antwort: Er bevorzuge unbedingt einen Begräbnisplatz vor den Toren der Stadt. Seine Entscheidung lag allerdings nicht in theologischer Weisheit, sondern in lebensweltlichem Pragmatismus begründet: Ein um die Ortskirche gelagertes Bestattungsareal sei höchst unhygienisch, denn da die Bauern das Vieh durch den Kirchhof zu treiben pflegten, stehe man dort vor den Gräbern seiner Lieben meist bis zu den Knöcheln im Kot⁵³. Ein vielfältig übertragbares Exempel, wie mir scheint, für die nüchterne Weltlichkeit einer lutherisch geläuterten Religion!

b) Kultur

Nun ist der Glaube bekanntlich Privatsache und außerdem längst nicht mehr jedermanns Ding. Dagegen stellt die Kultur eines Volkes und einer Gesellschaft den notwendigen Bezugsrahmen der bürgerlichen Existenzform bereit.

⁵¹ Interessant ist der Fortgang des Zitats! In seiner Reichstagsrede vom 6. Februar 1888 sagte Bismarck in Bezug auf die drohende Haltung Russlands: „Wir können durch Liebe und Wohlwollen leicht bestochen werden – vielleicht zu leicht –, aber durch Drohungen ganz gewiß nicht! Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst Nichts auf der Welt, und die Gottesfurcht ist es schon, die uns den Frieden lieben [!] und pflegen läßt“ (zit. nach *Georg Büchmann*, *Geflügelte Worte*, Berlin ³²1972, 749 f.).

⁵² Vgl. *Albrecht Beutel*, *Theologie als Unterscheidungslehre*, in: *ders.* (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen ³2017, 499–503.

⁵³ Vgl. *Heinrich Bornkamm*, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*. Aus dem Nachlaß hg. von *Karin Bornkamm*, Göttingen 1979, 496–498.

Es bedarf kaum der Suche, um auch hier einige der auf Luther zurückweisenden Spuren zu finden.⁵⁴

Am vordringlichsten erscheint dabei wahrscheinlich der Bildungsaspekt. Luther hatte sich, zwar aus theologischen Gründen, jedoch mit eminenten sozialgeschichtlichen Folgen, nachdrücklich dafür eingesetzt, dass allen jungen Menschen, auch des weiblichen Geschlechts, eine solide schulische Elementarbildung zugänglich werde.⁵⁵ Nicht länger mehr, meinte er, dürfe die basalhumanistische Unterweisung unter dem Diktat der katholischen Kirche oder dem Vorrecht materieller und gruppenspezifischer Begünstigung stehen. Stattdessen erhob er sie in den Rang einer allgemeinen kommunalen Primärverpflichtung. Schon 1524 publizierte er einen Hilferuf „An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“.⁵⁶ Die Früchte, die der damit ausgestreute Same hervorbrachte, reiften alsbald und vermehrten sich fortan beständig. Bereits nach einigen Jahren war Kursachsen von einem dichten Schulnetz durchzogen; mit den legendären sächsischen Fürstenschulen, deren Abkömmlinge teilweise noch heute bestehen, erwachsen zudem die Brutstätten jugendlicher Elite- und Spitzenbildung. Indirekt dürfte nicht allein die erst weit später in ganz Deutschland etablierte allgemeine Schulpflicht, sondern auch die dreigliedrige Differenzierung in Haupt-, Real- und Oberschule, die sich bis ins 20. Jahrhundert bewährt hatte und deren Marginalisierung zu beklagen es heutzutage gute Gründe gibt, auf die volksbildnerische Anschubleistung des Reformators zurückgehen.

Daneben zählt Luther auch unter die Väter der frühneuzeitlichen Studien- und Universitätsreform. Er pochte darauf, den Einfluss der alten, an Aristoteles orientierten abstrakten Schulwissenschaft einzudämmen und dafür der Sprachausbildung, der Geschichtswissenschaft sowie den empirisch arbeitenden Naturwissenschaften den Vorrang zu geben. Alle Wissenschaft, forderte er – übrigens auch die theologische! –, müsse bereit sein, ihre Methoden und Einsichten allein nach der Maßgabe kritischer Rationalität auszurichten und sich jederzeit als voraussetzungslos überprüfbar ausweisen zu lassen. Die Folge davon war, beginnend an der Universität Wittenberg, ein neuzeitaffiner Siegeszug vorurteilsfreier Erfahrungswissenschaft und experimenteller Realienforschung. Die konfessionelle Spaltung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation führte dazu, dass dieser geradezu explosive akademische Entwicklungsschub zunächst auf die protestantischen Territorien des Reiches beschränkt blieb und dadurch ein eklatantes protestantisch-katholisches Bildungsgefälle hervorrief. Selbst heute noch, nach einem halben Jahrtausend und nach der Einebnung die-

⁵⁴ Noch immer anregend: *Karl Holl*, Die Kulturbedeutung der Reformation, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther, Tübingen 1932, 468–543.

⁵⁵ Vgl. *Markus Wriedt*, Erneuerung der Frömmigkeit durch Ausbildung. Zur theologischen Begründung der evangelischen Bildungsreform bei Luther und Melanchthon, in: *Matthieu Arnold/Rolf Decot* (Hg.), Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert, Wiesbaden 2002, 59–71.

⁵⁶ WA 15, 27–53.

ser konfessionsspezifischen Differenzen, wird für die international bewunderte deutsche Hochschullandschaft zu konstatieren sein, dass sie, hätte es Luther nicht gegeben, solche Spitzenstellung entweder gar nicht oder jedenfalls nur auf erheblich längeren Wegen würde erreicht haben können.

In enger Nachbarschaft zu diesem Bildungsaspekt steht die sprachgeschichtliche Bedeutung des Reformators.⁵⁷ Zwar hat Luther, entgegen einem populären Missverständnis, die neuhochdeutsche Sprachgestalt, die sich erst einhundert Jahre später ausformen sollte, weder erfunden noch durchgesetzt. Jedoch repräsentiert sein literarisches Wirken, namentlich seine weit ausstrahlende Bibelübersetzung, zweifellos einen bedeutenden Markstein auf dem Weg in die orthographische, grammatische und stilistische Konsolidierung unserer Gegenwartssprache. Die *lingua Lutheri* verhalf in Deutschland über Jahrhunderte hinweg zu konfessioneller Kenntlichkeit. Die ungewöhnliche Sprachkraft, die ihm eigen war, ist selbst von seinen erbittertesten Gegnern erkannt und gerühmt worden. Wie kaum einer neben ihm hat Luther das Instrument menschlicher Rede beherrscht und den Zielen, die er verfolgte, dienstbar gemacht. Auffallend ist dabei nicht zuletzt die große Zahl der Register, über die er verfügte, von verhaltener Zartheit und inniger Musikalität bis hin zu ganz unglaublichen Grobheiten wie etwa dieser: „Du ... weissest, das du ein unverständiger narr hie zu bist, ... bucher zu schreiben“, hieß es in der Antwort auf eine Schrift des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel, und weiter: „Du soltest nicht ehe ein buch schreiben, du hettest denn einen fortz von einer alten saw [= Sau] gehoret, da soltestu dein maul gegen auffsperrn und sagen[:] Danck habe Du schone Nachtigal, da hore ich einen text der ist fur mich“.⁵⁸ Dem stilprägenden Potential seiner Ausdrucksweise lässt sich in der deutschen Literaturgeschichte bis fast in die Gegenwart nachspüren; unverkennbar von Luthers Sprachkraft geprägt sind, beispielsweise, der Simplicissimus-Dichter Grimmelshausen, ferner etwa Kleist und Lessing, Claudius und Nietzsche, Thomas Mann und Gottfried Benn. Auch auf die deutsche Lieddichtung und Briefschreibekunst übte der Reformator einen bedeutenden Einfluss aus.

Natürlich wäre es albern, die Sprache Luthers, selbst wenn sie ihren Zauber für viele behalten hat, heutzutage nostalgisch imitieren zu wollen. Jedoch könnten sein Bemühen und seine Fertigkeit, die Dinge klar auszudrücken, in einfachen Worten zu sagen, was Sache ist, und die Vielfalt der Wirklichkeit in möglichst differenzierter Sprachbreite abzubilden, gewiss ein nützliches Schulungsfeld auch noch des aktuellen Unterrichtswesens abgeben. Hübsch ist übrigens auch die von ihm notierte Bemerkung, der Umstand, dass wir zwei Ohren, aber nur eine Zunge haben, sei als die sinnenfällige Mahnung zu deuten, dass wir lieber lernen als lehren sollten und lieber hören als uns hören

⁵⁷ Vgl. zuletzt Werner Besch, *Luther und die deutsche Sprache. 500 Jahre deutsche Sprachgeschichte im Lichte der neueren Forschung*, Berlin 2014.

⁵⁸ WA 51, 561,4–12 (Wider Hans Worst, 1541).

lassen.⁵⁹ Das war bei Luther zwar auf das Gottesverhältnis gemünzt, scheint mir aber ebenso auch als eine zwischenmenschliche Tugend zu taugen.⁶⁰

Nur am Rande soll rasch noch, als der dritte Kulturaspekt, andeutend benannt sein, dass Luther auch für das ökonomische Leben in Deutschland nicht ohne Folgen geblieben ist. Zwar haben die von Calvin herkommenden Traditionsspuren die Entstehung des liberalen Kapitalismus fraglos noch stärker begünstigt. Jedoch sollte demgegenüber nicht unterschätzt werden, wie tief das von Luther propagierte Berufsethos die deutsche Wirtschaftsgeschichte zu imprägnieren vermochte. Im Zuge seiner Annullierung der römisch-katholischen Unterscheidung von Priester- und Laienstand – ein jeder getaufte Christ, lehrte Luther, verfüge über priesterliche Vollmacht, also über einen unmittelbaren Zugang zu Gott – hatte der Reformator auch die Werteskala der weltlichen Tätigkeit außer Kraft gesetzt. Eine treue Berufsausübung galt ihm als die Bestimmung des Menschen und darum quer durch die Gesellschaftsordnung als ebenbürtig, ganz gleich, ob sie von Stallknecht oder Großbankier, von Dorfschulmeister oder Erzbischof, von Hausfrau oder regierender Königin praktiziert wurde. Daraus ist, verbunden mit der von Luther eingeforderten Reduktion der kirchlichen Feiertage, den protestantischen Territorien ein gewaltiger ökonomischer Vorsprung erwachsen, dessen Fernausläufer selbst heute noch im regionalen Vergleich des Bruttosozialprodukts zu erspüren sind. Steht nicht Dresden ungleich besser da als Düsseldorf, Leipzig besser als Lüttich, Sachsen besser als Niederbayern und die Oberpfalz?

c) Lebenskunst

Es mag überraschen, ist aber bei näherem Zusehen von erstaunlicher Evidenz, dass Luther auch die Geschichte der Lebenskunst mit originellen, langfristig mentalitätsprägenden Anregungen versehen hat. In dieser Hinsicht mag jetzt wiederum die Andeutung der drei wichtigsten Aspekte genügen.

Mit den *Ars-moriendi*- oder *Sterbekunst*-Traktaten war im Spätmittelalter eine neue Literaturgattung entstanden, zunächst als Handreichung für klerikale und laikale Sterbebegleiter, dann aber rasch auch als ein neuer Zweig der populären Erbauungsliteratur. Inhaltlich ging es dabei um die Anleitung zu einer peinlich genauen Teilnahme an denjenigen Riten und Praktiken, die einem Moribunden den sicheren Übergang in die durch solchen Methodismus erworbene Seligkeit des Himmels gewährleisten sollten. Mit seinem 1519 gedruckten „Sermon von der Bereitung zum Sterben“⁶¹ und zahlreichen entsprechenden Äußerungen schien sich Luther in diese literarische Tradition

⁵⁹ Vgl. WA 3, 227,30–228,3 (*Dictata super Psalterium*, 1513–1515); ähnlich WA 1, 475,29–36 (*Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, 1516/17 [Druck 1518]).

⁶⁰ Luthers Einfluss auf die Geschichte der deutschen Philosophie und (Rezeptions-)Ästhetik, den zu ergründen nicht minder lohnend sein dürfte, muss in diesem Zusammenhang außer Betracht bleiben.

⁶¹ WA 2, 685–697.

nahtlos einfügen zu wollen. Tatsächlich aber vollzog er dadurch eine grundstürzende Umwidmung jener Textsorte, dass er die Leser aus der starren Fixierung auf die letzte Stunde und auf die Korrektheit ihrer rituellen Gestaltung befreit wissen wollte. Demgemäß suchte Luther den Todesgedanken, anstatt ihn exklusiv an den finalen Sterbevorgang zu binden, in den gesamten Lebensvollzug einzubetten, um dadurch das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit als eine Quelle intensiver Lebenswahrnehmung zu entdecken und freizulegen. Dergestalt wandelte sich für den Reformator die *ars moriendi* zur *ars vivendi*, die Sterbe- zur Lebenskunst. Diese neue Kunst zielte darauf ab, die Angst des spätmittelalterlichen Menschen vor Tod, Sünde und Hölle zu überwinden. „Wie geht aber das zu?“, fragte Luther und gab darauf zur Antwort: „Es geht alßo zu, Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnadenn, die hell [= Hölle] ym hymell ansehen, und dich von dem ansehen odder blick nit lassen treyben“.⁶² Die dadurch gewonnene Intensivierung des Lebens verband sich dann wiederum mit dem Berufsgedanken. Als wolle er seine diesbezügliche Einsicht in einen Kalenderspruch kondensieren, sagte Luther einmal: „Man soll arbeiten, Alß wolt man Ewig leben, Und doch alßo gesynnet sein, Alß solten wir diße stund sterben“.⁶³ In solcher Daseinshaltung wandelte sich die lähmende Angst vor dem eigenen Tod, gar dem Jähtod, in die vitalisierende Freude am Geschenk des Lebens und in den Mut zu unterschiedener Diesseitigkeit.

Ein anderer Aspekt der von Luther betriebenen Lebenskunst zielte auf die Individualisierung und Rationalisierung der praktischen Weltwahrnehmung. Nachdem der Reformator das Gottesverhältnis des Menschen als eine unvertretbar eigene Ich-Du-Beziehung, deren Verantwortung der Einzelne auf keine andere Person oder Institution übertragen kann, definiert hatte, ergab sich daraus wie selbstverständlich auch die Freisetzung eines unaustauschbar identisch-eigenen Lebensvollzugs. Insofern weist die neuzeitliche Kultivierung der Einzelpersonlichkeit unverkennbar auch auf Luther zurück. Bei ihm war der Mensch jedoch keinesfalls in die Verantwortungslosigkeit eines schrankenlosen Egoismus entlassen. Allerdings verortete er die moralische Kontrollinstanz nicht mehr extern, also weder in kirchlicher Zucht- noch in obrigkeitlicher Polizeiaufsicht, vielmehr im Inneren des einzelnen Subjekts, genauer: in der lückenlosen Selbstkontrolle seines eigenen Gewissens. Die kategoriale Aufwertung des Subjekts, mithin die Ermächtigung zu einem autonomen Leben in kritischer Selbstverantwortung, zählt zu den großen Errungenschaften der Neuzeit. Was Luther diesbezüglich im religiösen Bereich pointierte – jede Glaubensaussage, lehrte er, müsse durch den Gläubigen in eigener Person approbiert werden –, ist dann von Immanuel Kant zur erkenntnistheoretischen Grundlage kritischer Philosophie und zu der *Maxime*, jederzeit selbst zu denken, entgrenzt worden. Der berühmte Satz Kants „Das: Ich

⁶² A. a. O., 688,33–37.

⁶³ WA 45, 384,23 f. (Predigt über Lk 12,35, o. J.).

denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“⁶⁴ dürfte schlichtweg einen religiösen Grundimpuls des Reformators aufklärerisch säkularisiert haben. Indessen war bereits bei Luther eine Tendenz zur Rationalisierung des Weltbezugs unübersehbar geworden. Das Leben, wusste er, wird nicht durch Geister, Dämonen und übersinnliche finstere Mächte beherrscht, sondern folgt rationalen, wissenschaftlich erhebbaren Funktionsgesetzen. Auch diese Einsicht befreite zu einer pragmatischen Gestaltung des Daseins in antimetaphysischer oder, neuzeitlich gewendet, in ideologiefreier Nüchternheit.

Ein dritter, jetzt nur noch zu streifender Gesichtspunkt ergibt sich wiederum aus dem Gottesverständnis des Reformators, taugt aber ebenso für eine den religiösen Bereich transzendierende sozialetische Anwendung. Er betrifft, um es formelhaft zuzuspitzen, die anthropologische Relativierung des Leistungsprinzips. Leistung ist zwar an sich eine durchaus nützliche, ja unabdingbare Voraussetzung des individuellen und kulturellen Gedeihens, doch als Maßeinheit für die Würde des Menschen kommt sie seit Luther nicht mehr in Betracht. Ist doch der Mensch allemal mehr und anderes als nur die Summe seiner Taten und Fähigkeiten und erst recht seiner Untaten, Schwächen und Defizite. Die Würde des Menschen liegt, allem Handeln voraus, in seinem Wesen begründet; sie ist, von Anfang an, bereits naturhafte Realität und wird darum durch aktionistische Selbstverwirklichung nicht etwa erst hervorgebracht und gefördert, sondern weit eher aufs Spiel gesetzt und gefährdet. Aus dieser Einsicht kann eine enorme Entlastung erwachsen und, damit verbunden, eine erhebliche Potenzierung der individuellen und mitmenschlichen Lebenskunst. Sie befreit aus dem fatalen Zwang zu unablässiger Selbstbestätigung und gibt, da die Würde der eigenen Person längst bestätigt ist, einer selbstlosen Mitarbeit an dem Projekt einer humanen und sozialen Daseinsverbesserung Raum.

Unser Luther? Wir wissen nicht, wie die Welt, die wir kennen, aussehen würde, wenn es ihn nicht gegeben hätte, doch unausdenkbar anders und ärmer wäre sie ganz gewiss. Möge er also weiterhin getreulich die hiesige Frauenkirche bewachen und außerdem, weit über Dresden hinaus, auch unter den säkularen Rahmenbedingungen des 21. Jahrhunderts ein Stützpfeiler der religiösen, kulturellen und lebensdienlichen Identitätssicherung bleiben.

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

⁶⁴ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2, Wiesbaden 1956, 136 (B 131).

„Die Zeit des Schweigens ist vergangen“

Christliches Ethos angesichts politischer Irritationen¹

Von Cornelia Richter

Dass die „Zeit des Schweigens vergangen“ sei, dieses Zitat aus dem Buch des Predigers (3, 7) lässt sich gegenwärtig in vielfältiger Weise kommentieren. Die einen sagen: „Jawohl, und das ist auch gut so, denn das Volk steht endlich wieder auf für seine Rechte!“ Man hört dies schwerpunktmäßig in Ostdeutschland und in Bayern, auch in Österreich, aber keineswegs nur dort. Die anderen sagen: „Wenn es nur so wäre, die Menschen – allen voran die Intellektuellen – halten doch viel zu lange still!“ Das hat man in diesem Jahr eine Zeitlang in den Feuilletons gelesen, bis zwei prominente Intellektuelle, Peter Sloterdijk und Rüdiger Safranski, das Wort ergriffen und die unsägliche sonstige Debatte in akademischer Diktion wiederholt haben. Wieder andere, nämlich 100 Künstler um Regina Ziegler, Volker Schlöndorff und Michael Friedman haben medienwirksam die Blumen sprechen lassen und der Kanzlerin in Berlin rote Rosen überreicht, perfekt eingepasst in die Facebook-Symbolik der assoziativ-emotionalisierten Bildstrecken. Immer wieder einmal ergreift die Kanzlerin das Wort in Regierungserklärungen und bei Anne Will, und lässt dabei an programmatischer Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig – sowohl in ihrem Plädoyer für die Humanität Deutschlands als auch für die Alternativlosigkeit einer gemeinsamen europäischen Lösung. Aus evangelisch-kirchlicher Sicht gibt es in Deutschland nur eine zweite Stimme, die sich ähnlich kompromisslos öffentlich präsentiert, nämlich die Stimme des Ratsvorsitzenden der EKD Heinrich Bedford-Strohm – ob sie ähnlich kompetent ist, wird unterschiedlich beurteilt. Bezüglich der Kompetenz ist ihm aus dem Chor der akademischen Theologie jedenfalls unser Kollege Arnulf von Scheliha an die Seite zu stellen, dessen Ansatz einer *Protestantischen Ethik des Politischen* im weiteren Verlauf häufiger zitiert werden wird.

Doch das Konzert der möglichen Stimmen wäre damit noch längst nicht hinreichend beschrieben. Denn was vermutlich am Eklatantesten fehlt, ist die Stimme all jener, die tagtäglich nicht reden, sondern anpacken: In den Büros der politischen Referate, die die komplexen nationalen und europäischen Rechts- und Interessenlagen im Detail miteinander in Einklang zu bringen haben, in den personell unterbesetzten und der Bürokratisierung gescholte-

¹ Der Beitrag basiert auf einem Vortrag gleichen Titels, den ich am 9. April 2016 auf der Tagung „Was ist lutherisch? Frömmigkeit und Freiheit, Wahrheit und Weltverantwortung“ an der Evangelischen Stadtakademie Nürnberg gehalten habe. Anregungen aus der Diskussion, vor allem mit Notger Slenczka, Mareile Lasogga und Johannes Schilling sind in die schriftliche Ausführung eingeflossen.

nen Verwaltungsbehörden, in den Erstaufnahmestationen, Verteilerstellen und in der längerfristigen Betreuung von Flüchtlingen vor Ort, in den Bezirks- und Stadtämtern der kleineren Städte, in denen sich die Folgeprobleme der Globalisierung bisher ganz gut über Medien und Konsumgewohnheiten in Schach halten ließen. Und nicht zuletzt in den Kirchengemeinden, Schulen und sonstigen Bildungs- und Lebenseinrichtungen, in denen sich die theoretische Frage nach dem *Ethos des Lebens* ganz elementar in den täglichen Handlungsoptionen zeigt und auf bewundernswerte Weise gestaltet wird.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, lautet noch etwas konkreter: Es ist die Frage nach dem *christlichen* Ethos, das wir im allgemeinen Stimmengewirr zu Gehör bringen möchten. Und zwar so, dass dabei das lutherische Erbe deutlich wird und wir 2017 mit der nötigen inneren Überzeugung feiern können. Allein, so formuliert hat unsere Frage etwas Verführerisches. Man könnte nämlich erstens verführt sein zu glauben, dass *das* christliche Ethos eindeutig genug sei, um als Christenmensch der Politik sagen zu können, was richtig und was falsch ist. *Die Bibel, die 10 Gebote, die christlichen Werte* – solcherart könnten die scheinbar einfachen Antworten auf alle Fragen lauten und so lauten sie auch tatsächlich überall dort, wo der christliche Glaube nicht selbstreflexiv der eigenen Fundamentalisierung wehrt. Man könnte zweitens verführt sein, Luthers rhetorisches Vorbild nachahmen zu wollen – d. h. mit wortgewaltiger Stärke Politik und Gesellschaft sagen zu wollen, wo es langgeht. Umso mehr als Luthers politische Modelle doch so simpel wie gut scheinen und es daher nur darauf ankäme, sie für die eigene Gegenwart ein wenig zu adaptieren: Hier die sozialetischen und politischen Institutionen, dort das Gewissen des Einzelnen und über allem Gottes wohlgestaltete Ordnung, der es zu entsprechen gilt. So gelesen ließe sich die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre als direkte Handlungsanweisung verstehen.

Freilich, es ist ja klar, all dies würde zu kurz greifen: Es würde erstens zu kurz greifen, weil weder die Gründungsurkunde des christlichen Glaubens noch die theologischen Modelle jemals direkt an die Stelle des politischen Arguments treten könnten. Es würde zweitens zu kurz greifen, weil die politische Lage schon zu Luthers Zeiten ungleich komplexer war als die gängigen Kurzformeln seiner Theologie suggerieren. Ja noch mehr, gerade an Luther lässt sich verstehen, dass rhetorische Stärke immer dann kontraproduktiv ist, wenn sie ohne die nötige Sachkenntnis vorgetragen wird. Dies möchte ich im ersten Teil dieses Beitrags verdeutlichen, bevor wir uns im zweiten Teil dem Feuilleton zuwenden und schließlich im dritten Teil auf mögliche Handlungsorientierungen im alltäglichen Klein-Klein zu sprechen kommen.

1. Luther und die Komplexität europäischer Reichspolitik

Lassen Sie uns zum Warmdenken einige Grundgedanken aus Luthers Schriften rekapitulieren: Da ist zunächst „An den christlichen Adel deutscher Na-

tion: Von des christlichen Standes Besserung“.² Die Schrift ist 1520 verfasst und im Zusammenhang mit den „Gravamina nationis germanicae“ zu rekonstruieren, den Beschwerden der Reichsstände gegenüber der römischen Kurie. In diesem Sinne ist das Titelzitat zu verstehen: Luther hat es in einer Paraphrase zu Pred 3,7 gewählt für jenen Brief an Nikolaus von Amsdorf, mit dem er ihm die Adelschrift widmet.³ Die Schrift ist ein Aufruf an Kaiser und Adel, ihre Stimme gegen Rom und für ein freies Konzil zu erheben. Die Vorgeschichte ist klar: Luther ist 1518 durch Cajetan in Augsburg verhört worden, die politisch heikle Kaiserwahl ist 1519 für Karl V. über die Bühne gegangen, 1519 hat Luther mit Johannes Eck in Leipzig disputiert und darf daraufhin 1520 die Bannandrohungsbulle in Empfang nehmen. Luther selbst antwortet 1520 mit den drei großen Reformationsschriften, nämlich „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und eben mit der Adelschrift.⁴ 1520 ist damit weniger das Jahr eines unerwarteten theologischen Produktivanfalls als vielmehr jenes Jahr, in dem die reformatorische Seite nicht mehr länger taktisch stillhält, sondern mit der vollzogenen Kaiserwahl nun auch zu wissen meint, wie die Fronten gegenüber dem Papst zu klären wären.

Luthers Vorschläge hierfür sind seit 1517 gereift und in der Adelschrift nun klar formuliert. Zunächst gehe es darum, die drei von Rom aufgestellten „Mauern“ einzureißen und durch reformatorische Modelle zu ersetzen, nämlich: a) statt Hierarchie und Differenz von Priester- und Laienstand soll das allgemeine Priestertum aller Getauften gelten; b) statt päpstlichem Lehramt und alleiniger Autorität in der Auslegung soll die Schriftauslegung aller Christen durch den Geist gelten; und c) statt alleinigem Recht des Papstes zur Einberufung eines Konzils und dessen Gültigkeit soll das Einberufungsrecht durch die Gemeinde gelten, wenn anders der Christenheit Schaden geschieht. Im zweiten Teil schlägt Luther diesem so einzuberufenden Konzil dann sozusagen gleich noch die Tagesordnung vor, doch darauf gehe ich im heutigen Zusammenhang nicht weiter ein. Denn die Irritation und konstruktive Kritik, die Luther gegenüber Rom in dieser Schrift vor Augen stehen – hier würde man über das Kirchenverständnis und das Priestertum aller Gläubigen sprechen müssen –,⁵ ist für uns gegenwärtig nicht von Relevanz, zumindest nicht in dieser Form und nicht in diesem Beitrag. Worauf es mir ankommt, ist Luthers *Begründung*, mit der er die Fürsten in die Verantwortung nimmt. Der Missstand resultiere nämlich schlicht daraus, dass Menschen sich ermächtigt hätten, das Werk Gottes eigenmächtig fortzuführen. Luther ruft den Adel auf, sich auf seine durch Gottes Ordnung gegebene Verpflichtung und Verant-

² WA 6, 404–469.

³ A. a. O., 404 f., das Zitat 404,11.

⁴ Von der Freiheit eines Christenmenschen: WA 7, 20–38, in lateinischer Fassung: WA 7, 49–73; De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium: WA 6 497–573.

⁵ Vgl. hierzu die Darstellungen bei Reinhard Schwarz, Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, 444 und 468 f.; Athina Lexutt, Luther, Köln u. a. 2008, 78–82 bzw. 88.

wortlichkeit zu besinnen und in diesem Fall eben auch gegen die geistliche Gewalt tätig zu werden:

„Drumb sol weltlich Christlich gewalt yhr ampt uben frey unvorhyndert, unangesehen obs Bapst, bischoff, priester sey den sie trifft, wer schuldig ist der leyde: was geistlich recht da widder gesagt hat, ist lauter ertichtet Romisch vormessenheit. den also sagt sanct Pael allen Christen: ‚Ein ygliche seele (ich halt des Bapsts auch) sol unterthan sein der ubirkeit, den sie tregt nit umbsonst das Schwert, sie dienet got damit, zur straff der bosen, und zu lob den frumen‘, auch sanct Petrus ‚Seyt unterthan allen menschlichen ordnungen umb gottis willen, der es szo haben wil‘.“⁶

Soweit eine der Begründungen Luthers, die in das Fazit münden:

„Darumb, wa es die not foddert und der bapst ergerlich der Christenheit ist, sol dartzu thun wer am ersten kan, als ein trew glid des gantzen corpers, das ein recht frey Concilium werde, wilch niemandt so wol vormag als das weltlich schwert, sonderlich die weyl sie nu auch mitchristen sein, mitpriester, mitgeystlich, mitmechtig in allen dingen“.⁷

Am Ende beschließt Luther die Schrift mit den Worten:

„Got geb uns allen einen Christlichen vorstand, und szonderlich dem Christlichen Adel deutscher Nation einenn rechtenn geystlichen mut, der armen kirchen das beste zuthun, AMEN.“⁸

Die Verführungskraft der Schrift liegt, wie so oft bei Luther, in ihrer rhetorischen Kraft. Für unsere heutige Debatte möchte ich drei Aspekte hervorheben: Ich finde es (1.) immer wieder erstaunlich, welches Zutrauen Luther den Vertretern aus Politik und Recht entgegenbringt und wie hoch er die Sach- und Urteilskompetenz der Regierenden einschätzt. Ich finde es (2.) beeindruckend, wie selbstverständlich er elementare christliche Überzeugungen in den politischen Diskurs einspielt – anders würde man wohl auch nicht zum Reformator. Hier ist es das Zutrauen in die Zeitläufte, die unter Gottes Vorsehung stehen – weshalb wir umgekehrt, mit Luther, der Geschichte mit der Erwartung entgegen treten dürfen, dass uns in ihr möglicherweise Gott begegnet. Allerdings ist damit (3.) ein größeres Problem verbunden: Luther hat sich mit seiner rhetorisch brillanten Theologie in eine politische Debatte eingemischt, von der er im Grunde keine Ahnung hatte:

Zur Verdeutlichung (und weil es in eigenen Worten nicht besser zu sagen wäre) stütze ich mich im Folgenden auf die Darstellung von Armin Kohnle, der zeigt, wie schon 1520 Luthers Vorstellungen von Staat und Herrschaft deutlich werden, die er etwas später, nämlich 1523 in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ in größerem Umfang ausgeführt hat:⁹ „Die Lehre, daß Gott seinen Willen in der Welt auf zwei

⁶ WA 6, 409,31–38.

⁷ WA 6, 413,27–31.

⁸ WA 6, 469,15–18.

⁹ WA 11, 245–281.

Weisen zur Geltung bringt – durch Verkündigung seines Wortes im geistlichen und durch das Schwert im weltlichen Reich –, führt zu der Vorstellung von der weltlichen Gewalt als einer von Gott zur Bewahrung der Schöpfung gebrauchten Ordnungsmacht mit klar abgrenzbarem Zuständigkeitsbereich: Durch das Schwert wird regiert ‚alles was zum weltlichen regiment gehört, als weltliche rechte und gesetze, sitten und gewonheite, geberden, stende, unterscheidene empter, person, kleider, etc.‘ (WA 23, 514,2–4). Der weltlichen Gewalt wird ... eine besondere Dignität und Selbständigkeit neben der geistlichen zuerkannt.¹⁰ Freilich habe Luther dies nicht in Form einer Staatstheorie ausgeführt, sondern jeweils mit Blick auf konkrete Personen, die im Reich, in den Territorien wie in den Städten als verantwortliche Obrigkeit von Gott eingesetzt waren. Wegen der durch Gott eingesetzten Ordnung hätten sich geistliche und weltliche Macht nach Luther nicht mischen dürfen. Auch die weltlichen Mächte untereinander hätten nicht gegen ihre Ordnung aufbegehren dürfen: An der Spitze der Hierarchie stand der Kaiser, dem alle, auch die Fürsten, untertan zu sein hatten – ob der Kaiser nun ein Tyrann war oder nicht. Ebenso das Volk, das seinerseits sowohl den Fürsten wie dem Kaiser untertan war, wobei der Kaiser im Zweifelsfall das letzte Wort hatte.¹¹

Bis 1530 hat Luther an dieser politisch-rechtlichen Ordnung strikt festgehalten. Und das, obwohl er selbst natürlich in höchstem Maße davon profitiert hat, dass seine evangelischen Fürsten ihre politische Macht gegen den Kaiser ins Spiel brachten. Die Fürsten waren es denn auch, die ihm nach Lektüre des Gutachtens 1530 erst einmal Nachhilfe erteilten und ihn auf den aktuellen Stand der Debatte setzten.¹² Denn Luthers Theologie war nach Kohnle de facto eine die Stände negierende Theologie, die längst nicht mehr den realen Gegebenheiten im Reich entsprach. Der Kaiser war in seiner Regierungsgewalt auf die Reichsstände angewiesen, die sich ihrerseits mit den Landständen zu arrangieren hatten. Die Reichsstände waren daher längst schon „Obrigkeiten aus eigenem Recht“.¹³ „Die Notwehrfrage war damit zur *res profana* erklärt,

¹⁰ Armin Kohnle, Luther und das Reich, in: Luther Handbuch, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2005, ²2010, 196–205, 197.

¹¹ Vgl. a. a. O., 199. In diesem Sinne ist Kohnle einig mit Thomas Kaufmann, Luther und die reformatorische Bewegung in Deutschland, in: Luther Handbuch (s. Anm. 10), 185–196, der zwar seinerseits stärker auf Luthers Gemeindebegriff als konstanten Bezugspunkt seiner theologischen wie politischen Äußerungen verweist, aber dennoch das Motiv ordnungstheologischen Beharrens hervorhebt: „In der reformatorischen Bewegung, im Vorfeld und während des Bauernkrieges auftretende Aktionsformen wie Zehntverweigerungen, Bilder- und Klosterstürme, Gottesdienststörungen, Übergriffe auf Kleriker, karnevaleske, bestehende Herrschaftsverhältnisse rituell ‚verkehrende‘ und zu ‚Veränderung‘ – ein für Luther und die etablierten Reformatoren zumeist eindeutig negativ konnotierter Begriff – aufrufende Praktiken, die mancherorts reformatorischen Veränderungen wirksam Bahn brachen und zum Anlaß regulierender, konfliktschärfender Maßnahmen der Obrigkeit wurden, fanden Luthers Zustimmung nicht.“ (a. a. O., 192 f.).

¹² Nach Kohnle (s. Anm. 10), 200, genauer: „Die Rechtsbelehrung durch die sächsischen Juristen über das Verhältnis zwischen Kaiser und Fürsten in Torgau Ende Oktober 1530“.

¹³ A. a. O., 199.

ein theologiefreier Raum der Politik war konzidiert.¹⁴ Erst als Luther dies verstanden hatte und allmählich seine Haltung änderte, war die Gründung des Schmalkaldischen Bundes möglich.

Interessant ist an dieser Debatte um das Widerstandsrecht der Fürsten nicht nur, dass Luther sich in politischer Hinsicht als mittelalterlicher erwiesen hat als viele seiner Zeitgenossen, die ihrerseits in erstaunlich hohem Maße bereits die kultur- und sozialgeschichtliche Prägung gesellschaftlicher Strukturen erahnt zu haben schienen. Interessant ist ebenso, dass Luther seine Haltung mit einem aus heutiger Sicht befremdlich undemokratischen Argument untermauerte: Luther wollte das Widerstandsrecht der Fürsten lange Zeit nicht anerkennen, weil er eine Art Übersprunghandlung auf das sogenannte gemeine Volk fürchtete.¹⁵ Wenn die Fürsten die von Gott gesetzte Ordnung in Frage stellten, dann würden sich auch die übrigen Untertanen, also das Volk, dieses Recht nehmen – ein Gedanke, den Luther offenbar ausschließlich mit schauriger Anarchie verband, zumal er die Bauernkriege vor Augen gehabt haben dürfte, die dadurch nachträglich legitimiert worden wären. Für Luther galt nach wie vor: „Selbst ein widergöttlicher Befehl legitimierte keine gewaltsamen Widerstandshandlungen, sondern lediglich seine Nichtausführung. Dem Christen blieben nur der öffentliche Wortprotest, das Gebet oder die Emigration. Die Folgen des Ungehorsams waren aber zu tragen bis zum Martyrium.“¹⁶ Wie sich das Martyrium lösen würde, das lag nach Luther einzig in der Hand Gottes – ihm allein war die Zukunft von Mensch und Land gegeben, weshalb jede rechtliche und politische Ausdifferenzierung sekundär war: „Die transpolitischen Voraussetzungen der politischen Ratschläge sind der Grund, warum seine Stellungnahmen besonders in der Zeit vor 1530 (etwa im Bauernkrieg und in der Bündnisfrage) bisweilen als ‚weltfremd‘ erschienen und der kursächsischen Politik eher Probleme bereiteten als diese bestätigten.“¹⁷

All dies hat sich abgespielt in deutschen Landen. Angesichts der heutigen europäischen Großwetterlage könnte man leicht den Eindruck haben, damals sei doch alles noch viel einfacher und überschaubarer gewesen. Doch auch dieser Schein trügt: Humanismus und Reformation sind sowohl Teil einer hochgradig dynamisierten „religiös-politisch-sozial-rechtliche[n] Gemengelage“¹⁸ als auch Teil einer genuin europäischen Epoche – auch wenn Irene Dingel zu Recht darauf hinweist, dass „der Begriff ‚Europa‘ anders gefüllt werden“ muss vor „dem Hintergrund des damals existierenden frühmodernen Ständestaats und in Anbetracht der seinerzeit herrschenden politischen Konstellationen“.¹⁹

¹⁴ A. a. O., 200f.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 200.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A. a. O., 205.

¹⁸ So Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: *ders./Michael Welker, Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 1–27, 25; vgl. ebenfalls die klare Einführung von *Lexutt* (s. Anm. 5), 13–15.

¹⁹ Irene Dingel, Luther und Europa, in: *Luther Handbuch* (s. Anm. 10), 206–217, 207.

Wer (wie die Autorin) als Österreicherin mit der Geschichte der Habsburgermonarchie durch die Schule gegangen ist, mag dies noch deutlicher vor Augen haben. Aber es gilt eben auch für die deutschen Konflikte um Luther, die nicht ohne die europäische Bündnispolitik zu verstehen wären: Karl V., Kaiser, König von Spanien und Herzog von Burgund mit den Niederlanden, stand in erbittertem Machtkampf mit Franz I. von Frankreich um die monarchia universalis, mindestens um die Herrschaft in Europa. In diesem Konflikt kam die Stärke des Osmanischen Reichs unter Süleiman II. gerade recht, denn Franz I. bemühte sich um dessen Beistand; die sprichwörtlich gewordenen „Türken vor Wien“ waren 1526 daher schon damals keineswegs ein nur von außen an Europa herangetragenem Schicksal, sondern sie waren Teil bzw. Konsequenz macht-bewusster europäischer Bündnisstrategien. Der Nürnberger Anstand von 1531, der den vorläufigen Religionsfrieden zwischen Karl V. und Süleiman II. festhielt, ist nur ein weiteres Dokument okzidental-orientalischer Verständigung.²⁰ Vor diesem Hintergrund ist die von Berndt Hamm vertretene These einer trotz aller Sprünge und Brüche kontinuierlich verlaufenden „Emergenz der Reformation“ nach wie vor von hoher Gültigkeit.²¹

Was lernen wir aus diesem ersten Vortragsteil? Drei Punkte möchte ich festhalten: 1. Luthers theologische Rede zwischen 1520 und 1523 ist höchst eindrucksvoll ob ihrer rhetorischen Brillanz und es ist daher kein Wunder, dass er in der Lage war, das geistliche wie das politische Establishment nachhaltig zu irritieren. 2. Die politische und rechtliche Konstellation, in der sich christliches Ethos zu bewähren hat, war allerdings schon damals höchst komplex. Luther hätte daher des politisch-rechtlichen Sachverstandes bedurft, um die Komplexität überhaupt erst angemessen analysieren und beurteilen zu können. 3. Der Erfolg von Luthers reformatorischer Theologie ist daher nur aus dem Zusammenspiel von theologischer Rhetorik und europäischer Großwetterlage zu verstehen. Das wiederum ist exemplarisch für jedes Verstehen des christlichen Ethos: Es geht immer darum, die Prämissen des christlichen Glaubens sowohl in ihrer Binnenlogik – also katechetisch – wie in ihrer kritischen Reflexion – also systematisch-theologisch – auf die Fragen der Gegenwart zu beziehen. Alle drei Punkte sind im Grunde banal. Dennoch zeigt die aktuelle Debatte in den Feuilletons, dass es möglicherweise noch immer sinnvoll ist, sie ausdrücklich im Bewusstsein zu halten.

2. Zur Debatte zwischen Sloterdijk, Safranski, Münkler & Co.

Wer die großen deutschen Zeitungen in den letzten Monaten regelmäßig gelesen hat, ist an der Debatte zwischen Peter Sloterdijk, Rüdiger Safranski und Herfried Münkler nicht vorbei gekommen – einer Debatte, die aus einer

²⁰ Vgl. Siegfried Raeder, Luther und die Türken, in: Luther Handbuch (s. Anm. 10), 224–231, 225.

²¹ S. Anm. 18.

bereits recht ausgeprägten Diskussionslage erwachsen ist: Ich erinnere an die wechselseitige freundliche Erkundung zwischen Christentum und Islam, die sich mit den Namen Navid Kermani und Mouhanad Khorchide verbindet. Gefolgt von den ersten politischen Zuspitzungen zur Zeit der Pariser Attentate auf „Charlie Hebdo“ und die folgenden Dispute um Potential wie Risiken von Karikaturen, parallel laufend zu Michel Houellebecqs Roman „Soumission“ (Unterwerfung). Wiederum fast zeitgleich die Auseinandersetzungen um die Flüchtlingspolitik der Bundesregierung zwischen Merkel-Anhängern einerseits und, stark vergrößert gesagt, der AfD und dem bayerischen Ministerpräsidenten andererseits, ergänzt durch die Stimmen der Kirchen, vor allem von Heinrich Bedford-Strohm und Alois Glück. Vieles davon wurde in Köln live aufgeführt, von den großen Friedensdemonstrationen bis hin zur Silvester-nacht. So schnell der Diskurs auch gelaufen ist, noch viel schneller läuft die Nachrichten- und Bilderinszenierung, so dass die intellektuelle Debatte kaum Schritt halten kann mit den Ereignissen der Tagespolitik, die sich ihrerseits überstürzen. In diesem Sinne hat mir die ZEIT aus dem Herzen gesprochen als sie am 25. Februar getitelt hat: „Verstehen Sie noch, worum es geht?“²²

Ich jedenfalls verstehe es nicht mehr. Ich ahne aber, was ich weshalb nicht verstehe. Um zu verstehen, worum es geht, bräuchte ich nämlich profundes politikwissenschaftliches, ökonomisches, soziologisches und mindestens auch medientheoretisches Wissen – und das nicht nur bezogen auf den deutschsprachigen Bereich oder auf Europa, sondern im Bewusstsein globaler Geschichte mitsamt allen kolonialen und sonstigen historischen Komplexitäten. Dass ich damit nicht alleine stehe, zeigt die Debatte in den Feuilletons – nur dass sie genau das Gegenteil suggeriert. In der Feuilleton-Debatte scheinen die Antworten nämlich auf der Hand zu liegen: Peter Sloterdijk hat unter anderem in einem Interview mit „Cicero“ eine ausführliche Kritik der Regierungspolitik geäußert, in der er mit hohem rhetorischen Gestus der deutschen Regierung, personifiziert in Angela Merkel, „Souveränitätsverzicht“ im großen Stil bescheinigt und im Gegenzug den Schutz der europäischen Grenzen fordert.²³ Nun ist Peter Sloterdijk selbstverständlich zu klug, als dass man ihm eine durchgängig unreflektierte Haltung unterstellen dürfte. Durchaus bedenkenswert wären seine Ausführungen zu der medial beträchtlich potenzierten Wirkung von Terrorakten als eine „systemische Kopplung zwischen dem Anschlag und dem Medienapparat“, die den Terroristen in die Hände spiele, aber keine echte Aufklärung biete. Ebenso hätte so mancher Spitzensatz eine Diskussion verdient: Weil „das Recht auf den Aufschrei“ höher gestellt werde „als die Notwendigkeit, den Schrecken durch Nichtwahrnehmung zu ächten“, bleibe es „bei der faktischen Zusammenarbeit zwischen

²² DIE ZEIT 10/2016, 25. Februar 2016.

²³ Das kann nicht gut gehen. Interview mit *Peter Sloterdijk*, geführt von *Alexandra Kissler* und *Christoph Schwennicke*, in: *Cicero*, 28. Januar 2016, online abgerufen über: https://blendle.com/i/cicero/das-kann-nicht-gut-gehen/bnl-cicero-20160128-124360_das_kann_nicht_gut_gehen (15.9.2016); daraus stammen sämtliche Zitate des Absatzes.

den Attentätern und dem Nachrichtensystem“ und „Unsere Medienwelt [sei] per se terror-affin, weil sie dem Primat der Sensation verpflichtet“ sei. Doch leider tritt an die Stelle des sachhaltigen Arguments und der differenzierten Argumentation jeweils zu rasch die politische Polemik, und zwar sowohl im Blick auf die Rolle der Medien als auch auf jene der Bundesregierung. Letztlich verfällt Sloterdijk damit seiner eigenen Kritik: „In Europa [sei] die kritische Intelligenz reflexhaft fixiert auf den Zwang zur Auflehnung gegen Macht und Mächtige.“ Statt seine knappen Überlegungen zum Umgang mit der Grenzpolitik auszuführen, weicht Sloterdijk entweder in den Gestus des Propheten aus: „Merkel wird zurückrudern“, oder er wählt im Blick auf Merkel und Juncker den Stil des inkriminierenden Attests: „habituellem Betrug“, „Lügenäther“, „die wahrheitslose Sphäre der Politik“ und bescheinigt Merkel einen „naiven Grundton“; am Ende schließt er mit dem effektvollen Satz, es gebe „schließlich keine moralische Pflicht zur Selbstzerstörung“.

Nur wenige Wochen zuvor hatte sich Rüdiger Safranski in der Schweizer „Weltwoche“ für eine Schließung der Grenzen und die Einrichtung von „Zonen“ in der „Nähe von Bürgerkriegsgebieten“ ausgesprochen und der Regierung auf diesem Wege mitteilen lassen, dass er doch gerne hätte gefragt werden wollen, bevor man zulasse, dass das Land mit „Abermillionen islamische[r] Einwanderer“ einen so dramatischen Veränderungsschub erlebe.²⁴ Auch bei ihm finden sich gehaltvollere Anmerkungen zur politischen Geschichte und Rolle Deutschlands als sein Spitzensatz, Deutschland erlebe eine „Politik moralistische[r] Infantilisierung“ erwarten lässt. Gleichwohl belässt er es jeweils bei kurzen reflexiven Andeutungen, etwa dass „Freiheit ... in grossem Massstab die Selbstzerstörung als Möglichkeit mit ein[schliesse]“. An die Stelle der Ausführung dieses Arguments lässt er stattdessen einerseits die Selbstbezeichnung treten, dass Deutschland „viel zu wenig mit sich selbst in Übereinstimmung [sei], um einen glaubhaften Integrationsdruck erzeugen zu können“; andererseits greift er zur Fremdbezeichnung, indem er sich fragt, weshalb die geflohenen jungen Männer ihre „virile Energie“ nicht lieber zum Wiederaufbau der eigenen Heimat verwenden würden. Wiederum ist an diesem Interview nicht problematisch, dass Safranski eine klare, wenn auch umstrittene Position einnimmt und nachdrücklich vertritt. Problematisch ist jedoch, dass er sich zu einer sachlich arg verkürzten und gerade nicht mehr im eigentlichen Sinne „argumentierenden“ Argumentation hinreissen lässt. Es wäre für die Debatte zum Beispiel sehr viel gewinnbringender gewesen, wenn Safranski gerade vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen mit ideologischen und totalitären Systemen (hier der Mao-Kommunismus) in analytischer Manier etwas genauer nach den Beweggründen der in der Tat oft männlichen und jungen Flüchtlinge gefragt hätte. Damit wäre noch keine

²⁴ Politischer Kitsch. Interview mit *Rüdiger Safranski*, geführt von *Nico Bandle*, in: Die Weltwoche 52/2015, online abgerufen über: <http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2015-52/artikel/deutsche-fluechtlingspolitik-politischer-kitsch-die-weltwoche-ausgabe-522015.html> (15.9.2016), daraus stammen sämtliche Zitate dieses Absatzes.

Analyse und/oder Antwort auf die Frage des Umgangs mit den Grenzen gegeben, aber wenigstens eines der zahlreichen und komplexen Phänomene hätte etwas Erhellung finden können.

Im Anschluss an Safranski und Sloterdijk haben sich diverse Autoren in einer ebenso scharfen Abgrenzungsrhetorik eingemischt und die Medien haben dankbar das Bild einer in die Extreme zerrissenen intellektuellen Elite kolportiert: Wer für Sloterdijk argumentiert, scheint bereits auf der Seite der AfD zu stehen, wer sich von Sloterdijk abgrenzt, tut dies, indem er ihn – wie Christian Schröder im „Tagesspiegel“ – mit gefährlichen nationalen Attributen, Stahlhelmen zum Beispiel, ausstattet: „Die Diskussion um die Flüchtlingspolitik wird militanter. Einige von denen, die sich jetzt zu Wort melden, haben schon den Stahlhelm aufgesetzt. Stacheldraht ersetzt die Argumentation, Metaphern werden entsichert.“²⁵ Eine Charakterisierung, die ganz offensichtlich ebenfalls wenig zur Sachklärung beiträgt.

Vor dieser Debattenlage nehmen sich die verschiedenen Beiträge des Politikwissenschaftlers Herfried Münkler geradezu wohltuend nüchtern und sachorientiert aus. In regelmäßigen Gastbeiträgen in der ZEIT versucht er Problemperspektiven, Strategieoptionen und deren Konsequenzen jeweils differenziert auseinanderzuidividieren. So hat er zum Beispiel im November 2015 die auf Europa gerichtete und Europa herausfordernde Zielrichtung der auf nationalen Territorien (hier in Frankreich) ausgeführten Terroranschläge analysiert.²⁶ Im Januar 2016 hat er Jörg Baberowskis „Räume der Gewalt“ rezensiert und dessen Verzicht „auf einfache Lösungsvorschläge und große Thesen“ gewürdigt.²⁷ Ab Februar 2016 ist freilich auch bei ihm der Ton schärfer geworden, besonders in der Replik auf Sloterdijk und Safranski, die er bereits im Titel als zwar „klug“, aber eben auch „ahnungslos“ bezeichnet.²⁸ Neben der expliziten Wertschätzung beider Autoren, sieht Münkler in ihrem sozusagen methodischen Zugriff eine Gefahr: „Ihre jüngsten Einlassungen [zeigten], dass diese Vor-Denker viel über das 20. Jahrhundert geredet haben, dass ihre Neigung zu einem Denken in Metaphern sie aber daran gehindert hat, analy-

²⁵ Christian Schröder, Deutsche Denker gegen Angela Merkel, in: Der Tagesspiegel, 1. Februar 2016, online abgerufen über: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/botho-strauss-ruediger-safranski-peter-sloterdijk-deutsche-denker-gegen-angela-merkel/12907680.html> (15.9.2016).

²⁶ Herfried Münkler, Wie wir kämpfen müssen. Der Terror richtet sich gegen Europa, nicht nur gegen Frankreich. Sind wir reif für eine gefährvolle Solidarität?, in: DIE ZEIT 47/2015, 19. November 2015, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2015/47/terroranschlaege-paris-europa-solidaritaet> (15.9.2016).

²⁷ Ders., Wo kommt all die Gewalt her? Jörg Baberowskis Analyse „Räume der Gewalt“ verzichtet auf einfache Lösungsvorschläge und große Theorien, in: DIE ZEIT 4/2016, 21. Januar 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/04/raeume-der-gewalt-joerg-baberowski> (15.9.2016).

²⁸ Ders., Wie ahnungslos kluge Leute doch sein können. Rüdiger Safranski und Peter Sloterdijk kritisieren die Regierung und verlangen eine rigide Grenzsicherung – das zeigt, wie unbedarft die beiden sind, in: DIE ZEIT 7/2016, 11. Februar 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/07/grenzsicherung-fluechtlinge-peter-sloterdijk-ruediger-safranski-erwiderung> (15.9.2016).

tisch zu durchdringen, worüber sie redeten“, so dass sie den allgemein gewordenen problematischen „Gestus der Alternativlosigkeit“ prolongierten statt ihn sachhaltig zu kritisieren. Münkler hingegen benennt knapp, aber präzise strategische Problemzugänge (die Flüchtlingskrise als humanitäres, logistisches oder politisch-strategisches Problem), Gründe für die Entscheidung, die politische und ökonomische Stärke Deutschlands für die Stabilisierung des europäischen Schengenraums zu nützen, fragt nach Alternativszenarien, die sich durch nationale Grenzsicherungen ergeben könnten und ist in all dem keineswegs unkritisch gegenüber den Berliner Regierungsentscheidungen.

Gleichwohl hat sich Sloterdijk nicht nur zu einer Entgegnung berufen gefühlt, sondern hat darin von Münkler eine Entschuldigung für ungehöriges Verhalten verlangt und ihm, wie allen übrigen Kritikern, sowohl „primitive Reflexe“ der Pawlowschen Art attestiert als auch das „Einknicken vor der Faktizität“ analog zum „politischen Somnambulismus“ vor 1914.²⁹ Das ist insofern interessant, als er Münkler zugleich hohe Sachkenntnis attestiert, doch dieses Attest kommt leider allzu gönnerhaft daher und enthält so gut wie kein Argument zum eigentlichen Problem. Nur der Aspekt der durch die mediale Berichterstattung hochgejubelten Werbung für den IS, dessen Mechanismus man eigentlich anhand des RAF-Terrors hätte lernen können, könnte als Argument durchgehen. Stattdessen ergeht sich Sloterdijk im Selbstmitleid des ungehörten Intellektuellen, dessen Nuancierungen im Getöse der Kritik verloren gegangen seien, garniert mit der Drohung, dass man in fünf Jahren schon sehen werde, wer recht gehabt haben werde. Münkler reagiert auch darauf zwar mit einer scharfen und durchaus bissigen Replik auf Sloterdijks Gestus und dessen widersprüchliche Aussagen, aber er enthält sich der larmoyanten Selbstbespiegelung und fundiert stattdessen die Replik mit strikt problembezogenen Klärungen, zum Beispiel des Verhältnisses von Kontingenz und Strategie im politischen Handeln, das angesichts der stets dynamischen Konstellationen zwangsläufig eine Offenheit des Ausgangs mit sich bringe – weshalb auch dieser Beitrag völlig unabhängig von der Auseinandersetzung mit Sloterdijk in höchstem Maße lesenswert ist.³⁰ Für den Zusammenhang des vorliegenden Artikels ist ein wiederum eher methodisch-wissenschaftstheoretisches Argument Münklers interessant: „Man muss Sloterdijks Essay aber nicht unbedingt als Dokument eines verkorksten Denkens lesen, sondern kann darin auch die Abdankungserklärung eines Typus öffentlicher Intellek-

²⁹ Peter Sloterdijk, Primitive Reflexe. In der deutschen Flüchtlingsdebatte erleben Rüdiger Safranski und ich Beißwut, Polemik und Abweichungshass. Eine Antwort auf die Kritiker, in: DIE ZEIT 11/2016, 2. März 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/11/fluechtlingsdebatte-willkommenskultur-peter-sloterdijk> (15.9.2016).

³⁰ Herfried Münkler, Weiß er, was er will? Der Philosoph Peter Sloterdijk hat sich vorige Woche in der ZEIT gegen die Kritik von Herfried Münkler gewehrt und ihn einen ‚Kavaliers-Politologen‘ der Kanzlerin genannt. Eine Antwort“, in: DIE ZEIT 12/2016, 10. März 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/12/fluechtlingsdebatte-peter-sloterdijk-philosoph-antwort> (15.9.2016).

tualität sehen, der die Debattenkultur dieses Landes lange Zeit beherrscht hat. Dieser Typus hat sich nicht einer klaren und präzisen Begrifflichkeit bedient, sondern mit dunklen Metaphern Gedankenschwere simuliert.“ In der Tat wird man mit Münkler sagen können, dass Metaphern selbstverständlich aufschlussreich sein können, für die anstehenden konkreten politischen Handlungsstrategien, Reaktionserfordernisse und Handlungsoptionen aber in der Tat wenig hilfreich sind. Ihnen kommt die sekundäre Deutungsebene zu, die für die geistesgeschichtlichen und identitätsbildenden Prozesse einer Gesellschaft ohne Zweifel von Bedeutung sind. Aber sie haben eine andere Funktion als die der politischen Analyse. Wer über das für die politische Analyse nötige Wissen nicht verfügt, versteht deshalb auch nicht so gut, worum es geht.

Umso auffälliger ist, dass sich auch in Münklers Argumentation ein Argument findet, das an der Schwelle zwischen Analyse und Metapher steht und sich genau darin als problematisch erweist.³¹ In einem Interview für den Deutschlandfunk hat er sowohl über die Inhumanität und Absurdität eines eingegrenzten Europas gesprochen als auch über die realpolitischen Schwierigkeiten der tatsächlichen integrativen Arbeit und deren zivilpolitische Intention: „Man darf hier so etwas wie eine ikonische Szene oder ein ikonisches Ereignis [hier: die sogenannte Willkommenskultur an den Bahnhöfen] nicht verwechseln mit dem, was der Fall ist [hier: die mühevollen Arbeit in den Sprachkursen, das Zusammenleben in den Flüchtlingsheimen etc.] bei der Herausforderung, *aus diesen Leuten Deutsche zu machen*: im Sinne einer gewissen Arbeitsdisziplin, gewisser Arbeitsfähigkeiten, der Durchsetzung von Toleranz, der Entpolitisierung des Religiösen. Das alles werden kolossale Anstrengungen sein und dabei wird es viele Enttäuschungen geben, bei denen, die hergekommen sind, aber auch bei denen, die ihnen offen gegenüberstehen, und dann werden auch einige wieder zurück müssen, nicht weil sie keine Berechtigung hätten, sondern weil sie nicht bereit sind, sich den Anforderungen und Rahmenbedingungen dieses Landes entsprechend anzupassen. Das alles, denke ich, ist klar.“³² Problematisch ist nicht die Analyse der Schwierigkeiten, sondern die Wendung, dass aus all diesen Menschen „Deutsche“ zu machen seien. Denn erstens ist trotz der von Münkler sinngemäß angeführten Beispiele keineswegs begrifflich und theoretisch klar, was „das Deutsche“ eines Menschen sein könnte, wenn man von den äußeren rechtlichen Rahmenvorgaben der Zugehörigkeit zur Nation Deutschlands absieht. Zu groß sind die

³¹ An genau dieser Stelle hat sich während der Luther-Tagung in Nürnberg eine Debatte entzündet, die Anlass gegeben hat für die Tagung „Die Markierung des Anderen“ (S. Sieber), Religionsphilosophische Reflexionen zu Irritation und Befremdung“ am 11./12. November 2016, ausgeführt vom Bonner Institut für Hermeneutik und Institut für Evangelische Theologie Köln in Kooperation mit der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie.

³² Deutschland ist kein Hippie-Land, Interview mit *Herfried Münkler*, geführt von *Sandra Schulz*, in: Deutschlandfunk, 11. September 2015, online abgerufen über: http://www.deutschlandfunk.de/debatte-um-fluechtlingspolitik-muenkler-deutschland-ist.694.de.html?dram:article_id=330759 (15.9.2016), Kursivsetzung durch C. Richter.

sozialen, alters- und genderspezifischen oder mentalitätsmäßigen Differenzen unter Deutschen, als dass ein klarer Typus auch nur skizziert werden könnte. Zweitens wäre zu diskutieren, dieser Einwand ist Notger Slenczka verdankt, ob mit solch einer Vorstellung nicht eher ein unproduktiver Gegensatz von sozusagen alteingesessenen „Deutschen“ und „Deutschen im Werden“ oder „zu Deutschen zu erziehenden Menschen“ aufgemacht wird. Wäre die produktive Auseinandersetzung nicht eher so zu denken, dass auch unsere eigene Identität als eine sich stets dynamisch verändernde verstanden wird, so dass in der freundlichen Begegnung wie konflikthafter Konfrontation mit den neu Zugewogenen auch das eigene Selbst in Frage gestellt und neu konstituiert wird?

Im Gesamtzusammenhang dieses Beitrags scheint mir darin der entscheidende Aspekt zu liegen, den es aus der aktuellen Debattenlage zu lernen gilt: Die Irritation, die so viele von uns empfinden, bezieht sich nicht nur darauf, dass es so ungeheuer anspruchsvoll ist, die politischen Sachfragen mit der nötigen Sachkenntnis nachvollziehen und beurteilen zu können. Denn laienhafte Unkenntnis ließe sich durch Erklärungen, nachvollziehbare Analysen und Darlegungen in genauere Kenntnis überführen. Die Irritation bezieht sich in mindestens ebenso hohem Maße auf die ständige Vermischung von dominant vorgebrachter emotionaler Meinung und subordinant vorgebrachten Argumenten. Diesem Diskursstil sollten wir in Wissenschaft und Kirche mit Nachdruck entgegen treten und, an der eigenen Geschichte geschult, sowohl die Hermeneutik solcher Diskurse entschlüsseln als auch beharrlich auf die Sachfragen konzentriert bleiben. In der April-Ausgabe des „Cicero“ hat der Historiker Paul Nolte dazu eine Deutung vorgestellt, die ein wichtiges Motiv hervorhebt: „Viel mehr, viel tiefer aber geht es um eine kulturelle Differenz. Optimisten stehen gegen Pessimisten, Zuversichtliche gegen Ängstliche.“³³ Ungeachtet der Frage, ob dies eine kulturelle oder eher eine mentale Differenz ist, scheint mir genau darin der Einsatzpunkt für unsere Frage nach dem christlichen Ethos zu liegen. Denn drittens bezieht sich die Irritation maßgeblich auf das in Frage gestellte eigene Selbst und die nötige eigene Neukonstituierung.

3. *Christliches Ethos als optimistische Ermöglichung*

Der Spitzensatz des christlichen Ethos ist das Gebot der Nächstenliebe, im Lukasevangelium vorgebracht als Zusammenfassung von Dtn 6,5 und Lev 19,18: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst.“ (Lk 10,27) Der Satz klingt naiv, ist auch oft für eine naive Politik missbraucht worden, und schützt leider nicht – das lässt sich quer durch die

³³ Paul Nolte, In der Zeitenwende. Der Aufstand der Frustrierten und die Krise des Modells Merkel, in: Cicero 4/2016, 25.

Geschichte des Protestantismus zeigen – vor eigenen Intoleranzen. Der Grund hierfür liegt jedoch nicht in seiner Schlichtheit, sondern in seiner Komplexität:

Da ist zuerst die problematische Seite dieses Satzes: „Liebe deinen Nächsten“ – schon mit den ersten Worten ist offensichtlich, dass das schwierig werden könnte. Solange es um die nächsten Verwandten oder den/die Lebenspartner/in geht, ist es relativ einfach. Aber schon beim Nachbarn könnte man nervös werden, von den entfernteren Nachbarn, zum Beispiel jenen aus Syrien oder jenen aus Dresden, ganz zu schweigen. Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*, ist freilich ebenso komplex. Denn das ist zwar einerseits genau das, was jeder Mensch ohnehin tut und gar nicht anders kann, nämlich sich selbst zu lieben – eine Figur, die der Einsatz für das berühmte *incurvatus in se ipsum*, das In-Sich-Selbst-Verkrümmt-Sein, der Sündenlehre ist. Aber zugleich ist uns – *wegen* des Bewusstseins der unausweichlichen Selbstbezüglichkeit – diese Selbstliebe hochgradig suspekt. Im Ergebnis ist der Satz also nur in vorsichtiger Sorgfalt zu verstehen, nämlich im Bewusstsein dafür, dass Nächstenliebe keine einfache Sache ist und es deshalb gut ist, sie dem unbedingten Gottesbezug nachzustellen. Da ist zum anderen die freundliche Seite dieses Satzes: „Liebe deinen Nächsten“ – das ist kein bloßer Imperativ, mit dem ich von mir abzusehen habe und mich ganz für den anderen aufopfern soll. Sondern die Liebe des Nächsten ist in elementarer Weise geknüpft an die Sorge um mich selbst: Nur wenn ich mir selbst nicht verloren gehe, kann ich auch dem Nächsten noch in Liebe begegnen. Im Ergebnis ist mir damit ein Imperativ des Zuspruchs gesagt. Denn der Umkehrschluss liegt zumindest nahe: Wenn du deinen Nächsten liebst, wirst du auch dich lieben. Noch stärker formuliert: Nur dann, wenn du den Nächsten liebst, wirst du auch in der Lage sein, dich selbst zu lieben – wäre es anders, müsste der Satz nicht als Gebot formuliert sein.

Nimmt man beide Aspekte zusammen, dann ist das Gebot der Nächstenliebe geradezu von der Prämisse des Optimismus getragen: Hier wird ein Gebot formuliert, das auf den ersten Blick kaum einlösbar erscheint, auf das wir uns aber – christlich gesprochen – im Vertrauen auf Gottes Wort einlassen dürfen. Wenn wir das Gebot der Nächstenliebe auf diese Weise theologisch durchdenken, dann ist es fern von jeder naiven Rhetorik. Und genau das braucht es. Eine christlich-theologische Reaktion auf die Flüchtlingsdebatte darf sich nicht in naiver theologischer Rhetorik erschöpfen. Das hat schon zu Luthers Zeiten nicht funktioniert und würde auch heute zu Recht Irritationen hervorrufen. Eine naive Rhetorik würde eine Nächstenliebe fordern, so wie sie eigentlich nur Jesus selbst möglich war: Nämlich eine Nächstenliebe, die ohne jedes Ansehen der Person sich selbst für andere hingibt, für andere einsteht, möglicherweise bis in den eigenen Tod. In naiver Rhetorik würden wir fragen, was wohl Jesus an unserer Stelle getan hätte, und wir würden uns höchst beschämt eingestehen müssen, dass wir uns in der Gesellschaft der Ausgegrenzten und Asozialen eben nicht so ohne weiteres wohl und als Zeugen Gottes fühlen. In einer nicht-naiven Rhetorik hingegen fragen wir, welche Vorbild-

geschichten es in unserer Tradition gibt, welche Erzählungen von Flucht und Vertreibung, Zugehörigkeit und Ausgrenzung, vom Schutz des Fremden und des befremdlichen Schutzes durch Gott, von Schuld und Vergebung, von Aufbrüchen und vom Ankommen – und es ist klar, dass unsere Tradition eine Vielzahl von Migrationsnarrativen enthält samt allen Schwierigkeiten, die sie in interkultureller, interreligiöser und sozialer Hinsicht mit sich bringen. Diese Vorbildgeschichten dienen jedoch nicht als direkte Handlungsanweisungen, sondern als symbolische Orientierungsmuster, die wir brauchen, um unsere zeitgenössische Variante des christlichen Ethos finden zu können. Arnulf von Scheliha hat diese Funktion der biblischen Vergewisserung jüngst in seiner Münsteraner Antrittsvorlesung verdeutlicht: „Der Reichtum der Ethik des Alten Testaments wäre unterbestimmt, wenn wir sie im Sinne einer bloß kalten Gesetzlichkeit interpretieren würden. Stattdessen erzählen die Narrative der hebräischen Bibel vom Umgang mit der Norm. Wir lesen Geschichten von der Ausrichtung auf das Gute, von der Verinnerlichung, vom Ringen mit ihr, vom Scheitern, von der Klage, von der Vergebung und von der Regeneration der sittlichen Kraft. Zu dieser Negativität gehören auch die Erzählungen, nach denen Israel die Fremden als Bedrohung erlebt hat, nicht nur militärisch, sondern auch sittlich und religiös.“³⁴ In den Texten des Neuen Testaments sieht Scheliha „die heilsgeschichtliche Paränese des Exodus gewissermaßen existentiell auf Dauer gestellt. ... Die Fremden – das sind nicht die anderen, sondern das ist ein wesentlicher Teil der eigenen Existenz. Dementsprechend gibt es im Neuen Testament *keine* besonderen Regelungen für den Umgang mit Fremden, Witwen und Waisen. Vielmehr schließt die Unbedingtheit des Gebotes der Nächstenliebe neben dem Normalfall der ‚Reziprozität‘, die Fürsorge für den Fremden (wie die Geschichte vom barmherzigen Samariter zeigt) und die Feindesliebe nach Mt 5, 44 ein.“³⁵

Scheliha thematisiert diese Reflexionen zu biblischen Texten im Kontext der europäischen, religionsphilosophisch zu verstehenden Geistesgeschichte von Kant und Schleiermacher bis hin zu Tillich und gibt damit ein Beispiel, wie sich unsere spezifische theologische Expertise so am aktuellen Diskurs beteiligen kann, dass es zu keinem Schweigen des Intellekts kommt, sondern zu einer konzentrierten Partizipation am Diskurs. Ausführlicher fundiert hat er dies in seiner 2013 erschienenen Monographie „Protestantische Ethik des Politischen“ vorgestellt, in der er die Aufgabe des Protestantismus eng an die Ermöglichung symmetrischer Freiheitsverhältnisse bindet: „Politische Verantwortung in protestantischer Perspektive vertritt in der Entfaltung des eigenen Freiheitslebens die berechtigten Interessen der anderen [vor allem der benachteiligten, C. R.] Menschen, die ihre Anlagen ausbilden und ihre Lebensführung

³⁴ Arnulf von Scheliha, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema. Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, gehalten am 11. November 2015, in: ZThK 113 (2016), 78–98, 92.

³⁵ A. a. O., 93 f.

selbst bestimmen wollen. Freiheit ist die normative Voraussetzung des Politischen, die Ordnung des gemeinsamen Lebens auf der Basis symmetrischer Beziehungen ist das Ziel politischen Handelns.³⁶ Um dies verwirklichen zu können, bedarf es ökonomischer, partizipatorischer, kompetenzvermittelnder und gesetzgebender Maßnahmen, deren Durchsetzung aber stets auf die Orientierung an gemeinsam zu definierenden Rahmenvorstellungen bezogen ist. Eine dieser Rahmenvorstellungen sieht Scheliha zu Recht im „christliche[n] Ideal der Gemeinschaft aller Menschen“ als „ein[em] kritische[n] Regulativ für das politische Wollen innerhalb einer Gemeinschaft, für die primäre Verantwortung übernommen wird, also im Nationalstaat.“³⁷ In der Durchführung bietet Scheliha zahlreiche soziopolitisch und ökonomisch versierte Analysen partizipatorischer Gesellschaftsmomente an, setzt für das zitierte Regulativ aber ein christlich-theologisches Sprachbild ein: das christliche Ideal der Gemeinschaft aller Menschen. Die Kraft solcher Sprachbilder liegt nicht in ihrer direkten Handlungsanweisung, sondern in ihrer Symbolkraft, die sowohl für das Aushandeln der politischen Argumente orientierend sein kann als auch motivierend wirken soll auf den stets neu nötigen Klärungs- und Konstitutionsprozess der eigenen Identitäts- und Interaktionsbildung.³⁸ Christliches Ethos – also dasjenige ethische Bewusstsein, in, mit und aus dem wir als Christinnen und Christen in der Welt leben – ist daher weder in der Schrift noch bei unseren reformatorischen Ahnherren eine vorgefertigte Größe; es gibt kein überzeitlich gültiges Handbuch, mit dem wir der Welt begegnen. Sondern christliches Ethos ist das für jede Zeit neu zu formulierende Konglomerat der in sich höchst unterschiedlichen und zum Teil gegenläufigen Überzeugungen und Abwägungen, mit denen wir unsere Irritationen über diese Welt zum Ausdruck zu bringen versuchen. Aus reformatorischer Perspektive gehören dazu – Luther hat es 1520 vorgeführt und es wird unsere Agenda für die nächsten Jahre füllen – Überlegungen zu Freiheit und autonomer Verantwortung, zu Gewissheit und Verstörung, zum Dienst an der Gemeinschaft und zum Heil der Menschen – eben der Themenkatalog des Katechismus.

So gesehen kann das christliche Ethos niemals ein Plädoyer dafür sein, sich mit den Dingen abzufinden. Es kann kein Stillhalten fordern, das sich gerade im Politischen aus allem heraushält. Sondern im Gegenteil: Christliches Ethos ist bemüht, am Innersten unserer menschlichen Erfahrung – einer Erfahrung mit und vor Gott – anzusetzen, weil sich in ihr und aus ihr heraus unser Handeln im äußeren Sinne konstituiert und wir auf diese Weise in doppelter

³⁶ *Arnulf von Scheliha*, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 318.

³⁷ A. a. O., 320.

³⁸ Ein zeitgeschichtlich bedeutendes Beispiel hierfür wäre die Barmer Theologische Erklärung (1934): Sie enthält kein einziges politisches, rechtliches oder sozialetisches Argument, sondern setzt bewusst ein rhetorisches Gegenbild ein, das auf die volle Wucht theologischer Rede als oppositionelle Lebensdynamik vertraut. Wie die bis heute andauernde kritische Debatte um Barmen zeigt, haben solche Sprachbilder zeitgeschichtlich hohen Wert, müssten aber in der Folge von den zugehörigen politischen Analysen begleitet werden.

Hinsicht befähigt werden: Befähigt zur kritischen Distanz gegenüber Politik und Recht, aber auch befähigt zu einem prinzipiellen Optimismus, der sich aus dem Vertrauen speist, dass wir in dieser Geschichte wie in unserem Leben mit Gott rechnen dürfen.

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

Mystik bei Luther?¹

Von Hans-Martin Barth

„Mystik“ hat im Protestantismus bis heute nie eine rechte Heimat gefunden, weder der Begriff noch die Sache. Das mag bereits mit Luthers Ausfällen gegenüber den „Schwärmern“ zusammenhängen. In der Lutherforschung stand zu Beginn das Bedürfnis, den Reformator gegenüber dem Katholizismus abzugrenzen; Mystik galt als Relikt einer voraufgeklärten mittelalterlichen Religiosität. Dem Pietismus abgeneigte Theologen wie Albrecht Ritschl waren von vornherein auch gegen Mystik eingestellt, liberale wie Adolf von Harnack hatten keinerlei Verständnis für Mystik, aber auch deren mächtigster Gegner, Karl Barth, konnte vor der Mystik nur warnen: Er interpretierte sie als dem Atheismus verwandt.²

Seit wenigen Jahrzehnten scheint sich das zu ändern, ja ins Gegenteil zu verkehren. Am Anfang mochte ein eher volkstümliches, allgemein kirchliches Interesse an Luthers „Frömmigkeit“ gestanden haben. Martin Nicol legte ein Buch über „Meditation bei Luther“ vor, das aber eher als Beitrag zur Praktischen Theologie als zur Lutherforschung gemeint war.³ Ein als popularwissenschaftlicher Autor arbeitender Diakon gab von ihm kommentierte und als mystisch qualifizierte Luther-Texte heraus.⁴ Beide werden von der derzeitigen lutherischen Mystikforschung kaum beachtet. Beim Luther-Kongress 1966 mit dem Thema „Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther“⁵ hatte Mystik nur als ein Thema unter anderen zur Diskussion gestanden. Den eigentlichen Umschwung brachte wohl eine Sozietät, die 2005 in Erlangen und Jena gehalten wurde.⁶

Die Zeiten hatten sich geändert. In die westlichen Gesellschaften war unaufhaltsam die Esoterik eingedrungen; Mystik wurde hoffähig. Für nicht wenige Intellektuelle, die dem theistischen Paradigma des westlichen Christentums nicht mehr zu folgen vermochten, wurde der Buddhismus zur unterschweligen Trend-Religion. Sie konvertieren zwar in der Regel nicht formal zu einer

¹ Gekürzte Fassung eines Vortrags, der bei der Koreanischen Luthergesellschaft/Korean Luther Study Society (KLSS) am 21. Oktober 2016 in Yong-in/Seoul, Südkorea, unter dem Titel „Mysticism in Luther's Theology in relation to the Korean Religious Context of Buddhism“ und – ohne den Buddhismus-Bezug am 4. November 2016 am Lutheran Theological Seminary in Hongkong gehalten wurde.

² *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1948, 348 ff.

³ *Martin Nicol*, Meditation bei Luther, Göttingen 1984.

⁴ *Gerhard Wehr* (Hg.), Martin Luther – der Mystiker. Ausgewählte Texte, München 1999.

⁵ Vgl. *Ivar Asheim* (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1967.

⁶ Vgl. *Berndt Hamm/Volker Leppin* (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007.

buddhistischen Gemeinschaft, aber sie haben offenbar den Eindruck, in buddhistischem Denken und besonders in der Meditation der Tiefe des Seins zu begegnen, auch ohne an einen Gott glauben zu müssen. Hinzu kommt, dass die protestantischen Abgrenzungsbedürfnisse gegenüber dem Katholizismus seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückgetreten sind. So könne der Blick auf „Luthers mystische Wurzeln“ nun helfen, die Folgen der „Kirchenspaltung“ zu „verflüssigen“,⁷ findet Volker Leppin. Das Stichwort gab die von Leppin mehrfach als zentral markierte Notiz in Luthers Tischreden, dass Staupitz „die doctrinam angefangen“ habe.⁸ Nun schien der entscheidende Kanal gefunden, durch den die mystische Tradition in die Theologie Luthers einfluss. Man brauchte sich nicht mehr durch Luthers Abgrenzungsversuche gegenüber Dionysius Areopagita und dann auch Tauler und der Theologia Deptica verunsichern zu lassen. Wie also sieht Luthers Mystik in dieser Perspektive aus? Sodann: Wie ist das damit sich ergebende Bild zu beurteilen? Welche theologischen Konsequenzen für das Verständnis evangelischen Glaubens sind zu ziehen?

1. *Mystik als Wurzelgrund reformatorischer Theologie*

Unstrittig ist, dass der junge Luther mystische Theologie nicht nur gekannt sondern auch geschätzt hat. Die zweimalige Veröffentlichung der „Theologia deutsch“ 1516 und 1518 belegt das zweifelsfrei. Nicht so deutlich war bisher, dass es einen weiteren Kanal gab, über den ihn mystisches Denken – nunmehr nicht von der Mystik im Stil Taulers, sondern entsprechend dem Verständnis Bernhards von Clairvaux – erreicht hatte, nämlich über Johann von Staupitz. Unter dem Bild von Christus als dem Bräutigam und dem Sünder als der Braut konnte Luthers klösterlicher Mentor Johann von Staupitz Christus zur Braut sagen lassen: „Der Christen ist mein, der christen ist mir, der christen ist ich“, während die Braut antwortete: „Christus ist mein, Christus ist mir, Christus ist ich“.⁹

Unstrittig ist auch, dass Luther Dionysius Areopagita kannte und nach anfänglicher Zustimmung verwarf. Bekannt ist sein Diktum, er sei „auch in dieser Schule gewesen“, vor der man sich aber hüten müsse.¹⁰ Inwieweit er dabei auf eigene mystische Erfahrungen anspielt, muss offen bleiben.

Vereinfacht gesagt, begegnen bei Luther drei Themenbereiche aus dem mystischen Denken: *annihilatio, unio, homo spiritualis*.

⁷ Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016, 216

⁸ WA.TR.1, 245,12. Berndt Hamm, *Wie mystisch war der Glaube Luthers?*, in: Hamm (s. Anm. 5), 237–287, 241.

⁹ Zitiert nach Volker Leppin, *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*, in: Hamm (s. Anm. 5), 165–185, 171.

¹⁰ WA 40 III, 657,35f. (Enarratio capitis noni Esaiæ, 1543/44, Druck 1546).

1.1. Annihilatio

Schon seit langem war der Lutherforschung die Demutstheologie aufgefallen, die den jungen Luther charakterisiere und die er dann als ein menschliches Gebaren erkannt und daher aufgegeben habe. So beschreibt er in seiner Auslegung des Magnifikat Maria als Beispiel eines demütigen Menschen, der sich aber seiner Demut nicht bewusst ist. In der Heidelberger Disputation spricht er von dem Menschen, der durch Kreuz und Leiden „zunichte gemacht“ werden und erkennen muss, dass er „nichts“ sei.¹¹ Noch in der Kirchenpostille von 1522 heißt es, der Mensch müsse erkennen, wie sein ehrbares Leben „nichts sei“ gegenüber dem, was das Gesetz von ihm fordert, so dass er „gedemütigt“ werde, „zum Kreuz krieche, Christus erseufze und sich nach seiner Gnade sehne, an sich selbst verzage, all seinen Trost auf Christus setze.“¹² In Aussagen wie dieser sieht Volker Leppin einen Reflex des mystischen Anliegens, wie es etwa bei Tauler zum Ausdruck kommt. Im Hintergrund stehe die Rede von Abgeschiedenheit (vom Ego) und der Gelassenheit in der deutschen Mystik, während sich bei Luther die Linien ausziehen lassen bis zu der von ihm erlittenen Verzweiflung, der *desperatio*. Damit ergibt sich für Leppin eine „Parallele“ zu Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium: „Dem Gnadenhandeln Gottes ... läuft eine ... notwendigerweise destruktive Vorbereitung voraus.“ Luther betone zwar, dass die Vorbereitung als ein „fremdes Werk“, ein *opus alienum*, zu verstehen sei, und er radikalisiere den Gesetzesbegriff, aber die „Struktur des mystischen Weges“ bleibe erhalten.¹³ Geht damit die Luther so besonders wichtige Lehre von Gesetz und Evangelium im Prinzip auf die spätmittelalterliche Mystik zurück? Nach diesem Muster werden nun von Leppin auch andere Themen der Theologie Luthers bearbeitet.

1.2. Unio

„Unio“ ist das erklärte eigentliche Ziel des christlichen Mystikers. Was ist damit gemeint? Berndt Hamm übersetzt: „die persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in der innigen Vereinigung mit Gott findet.“¹⁴ Er bezieht sich dabei auf die Definition von Bernard McGinn: das „unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes“.¹⁵ Der aus der Erlangen-Jenenser Sozietät hervorgegangene Dokumentationsband trägt denn auch den Titel: „Gottes Nähe unmittelbar erfahren“. Das im Spätmittelalter geläufige Bild für diese Nähe ist das von Braut und

¹¹ WA 1, 362 f.: „ad nihilum redactus per crucem et passionem“ (These 24); „donec sciat seipsum esse nihil“ (These 21).

¹² WA 10 I 1, 455,5–11; zitiert nach Volker Leppin, Transformationen (s. Anm. 9), 176.

¹³ A. a. O., 178.

¹⁴ Berndt Hamm, Wie mystisch war der Glaube Luthers?, in: Hamm/Leppin (s. Anm. 6), 237–287, 243.

¹⁵ Ebd., Anm. 17.

Bräutigam, das Luther spätestens über Staupitz erreicht hat, sofern es ihm nicht schon vorher als Allgemeingut begegnet sein sollte. Hier konnten zwei Motive entfaltet werden: der eine Leib und der Gütertausch zwischen Bräutigam und Braut. Das Bild von dem einen Leib verwies stärker auf das Abendmahlsverständnis: Der Gläubige sollte mit Christus „ein Kuchen“ werden.¹⁶ Das Bild vom Gütertausch illustrierte das Rechtfertigungsgeschehen, wie das besonders in der Freiheitsschrift dargelegt wird.¹⁷ Leppin erklärt, man werde „zwar schwerlich die Rechtfertigungslehre als unmittelbare Transformation mystischen Denkens beschreiben können, wie dies bei der Lehre von Gesetz und Evangelium der Fall ist, aber die Mystik bereitete doch den Boden für die Aufnahme der augustinischen Theologie“. Luther transformiere mystisches Denken, bleibe ihm aber „doch in wesentlichen Grundanliegen verbunden.“¹⁸ Der katholische Reformationshistoriker Erwin Iserloh (der später den Thesen-Anschlag infrage stellen sollte) hatte schon 1966 von einem „mystische[n] Verständnis der Rechtfertigung“ gesprochen.¹⁹ Doch nun geht es um die Frage, inwieweit sich die Rechtfertigungslehre Luthers überhaupt der Mystik verdankt. Leppin spricht von der „mystisch-augustinisch formierten Rechtfertigungslehre“ Luthers²⁰ und ihren Folgen.

Von hier aus führt natürlich auch ein Weg zur Theologie der Sakramente. In der Taufe verbindet sich Gott „mit dir“ – ein mystischer Gedanke.²¹ Das Sakrament des Altars soll dem Menschen signalisieren, „dass er mit Christus und seinen Heiligen soll also vereinigt ... sein“, dass ihm nun das Leben und Leiden Christi zugutekommen kann.²² Die Glaubenden dürfen „durch das Abendmahl in neuer eigener Weise die *unio* mit Christus erfahren, wie sie die Mystiker des Mittelalters verheißen haben.“²³

1.3. Homo spiritualis²⁴

Der geistliche Mensch, mit Christus verbunden durch Taufe und Abendmahl, kann sich nun als Priester verstehen. Denn in innigster Verbindung mit Christus zu stehen, macht nach Luther, so Leppin, den Priester aus.²⁵ Das Priestertum der Getauften und Glaubenden führe damit zu einer Demokratisierung der Mystik oder, wie Bernhardt Hamm es nennt, zu einer „[h]eilsbegrün-

¹⁶ WA 12, 485,1–4 (Sermon am grünen Donnerstag, 1523).

¹⁷ Vgl. WA 7, 26,9–12.

¹⁸ Leppin, Transformationen (s. Anm. 9), 182 f.

¹⁹ Erwin Iserloh, Luther und die Mystik, in: *Asheim* (s. Anm. 5), 60–83, 70.

²⁰ Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 135.

²¹ Vgl. a. a. O., 128, mit Bezug auf WA 2, 730,20–22 (Ein Sermon von dem Sakrament der Taufe, 1519).

²² Vgl. WA 2, 744,8–11; Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 130.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Steven E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the context of their theological thought*, Leiden 1969.

²⁵ Vgl. Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 137.

denden Basis-Mystik für alle Christen“.²⁶ Eine Demokratisierung mystischen Gedankenguts zeichnet sich allerdings bereits im Spätmittelalter ab. Selbst die Vorstellung eines allgemeinen Priestertums findet sich ja, beobachtet Leppin, bereits bei Tauler, bezogen sogar auf Frauen.²⁷ Damit gewinnt insbesondere die Taufe politische Implikationen. Luthers bekannte Feststellung, alles, was aus der Taufe gekrochen sei, sei schon zu „Priester, Bischof und Papst geweiht“, steht in der Schrift an den christlichen Adel und bezieht sich somit (auch) auf die weltliche Gewalt.²⁸ Die Fürsten konnten vor diesem Hintergrund ihr Zugreifen auf kirchliche Güter geistlich legitimiert sehen, ohne dass Luther unmittelbar dafür verantwortlich zu machen war, während die Bauern sich allein auf die geistliche Seite des allgemeinen Priestertums beschränken sollten. Luther war diese Ambivalenz nicht entgangen. Er hatte nun die Grenzen des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit zu markieren, womit der Anstoß zur Ausbildung der Zwei-Regimenten-Lehre gegeben war, auch diese also eine – mindestens indirekte – Auswirkung seiner Mystik-Rezeption?

Geht Luthers Theologie – in den Hauptelementen Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung, allgemeines Priestertum – wenn auch bearbeitet und modifiziert, auf die Mystik zurück? Volker Leppin zeichnet in einer interessanten Abfolge den Weg von Luthers Auseinandersetzung mit der Mystik nach. Der mystische Frömmigkeitstheologe musste sich mit dem die Tradition in Frage stellenden Ketzler arrangieren; gerade um die Zeit der Thesen-Publikation seien „die beiden Luthers“ gut zu greifen.²⁹ In der Folgezeit werde die Mystik von Luther „worttheologisch“ gebrochen, es komme zu „Transformationen der Mystik“.³⁰ Doch was heißt das nun im Endergebnis? Ist Luther im Grunde seines Herzens Mystiker geblieben? Steht er theologisch dem damaligen – und erst recht dem heutigen – Katholizismus viel näher, als wir zu denken gewohnt sind? Oder hat er die spätmittelalterliche Mystik überwunden, ausgehebelt und zu einem neuen Verständnis des Christseins geführt? Eine gründliche Auseinandersetzung mit den Thesen von Berndt Hamm und Volker Leppin fehlt bislang.

2. Reformatorische Theologie als Korrektur der Mystik

Leppin und Hamm drehen die im Protestantismus bislang übliche Fragerichtung um und wollen primär klären, was Luther an mystischem Gut übernommen hat, nicht, was bei ihm an Neuem begegnet. Trotzdem bleibt ihnen nicht verborgen, was sich bei Luther an Veränderung vollzieht. Deswegen spricht Leppin von „Transformation“,³¹ „Domestizierung“, von einer „worttheo-

²⁶ Hamm (s. Anm. 14), 259.

²⁷ Vgl. Leppin, Transformationen (s. Anm. 9), 183; ders., Reformation (s. Anm. 7), 136.

²⁸ Zitat: WA 6, 408,12; vgl. Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 151.

²⁹ A. a. O., 67.

³⁰ A. a. O., 121, 117.

³¹ A. a. O., 117 ff. u. ö.

logischen Wende“ und einer „worttheologischen Brechung der Mystik“³² – bereits Gerhard Wehr allerdings hatte Luther als einen „Mystiker des Wortes“ bezeichnet.³³ Hamm beobachtet, dass bei Luther aus der „mittelalterlichen Liebesmystik“ die „reformatorische Glaubensmystik“ werde.³⁴

2.1. Erweiterung und Vertiefung mystischen Denkens

Bei Hamm und Leppin wird der Mystik-Begriff primär von Bernhard von Clairvaux, Tauler und der *Theologia deutsch* her verstanden. Dabei bleibt offen, inwieweit hier die mystische oder eher die monastische Tradition zum Zuge kommt. Andere Töne bleiben unberücksichtigt, wie etwa Luthers Aussagen in der Kontroverse um das Abendmahl, dass Gottes unerforschliches Wesen in jedem Körnlein und zugleich über allen und außerhalb von allen Kreaturen sei: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer ...“ – Wendungen, die doch jedenfalls an die „coincidentia“ des Nikolaus Cusanus denken lassen. Inwiefern ist Luthers Ubiquitätsvorstellung mystisch bedingt?

Von hier aus wiederum hätte sich eine Fährte zu der eigentlichen Tiefe von Luthers Glauben ergeben: seinem Wissen um den verborgenen Gott, den *Deus absconditus*, das sich allein im Glauben an den offenbaren Gott, den *Deus revelatus*, ertragen lässt. Berndt Hamm thematisiert immerhin im Zusammenhang von Anfechtung und Christi Kreuz Luthers „Deszendenzmystik“.³⁵ Vor allem Leppin scheint jedoch weniger am theologischen Gehalt als an formalen Übernahmen interessiert. Doch auch hierzu sind Fragen zu stellen.

2.2. Neue Akzentuierungen

Mag die Distinktion von Gesetz und Evangelium vordergründig der Struktur spätmittelalterlicher Tradition entsprechen, so ist sie doch inhaltlich völlig anders gefüllt und gewichtet. Der Begriff „Gesetz“, der bei Luther von Paulus her als der unerbittliche Anspruch Gottes verstanden wird, ist mit dem Hinweis auf eine der spätmittelalterlichen Theologie entsprechende Demut nur unzureichend erfasst. Während bei dieser der Akzent auf der menschlichen Befindlichkeit liegt, geht es Luther primär um den Dienst des Gesetzes am Evangelium. Im Übrigen lässt sich fragen, ob hinter der „Struktur“ spätmittelalterlicher Frömmigkeit (und damit auch der Rede von Gesetz und Evangelium) nicht schlicht die generelle anthropologische Grunddistinktion von „du sollst“ und „du darfst“ vermutet werden kann.

Ähnlich problematisch verhält es sich bei der Übernahme des von Bernhard von Clairvaux so geschätzten Bildes von Braut und Bräutigam. Der Ak-

³² A. a. O., 204, 117, 121.

³³ Wehr (s. Anm. 4), 35.

³⁴ Hamm (s. Anm. 14), 266.

³⁵ A. a. O., 255, 273.

zent bei Luther liegt eindeutig nicht auf der „unio“ zwischen beiden, sondern beim Tausch der Güter: Die sündige Seele bekommt die Sündenlast von ihrem Bräutigam Christus abgenommen, während dieser dem sündigen Menschen die ganze Fülle seiner Gaben schenkt. In Luthers Frühzeit ist ihm noch wichtig, dass der Glaubende und Christus mit den anderen Glaubenden und den Heiligen zusammen „ein Kuchen“ werden. Aber in den Katechismen geht es beim Abendmahl vor allem um die Gaben, nämlich Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Dasselbe gilt von der Taufe: Nicht eine mystische Verbindung mit Christus steht im Vordergrund, sondern dass wir „Erben des ewigen Lebens“ würden und dass „täglich herauskommen und auferstehen“ solle „ein neuer Mensch“.³⁶ Unter der Botschaft von der Rechtfertigung entsteht nicht eine Symbiose von Braut und Bräutigam, sondern es kommt zu einem fröhlichen gemeinsamen Wirtschaften. Luther kann zwar, was ihm allerdings nur selten passiert, von einer Verschmelzung des Glaubenden mit Christus sprechen, aber er will damit im Sinne von Gal 2, 20 zum Ausdruck bringen, dass es der mich rechtfertigende Christus ist, der in mir lebt.³⁷ In einer Predigt über Joh 16, 23 verweist er auf die Autoren, die darüber geschrieben haben, wie die Seele „mit Gott vereinigt“ werden solle, ohne Mittler; in diesen Schriften habe er sich „fast zu Tod studiert“, aber damit wolle einem Satan den Hals brechen.³⁸

Schließlich ist auch bei der Darstellung des sogenannten allgemeinen Priestertums der Akzent verzeichnet, wenn man diese von der innerlichen Verbindung des Priesters mit Gott her deutet. In erster Linie ist der Priester Vermittler; daher ist seine primäre Aufgabe, für andere da zu sein und tätig zu werden. Es gilt nicht, selber und für sich selbst, sondern dem Nächsten gleichsam Christus – „Christus quidam“ – zu werden.³⁹

Was ergibt sich damit für die Frage nach der Mystik in Luthers Theologie? Hat er die spätmittelalterliche Theologie nicht verstanden? War sie ihm fremd? Musste sie ihm fremd sein, weil die Rechtfertigung, wie Andrew Louth bei seiner offenbar begrenzten Lutherkenntnis meint, dazu tendiere, „die Vorstellung von einer umgestaltenden Kraft der Gnade abzuwerten und stattdessen auf eine Umgestaltung der Stellung des Menschen vor Gott infolge des Opfers Christi zu verweisen“?⁴⁰

³⁶ WA 30 I, 312,6f. 18f. (Kleiner Katechismus, 1529).

³⁷ Vgl. WA 40 I, 283f. (Großer Galaterkommentar, 1531, Druck 1535).

³⁸ WA 34 I, 384,11–14 (Predigt vom 14. Mai 1531).

³⁹ Vgl. *Hans-Martin Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990, 29–53.

⁴⁰ *Andrew Louth*, Art. Mystik, II. Kirchengeschichtlich, in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 547–580, 571.

3. Reformatorische Theologie als Überbietung der Mystik

Dass Luther von der Mystik affiziert war, ihr aber auch klare Grenzen zuwies, steht außer Frage. Dies lässt sich an drei Punkten deutlich machen: an seinem Gebrauch der Sprache der Mystik, an seinem Verständnis des Verhältnisses von Mystik und Wort Gottes und schließlich an seinem Verständnis des „rap-tus“ im Glauben.

3.1. Luthers mystische Sprache

Der Reformator hielt offensichtlich die Sprache der Mystik für geeignet, Wesentliches am christlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen. Zum Beispiel: In einer Predigt über „Dies ist mein lieber Sohn“ (Mt 3,17) führt er aus: „Mit diesen Worten macht Gott aller Welt Herz lachend und fröhlich und durchgießt alle Kreatur mit lauter göttlicher Süßigkeit und Trost ... Nun wie könnte sich Gott mehr ausschütten und lieblicher und süßer dargeben? Müsste uns da nicht das Herz „vor Freude in hunderttausend Stücke zerspringen?“ Denn da würde der Mensch „in den Abgrund des väterlichen Herzens sehen“.⁴¹ In wenigen Zeilen sind hier die großen Stichworte mystischer Sprache versammelt: „durchgießen“, „alle Kreatur“, „Süßigkeit“, „Trost“, „ausschütten“, „Abgrund“. In seiner Abendmahlsschrift „Dass diese Wort Christi ... noch feststehen“ erklärt er: Gott muss „seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Auswendigsten machen und erhalten. Darum muss er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, dass nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt.“⁴² Auch seine Übernahme der von der Mystik übernommenen Bilder – wie dem der Ehe und des wunderbaren Tauschs – gehören natürlich hierher. Zugleich ist deutlich, dass die mystische Einfärbung der Sprache einerseits in den frühen Sermonen stärker in Erscheinung tritt, sich aber andererseits beim späten Luther nicht verliert.

3.2. Mystik und Wort Gottes

Luther hat also durchaus etwas übrig für die Mystik, aber sie ist ihm nicht eine aktive Bewegung des Menschen zu Gott hin, sondern Erfahrung der von Gott ihm gewährten Nähe. Luther kennt zwar den Wert der Stille und der Meditation auch im Sinn eines modernen mystischen Verständnisses. Das hebräische Wort „Sela“, das scheinbar unmotiviert in den Psalmen auftaucht, deutet er als Ermahnung, „dass man da stille halte und ruhe, die Bedeutung

⁴¹ WA 20, 228,28–30; 229,7–15 (Sermon aus dem 3. Kapitel Matthäi von der Taufe Christi, 1526).

⁴² WA 23, 135,1–6 (1527).

wohl zu betrachten und die Worte so lange fahren zu lassen.⁴³ Aber es geht dabei gerade darum, die Worte zu verinnerlichen. Denn an die Worte soll man sich halten und „an denselben aufsteigen, solange, bis (einem) die Federn wachsen, dass man fliegen kann – ohne Worte.“⁴⁴ Das Wort soll man wiederkauen (ruminare), das ist für Luther der eigentliche Sinn der Meditation.⁴⁵ Denn durch das Wort vermittelt Gott seinen Geist. Das Wort ist die treibende, erschließende verwandelnde Kraft. Es verbindet sich mit der Seele: „Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm: gleich wie das Eisen wird glutrot wie das Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer.“⁴⁶ Insofern ist Leppin auf der richtigen Spur, wenn er sagt: „Das ‚Wort‘ stand der Mystik nicht entgegen, sondern entwickelte sie weiter.“⁴⁷ Letztlich muss man sagen: Luther führt die Mystik über sie selbst hinaus.

3.3. Glaube als raptus

„Raptus“ war einer der Lieblingsbegriffe spätmittelalterlicher Mystik, ursprünglich hauptsächlich der Frauenmystik.⁴⁸ Aber er spielt auch in Luthers Theologie eine wichtige Rolle. Aus einigem kritischen Abstand bemerkt er, er sei einmal entrissen worden in den dritten Himmel, den höchsten Grad mystischer Erfahrung.⁴⁹ Er hat sich aber nie auf solche Erfahrungen berufen und auch oft vor ihnen gewarnt. Trotzdem verwendet er den Begriff weiter. Er füllt ihn neu, weil er den Glauben als eine Form von „Entrückt-Werden“ beschreiben kann. Der Glaubende lebt nicht mehr in sich selbst, so schon laut der Freiheitsschrift, sondern er fährt „über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe“.⁵⁰ Noch in der Genesis-Vorlesung kann Luther sagen: „Nos ergo per fidem rapimur et efficimur una caro cum ipso“ – mit Christus.⁵¹ Hier steht allerdings nicht die Emotion im Vordergrund, sondern das nicht mehr psychologisch aufgefasste „extra nos“.⁵² In der Vorlesung über den Galaterbrief heißt es dann plastisch, dass ich als Glaubender „aus meiner Haut heraus komme und in Christus und in sein Reich versetzt“ werde. Nun

⁴³ WA 2, 82,17–21 (Auslegung deutsch des Vaterunsers, 1519).

⁴⁴ A. a. O., 85,27–29.

⁴⁵ Vgl. das Buch von Nicol (s. Anm. 3).

⁴⁶ WA 7, 24,31–25,2 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, zit. nach Hamm [s. Anm. 14], 264).

⁴⁷ Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 122.

⁴⁸ Vgl. Edward Howells, Early Modern Reformations, in: The Cambridge Companion to Christian Mysticism, Cambridge 2012, 114–134.

⁴⁹ WA 11, 117,35f. (Predigt vom 25. Mai 1523): „semel raptus sum in 3um [= tertium] celum“.

⁵⁰ WA 7, 38,6–10 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520); lateinische Fassung a. a. O., 69,14 (Tractatus de libertate christiana, 1520): „per fidem sursum rapitur supra se in deum“.

⁵¹ WA 43, 582,21f. (Genesis-Vorlesung 1535–1545).

⁵² Dazu immer noch wichtig: Karl-Heinz zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972.

bin ich „mit Christus zusammengeschweißt“, „ihm verschmolzen.“⁵³ Daraus resultiere die innere Gewissheit des Glaubenden. Deswegen, führt der Reformator in der Galater-Vorlesung aus, sei unsere Theologie – und damit unser Glaube – gewiss, „weil sie uns von uns selbst losreißt und uns außerhalb von uns selbst hinstellt, sodass wir uns nicht auf unsere Kräfte, Gewissen, Sinn, Person, auf unsere Werke stützen, sondern auf das, was außerhalb von uns ist, nämlich auf die Verheißung und Wahrheit Gottes, der nicht täuschen kann.“⁵⁴ Der Glaube reißt uns los von allem, worauf sich Mystik beziehen kann, nämlich von unseren eigenen Kräften und Aktivitäten, sogar von unserem Gewissen, das uns beruhigen oder verdammen mag, von unserer Sinnenwelt und Sensibilität, ja von unserem Person-Sein, unserer Identität. Und er konstituiert uns außerhalb von uns selbst – in der untrüglichen Verheißung Gottes, auf die unbedingt Verlass ist.

Das heißt mit anderen Worten: Glaube ist mehr als Mystik. Luther ist als Mystiker unterbestimmt. Er kann zwar die mystische Sprache verwenden, und er verwendet sie sogar dazu, sie selbst zu überwinden und zu überbieten. Luther transformiert die Mystik nicht nur, geschweige denn, dass er sie nur domestiziert: Er transzendiert sie. Im Glauben wird Gott präsent, nicht in mystischen Erfahrungen, obwohl Gottes Präsenz sich dann in mystischem Erleben zeigen kann. Mystik ist ein Epiphänomen! Der Weg führt nicht von der Mystik zur Wahrnehmung Gottes, sondern umgekehrt von der Wahrnehmung Gottes – in bestimmten Kontexten – zu mystischem Erleben und mystischer Sprache. Glaube kann sich mystisch äußern, aber Mystik allein kann gut ohne den Glauben auskommen, steht ihm vielleicht sogar im Weg.

4. Fazit

Luther ein Mystiker? Noch dazu Mystiker ohne besonderes eigenes Profil? Thomas Kaufmann urteilt, Leppins Luther werde „zugunsten der ihm vorangegangenen Frömmigkeitstradition geschrumpft“.⁵⁵ Dieses unschöne Bild scheint mir jedoch noch zu schwach. Berndt Hamm spricht vom „mystischen Grundcharakter“ der Theologie Luthers und attestiert dem Reformator die „Begründung eines neuen Typs abendländischer Mystik“.⁵⁶ Er bemerkt nicht, dass der Reformator damit in eine Reihe mit anderen Typen christlicher Mystik von „Early Modern Reformations“ gerät, wie dies bei Edward Ho-

⁵³ WA 40 I, 284,16–18 (Großer Galater-Kommentar, 1531, Druck 1535, Übersetzung nach: Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. von Hermann Kleinknecht, Göttingen 1980).

⁵⁴ WA 40 I, 589, 25–28 (a. a. O.).

⁵⁵ Thomas Kaufmann, Ein Gespenst namens Protestantismus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27. März 2016: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/buecher-zum-lutherjahr-ein-gespenst-namens-protestantismus-14133169.html> (20.9.2016).

⁵⁶ Hamm (s. Anm. 14), 241 f., 282 f.

wells nachzulesen ist.⁵⁷ Bekommt der Reformator als Mystiker wieder Anschluss an gegenwärtige Formen von Religiosität oder insbesondere an die Ökumene?⁵⁸ Der Protestantismus würde der Ökumene mehr nützen, wenn er sich nicht in die spätmittelalterliche Welt zurückbinden ließe, sondern mutig aufzeigte, wo er über diese und zugleich über gegenwärtige Frömmigkeitsklischees hinausweist.

Professor Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg;
E-Mail: barthh-m@luthertheologie.de

⁵⁷ *Edward Howells*, *Early Modern Reformations*, in: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, 114–134. Hier erscheint Luther in einer Reihe mit Katharina von Genua, Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz u. a.

⁵⁸ Vgl. dazu *Kaufmann* (s. Anm. 53).

Anno Reformationis D ad ecclesiam

Zum fünfhundertsten Reformationsjahr an die Kirche

Von Michael von Albrecht, eingeleitet von Heinz Scheible

Latein war die Verkehrssprache an den Universitäten Europas wie im Mittelalter so auch in der Reformationszeit und noch lange danach. Luther hat natürlich seine Vorlesungen lateinisch gehalten und mit den Studenten lateinisch gesprochen und disputiert. Zur Ausbildung in der lateinischen Sprache gehörte ihre Beherrschung nicht nur in Prosa, sondern auch in Versen, in „gebundener Rede“. Die am meisten gebrauchten Metren sind das elegische Distichon: jeweils ein daktylischer Hexameter und Pentameter. Schwieriger, aber ebenfalls oft gebraucht sind die Alkäische und die Sapphische Strophe. Die Alkäische kann man sich an der deutschen Nachbildung „Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit“ (EG 502) vergegenwärtigen, die Sapphische an „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“ (EG 81). Neben der lateinischen gab es immer auch die volkssprachliche Literatur. Ulrich von Hutten und Martin Luther haben sich ganz bewusst für sie eingesetzt. Luther hat zwar auch einige lateinische Verse verfasst, aber seine unvergessenen dichterischen Leistungen hat er in deutscher Sprache vollbracht, nicht als Selbstzweck, sondern für die Gestaltung des Gottesdienstes. Der große lateinische Dichter in Wittenberg war Melanchthon, der einen bedeutenden Schülerkreis um sich sammelte.

Heute ist diese reichhaltige Literatur nur noch Fachleuten verständlich. Einige von ihnen pflegen darüber hinaus auch die Kunst des lateinischen Dichtens, so der Heidelberger Philologe Michael von Albrecht. Sein umfangreiches gelehrtes Lebenswerk gipfelt in der erstmals 1992 erschienenen, in mehrere Sprachen übersetzten zweibändigen „Geschichte der römischen Literatur“. Das Dichten in lateinischer und deutscher Sprache ist für ihn ein entspannender Zeitvertreib.¹ Durch das bevorstehende Lutherjahr 2017 wurde Michael von Albrecht zu einem lateinischen Gedicht in zehn Alkäischen Strophen angeregt, das er ohne die Absicht einer Publikation an seine Freunde schickte. Ein lateinisches Gedicht über das epochale Ereignis der Reformation gehört zu ihren Nachwirkungen. Damit es nicht in Vergessenheit gerät, wird es den Leserinnen und Lesern der Zeitschrift LUTHER mitgeteilt. Allerdings kann es heutzutage ohne deutsche Übersetzung seine Wirkung nicht entfalten. Meine Bitte um eine Übersetzung als Lesehilfe hat der Dichter unverzüglich erfüllt, selbstverständlich in demselben Strophenbau.

¹ 2013 haben ihm Freunde eine kleine Festschrift gewidmet: *Aridus frugifer*. Michael von Albrecht zum achtzigsten Geburtstag, hg. von *Hermann Wiegand* und *Reinhard Düchting*, Heidelberg 2013, darin auch mein Beitrag „De libris Lutheri legendis“, der in deutscher Übersetzung in *Luther* 85 (2014), 74–77, erschienen ist.

Anno Reformationis D
ad ecclesiam

Iubes: resurgat qui latuit diu,
 Ignis favilla frigidus albida:
 Scriptura fidenter legatur,
 Pulvis et excutiatur illi,
 Araneosis quae pluteis latet,
 Opplata longi canitie situs.
 In ense robigo vetusto
 Sic aciem maculosa caecat.
 Sed heu! Volentes destituit vigor,
 Mens ipsa rerum nescia labitur
 Antiqua quid fabella celet,
 Cernere corde rudi nequimus.
 Inusitatis vocibus os labat,
 Desueta chartis lumina, in auribus
 Divina terrenis loquela
 Est fragor Oceani strepentis.
 Domo paterna qui caruit diu
 Matris vocantis dedidicit sonos.
 Num discet annosus caballus
 Quae deceat didicisse pullum?
 Martinus ingens caverat haec, scholas
 Graecas, Latinas, Hebraicas fovens,
 Verbique praeceptor Philippus,
 Quod domuit populos feroces.
 Hinc illa nata est vis sapientium,
 Vatumque sanctorum hinc genita est cohors,
 Hinc laude per gentes, per orbem
 Musica sacra Deum ferebat.
 Doctrina summi templa Dei novat,
 Aures paratas atque oculos facit
 Linguamque, quae gustare possit
 Dona Dei. Date vela laeti
 Sancto, fideles, Spiritui! Colant
 Pulchrum atque honestum condita cordibus
 Et veritatis sacra iura
 Iam pueri teneris ab annis.
 Magni sequaris propositi viam!
 Potestne sancti stare Dei domus
 Orbata linguarum columnis,
 Arte carens et amore Verbi?

Zum fünfhundertsten Reformationsjahr
An die Kirche

Du willst: Aus kalter Asche, die weißlich glänzt,
 Soll, lang verborgen, Feuer aufs neu' erstehn?
 Die Schrift soll man vertrauend lesen,
 Schütteln von ihr all den Staub der Jahre,
 Da hinter Spinnenweben im Buchregal
 Versteckt, sie grau von Schimmel bedeckt, verfällt?
 So machen stumpf an alter Klinge
 Rostige Flecken die scharfe Schneide.
 Doch ach! Man will zwar, aber es fehlt die Kraft;
 Verstand, er strauchelt, kennt ja die Sache nicht;
 Das Herz, es ahnt nicht, was verborgen
 Hinter der alten Geschichte stehn mag.
 Die Lippen stolpern über ein Wort, das fremd,
 Entwöhnte Augen starren nur aufs Papier,
 In Erdenohren klingt des Himmels
 Rede wie Ozeans wildes Rauschen.
 Wer lange fern geblieben dem Vaterhaus,
 Vergaß, wie einst geklungen der Mutter Ruf.
 Kann ein betagter Gaul noch lernen,
 Was ihm als Fohlen wär leicht gefallen?
 Drum sorgt der große Martin für Schulen einst,
 Dort lehrt Hebräisch, Griechisch man und Latein.
 Europas Lehrmeister Philippus
 Zähmt mit dem Worte der Völker Wildheit.
 Daraus erwuchs von Denkern die große Saat,
 Daraus erstand der heiligen Dichter Schar,
 Erbühte himmlische Musik, die
 Füllt alle Welt mit dem Lobe Gottes.
 Erziehung baut den Tempel der Weisheit neu,
 Macht Ohren, Augen, Zunge und Herz bereit,
 Zu schmecken, wie die Güte Gottes
 Köstlich ist. Setzet die Segel freudig,
 Lasst treiben sie vom Heiligen Geist! Und lasst
 Die Kinder kommen, Jungen und Mädchen, dass,
 Was gut und schön und wahr, im Herzen
 Treu sie bewahren von frühster Jugend.
 Geh weiter auf dem Wege zum großen Ziel!
 Kann denn das Haus des Herren noch feste stehn,
 Dem man der Sprachen Säulen raubte?
 Ohne die kundige Lieb zum Worte?

Professor Dr. Dr. h. c. Michael von Albrecht, Am Forst 9, 69207 Sandhausen;
E-Mail: albrecht@uni-heidelberg.de

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

Bücherschau

Luther lesen. Die zentralen Texte, bearbeitet und kommentiert von Martin H. Jung, hg. vom Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 213 S. – ISBN 978-3-525-69003-1.

Dieses Buch möchte angesichts der zahlreichen und zum Teil auch umfangreichen Editionen von Luther-Schriften „Orientierung bieten“ und deshalb „die zentralen Texte des Reformators in einem Band“ zusammenstellen (7). Als Zielgruppe sind zum einen Pastorinnen und Pastoren sowie Gemeindepädagogen und Gemeindepädagoginnen im Blick, die das Buch in der Konfirmandenarbeit und für Themenabende nutzen können, und zum anderen Lehrerinnen und Lehrer, die daraus Texte für den Religions- und Geschichtsunterricht verwenden können; aber auch zur privaten Lektüre wird das Buch empfohlen. In einer kurzen Einführung berichtet der Herausgeber Martin Jung von seinen persönlichen Erfahrungen im Studium der Theologie Luthers und den damit verbundenen Schwierigkeiten bzw. Herausforderungen. Da „manches, was Luther geschrieben hat, heute befremdlich“ sei (12), komme es umso mehr darauf an, „Luther selbst zu lesen und selbst zu beurteilen“ (ebd.). Die Textsammlung legt die Übersetzungen bzw. Übertragungen Kurt Alands zugrunde, die dieser in seinem mehrbändigen Werk „Luther deutsch“ veröffentlicht hat.

Bei der Auswahl der Texte ging es J. vor allem darum, „die Texte einzubeziehen, über die häufig gesprochen und diskutiert wird, wie die Judenschriften Luthers, und alle Facetten von Luther

zur Sprache kommen zu lassen, auch die Schattenseiten“ (13). Der Aufbau soll sich an der Biographie Luthers orientieren, ohne dass erläutert wird, was genau darunter zu verstehen ist. Den einzelnen Texten – bei einigen längeren Texten auch einzelnen Abschnitten – werden kurze Einleitungen vorangestellt, in denen die wichtigsten historischen Informationen dargeboten werden. Im Blick auf den gegenwärtigen Stand der Lutherforschung überraschend ist hierbei die nicht näher begründete Feststellung, es spräche vieles dafür, „das Turmerlebnis wie die ältere Lutherforschung auf oder um das Jahr 1514 zu datieren“ (18). Größeren Raum nehmen die 95 Thesen ein, dann die Adelschrift und der Freiheits-traktat aus dem Jahr 1520, die Anleitung zum Gebet aus dem Jahr 1535 sowie Abschnitte aus den Schriften „Vom unfreien Willen“ und „Von weltlicher Obrigkeit“. Problematisch in Bezug auf eine sachgerechte Beurteilung von Luthers Haltung zum Bauernkrieg ist, dass nur dessen Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ abgedruckt wird, aber auf seine vorangegangene „Ermahnung zum Frieden“ nicht einmal hingewiesen wird.

Ob die vorliegende Textsammlung wirklich „die zentralen Texte“ präsentiert, wie sie es selbst für sich in Anspruch nimmt, darüber ließe sich beispielsweise im Blick auf die Heidelberger Disputation, die für Luthers Kreuzestheologie grundlegend war, streiten – wie auch über manche Kürzungen und Auslassungen, die für das Verständnis der jeweiligen Schriften zum Teil nicht unerheblich sind. Insgesamt sind in diesem Buch aber wichtige Schriften Luthers zusammengestellt und kann es somit

für die eingangs genannten Zielgruppen durchaus empfohlen werden.

Michael Basse

Armin Kohnle: **Martin Luther**. Reformator, Ketzer, Ehemann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt/Holzgerlingen: SCM-Verlag 2015, 224 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-374-04107-7/978-3-7751-5465-9.

Das Buch des Leipziger Kirchenhistorikers Armin Kohnle ist ein großformatiger Bildband über das Leben Martin Luthers. Auf knapp über 200 Seiten wird die Leserschaft in die Lebenswelt und die Biographie des Reformators eingeführt. Bereits der Untertitel des Bandes deutet an, dass es K. dabei nicht um eine rein theologische Perspektive geht. Vielmehr soll der „Mensch Luther“ aus ganz verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden, die ihn als gelehrten Theologen, politische Figur, streitenden Reformator, Familienvater und irritierenden Polemiker zugleich zeigen.

Vom Sprachstil und den vorausgesetzten Kenntnissen her wendet sich der Band an eine breite Öffentlichkeit sowohl innerhalb als auch außerhalb evangelischer Kreise. Im Kontext des Reformationsjubiläums 2017 ist es K.s Anliegen, neu an eine Beschäftigung mit Luther heranzuführen. Dies erscheint ihm u. a. deshalb nötig, weil sich der Reformator in Deutschland zwar weiterhin einer großen Bekanntheit erfreue, seine religiösen Anliegen jedoch weitgehend unbekannt geworden seien und der Reformator auch innerhalb der evangelischen Kirche zunehmend in Verruf geraten sei.

In den insgesamt 14 Kapiteln seines Buches orientiert sich K. am Lebensweg Luthers, den er in chronologischer Reihenfolge nachvollzieht. Beginnend

bei seiner Kindheit und Jugend werden dabei alle wichtigen Lebensstationen des Reformators, wie sein Leben als Mönch und seine Tätigkeit als Professor der Theologie in Wittenberg, abgehandelt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt bei Kohnle sinnvollerweise auf Luthers Rolle als Initiator der Wittenberger Reformation und deren Fortgang. In diesen Abschnitten werden dabei nicht nur die Grunddaten der Reformationsgeschichte genannt, sondern wird auch der Vermittlung der theologischen Grundanliegen Luthers, wie sie etwa in seinen Hauptschriften ausgedrückt sind, breiter Raum eingeräumt. In dem Bemühen, lutherische Theologie wissenschaftlich fundiert und zugleich allgemeinverständlich auszudrücken, hat der Band seine besonderen Stärken. Dabei bleibt es nicht aus, dass auch die Verhärtung und heute abständigen Polemiken besonders des späten Luthers in einem eigenen Kapitel thematisiert werden. Ein Kapitel zum Privatleben Luthers als Ehemann und Familienvater rundet das Gesamtbild des Lebens des Reformators ab. Gegenüber den in der Öffentlichkeit sehr verbreiteten zahlreichen „Luther-Mythen“ zeigt K. einen erfrischend unideologischen Zugriff, ohne deren Bedeutung für protestantische Identitätsfindung zu verkennen.

Der Text ist gut lesbar und spannend geschrieben und wurde geschickt um die großflächigen Abbildungen herum gesetzt. Fachbegriffe der Reformationsgeschichte, die für Teile der Leserschaft neu sein könnten, werden im angehängten Glossar erklärt. Ergänzt wird das Schriftbild durch hervorgehobene Zitate und Info-Kästen, die kurz und bündig zu einzelnen Persönlichkeiten oder Themenfeldern, wie etwa Friedrich dem Weisen oder dem Humanismus, einführen. Im Anhang finden sich zudem weiterführende Literaturhinweise, ein Zeitstrahl sowie Quellenangaben zu

den verwendeten Luthertexten und diskutierten Forschungsmeinungen.

Der Bildband wird besonders geprägt durch die über 120 hochwertigen Farbdrucke von Gemälden, Stichen, Fotos und Landkarten, mit denen es gelingt, ein buntes und lebendiges Bild der Reformationszeit zu zeichnen. Neben zeitgenössischen Bildern, wie den bekannten Porträts von Lucas Cranach d. Ä., dominieren im Buch besonders bildgewaltige Darstellungen aus dem 19. Jh. Dass es dabei nicht vermieden werden kann, ein z. T. anachronistisches Bild des Reformators zu vermitteln, das stark durch eine spätere protestantische Hagiographie geprägt ist, wird vom Vf. bewusst in Kauf genommen und im abschließenden Kapitel „Mythos Luther“ kritisch reflektiert.

Die Bildbiographie von K. beansprucht nicht, bahnbrechende Erkenntnisse der Lutherforschung zu veröffentlichen. Sie verfolgt vor allem das eine Ziel, Interesse zu wecken für den Reformator Martin Luther und seine Zeit. Dies gelingt K. höchst überzeugend. Dass er sich zugleich dem Stand der aktuellen Forschung verpflichtet fühlt, spürt man seinem Werk dabei deutlich ab. Angesichts einer heute erkennbaren Polarität der Bewertung Luthers für die Gegenwart plädiert K. für einen entkrampften Umgang mit dem Reformator. Weder eine einseitige Heiligsprechung noch eine vorschnelle Verdammung könnten Luther gerecht werden. Vielmehr ginge es um eine historisch fundierte Wahrnehmung des Wittenbergers, in der die Ambivalenz seines Lebens vor dem Hintergrund seiner Zeit ausgehalten werden müsse. Dieses Anliegen, das auch den vorliegenden Band bestimmt, ist unbedingt zu unterstützen. Dem Buch sei daher eine breite Leserschaft gewünscht.

Hans Christian Koch

Volker Leppin: **Die fremde Reformation.** Luthers mystische Wurzeln. München: C. H. Beck 2016, 247 S. – ISBN 978-3-406-69081-5.

In der vorliegenden Publikation erneuert und entfaltet der Tübinger Kirchenhistoriker seine Auffassung, wonach Luthers Theologie ganz wesentlich von ihren mystischen Wurzeln her zu verstehen sei. Das Buch gliedert sich in sieben Kapitel, die zum einen historisch-biographisch die wichtigsten Entwicklungsschritte und –linien nachzeichnen und sich zum anderen um eine inhaltliche Klärung des Verhältnisses von Mystik und reformatorischer Theologie bemühen.

Im ersten Kapitel wird Luthers spätmittelalterliche Frömmigkeit beleuchtet und dabei insbesondere Luthers enge Verbindung zu seinem Beichtvater Johann von Staupitz und sein Rekurs auf Johannes Taulers Entwurf einer spätmittelalterlichen Mystik aufgezeigt. Das zweite Kapitel widmet sich dann dem Zusammenhang dieser Mystik-Rezeption mit Luthers 95 Thesen, die als „der mystische Appell an eine innerlich ausgerichtete Bußfrömmigkeit“ (60) verstanden werden, so dass auch der 31. Oktober 1517 als „ein innermittelalterliches Ereignis“ (ebd.) betrachtet wird. Im dritten Kapitel steht der Übergang zur Kirchenkritik im Mittelpunkt und dabei vor allem die Auseinandersetzung mit der Scholastik, deren Gegensatz zur Mystik von Luther in der Heidelberger Disputation herausgestellt worden sei. Das vierte Kapitel widmet sich der Eskalation des Streites zwischen Luther und der römischen Kirche bzw. ihren theologischen Repräsentanten – von dem Verhör durch Cajetan in Augsburg 1518 über die Leipziger Disputation bis hin zur Bannbulle und Luthers Auftreten in Worms 1521.

Im fünften Kapitel kommen dann „Transformationen der Mystik“ (117) in den Blick und wird von einer „wort-

theologischen Wende“ (ebd.) in Luthers Denken gesprochen, insofern dieser sich nun auf die Schrift bezogen und von dort her betont habe, dass das Heil allein extra nos begründet sei. Damit sei eine „Brechung der Mystik“ (121) erfolgt, die aber „kein[en] Bruch“ (ebd.) darstelle – und das ist die entscheidende These und das Grundmotiv des vorliegenden Buches, wobei die theologischen Differenzen zwischen der spätmittelalterlichen Mystik und der reformatorischen „Transformation“ der Mystik zwar erwähnt und insbesondere auf das Vertrauen auf die Heilzusage fokussiert werden, aber dann auch sehr schnell wieder relativiert und eingeebnet werden, wenn behauptet wird, vieles von dem, was reformatorische Theologie ausmache, sei bei Staupitz, Paltz, Tauler und anderen auch schon vorhanden gewesen. Inwieweit die „Transformation der Mystik“ somit wirklich „zu einer klar erkennbaren Neukonstruktion von Theologie und Frömmigkeit“ (121) geführt haben soll, bleibt deshalb ebenso unklar wie die Antwort auf die Frage, inwieweit eine „Neukonstruktion“ nicht immer auch eine „De-konstruktion“ voraussetzt und worin diese denn im Blick auf die Begründung und Entfaltung reformatorischer Theologie bestanden hat. Das gilt auch für die Ausführungen zu Luthers Sakramentenlehre und zu seinem Freiheitstraktat, bei denen jeweils die „mystische Prägung“ (127) zugleich mit der „worttheologischen Brechung“ konstatiert und von „Denk-zusammenhängen“ gesprochen wird, „in denen Mystik, Augustin und Paulus eine unauflöbliche Einheit eingingen“ (136).

Im sechsten Kapitel wird die Wendung „[v]on der Mystik zur Politik“ betrachtet, indem die politischen Veränderungen, die aus der reformatorischen Transformation der Mystik resultierten, in den Blick kommen – und hier insbesondere die Aufhebung des Gegensatzes von Klerikern und Laien sowie

das spannungsgeladene Verhältnis von Zentrierung und Dezentralität. Unter Berücksichtigung der politischen Ethik Luthers werden in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Städte am Beispiel Nürnbergs, die Rolle Zwinglis in der Züricher Reformation, der Bauernkrieg und die Fürstenreformation beleuchtet und wird insgesamt festgestellt, der mystische Hintergrund Luthers habe dabei „kaum eine Rolle“ (179) gespielt, jedoch sei der Grundgedanke des Priestertums aller Gläubigen, der diese politischen Prozesse bestimmt habe, auch wiederum in der Mystik verwurzelt gewesen. Das siebte und letzte Kapitel befasst sich mit mystischen Konzepten, die ehemalige Wegbegleiter Luthers in kritischer Abgrenzung zu ihm verfolgt haben – vor allem Karlstadt und Müntzer, aber auch die Täufer und Spiritualisten. Für Luther selbst wird festgestellt, er habe trotz zunehmender Kritik an mystischem Denken und mystischer Frömmigkeit doch weiterhin eine „domestizierte Mystik“ (204) vertreten, wie sie sich insbesondere in seinem Abendmahls- und Taufverständnis niedergeschlagen habe.

In einem Epilog wird der Ertrag der vorliegenden Untersuchung in scharfer Abgrenzung zur Sicht des Neuprotestantismus und zur Theologie Karl Barths profiliert. Dabei wird die Bedeutung des reformatorischen Erbes der Mystik für den Protestantismus herausgestellt und zugleich die ökumenische Relevanz des Themas aufgezeigt, insofern sich nun „das Verhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit neu bestimmen“ (213) lasse.

Ungeachtet der genannten Bedenken gegenüber der Grundthese des Verfassers und ihrer Darlegung bietet das vorliegende Buch eine sehr gut lesbare, facettenreiche und stringente Darstellung des theologiegeschichtlichen Zusammenhanges von Mystik und Reformation.

Michael Basse

Burkhard Mecking: **Tode Luthers und sein Trost**. Ängste – Freunde – Glauben unterwegs. Schmalkalden 1537, Bielefeld: Luther-Verlag 2015, 240 S. – ISBN 978-3-7858-0668-5.

Das Buch bietet ein Itinerarium von Luthers Krankheit zum Tode durch die schmerzvollen Gallenkoliken, den „Calculus“, im Jahr 1537 (Stationen: 7. bis 26. Februar 1537 Schmalkalden, sodann Gotha, Erfurt, Weimar, Altenburg, Grimma, Torgau und Wittenberg am 1. März 1537). Zwischen Leben und Tod, Anfechtung und Gewissheit, begleitet von Ärzten und vom „mutuum colloquium et consolatio fratrum“, wurde der Reformator getragen vom Trostwort des Gottes alles Trostes, wie er selbst es als „ars moriendi“ im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ 1519 verkündigte. Tode zu erfahren werden für Luther „zum Kriterium“ seiner Theologie (10).

Der literarische Reiz dieser Studien übertrifft den Wert der historischen Informationen in den sich mit den jeweiligen Wegstationen und mit den begleitenden Personen vernetzenden Rückblicken und Vorblicken: die reformationsgeschichtliche Bedeutung der Orte, die Auseinandersetzung mit Papst, Schwärmern, Fürsten, Bauern und mit der Türkengefahr. Der Reisebericht vom „Bekenntnis zu Schmalkalden“ bis zur Heimkehr in Wittenberg erschließt so auch eine gesamtreformationsgeschichtliche Perspektive: Luthers persönliche Beziehung zu Bugenhagen, Spalatin, Mykonius, sowie zu Bucer, Jonas, Lang und besonders zu Melanchthon und Walter, Luthers Ehe- und Familienleben, die Sterbefälle in Familie und Freundschaft, der „Trost durch die Musik“. Den konzentrierenden Fluchtpunkt finden die Reiseberichte in der „ars moriendi“, die Luthers eigenes Sterben am 18. Februar 1546 (Ps 31, 6; Lk 23, 6 [186]) und das der Kathari-

na von Bora am 20. Dezember 1552 (194) begleitete.

In die Darstellung werden Luthers Predigten, Briefe, Tischreden und Sermone sowie Berichte von Freunden und Sekundärliteratur, u. a. von Brecht, Hamm, Jordahn, Mühlhaupt, Resch, Weinreich, eingewoben. Dem Leser helfen angesichts der Fülle der herangezogenen Quellen die unterschiedlichen Druckbilder (normal, fett, kursiv), um Luthers O-Ton zu vernehmen. Bilder, Landkarten und die Literaturliste von 27 Seiten tragen zum eigenen vertiefenden Studieren bei.

Dass der Glaubende durch den Tod in das ewige Leben geht, das will Luthers selbst gelebte „ars moriendi“ mit diesem Itinerarium dem Leser verkündigen. Das ansprechend gestaltete, gut lesbare Buch empfiehlt sich als Geschenk für gesunde und kranke Menschen, für suchende, angefochtene und im Glauben gewisse.

Dass Johannes Lang im erzählten Rückblick auf Weimar (107–110) auch als Begleiter Luthers bei der „Heidelberger Disputation“ (1518) zu nennen ist, diesen ergänzenden Hinweis mag man dem Eigeninteresse eines Heidelbergers zugute halten.

Michael Plathow

Die Reformation und ihr Mittelalter, hg. von Günter Frank und Volker Leppin, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2016, VII, 478 S. – ISBN 978-3-7728-2690-0 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 14).

Der hier anzuzeigende Tagungsband umfasst neben dem einleitenden Vorwort 19 Beiträge, die der Verhältnisbestimmung von Reformation und Mittelalter nachgehen. Sie tun das auf je eigene Weise und in entsprechender thematischer Breite; sie tun das aber auch in unterschiedli-

chen Varianten eben jener Verhältnisbestimmung. So erklären die Herausgeber bereits im Vorwort: „Nach einer – vor allem in Deutschland – höchst beliebten Wahrnehmung hatten die Reformation und der werdende Protestantismus radikal mit dem Mittelalter gebrochen. Diese weit verbreitete These führt zu der erklärungsbedürftigen Situation, dass im Selbstverständnis und in der Selbstwahrnehmung des Protestantismus eine Kluft über ein Jahrtausend entstanden ist, die diesen nicht nur von der frühchristlichen und patristischen Zeit trennt, sondern ihn offenkundig auch in keinem Verhältnis zu diesem Jahrtausend stehen lässt“ (1). Und so stelle sich doch die Frage, wie angesichts neuerer Entwicklungen und Fragestellungen in der Forschung „eine Überwindung der vielfach apologetisch und nationalkonservativ bestimmten Deutung dieser Kluft zwischen der Reformation und ihrem Mittelalter möglich sein könnte“ (ebd.). Dabei bewege man sich freilich auf einem Forschungsfeld, „das in der Gegenwart von großer ökumenischer Tragweite“ sei (2).

Dabei bliebe zu fragen, gegen welche Richtung oder Form ernstzunehmender aktueller Reformationsforschung sich die damit vorgestellte programmatische Ausrichtung konkret auszusprechen meint. Schließlich wird doch nirgends mehr das „Dass“ eines Zusammenhangs von Mittelalter und Reformation bestritten; diskussionsbedürftig bleiben allerdings das „Wie“ und das „Warum“. Und der vorliegende Band verdeutlicht nun, warum der Diskussionsbedarf trotz all der bereits ausgetragenen Debatten nach wie vor hoch ist.

Augustinus Sander OSB beispielsweise widmet sich in seinem Beitrag „Die konfessorische Katholizität Georgs von Anhalt“ (41–54) terminologischen Kontinuitätsphänomenen: Zur Explikation seines Anliegens, die Kirche unter reformatorischen Vorzeichen zu verändern,

greift Georg naturgemäß auf Sprachmuster und Begriffe zurück, die er aus seiner kirchlichen Sozialisation kennt, wie S. belegt. Dass und wie diese Sprachmuster und Begriffe jedoch reformatorisch so umgedeutet werden, dass sie gleichsam als alte Schläuche neuen Wein bieten, entgeht ihm leider völlig. Nachweisen lässt sich das an seinem merkwürdigen Insistieren darauf, auch Georg habe von katholischer Kirche oder katholischem Konsens gesprochen; auf Grundlage dieses Befunds wird Georg unverstellt und unter scharfer Absage an prominente Beispiele evangelischer Reformationsforschung (47, 51) zum irenischen Protagonisten des Reformkatholizismus stilisiert. Es mag nun an dieser Stelle ausreichen, an die radikale Umbestimmung des Katholischen zu erinnern, die Melanchthon in seiner Vorrede zur CA vornimmt und an die Georg inhaltlich direkt anknüpft (54), um S.s Deutung begrifflicher Kontinuitätsphänomene in ihrer durchschaubaren Programmatik (48–54) mindestens zu problematisieren.

Deutlich weniger Aufregung artikuliert sich in den Ausführungen von *Matthias Pohlig*, der sich in seiner Studie mit bestimmten Kontinuitätsphänomenen zwischen Mittelalter und Reformation im Kontext der lutherischen Geschichtsschreibung im 16. Jahrhundert befasst (55–78). Vor dem Hintergrund der Doppelperspektive auf das Mittelalter, die die reformatorische Geschichtsschreibung im Ringen um den Verfalls- und zugleich den Kontinuitätsnachweis einnimmt, verweist P. auf die Praxis, mittelalterliche Zeugen für die eigenen Einwände gegen die Legitimität der Papstkirche anzuführen. Im Rahmen dieses Rekurses lassen sich zwei Argumentationsweisen unterscheiden: Während auf der einen Seite papstkirchliche Autoren als Wahrheitszeugen beansprucht werden, kommen sie auf der anderen gerade als profilierte Verfechter des Papsttums zu stehen, die

eben trotz ihrer Überzeugung dem protestantischen Einspruch das Wort reden (75 f.). Dass von lutherischen Geschichtsschreibern in diesem Kontext Geschichte immer auch als Heilsgeschichte gedacht und gedeutet wird, dass es ihnen aufgrund ihrer Selbst- und Weltwahrnehmung zudem nicht um einen bloßen konfessionellen Meinungswettstreit geht, sondern vielmehr um die Verteidigung und Verbreitung der christlichen Wahrheit, hätte allerdings deutlich mehr Aufmerksamkeit verdient und so manche terminologische Schiefelage verhindern können (76 f.).

„Luthers Blick auf das Mittelalter“ steht dann im Mittelpunkt der Überlegungen *Volker Leppins* (113–133). Unter Analyse wenig beachteter Werke Luthers zeichnet er nach, dass und wie der Reformator kein klares Mittelalterkonzept entwickelt hat, dass es bei ihm aber „Andeutungen einer Zeiteinteilung gibt, die der gleichzeitig von den Humanisten entwickelten und später verbreiteten Vorstellung vom Mittelalter entspricht“ (121). Im Bestreben, den Konsens der reformatorischen Kirche mit der des Altertums zu erweisen, wird ihm das Mittelalter zur Epoche der Machtentfaltung des Papsttums und damit in heilsgeschichtlicher Perspektive zu der Zeit, in der die Herrschaft des Antichrist ihren Anfang nimmt und ihre Befestigung erfährt. „Was Luther theologisch gewiss war, wurde so historisch exemplifiziert“ (128). Dabei hat er jedoch – der differenzierten Wahrnehmung fähig – nicht den Blick für herausstechende Persönlichkeiten verloren, die er positiv besetzt. Nichtsdestotrotz beginnt ihm mit der Reformation die Endzeit, die den unabwendbaren Niedergang des Papsttums und seiner antichristischen Herrschaft markiert (131–133). Und so hat der „Kampf Luthers gegen den Antichrist und dessen Epoche ... selbst dazu beigetragen, ein Mittelalter zu schaffen“ (133).

Schon dieser kursorische Durchgang erhellt, dass mitnichten alle versammelten Beiträge der eingangs herausgestellten und ihrerseits durchaus diskussionsbedürftigen Programmatik folgen, und zwar zu ihrem eigenen Gewinn. In seiner hohen thematischen und methodischen Vielfalt bietet der anzuzeigende Band somit einige anregende Studien, die auf je eigene Weise helfen, offenbar erregte und wenig originelle Debattenlagen zu erden.

Christian Volkmar Witt

Eike Wolgast: **Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte**, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, X, 582 S. – ISBN 978-3-16-154198-8 (Jus Ecclesiasticum 113).

„Endlich!“, möchte man fast ausrufen, wenn man die Auswahl von 24 Aufsätzen des emeritierten Heidelberger Professors für Neuere Geschichte in die Hand nimmt. Bei diesen Aufsätzen handelt es sich inzwischen teilweise um Klassiker, die nun (vermutlich) aus Anlass des 80. Geburtstags ihres Verfassers in einem Band vereint wurden. Bisher waren sie in Tagungsbänden, Fest- oder Zeitschriften verstreut zugänglich. Die Sammlung in einem Buch erleichtert die Benützung und stellt die Geschlossenheit von W.s Reformationsdeutung trotz methodisch facettenreicher Zugänge vor Augen. Es ist eigentlich schade, dass nur diese 24 Stücke ausgesucht wurden. Manch anderer Aufsatz, wie der über „Melancthon und die Täufer“ von 1997 hätte einen Wiederabdruck ebenso verdient gehabt.

Häufig gilt W.s Interesse der (Wittenberger) Fürstenreformation, die durch politisch-juristische sowie theologische Berater abgesichert wurde. Die beiden Beiträge „Einführung der Reformation als politisches Problem“ (1–20) oder „Die

deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation“ (21–48) stehen grundlegend für diesen ertragreichen Ansatz.

Der weite Blick des Vf.s ruht aber keineswegs nur auf Kursachsen, sondern geht weit darüber hinaus. Dadurch geraten in vergleichender Perspektive Mecklenburg (284–303), die Pfalz sowie das Reich selbst in den Fokus der Darstellung. Das Reich, das sich auf den Reichstagen manifestiert („Die Religionsfrage auf den Reichstagen 1521 bis 1550/51“, 49–72), ist überhaupt die Folie für W.s Reformationsdeutung.

Die Beobachtungen zum weiten Blick des Vf.s gelten zugleich für die zeitliche Eingrenzung der Beiträge, wie der Aufsatz über „Staat und Säkularisation“ zeigt (559–581), der dem Ende des Alten Reichs gewidmet ist. Dass das Reich selbst seit dem Reichstag von Worms im Jahr 1495 auf die Einhaltung des Landfriedens achtete, der auch durch reformatorische Maßnahmen nicht gefährdet werden durfte, unterstreichen die Aufsätze „Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit“ (146–178) und „Pax Optima Rerum. Theorie und Praxis des Friedensschlusses in der Neuzeit“ (179–205). Frieden musste errungen und vertraglich abgesichert werden. Durch Vergleiche greift W. in den europäischen Kontext und bis in das 19. Jahrhundert aus.

In einem Band zur Reformationsgeschichte dürfen keine Studien zu den theologischen Protagonisten dieser Zeit fehlen. Auch hier hat W. profunde Beiträge vorgelegt, die weniger die theologischen als die politischen Gedanken einiger Reformatoren beleuchten, wie die Studien über „Luthers Beziehungen zur den Reichsbischöfen“ (230–254), „Bucers Vorstellungen über die Einführung der Reformation“ (304–318), „Melanchthon als politischer Berater“ (319–324), „Bughagen als politischer Zeitgenosse“ (345–363), „Die Stellung von Johannes Brenz zu Bauernkrieg und Widerstands-

recht“ (364–394) oder drei Aufsätze über Thomas Müntzer (395–464) belegen.

Eine Beschäftigung mit der Reformation würde zu kurz greifen, wenn man nur auf das Reich oder einzelne Theologen schauen würde. Das Bild wird erst vollständig, wenn auch die „Ränder“ untersucht werden. Davor scheute sich W. ebenfalls nicht, wie seine Aufsätze über „Juden als Subjekt und Objekt auf den Reichstagen Karls V. (1521–1555)“ (73–100), „Die Wahrnehmung von Nichtchristen und konfessionellen Gegnern in der frühen Neuzeit“ (487–505) sowie den Täufern (506–536 und 537–558) verdeutlichen. Dass gerade die Reformation jenseits der theologischen Diskurse eine Neuordnung gesellschaftlicher und politischer Gefüge zur Folge hatte, legen W.s Aufsätze über „Die Formula reformationis“ von 1548 (101–124), „Konfession als Mittel der Grenzbestimmung in der Frühen Neuzeit“ (125–145), „Das Konzil in den Erörterungen der kursächsischen Theologen und Politiker 1533–1537“ (255–283) sowie „Die Neuordnung von Kirche und Welt in den deutschen Utopien der Frühreformation (1521–1526/27)“ (465–286) nahe.

Klarheit, Sachlichkeit und Gelehrsamkeit zeichnen alle Aufsätze aus und machen die Lektüre zu einer Freude. Die Aufsätze wurden für die erneute Drucklegung nicht überarbeitet, sondern nur durchgesehen. Ergänzungen inzwischen erschienener Literatur oder Editionen finden sich am Ende jedes Aufsatzes nachgetragen.

Der Band würde nicht von Eike Wolgast stammen, enthielte er ein Register. Durch dessen Fehlen wird die Leserin oder der Leser zum eigenständigen Lesen und Nachschlagen angehalten. Dies mag zunächst bedauerlich sein, angesichts der überreichen Lesefrüchte jedoch nicht vergeblich. Die klare Diktion der gebotenen Aufsätze erleichtert die selbständige Erschließung ihrer Inhalte.

Stefan Michel

Martin Schloemann: **Luthers Apfelbäumchen?** Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg. Zweite, erweiterte Ausgabe. Berlin: Pro BUSINESS 2016, 265 S. – ISBN 978-3-86460-490-4.

1994 erschien bei Vandenhoeck & Ruprecht das Buch des Wuppertaler Theologen über ein apokryphes Lutherwort, das zu den verbreitetsten Dicta des Reformators zählt. Sch. beschrieb Auftauchen und Durchbruch zur Öffentlichkeit, seine Verbreitung in der frühen Bundesrepublik, ging seiner Herkunft nach, sichtete kritisch seine Verwendung seit den 1960er Jahren und kam zu dem Ergebnis, das Wort sei nicht luthergemäß.

Nun legt er eine zweite, um ein Nachwort (252–258) vermehrte Auflage vor. In fünf kurzen Abschnitten bestimmt er: a) „Die zwei Wörter“ Remissio peccatorum (Vergebung der Sünden) als „Kernaussage evangelischen Christentums und Hauptbezugspunkt aller reformatorischen „sola““ (252). b) „Der historische Befund“ bleibt bestehen: Zuerst tauchte das Wort am 5. Oktober 1944 bei dem kurhessischen Pfarrer Karl Lotz in Bad Hersfeld auf. c) „Die unerreichte An-

gemessenheit“ bestimmt Sch. so: „Luthers Zukunftshoffnung als Naherwartung“ ist von der „im heutigen Protestantismus immer mehr dominierenden säkularistischen, jedenfalls anti-eschatologischen Weltorientiertheit“ (254) grundsätzlich unterschieden. In d) „Die zwiespältige Akzeptanz“ wehrt sich der Vf. mit Recht gegen den Gebrauch des Wortes als authentisches Lutherwort, insbesondere gegen seinen falschen Gebrauch wider besseres Wissen. Und im letzten Abschnitt e) „Der vollendete Mißbrauch“ bringt er sein Missfallen gegenüber dem Luthergarten in Wittenberg zum Ausdruck, der geeignet ist, „von Luther und seiner reformatorischen Hauptsache“ (258) abzulenken. – In der Tat, was von kirchenoffizieller Seite für 2017 geplant war und ist, hat mit dem Evangelium, wie es Luther wiederentdeckt und unter die Leute gebracht hat, oft kaum mehr etwas zu tun.

Das Buch ist auch in der neuen, preiswerten Ausgabe ein lesenswerter Beitrag über Aneignungen von Geschichte, ohne dass die Propagatoren der Sache, um die es geht, auf den Grund gingen oder gegangen wären.

Johannes Schilling

Anschriften der Rezensenten:

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

stud. theol. Hans Christian Koch, Paulinerstraße 9, 37073 Göttingen

PD Dr. Stefan Michel, Sächsische Akademie der Wissenschaften, Karl-Tauchnitz-Straße 1, 04107 Leipzig

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

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

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

Kurzanzeigen

Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeit, hg. von Michael Gabel, Jamal Malik und Justyna Okolowicz, Münster: Aschendorff 2016, 316 S. – ISBN 978-3-402-15852-4 (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 12). – Hingewiesen sei in dieser Zeitschrift auf den in diesem Sammelband enthaltenen umfanglichen Beitrag von *Christoph Bultmann* „Das Wittenberger christlich-jüdische Kontroversgespräch 1526 und Luthers Betrachtung der Juden. Bemerkungen im Anschluss an die Orientierung zum Reformationsjubiläum ‚Die Reformation und die Juden‘ (2014)“ (143–195). Er plädiert in eindringender Interpretation von Luthertexten, insbesondere

aus den 1520er Jahren, für eine kritische Untersuchung der biblischen Hermeneutik des Reformators und wendet sich gegen harmonisierende Deutungsansätze.

In der vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD und der Stiftung Sozialer Protestantismus herausgegebenen Reihe **Reformation HEUTE** (s. LUTHER 86 [2015], 60) ist 2016 u. a. das 37 Seiten starke Themenheft **Revolution** erschienen, verfasst von *Hans-Jürgen Goertz*. Es verbindet die Reformationsgeschichte über den spätmittelalterlichen Antiklerikalismus und Luther, vor allem aber über Thomas Müntzer und die Täufer mit den (begrenzten) Nachwirkungen dieser frühneuzeitlichen „Revolution“ in der weiteren Moderne.

W. Schmidt-Biggemann / Fr. Vollhardt (Hrsg.)

IDEENGESCHICHTE UM 1600

Konstellationen zwischen Schulmetaphysik, Konfessionalisierung und hermetischer Spekulation. – *problemata* 158. 2017. 352 S. Broschur. € 68,-. ISBN 978 3 7728 2713 6. eBook € 68,-. Lieferbar

Die Jahrzehnte um 1600 sind in Europa von einer nervösen wissenschaftlichen und religiösen Aktivität bestimmt. Die Konfessionen sind alles andere als stabil, die Kirchen und Staaten kämpfen mit harten politischen Mitteln darum, sich gegen Zentrifugalkräfte zu behaupten, denn unterhalb der institutionell gefestigten Mächte wirkt ein dynamisches Potential an Ideen weiter. – Mit dem vorliegenden Band wird erstmals der Versuch unternommen, die Geistesgeschichte am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges als Panorama zusammenzufassen. Über die formale Charakterisierung als ›Späthumanismus‹ hinaus werden nicht nur die formalen Bedingungen des gelehrten Austausches – Briefkultur, *Republica literaria*, Orientierung an der Antike – dargestellt, sondern auch theologische, naturphilosophische, kultur- und denkgeschichtliche Strukturen sichtbar, welche die Zeit *Um 1600* als Epoche mit eigenem Profil konturieren.

JOHANN VALENTIN ANDREAE

Gesammelte Schriften

In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten herausgegeben von Bernd Roling und Wilhelm Schmidt-Biggemann. 1994 ff. Ca. 19 in 23 Bänden. Leinen. ISBN 978 3 7728 1426 6. 9 Bände lieferbar

BAND 17: Theologisch-politische Streitschriften. Bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank Böhling und Wilhelm Schmidt-Biggemann. 2016. 223 S. Leinen. € 148,-; bei Gesamtabnahme € 128,-. ISBN -1445 7. Lieferbar

Dieser Band enthält die letzten Schriften, die Andreae zum Themenkreis Utopie, geistliche Reform und politischer Protestantismus veröffentlichte. Sie zeigen, wie er sich in den Katastrophen des Dreißigjährigen Krieges polemisch radikalisierte, ehe er, innerlich mürbe geworden – nicht zuletzt durch den Tod des zum Heilsbringer stilisierten Schwedenkönigs Gustav Adolf 1632 –, als theologisch-politischer Autor resignierte.

frommann - holzboog
www.frommann-holzboog.de

Eine theologische Kostbarkeit des Glaubens



D. Martin Luther

Der kleine Katechismus

Geschrieben und illustriert von Kurt Wolff.

2017. 88 Seiten, gebunden

€ 35,- D

ISBN 978-3-525-57050-0

Luthers *Kleinen Katechismus*, seine »rechte Laienbibel« für die Grundlagen einer christlichen Lebensführung, kennt »jeder«. Zum Reformationsjubiläum gibt es jetzt endlich wieder die Möglichkeit, diese theologische Kostbarkeit des Glaubens in einer ebenso kostbaren bibliophilen Ausgabe zu besitzen und sich einen der wichtigsten Texte der Reformation mit allen Sinnen zu erschließen. In verständlicher Sprache und aufwendig illustriert war der *Kleine Katechismus*, gestaltet von Kurt Wolff, eines der ersten Druckerzeugnisse des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht nach dem Zweiten Weltkrieg. Nun erscheint er 70 Jahre später zum 500-jährigen Gedenken an die Reformation sowie zum 100. Geburtstag seines »Abschreibers«, für dessen künstlerische Entwicklung er prägend war. Kurt Wolff beschränkte sich nicht darauf, den Text Luthers wiederzugeben – jeder Buchstabe, jede Note, jedes Sinnbild ist kalligrafisch umgesetzt. In ganz besonderer Weise repräsentiert dieser *Kleine Katechismus* so die Wertschätzung, die ihm Kurt Wolff und »seine« theologischen Verlage entgegenbringen. Welch schöneres Denkmal könnten Vandenhoeck & Ruprecht und die Neukirchener Theologie aus Anlass ihrer nunmehrigen Verbundenheit für sich und alle Liebhaber der Buchkunst setzen?



ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2017



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
88. Jahrgang · Heft 2 · 2017

- 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@kiho-wb.de
(verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)
- Geschäftsstelle:** Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 3491)
4 66-2 33; Fax: -278. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de;
Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Sparkasse Wittenberg,
IBAN: DE67 8055 0101 0101 0093 05, BIC: NOLADE21WBL.

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). Einzelheft € 16,-/16,50 (A). 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:** r-lexis, 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>	75
 <i>Luther – für heute neu entdeckt</i>	
Hellmut Zschoch (Bearb.) Wittenberg, den 31. Oktober 1517. Luthers Brief an Kardinal Albrecht von Brandenburg	76
 <i>Aufsätze</i>	
Hans-Jürgen Goertz Martin Luther und die Täufer. Versuch einer nachträglichen Annäherung	81
Daniela Blum Luthers Theologie in katholischen Perspektiven. Spotlights auf die Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert	91
Notger Slenczka Aufgeklärtes Luthertum	105
Reinhard Schwarz Warum mein Buch den Titel hat: „Martin Luther – Lehrer der christ- lichen Religion“. Neun Punkte	120
Jan Löhdefink Zeiten des Teufels. Zum Zusammenhang von reformatorischen Teufels- und Zeitvorstellungen	123
 <i>Tagungsberichte</i>	
Frank Hofmann Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert. Tagung der Luther- Gesellschaft vom 23. bis 25. September 2016 in Wittenberg	130
Peter Matheson Luther@500 2016 in Australien. Ein kurzer Bericht	133
 <i>Bücherschau mit Kurzanzeigen</i>	135

Zu diesem Heft

Auch in dieser Zeitschrift schauen wir in diesem Jahr besonders intensiv auf das Datum des 31. Oktober 1517. Den Brief, den Luther an diesem Tag schrieb und mit dem er, ohne es zu wissen und zu wollen, jenen Umbruch einleitete, den wir „Reformation“ nennen, präsentiere ich Ihnen am Beginn des Heftes in der Rubrik *Luther – für heute neu entdeckt*; im folgenden Heft soll an dieser Stelle ein Beitrag zu den 95 Thesen folgen.

Die in diesem Heft versammelten Aufsätze schlagen den Bogen von Luther zu Konflikten und Wirkungen: *Hans-Jürgen Goertz* wirft einen Blick auf die Stellung des Reformators zu den Täufern – mit Perspektiven auf die Ökumene der Gegenwart und als Erinnerung an die auch in den täuferischen Kirchen lebendigen reformatorischen Impulse. Noch weiter öffnet *Daniela Blum* den ökumenischen Horizont mit dem Blick auf die römisch-katholischen Lutherrezeptionen des 20. und 21. Jahrhunderts – von konfessionell abgrenzender Polemik über selbstkritische Ökumenevisionen zu behutsamer Konfessionsdiplomatie. *Notger Slenczka* präsentiert „aufgeklärtes Luthertum“ – unter Hinweis auf Ansätze in der Theologiegeschichte, vor allem aber als Erklärung der Probleme, die sich einer intellektuell redlichen protestantischen Lutherrezeption in der Moderne stellen. Beide Beiträge wurden im September 2016 auf der Wittenberger Tagung der Luther-Gesellschaft zu Lutherrezeptionen im 20. und 21. Jahrhundert vorgetragen, für deren abschließende Podiumsdiskussion *Reinhard Schwarz* sein Verständnis Luthers als „Lehrer der christlichen Religion“ in knappe Sätze fasste. Die gesamte Tagung dokumentiert der Bericht von *Frank Hofmann*. Zu ihrem Programm gehörte auch die Verleihung des Martin-Luther-Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs an *Jan Löhdefink*, dessen Präsentation seiner preisgekrönten Dissertation zur überraschenden Modernität reformatorischen Teufelsglaubens ebenfalls unten nachzulesen ist.

Der kleine Tagungsbericht von *Peter Matheson* führt vor Augen, dass weltweit Luther und die Reformation bedacht werden – Australien, Neuseeland und Indonesien begegnen in diesem Horizont Europa und Nordamerika. Der im Blick auf das Reformationsjubiläum überschäumende Büchermarkt kann auch in dieser Hinsicht in der *Bücherschau* keinesfalls auch nur annähernd vollständig beleuchtet werden. Die Besprechungen halten aber hoffentlich einige Hinweise bereit, die dazu reizen, im Jubiläumsjahr – und darüber hinaus – Wege auf den Spuren Luthers geistig und leiblich zu beschreiten.

Hellmut Zschoch

Wittenberg, den 31. Oktober 1517

Luthers Brief an Kardinal Albrecht von Brandenburg

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Am 31. Oktober 1517 begann die Reformation. Dafür ist es ganz gleich ob man einen Anschlag der 95 Thesen gegen den Ablass durch Martin Luther für eine „Legende“¹ oder „historisch unbegründet“² hält oder ihm „die relativ größte Wahrscheinlichkeit“³ zubilligt: Denn dieses Datum setzt der Wittenberger Theologieprofessor in seinem Arbeitszimmer unter das Dokument, das den Stein ins Rollen brachte, den Brief, den er an den Mainzer Kurfürst-Erbbischof Albrecht von Brandenburg richtet.⁴ Er übermittelt seinen Einspruch gegen die von ihm genehmigte Ablassverkündigung und legt die Thesen bei. Diese Kritik wird Albrecht sich nicht bieten lassen – nicht zuletzt, weil er um die dringend benötigten Einnahmen fürchtet, über deren Zweckbestimmung zur Tilgung der Schulden des Kirchenfürsten bei den Fuggern Luther gar nicht Bescheid wusste. Der Konflikt nimmt von diesem Brief aus seinen Lauf, und schnell geht es um mehr als um den Ablass, wird die Sache größer, als es seinem Verfasser an jenem Vortag des Allerheiligenfestes 1517 vor Augen gestanden hat. Denn am Anfang der Reformation steht kein Plan und steht schon gar nicht die Absicht zur Kirchenspaltung. Aber der Keim zu einer Neugestaltung der christlichen Religion ist an diesem Anfang gelegt, ein Keim, dessen Entfaltung die folgenden Jahre prägt, Luthers theologisches Denken klärt und schließlich die moderne Gestalt eines in Konfessionen differenzierten Christentums heraufführt – unbeabsichtigt und doch folgerichtig, wirkmächtig, unumkehrbar.

Der Brief soll hier nicht im Einzelnen analysiert werden; einige Hinweise mögen aber seine Lektüre als Dokument des Reformationsbeginns erläutern: Luther setzt zu Beginn einen – dem Mönch gebührenden – demütigen Ton [2] und schreitet dann zur Darlegung der Sachlage vor [3]. Im Zentrum des Briefes steht dann die theologische Belehrung [4a–c], bei der sofort deutlich ist: Es geht Luther nicht um Missbräuche und Ausrutscher in der Ablasspropaganda, aber auch nicht nur um eine korrekte theologische Theorie. Sondern es geht ihm um eine theologisch und seelsorglich verantwortete Frömmigkeit. Buße ist für ihn ein Grundvollzug christlicher Religiosität – das formuliert dann auch die erste der 95 Thesen⁵ –, aber dazu fördert die aktuelle Ablasskampagne aus seiner Sicht „grundfalsche Vorstellungen“ von der Buße – nämlich

¹ So z. B. *Volker Leppin*, *Geburtswehen und Geburt einer Legende. Zu Rörers Notiz vom Thesenanschlag*, in: *Luther 78* (2007), 145–150; vgl. *ders.*, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016, 65–69. Zur Diskussion insgesamt vgl. *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, hg. von *Joachim Ott* und *Martin Treu*, Leipzig 2008.

² *Ulrich Köpf*, *Martin Luther. Der Reformator und sein Werk*, Stuttgart 2015, 14.

³ *Thomas Kaufmann*, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 182; vgl. *ders.*, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2016, 112.

⁴ Lateinischer Text in: *WA.B 1*, 110–112 (Nr. 48).

⁵ „Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen [Mt 4, 17], wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei.“ (LDStA 2, 3).

solche, die auf falsche Sicherheit bauen. Wer sich auf kirchliche Zuteilungen des Heils verlässt, der tilgt aus seiner Bußfrömmigkeit die persönliche Verantwortung und das lebendige eigene Gottesverhältnis. Das ist eine Unterweisung „zum Tode“ statt „zum Heil und zur Heiligkeit“. In dieser Zuspitzung des Problems auf die Heilsfrage ist der reformatorische Keim deutlich greifbar. Die Alternative zur institutionalisierten Heilszuteilung und zu falscher Heilssicherheit [4b], bleibt dabei noch vage – jedenfalls wenn man Luthers spätere Konzentration der Frömmigkeit auf den Glauben kennt. In seinem Brief an Albrecht spricht er von den „Werken der Frömmigkeit und der Nächstenliebe“, die den Ablässen haushoch überlegen seien. Das tendiert zu einer Religiosität, die sich im normalen Christenleben bewährt, bleibt aber in den Vorstellungen einer intensivierten spätmittelalterlichen Laienfrömmigkeit. Anders klingt es schon, wenn dann das Stichwort „Evangelium“ als Inbegriff christlicher Verkündigung ins Spiel kommt: zunächst in Verbindung mit der „Liebe Christi“ als Inhaltsbestimmung, dann mehrfach absolut und mit gesteigerter Intensität. Hier zeigt sich, dass es Luther eben nicht um ein paar äußere Missstände im Ablass- und Bußwesen geht, dass er etwa nicht in erster Linie an der scheinbaren Käuflichkeit der Gnade Anstoß nimmt. Es geht ihm in geradezu heiligem Ernst um die Wirklichkeit von Gnade und Heil und damit schließlich doch um die persönliche Gestalt der Gottesbeziehung, die er wenig später mit Nachdruck als „Glauben“, als existentielle, im Christus-Evangelium gründende Lebengewissheit, hervorheben wird. Hier geht Luthers seelsorglicher Einspruch in offene, geradezu bittere Kirchenkritik über. Schon vorher hat er Albrecht an die geistliche Verantwortung seines bischöflichen Amtes erinnert: Wenn er ihn darauf hinweist, dass er als Bischof für die falsche Sicherheit der ihm anvertrauten Seelen von Gott zur Rechenschaft gezogen wird, präsentiert sich Luther als kritischer Seelsorger des Erzbischofs. Zu heftigster Kritik treibt ihn dann aber die von ihm konstatierte Geringschätzung und Vernachlässigung der Evangeliumspredigt: Das Evangelium wird – gegen Christi ausdrückliches Gebot – zum Schweigen gebracht, niemand kümmert sich um das Evangelium, alles dreht sich um die mediokre kirchliche Heilsveranstaltung der Ablässe. Hier gibt es keine Beschwichtigungen mehr, der Seelsorger wechselt in die Gerichtsrede, wenn er vom Entsetzen und von der Gefahr eines derart pflichtvergessenen Bischofs spricht. Schwer zu glauben, dass Albrecht sich nicht gemeint hätte fühlen sollen, vor allem, da der Brief ja anschließend [4c] seine Instruktion für die Ablassprediger als Inbegriff solcher Pflichtvergessenheit herausstellt. Auch wenn Luther wenigstens den Schein wahrt, Albrecht als Person davon trennen zu wollen, redet er ihn dann in einer Art und Weise an [5], die der Kirchenfürst gewiss nur als dreist, frech, ja drohend verstehen konnte. Hier verbindet sich die Herausstellung des Evangeliums von Christus als Zentrum christlichen Heilsbewusstseins mit massiver Kritik an den religiösen Ansprüchen der Kleruskirche und ihrer realen Gestalt. Das ist der Stoff, aus dem die Reformation gemacht wird.

Luther unterschreibt [8] seinen Brief nicht nur als „Luther“, mit der Schreibweise, die auf das griechische „*eleutheros*“, der Freie, anspielt⁶ –, sondern ausdrücklich als „berufener Doktor der heiligen Theologie“. Damit gibt er zu erkennen, dass ihn keineswegs nur Motive seiner persönlichen Religiosität und seiner monastischen Frömmigkeit treiben, sondern seine Kompetenz und sein Auftrag als theologischer Lehrer – und das heißt selbstverständlich: als theologischer Lehrer im Dienst der

⁶ Vgl. *Bernd Moeller/Karl Stackmann, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen, Göttingen 1981.*

Kirche und ihres Lehr- und Hirtenamtes. Als Ausweis dieser Kompetenz legt Luther die 95 Ablassthesen bei [7], denen der Erzbischof entnehmen soll, „eine wie zweifelhafte Sache die Auffassung vom Ablass ist“, auf wie schwankendem Boden die von ihm instruierten Ablassprediger sich also bewegen. Ob gedruckt und angeschlagen oder nicht – als Anlage zum Brief an Albrecht von Brandenburg haben die 95 Thesen jedenfalls am 31. Oktober 1517 das Arbeitszimmer ihres Verfassers verlassen, in den folgenden Wochen noch in weiteren Exemplaren. Und spätestens dann sind sie auch in gedruckter und sogar in ins Deutsche übersetzter Gestalt an die Öffentlichkeit gelangt. Für die akademische Welt waren sie von ihrem Verfasser ja auch gedacht, denn sie laden zur Disputation ein, zur geregelten akademischen Auseinandersetzung – freilich in einer die üblichen Formen sprengenden Art. Wie sehr jenseits einer solchen Intention der am 31. Oktober 1517 versandte Text die bisherige Gestalt des abendländischen Christentums sprengen und umformen sollte, war an diesem Tag für niemanden vorhersehbar. Und doch: Die große Veränderung, die wir Reformation nennen, nimmt hier ihren Anfang.

Die folgende Übersetzung lehnt sich an die Übersetzungen von Johannes Schilling⁷ und Ute Mennecke⁸ an; die Bezifferung der Sinnabschnitte habe ich ergänzt.

[1] Dem hochverehrten Vater in Christus, dem erlauchtesten Herrn, Herrn Albrecht, Erzbischof und Primas der Kirchen von Magdeburg und Mainz, Markgrafen von Brandenburg usw., seinem höchst ehrerbietig zu fürchtenden und allergnädigsten Herrn und Hirten in Christus.

Jesus. Gnade und Barmherzigkeit Gottes und alles, was er vermag und ist.

[2] Verzeih mir, ehrwürdigster Vater in Christus, erlauchtester Fürst, dass ich Auswurf der Menschen eine solche Kühnheit habe, dass ich mich unterstehe, einen Brief an Deine erhabene Hoheit zu richten. Der Herr Jesus ist mein Zeuge, dass ich, mir meiner Niedrigkeit und Nichtswürdigkeit wohl bewusst, lange hinausgeschoben habe, was ich jetzt mit unverschämter Stirn ausführe. Dazu hat mich vor allem meine Treuepflicht bewogen, die ich, wie mir bewusst ist, Dir, hochverehrter Vater in Christus, schulde. Deine Hoheit möge daher für jetzt ruhen, ihr Augenmerk auf ein Staubkorn zu richten und meine Bitte gemäß Deiner eigenen und der bischöflichen Milde anzuhören.

[3] Rings im Lande werden päpstliche Ablässe unter Deinem hochehrenden Namen zum Bau von St. Peter verbreitet. Im Blick darauf klage ich nicht so sehr das Geschrei der Prediger an, das ich nicht gehört habe, sondern beklage vielmehr die grundfalschen Vorstellungen, die das Volk daraus entnimmt und die sie dem einfachen Volk überall hoch anpreisen: Dass nämlich die unglücklichen Seelen glauben, wenn sie Ablassbriefe lösen, seien sie ihres Heils sicher. Ebenso, dass die Seelen sogleich aus dem Fegefeuer herauspringen, sobald sie ihre Zahlung in den Kasten gelegt hätten. Weiterhin, die Gnaden-

⁷ In: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 6: Briefe. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Johannes Schilling, Frankfurt a. M. 1982, 16–19.

⁸ In: *Briefkultur. Texte und Interpretationen – von Martin Luther bis Thomas Bernhard*, hg. von Jörg Schuster und Jochen Strobel, Berlin/Boston 2013, 8f. Vgl. dazu die eingehende Analyse des Briefs: Ute Mennecke, *Von der Kunst, demutsvoll einen kühnen Brief zu schreiben*, in: a. a. O., 11–18.

wirkungen seien so kräftig, dass keine Sünde zu groß sein kann – selbst (wie sie sagen) wenn einer (gesetzt die Möglichkeit) die Mutter Gottes geschändet hätte –, dass sie nicht vergeben werden könnte. Schließlich, dass der Mensch durch diese Ablässe von aller Strafe und Schuld frei sei.

[4a] Guter Gott! So werden die Seelen, die Deiner Obhut, bester Vater, anvertraut sind, zum Tode unterwiesen, und die strenge Rechenschaft, die Du für sie alle ablegen musst, wächst immer mehr an. Deswegen kann ich dazu nicht länger schweigen. Keinesfalls wird nämlich der Mensch seines Heils durch irgendeine Amtshandlung eines Bischofs sicher, da er nicht einmal durch Gottes eingegossene Gnade sicher wird. Vielmehr gebietet uns der Apostel, allezeit mit Furcht und Zittern unser Heil zu erwirken [Phil 2,12]. Und selbst der Gerechte wird kaum gerettet [1Petr 4,18]. Ja, der Weg, der zum Leben führt [Mt 7,14], ist sogar so schmal, dass der Herr durch die Propheten Amos [4,11] und Sacharja [3,2] diejenigen, die gerettet werden sollen, ein Brandscheit nennt, das aus dem Feuer gerissen wird. Und überall verkündigt der Herr, wie schwer es ist, zum Heil zu gelangen. Wie also können sie mit solchen falschen Märchen und Versprechungen über Vergebung die Leute sicher und ohne Furcht machen? Schließlich verhelfen doch die Ablässe den Seelen gar nicht zum Heil und zur Heiligkeit, sondern nehmen nur die äußere Strafe weg, die aufzuerlegen früher nach den Bußsätzen üblich geworden ist.

[4b] Überhaupt sind die Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe unendlich viel besser als die Ablässe. Und dennoch predigen sie diese nicht mit so großem Aufwand und Eifer, ja, sie verschweigen sie sogar um der Ablasspredigt willen. Dabei sollte es doch die erste und einzige Aufgabe aller Bischöfe sein, dass das Volk das Evangelium lernt und die Liebe Christi. Denn nirgends hat Christus geboten, Ablässe zu predigen, aber das Evangelium zu predigen, hat er mit allem Nachdruck geboten. Wie groß ist daher das Entsetzen, wie groß die Gefahr für einen Bischof, der das Evangelium zum Schweigen bringt und nichts anderes als das Ausposaunen der Ablässe unter sein Volk bringen lässt und sich mehr um diese kümmert als um das Evangelium! Wird nicht Christus zu ihnen sagen: „Ihr siebt Mücken und verschluckt Kamele“ [Mt 23,24]?

[4c] Es kommt hinzu, hochverehrter Vater im Herrn, dass in der Instruktion für die Ablasskommissare, die unter Deinem väterlichen Namen herausgegeben worden ist (gewiss ohne Dein Wissen und Deine Zustimmung, hochverehrter Vater), steht, eine der Hauptgnaden sei jene unschätzbare Gabe Gottes, durch die der Mensch mit Gott versöhnt wird und alle Strafen des Fegefeuers getilgt werden; darüber hinaus, dass diejenigen keine Reue brauchen, die Seelen- oder Beichtbriefe erwerben.

[5] Was also soll ich tun, bester Oberhirte und erlauchter Fürst, als Dich, hochverehrter Vater, durch den Herrn Jesus Christus zu bitten, mir das Auge Deiner väterlichen Sorgfalt zuzuwenden und das genannte Buch gänzlich aus dem Verkehr zu ziehen und den Ablasspredigern eine andere Predigtanweisung aufzuerlegen? Sonst steht am Ende doch noch jemand auf, der Schriften veröffentlicht, mit denen er jene Prediger und jenes Buch widerlegt, zur

höchsten Schmach Deiner erlauchtsten Hoheit. Diese Vorstellung entsetzt mich über die Maßen, und dennoch fürchte ich, dass es so kommen wird, wenn nicht schnell Abhilfe geschaffen wird.

[6] Diese pflichtschuldige Dienstleistung meiner Wenigkeit möge, so bitte ich, Deine erlauchtete Gnaden geruhen, fürstlich und bischöflich, d. h. höchst gnädig, anzunehmen, so wie ich sie Dir, hochverehrter Vater, mit ganz und gar ergebenem Herzen erweise. Denn auch ich bin ein Teil Deiner Herde. Der Herr Jesus behüte Dich, hochverehrter Vater, in Ewigkeit. Amen. Geschrieben zu Wittenberg, 1517, am Tag vor Allerheiligen.

[7] Wenn es Dir, hochverehrter Vater, gefällt, kannst Du diese meine Thesen ansehen, um daraus zu erkennen, eine wie zweifelhafte Sache die Auffassung vom Ablass ist, die jene gleichwohl als ganz gewiss verbreiten.

[8] Dein unwürdiger Sohn Martin Luther, Augustiner, berufener Doktor der heiligen Theologie.

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

Martin Luther und die Täufer

Versuch einer nachträglichen Annäherung

Von Hans-Jürgen Goertz

„Luther und die Täufer“ – hinter diesem Titel verbirgt sich die Geschichte einer ungleichen Beziehung. Der Wittenberger Reformator, den Friedrich Engels zu den „Riesen an Denkkraft“ zählte,¹ wird mit einfachen, frommen, aber ebenso aufsässigen wie unbelehrbaren Mitläufern der Reformation in Verbindung gebracht. So jedenfalls wurden die Täufer damals und in den nachfolgenden Jahrhunderten allgemein eingeschätzt. Wenn die rebellierenden Studenten von 1968 die „Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft“ genannt wurden,² dann zeigt das, wie sehr die Täufer der Reformationszeit in die Geschichte der Widersetzlichkeit eingeschrieben wurden und wie willkommen manchen ihr Name im Wortschatz der Denunziation vor fünfzig Jahren immer noch war. Dass Martin Luther daran seinen Anteil hatte, ist keine Frage. Er hat viel dazu beigetragen, dass die Täufer als Auführer und Gotteslästerer diskriminiert wurden und nicht nur Aufruhr, sondern auch die öffentliche Proklamation der Häresie als Gotteslästerung unter die Todesstrafe gestellt wurden. War er zunächst dafür eingetreten, jeglichen Glaubenszwang zu vermeiden und Häretiker allein mit dem Wort Gottes zu bekämpfen, denn „[m]it fewr wird man wenig ausrichten“,³ schwenkte er bald auf das harschere Urteil Philipp Melanchthons ein, der alles, was die Täufer unter einem schriftgemäßen Leben verstanden, „als schlechthin gottlos“ verwarf und als Gotteslästerung nach Lev 24,16 mit dem Tod zu bestrafen empfahl.⁴ Schließlich rechtfertigte er auch das Wiedertäuferedikt der protestantischen Reichsstände auf dem Speyerer Reichstag von 1529 und die Verdammung der Täufer in den evangelischen Bekenntnisschriften. Vor allem die Ablehnung der Kindertaufe und die Praxis der Glaubenstaufe hatten großen Anstoß erregt, und die „Wiedertaufe“ wurde reichsweit zu einem öffentlichen Verbrechen erklärt.⁵ Dass Luther später auch mildere Töne gegen die Täufer an-

¹ Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 20, Berlin 1962, 305–568, 312.

² *Erwin K. Scheuch* (Hg.), *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der „Neuen Linken“ und ihrer Dogmen*, Köln 1968.

³ WA 26, 146,7 (Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, 1528).

⁴ *Eike Wolgast*, Art. Melanchthon, in: *MennLex* 5, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:melanchthon_philipp [9.3.2017].

⁵ Vgl. *Karl-Heinz zur Mühlen*, *Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern*, in: *Helmar Junghans* (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Bd. 1, Berlin 1983, 119–138, bes. 134. Vgl. auch *Gottfried Seebaß*, *Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus*, in: *ders.*, *Die Reformation und ihre Außen-seiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Göttingen 1997, 267–282. Zum Wiedertäuferedikt

schlagen konnte, ist keine Frage, doch diese Töne bezogen sich auf die Täufer, die widerrufen hatten und sich bereit erklärten, sich den evangelischen Kirchen anzuschließen.⁶ An seiner Meinung, dass die Wiedertaufe eine rigoros zu bestrafende Ketzerei sei, hatte sich nichts geändert.

1. Urteile aus der Distanz

Luther war den Täufern nie begegnet und hatte nur gerüchtweise von ihnen gehört. Dass er sich nicht intensiv mit den täuferischen Vorstellungen beschäftigt habe, gestand er in der Einleitung zu seinem Traktat über die Wiedertaufe von 1528 selbst ein. In Thüringen seien die Täufer noch nicht eingebrochen, und er habe keinen Grund gesehen, auf ihre Taufpraxis *expressis verbis* einzugehen. Einen Brief, den die sogenannten Prototäufer ihm 1524 aus Zürich schrieben, um ihn vor dem falschen Schonen der Schwachen im Glauben zu warnen, ließ er unbeantwortet. Angeblich wusste er nicht, was er ihnen sagen sollte.⁷ Vielleicht ahnte er die Geistesverwandtschaft mit Karlstadt und Müntzer. Wissen konnte er nicht, dass die Zürcher den Allstedter Pfarrer Thomas Müntzer als die „siben nūw jung Müntzer dem Luther“ grüßten und auf diese Weise ihre grundsätzliche Solidarität mit dem von Luther im „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ vom Juli 1524 denunzierten Reformator zum Ausdruck gebracht hatten.⁸ Das Bild, das er sich von ihnen machte, trug Züge, die er schon vorher bei Karlstadt, Müntzer, den Enthusiasten und Gesetzestreibern fand – immer noch Werkheilige. Unter ihnen rumort der „Werkteufel“ und „führt mit dem Namen und Schein des Glaubens die armen Leute auf das Vertrauen auf die Werke“.⁹ In seinen Augen waren sie Schwärmer, und auf keinen Fall waren sie Kinder der Reformation. Er war zwar vorsichtiger in seinen Empfehlungen, wie mit den Täufern zu verfahren sei, als Melanchthon, aber dennoch stimmte er dem Wittenberger Gutachten von 1536 für den Landgrafen Philip von Hessen zu, nicht nur die militanten, sondern die Täufer allgemein zu verfolgen und mit dem Tode zu bestrafen. Bereits 1531 hatte sich Luther dem Urteil Melanchthons angenähert: „Wiewohl es crudele anzusehen, daß man sie [= die Täufer] mit dem Schwert straft, so ist doch crudelius, daß sie ministerium verbi damniren und keine gewisse Lehre treiben und rechte

auf dem Reichstag zu Speyer 1529 vgl. *Hans-Jürgen Goertz, Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer*, in: *Rainer Wohlfeil/Hans-Jürgen Goertz, Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die Speyerer Protestation von 1529*, Göttingen 1980, 25–46.

⁶ Vgl. *Martin Brecht, Martin Luther*, Bd. 3: *Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Stuttgart 1987, 46 ff.

⁷ Thomas Müntzer, Briefwechsel, hg. von *Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch*, Leipzig 2010, 362f. mit Anm. 8. Zum Versuch einer Kontaktaufnahme mit Luther s. *Siegfried Bräuer*, „Sind beyde dise Briefe an Münzer abgeschickt worden?“ Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: *MGB 55* (1998), 7–24, bes. 15.

⁸ Müntzer, Briefwechsel (s. Anm. 7), 365.

⁹ WA 26, 161 (Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, 1528).

Lehre unterdrücken und dazu regna mundi zerstören wollen.“¹⁰ In den Täufern sah er, wie in Thomas Müntzer zuvor, den Teufel am Werk, der die Erneuerung der Christenheit in ernsthafte Gefahr zu bringen drohte. Die Täufer allgemein, nicht erst die Wiedertäufer zu Münster 1534/35, waren in seinen Augen zunächst des „Teufels sichere Boten“ und dann „lebendig Teuffel, nicht menschen“.¹¹ Nach einem solchen Urteil konnte eine Differenzierung einerseits der obrigkeitlich auszuführenden Strafmaßnahmen, die wegen Aufruhr zu ergreifen waren, und andererseits den von der Kirche zu ergreifenden geistlichen Maßnahmen, die wegen eines falschen Glaubens, d. h. öffentlicher Gotteslästerung, verhängt werden sollten, keine Rolle mehr spielen, eine Differenzierung, für die sich Luther zunächst noch eingesetzt hatte.¹² Obwohl er das Gutachten Melanchthons mit seiner Unterschrift gebilligt hatte, wird wohl das Argument nicht von der Hand zu weisen sein, dass ihm zumindest die Bestrafung der Gotteslästerung mit dem Tode nicht recht war. Er hätte es am liebsten bei der Ausweisung aus dem Territorium belassen. Doch in seinem eigenen Fürstentum konnte er sich nicht durchsetzen. In anderen Territorien war die Bestrafung der Täufer oft milder ausgefallen.¹³ Vom Teufel aber war Aufruhr genauso inszeniert wie falsche Lehre, ob für sie öffentlich geworben wurde oder nicht.

Luther hatte zwar zwischen einem Glauben, der eines jeden private Angelegenheit war und von niemandem eingeschränkt oder reglementiert werden dürfe, und einem Glauben unterschieden, für den öffentlich eingetreten werde. Dieser musste an der Heiligen Schrift überprüft und mit allen Mitteln verfolgt werden, wenn er wider die Schrift war. Der lutherische Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß zeigt Verständnis dafür, dass eine solche Unterscheidung „auf den ersten Blick“ als eine „äußerst spitzfindige, in keiner Weise überzeugende Argumentation“ verstanden werden musste und „damit der Gedanke, daß niemand um seines Glaubens willen verfolgt oder gar getötet werden dürfe“, auch von Luther um 1530 in der Auslegung des 82. Psalms bereits aufgegeben worden sei und die zunächst vertretene Auffassung von der Glaubensfreiheit im Grunde untergraben musste.¹⁴ So wurde der Teufel für Luther nicht nur zum Feind des Glaubens, sondern auch zum Feind der weltlichen Obrigkeiten. Den Täufnern indessen vollendete sich der Glaube, von

¹⁰ WA.B 6, 223 (Luther an Kurfürst Johann, Ende Oktober 1531, Nr. 1882). Zum Verhältnis Luthers zu den Täufern s. *Thomas Kaufmann*, Art. Luther, in: *MennLex 5*, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:luther_martin [9.3.2017].

¹¹ WA 26, 171 (Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, 1528) und WA.TR 2, 593, Nr. 2666a. Hinweis bei *Günter Vogler*, Martin Luther und das Täuferreich zu Münster, in: *ders.*, *Signaturen einer Epoche. Beiträge zur Geschichte der frühen Neuzeit*, hg. von *Marion Dammaschke*, Berlin 2012, 230. Vgl. *John S. Oyer*, Lutheran Reformers Against Anabaptists. Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists, Den Haag 1964, 114–139 (zum holzschnittartigen, undifferenzierten Täuferbild 132, zur Verteufelung der Täufer 133 ff.).

¹² Vgl. *Vogler* (s. Anm. 11), 251 f.

¹³ Vgl. *Seebaß*, Luthers Stellung (s. Anm. 5), 280 ff.; *ders.*, An sint persequendi haretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer, a. a. O., 283–335.

¹⁴ *Seebaß*, Luthers Stellung (s. Anm. 5), 271.

dem sie in der Schrift lasen, im Bekenntnis, in Verfolgung, Leid und Martyrium. Sie konnten sich keinen Glauben ohne öffentliche Wirkung vorstellen, und sie ließen sich diesen Glauben auch nicht ausreden. Hoffnung auf eine Zeit der Glaubens- und Gewissensfreiheit erwuchs aus Leid, Not, auf Scheiterhaufen und unter dem Schwert der Henker, nicht aus Unverständnis und Denunziation. Die Sprache der Verteufelung derjenigen, die anders glaubten und anders dachten, war nun so geregelt, dass alle Versuche, sich kirchlich außerhalb der obrigkeitlich geschützten Landeskirchen zu orientieren, in den deutschen Ländern scheitern oder ein Kümmerdasein fristen mussten. Die großen Strömungen der Reformation mündeten zunächst in eine rigide Zeit der Sozialdisziplinierung und nicht in eine Zeit der Meinungsfreiheit und vielfältiger Entwürfe eines besseren Lebens. Mennoniten und Baptisten, die Nachfahren der Täufer, litten lange unter dem Ruf einer Winkelkirche oder einer Sekte – bis in das 20. Jahrhundert hinein.

2. Gottes Gegenwart – Rechtfertigung des Sünders

War an den Täufem tatsächlich soviel auszusetzen, dass sie ans Messer geliefert werden mussten? Sie stimmten in die Papst- und Kleruskritik ein, die Luther auf die Spitze getrieben hatte. Ja, sie begrüßten zunächst auch, „daß Luther die Verderbnis der päpstlichen Kirche angezeigt und die Christenheit wieder auf den Weg der Wahrheit gebracht hat.“¹⁵ Sie bemühten sich, die Losung vom Priestertum aller Gläubigen konsequent zu verwirklichen, konsequenter als Luther es sich träumen ließ. Sie nahmen die Heilige Schrift zur Hand und richteten das gesamte Leben an ihr aus – freilich so gut sie konnten. Sie reagierten empfindlich, wo die Freiheit des Glaubens eingeschränkt wurde, und sie setzten sich für die Freiheit der Kirche ein, wo der Druck weltlicher Obrigkeiten zu schwer auf ihnen lastete. Sehr früh schon entdeckten manche Täufer, dass die Überwindung der Gewalt und das Beispiel eines friedfertigen Lebens eine Aufgabe sei, die jeder Kirche vom Evangelium Jesu Christi aufgetragen ist, nicht um das Reich Gottes auf Erden zu erzwingen, sondern um die Konsequenz daraus zu ziehen, dass dieses Reich mit Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bereits angebrochen ist. Ihre Devise war, Jesus nachzufolgen, nicht im Sinne einer gesetzlichen Forderung, sondern als Ausdruck, ein Leben in der Gegenwart göttlicher Zuwendung zu den Menschen führen zu dürfen: in der „Zeit der Gnade“ zu leben, wie Menno Simons schrieb. Was unter der Gnade geschieht, ist das Werk Gottes. „Jemand, der von der Gnade Gottes erfasst ist, denkt anders, verhält sich anders und handelt anders als jemand, der nicht weiß, daß er in der ‚Zeit der Gnade‘ lebt.“¹⁶ Mit dieser Meinung waren sich

¹⁵ Walter Klaassen, Das Lutherbild im Täufertum, in: Horst Bartel u. a. (Hg.), Martin Luther. Leistung und Erbe, Berlin 1986, 396–401, 396.

¹⁶ Hans-Jürgen Goertz, Menno Simons – Von Babylon nach Jerusalem, in: ders., Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011, 51–62, 59.

Menno Simons und Luther sehr nahe.¹⁷ Beide betonten die Präsenz Gottes als Ausdruck der Rechtfertigung des Sünders und als Auftrag, ein neues Leben zu führen. Mag es so aussehen, als habe Luther den Akzent einseitig auf die Rechtfertigung gelegt und die Täufer auf die Heiligung, so ist aber unter dem Gesichtspunkt der Heil bringenden Präsenz Gottes Rechtfertigung und Heiligung bei beiden als ein Heilsgeschehen zu begreifen. Bemerkenswert ist, dass der Täufer Hans Krüsi in seinem Bibelstellenverzeichnis von 1525 mit dem Verweis auf Röm 5,1f. ein klares Bekenntnis zur Rechtfertigung ablegte, wie Luther es verstand und zur Geltung brachte: „Wir, die do sein rechttfertig worden durch den glauben, so haben wir fryde mit got durch unsern hern Jhesum Cristum, durch den wir auch ain zugang haben im glauben.“¹⁸ Ebenso deutlich hat sich Pilgram Marpeck geäußert, allerdings hat er die lutherische Rechtfertigungslehre um den effikativen Aspekt erweitert und auf der Veränderung des Menschen durch die Wirkung des Heiligen Geistes als dem eigentlichen Ursprung aller reformatorischen Bemühungen bestanden.¹⁹ Im Grunde war das gesamte antiklerikale Milieu, in dem die Täufer sich bewegten und das sie mit ihren Ausfällen gegen Mönche, Priester, ja den gesamten Klerus besonders auch mit ihrer Beteiligung an den Bilderstürmen in den Kirchen anheizten, für die Täufer nichts anderes als der Prozess, in dem die Gegenwart Gottes in den Welt ihre Gestalt fand. Die Bilderstürmer wiesen mit ihrer Agitation auf den Ort hin, wo Christus „gegenwärtig“ sein könnte, eine Gegenwart, die von den Bildern, die verehrt wurden, verdeckt worden war.²⁰ Das sind nur Beispiele, mit der einen oder anderen Abwandlung ließen sich solche Hinweise vermehren.

3. Keine Trennung von Rechtfertigung und Heiligung

Der Dissens zwischen Luther und den Täufern, das gilt auch für die „ungeliebten Brüder“ allgemein, hat sich daran entzündet, dass Rechtfertigung und Heiligung im Eifer des Gefechts voneinander getrennt und dann auf die eine oder

¹⁷ Zu Luther s. *Bengt Hoffman*, *Luther and the Mystics*, Minneapolis 1976, 231 u. ö. Vgl. neuerdings *Volker Leppin*, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

¹⁸ *Heinold Fast* (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz [QGT 2], Zürich 1973, 268.

¹⁹ Vgl. *Denny Weaver*, *Becoming Anabaptist. The Origin and Significance of Sixteenth Century Anabaptism*, Scottdale/Waterloo 2005, 210f.; *Walter Klaassen/William Klaassen*, *Pilgram Marpeck. A Life of Dissent and Conformity*, Waterloo/Scottdale 2008, 366.

²⁰ Vgl. *Lee Palmer Wandel*, *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zürich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge 1995, 196: „In each place, iconoclasts' acts pointed toward where Christ might be 'present': not in things, but in acts of brotherly love, gestures, relations, behavior, and in the culture that would structure the lives of evangelical Christians – the Reformed communion service, the cadences of the Christian year, and preaching.“ Das gilt nicht nur für die Anhänger Ulrich Zwinglis, sondern für alle Reformwilligen, auch und besonders für die Prototäufer und die Täufer; vgl. *Hans-Jürgen Goertz*, *Bildersturm im Täufertum. Von der Verehrung der Heiligen zur Heiligung der Laien*, in: *ders.*, *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, 310–322.

andere Weise erst wieder aufeinander bezogen wurden. Luther und seine Anhänger wechselten mit ihren Argumenten vom Vokabular des göttlichen Einvernehmens mit den Menschen zu einer forensischen Argumentationsweise, in der das objektive, vom Menschen zunächst unabhängige Urteil der Gerechtersprechung besonders stark betont wurde; und die Täufer reagierten mit dem betonten Hinweis auf die Notwendigkeit der guten Werke in ihrer Begegnung mit Gott in Jesus Christus und konnten den Eindruck erwecken, die Bemühungen der Reformatoren um die Überwindung eines meritorischen Heilsverständnisses überhaupt nicht verstanden zu haben und in mittelalterlichen Frömmigkeitsvorstellungen steckengeblieben zu sein.²¹ Ursprünglich aber hatten Rechtfertigung und Heiligung ihre Einheit im Heilsgeschehen gefunden, das den Sünder in der Gegenwart ergreift und von Grund auf verändert. In der berühmten Formel Luthers vom „simul iustus et peccator“ (zugleich Gerechter und Sünder) sind „Gerechter“ und „Sünder“ nicht voneinander getrennt, wie die Täufer argwöhnten, sondern miteinander verbunden. In diesem „simul“ spricht sich die neue Identität aus, die dem Menschen zugeeignet wurde. Diese Identität ist keinesfalls ein Verbleib in dem alten Zustand der Sünde. Sie ist das Leben des Gerechtfertigten in einer Welt der Anfechtungen und des drohenden Versagens. Und andererseits erlaubt es der Akzent nicht, den die Täufer auf die guten Werke legten, ihnen ein meritorisches Heilsverständnis zu unterstellen.²² Eigentlich wurzelt der Dissens zwischen Luther und den Täufnern in einer gegenseitigen Enttäuschung. Die Täufer waren enttäuscht, dass die lutherische Rechtfertigungslehre keine Früchte trug und das sittliche Leben der Menschen nicht zum Besseren wendete, und Luther war darüber enttäuscht, dass die Täufer dem Werk der Reformation nicht zur Hilfe kamen, sondern es behinderten und sogar gefährdeten. Beide fanden keinen Weg, diese Enttäuschung untereinander aufzuarbeiten, stattdessen war ihre Beziehung miteinander schon früh von Kommunikationsabbruch und gegenseitiger Verteufelung bestimmt. Luther scheute sich nicht vor direkter Identifikation seiner Feinde mit dem Teufel. Die Täufer waren zurückhaltender. Sie ließen aber keinen Zweifel daran, dass diejenigen, die außerhalb der Vollkommenheit Christi“ lebten, Gemeinschaft mit dem Teufel pflegten und deshalb zu meiden seien.

²¹ Vgl. *Hans-Georg Tanneberger*, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999. Dazu kritisch: Kontroversen der Forschung: Stehen die Täufer auf dem Boden der reformatorischen Rechtfertigungslehre?, in: *MGB* 71 (2014), 131–170. Zur Rechtfertigungslehre unter Täufnern und Mennoniten im Kontext ökumenischer Dialoge s. *Fernando Enss*, Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 301–323; *Manfred Stedtler*, Die Schweizer Täufer und die Rechtfertigungslehre, Pforzheim 2012.

²² Zur Deutung des „simul iustus et peccator“ vgl. die Anregung von *Notker Slenczka* (Bearb.), Was man in den Evangelien suchen und erwarten soll, in: *Luther* 78 (2007), 134–139, 139. Vgl. neuerdings: *Wilhelm Christe*, Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers ‚Simul iustus et peccator‘, Leipzig 2014; *Uwe Swarat*, ‚Gerecht und Sünder zugleich‘, in: *Oliver Pilneil/Martin Rothkegel* (Hg.), Aus Glauben gerecht. Weltweite Wirkung und ökumenische Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Leipzig 2017, 9–32.

4. Dokument der Nähe Gottes

Nicht nur das *sola gratia* und das *sola fide*, wie Martin Luther es propagierte, spielte unter den Täufern eine wichtige Rolle, sondern auch das *sola scriptura*, oft sogar so sehr, dass ein Hang zu buchstäblicher bzw. gesetzlicher Auslegung der Heiligen Schrift beobachtet werden konnte, gelegentlich auch das schiere Gegenteil: eine geistliche Deutung, die einem willkürlichen Umgang mit der Schrift Tor und Tür öffnete.²³ So ironisierte Johannes Kessler in seiner „Sabbata“ (ca. 1533) die Art und Weise, wie Täufer in der Gegend um St. Gallen offensichtlich Luther missverstanden hatten: „das nūw Testament sy im gaist und nit im buchstaben, wie och Martin Luther in siner vorred in der dolmetschung des nūwen Testament meldet. Diewil nun sy sich gaistlicher bedunktend, dann alle menschen sin uf erden, wurfend etlich ihre testamentbücher in die öfen, verbrandtend und zerrissend die, sprächend: Der buchstab tödt, der gaist macht lebend.“²⁴

Zweifellos hatte Luther die Laien angeregt, die Bibel selber in die Hand zu nehmen und sich von der Interpretation der römischen Kirche unabhängig zu machen. Dieser Anregung sind auch die Täufer gefolgt, allerdings so eifrig und konsequent, dass sie die bald geäußerten Warnungen Luthers vor einer vagabundierenden Auslegungswillkür als Ausdruck eigenen Gutdünkens in den Wind schlugen und auch ihm das Recht absprachen, über den Sinn der Heiligen Schrift die berufenen, akademisch geschulten und obrigkeitlich gebundenen Pfarrer allein entscheiden zu lassen. Die Täufer waren nicht bereit, einem „neuen Papst“ in Wittenberg zu folgen. Manche sahen in ihm auch den Antichrist, wie Luther selbst den Papst zu Rom schon vorher als den Antichrist denunziert hatte.²⁵ Sie bestanden vielmehr darauf, in Gesprächen untereinander herausfinden zu können, wie das Evangelium zu verstehen sei. Der Prediger, der mit dem Finger auf die Heilige Schrift zeigt, auf der einen Seite und die Laien, die sich mit der Heiligen Schrift auf ihren Knien den Sinn der göttlichen Offenbarung gemeinsam zu erschließen versuchen, auf der anderen Seite: So begannen sich die Fronten in den reformatorischen Bewegungen gerade auch am *sola scriptura*-Prinzip herauszubilden und zu verhärten.

²³ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Variationen des Schriftverständnisses unter den Radikalen. Zur Vieldeutigkeit des *Sola-Scriptura*-Prinzips, in: Ders., Radikalität der Reformation, S. 197–209.

²⁴ QGTS 2 [s. Anm. 18], 616 f.

²⁵ Klaassen, Lutherbild (s. Anm. 15), 397, 400; Hinweis auf den „neuen Papst“ a. a. O., 399. Vgl. z. B. Hans Hut: „Es haben unsere neuevangelischen, die zarten schriftglerten, den babst, mōnich und pfaffen aus dem stuel gestoßen. Nun, so es in gelungen hat, hueren sie aufs neu mit der buebin Babilonien in allem lust, bracht, eeren, geiz, neid und haß zum ergernis der ganzen welt und richten, Gott erbarmts, ein erger babstumb auf, dan vor wider den armen man, mügen nit hören und kunnen nit leiden, das sie mit schriften überzeugt werden, dan sie wellen nit unwissend oder ungeleert erfunden werden, darumb müessen alle die, di nit glauben wie sie, die ergsten bueben, teufel, falsche propheten und schwermer sein, wie auch Christus geschehen ist.“ (Lydia Müller [Hg.], Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, 14).

5. Neuer Gottesdienst und „Besserung des Lebens“

Wohl war es den Täufern nicht immer gelungen, ihren reformatorischen Weg unangefochten zu beschreiten. Es gab Friedfertige und Gewalttätige, Eiferer und Zauderer, es gab fromme Mystiker, militante Apokalyptiker und rachsüchtige Revolutionäre unter ihnen, vom Gesetz Gottes fixierte und auf die Freiheit des Geistes setzende Täufer. Dennoch: Das Täufern trug alle Merkmale reformatorischer Bewegungen an sich, die sich um evangelische Losungen sammelten und zu Agitationsgemeinschaften zusammenschlossen – noch experimentell und provisorisch, dennoch visionär auf das Reich Gottes gerichtet. Sie griffen den Bilderkult der römischen Kirche an, in ihren Augen im Grunde einen Gottesdienst ohne Gott, sie setzten sich für eine Erneuerung der Messe und für die Restitution der neutestamentlichen Taufpraxis ein bzw. des gesamten Gottesdienstes. Auch bedachten sie die sozialen Konsequenzen, die sich in ihrer Situation aus dem Evangelium ergaben. Die Gemeinde erhielt eine soziale Struktur, die am Volk Gottes und nicht am Stand des Priesters bzw. an der Hierarchie des Klerus orientiert war. Sie war „Versammlung der Gläubigen“ und nicht Kirche, die ihre Verkörperung in der Hierarchie des Klerus fand. Damit standen sie dem frühen Luther sehr nahe, der darüber 1523 geschrieben hatte, „dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen“.²⁶

Die Täufer gingen noch einen Schritt weiter: Die Gemeinde hatte nicht nur das Recht, über die Lehre zu urteilen, sondern auch den Bann über Abtrünnige auszusprechen. Das bedeutete einen tiefen Einschnitt in das soziale Leben eines jeden Einzelnen. Meidung und Bann, besonders exzessiv in den niederländischen Gemeinden angewandt, bedeuteten soziale Ausgrenzung – Verlust der Gemeinschaft, die aus der Gegenwart Gottes lebt. Ähnlich könnten auch Luthers Empfehlungen in den Tischreden verstanden werden, den nicht bußfertigen Sündern die Teilnahme an Kasualien zu verweigern, auch am Abendmahlsgottesdienst, und von einer würdigen Beerdigung auszuschließen: „soll sie der Henker in die Schindergrube zur Stadt hinausschleifen“.²⁷ Die enge Gemeinschaft der Gemeindeglieder fand ihren Ausdruck in der gemeinsamen Feier des Abendmahls. Von allen Kultgegenständen befreit, versammelten sie sich um einen Tisch, tranken den Wein und aßen das Brot zur Erinnerung an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern. Besonders folgenswer war die Entscheidung des Glaubenden, sich vor der Gemeinde taufen zu lassen und auf diese Weise das Bekenntnis abzulegen, sich gemeinsam mit allen anderen Gemeindegliedern zu verpflichten, „in einem neuen Leben“ zu wandeln, d. h. das Risiko in der Nachfolge Jesu auf sich zu nehmen, von der Mehrheitskirche und den mit ihr verbundenen weltlichen Obrigkeiten als „Ketzer“ oder „Aufrüh-

²⁶ So der Titel der Schrift: WA 11, (401) 408–416; DDStA 2, 383–401.

²⁷ WA.TR 5, 153, Nr. 5438.

rer“ verfolgt und mit der Todesstrafe bedroht zu werden. Die Täufer haben die Taufe nicht, wie Luther meinte, an den Glauben als Bedingung für das Wirken Gottes in der Taufe gebunden.²⁸ Es ist vielmehr die gnädige Zuwendung Gottes zum Sünder, die zur Taufe führte und sich in der Taufe vergegenwärtigte. Für sie hatte die Taufe ihren Platz, wo das mit dem Einbruch der Sünde zerstörte Einvernehmen zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt ist: in der Gegenwart Gottes, genauso wie bei Luther, im Christus pro nobis (für uns) und Christus in nobis (in uns).²⁹ Die Gemeinde war die soziale Gestalt dieses Einvernehmens, und so ist es umso seltsamer, dass Luther gerade den Täufern diesen Gemeinschaftssinn absprach. Um Christus zu erkennen und das Herz rein zu erhalten, lehrten die „Wiedertäufer“ angeblich, „solle man gern alleine sein, und nicht unter vieler Gesellschaft“.³⁰

Die Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit bezog sich bei den Täufern nicht nur darauf, von den Obrigkeiten den Verzicht zu fordern, in geistlichen Dingen mitzubestimmen oder zu urteilen, wie Luther in seiner Zwei-Regimenten-Lehre postuliert hatte. Sie bezog sich auch darauf, eine von den Obrigkeiten ganz und gar unabhängige Kirche zu schaffen. Sie strebten eine „Besserung des Lebens“ an und unterwarfen sich einer eigenen, vom Geist Gottes inspirierten Disziplin, der „Regel Christi“. Ein konfessionsgeprägter Staat, der alle Untertanen seiner weltlichen Sozialdisziplin unterstellte, musste die Gemeinden der Täufer in ihrem Nerv treffen und als Störenfriede, Aufwiegler und Umstürzler einstufen, nicht nur die aggressiven, zu apokalyptischer Militanz neigenden Täufer in Münster 1534/1535, sondern auch die friedfertigen Täufer. Im Wittenberger Gutachten von 1536 wurden alle Täufer als Aufständische stigmatisiert. Heinz Schilling meint in seiner Lutherbiographie: „Daran ändert auch nichts, dass Luther dem Gutachten eigenhändig hinzufügte: ‚Dis ist die gemeine Regel, doch mag unser gn. herr allezeit gnade neben der straffe gehen lassen, nach gelegenheit der zufelle (d. h. der Umstände)‘.“³¹ Schilling bedauert, dass dieses Gutachten dazu beigetragen hat, „noch über Generationen hin Täufer als Aufrührer und Fundamentalfinde des frühmodernen Staates“ zu verfolgen. Und er fügt hinzu: „Das war umso tragischer, als damit eine Blindheit gegenüber den ganz und gar friedlichen Grundlagen des Täufertums verbunden war, die im Wesentlichen nur die in Münster zur Herrschaft gelangte niederländische Täufergruppe verlassen hatte“.³²

²⁸ Vgl. WA.TR 2, 279, Nr. 1961. Zur Taufe der Täufer s. Luthers Schrift „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn“ (1528): WA 26, (137) 144–174. Zu dieser Schrift vgl. Oyer (s. Anm. 11), 118–125.

²⁹ Vgl. Hoffman (s. Anm. 17), 134 f.

³⁰ WA.TR 2, 50 f., Nr. 1329. Angesichts der früh einsetzenden Verfolgung der Täufer mutet der Vorwurf gesellschaftlicher Abkapselung befremdlich an; s. Oyer (s. Anm. 11), 129.

³¹ Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, 490; er zitiert WA 50, 15; das gesamte Gutachten von 1536 a. a. O., (6) 8–15.

³² Schilling (s. Anm. 31), 490.

6. Nähe in der Gegenwart Gottes heute

Die Täufer gehörten zur Bewegungsvielfalt des reformatorischen Aufbruchs allgemein. Was sich hier zutrug, geschah in recht loser Organisationsform, unausgereifter Strategie, spontan erdachter Inszenierung und in sich stets neu bildenden Bewegungen, immer auf der Suche, alles war noch provisorisch und experimentell. Damals wurde darin eine Kraft gesehen, die zerstörte, was an Neuem aus dem wiederentdeckten Evangelium der großen Reformatoren entstehen wollte. Heute vermag man darin verzweifelte, aber dennoch vom Heiligen Geist inspirierte Versuche zu erkennen, den christlichen Glauben, der sich über die Maßen stark ritualisiert hatte, in die Alltagswelt der Menschen zurück zu holen. Sicherlich war es notwendig, manche Verirrungen zu kritisieren. Auch dürfte es berechtigt gewesen sein, den Täufnern vorzuwerfen, sie hätten Luther nicht richtig verstanden. Wer seine Frömmigkeit besonders auf die Heiligung ausgerichtet hatte, konnte die Dialektik der berühmten Formel, der Christ sei „gerecht und Sünder zugleich“, tatsächlich nur schwer verstehen, vor allem dann nicht, wenn Luther selbst den mangelnden Effekt seiner Rechtfertigungsbotschaft unter seinen eigenen Anhängern beklagte.³³ Aber ebenso notwendig wird es sein, darüber zu sprechen, was die Reformatoren nur unzureichend bedacht haben, und weiter darüber zu reden, was inzwischen nachgearbeitet wurde. Das gilt vor allem für die Rechtfertigungslehre und die Lehre von der Taufe, wie sie jetzt in ökumenischen Kommissionen beraten werden. Das gilt auch für das Bemühen der Täufer, Kirche und Staat voneinander zu trennen und für einen radikalen Pazifismus einzutreten.

Die Täufer zu verdammen, wie es in den Bekenntnisschriften der lutherischen und reformierten Kirchen geschah, ist kein Weg, der zur Einheit der Kirchen führt. Das ist inzwischen auch in allen Kirchen erkannt worden und hat zu Überlegungen geführt, wie das Bedauern hierüber zum Ausdruck zu bringen sei. Sicherlich können bestimmte Lehrmeinungen abgelehnt und theologische Akzente anders gesetzt werden, aber Menschen zu verdammen, die abweichende Gedanken hegen, verstößt gegen die Allgemeinen Menschenrechte und sollte in keinem heute noch geltenden Glaubensbekenntnis irgendeiner Kirche einen Platz behalten.

Die Erinnerung an die Reformation schließt die Erinnerung an jede Bewegung ein, die sich einst um die Erneuerung der Christenheit bemühte. Martin Luther wusste nicht, ob diese Erneuerung gelingen würde, und niemand weiß es heute, deshalb gilt die nachreformatorische Einsicht „*ecclesia semper reformanda*“ immer noch.

Professor Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg;
E-Mail: hans-juergen-goertz@t-online.de

³³ Vgl. *Harry Loewen*, *Ink Against the Devil. Luther and His Opponents*, Waterloo 2015, 145.

Luthers Theologie in katholischen Perspektiven

Spotlights auf die Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert¹

Von Daniela Blum

„Beides ist leicht: aus Luther ein Idol zu machen oder des Mangelhaften an ihm so viel zusammenzutragen, daß nur die vernichtende Kritik über ihn übrig bleibt.“² Wer war Luther? Wie ist seine Theologie in einem Kontext von Kontinuität und Bruch, von Traditionsbezug und Innovation zu bewerten? Diese Fragen stellen und stellten sich nicht nur die Protestanten, diese Fragen wurden auch auf katholischer Seite intensiv diskutiert. Bis ins 20. Jahrhundert hinein neigte der katholische Lutherdiskurs klar zu der zweiten der im Eingangszitat genannten Optionen. Aber das änderte sich im Laufe des Jahrhunderts. Dieser Beitrag geht der katholischen Lutherrezeption der letzten gut hundert Jahre nach und fokussiert dabei die theologischen Positionen des deutschsprachigen Raumes, weniger die Stellungnahmen von Kirchenvertretern, Papst und Bischöfen. In einem Dreischritt wird zunächst das aus der Zeit der Kontroverstheologie stammende Schema vorgestellt, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts die katholische Luther-Rezeption bestimmte, anschließend werden ökumenisch inspirierte Entwürfe aus dem Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgestellt und schließlich einige aktuelle Lutherdeutungen aus katholischer Feder diskutiert.

Martin Luther – seine Person, sein Leben, sein theologisches Werk, seine Positionierung gegenüber altgläubiger Kirche und Tradition – diente den katholischen Theologen stets als deutungsoffene Projektionsfläche, in die die Gelehrten neben ihrer Deutung der lutherischen Theologie auch ihre eigenen theologischen Grundprämissen, ihre Lebenserfahrungen und ihre Haltung zur katholischen Kirche und zum Protestantismus eintrugen. Hier werden daher exemplarische Personen diese besondere Nähe der Lutherrezeption zu den je persönlichen Überzeugungen und Erfahrungen aufzeigen.

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 24. September 2016 auf der Tagung der Luther-Gesellschaft in Wittenberg gehalten habe; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Literatur vgl. *Daniela Blum*, *Der katholische Luther. Prägungen – Begegnungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016, 137–182. Vgl. ferner *Wolfgang Thönissen/Josef Freitag* (Hg.), *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Leipzig 2016; *Andreas Holzem/Volker Leppin* (Hg.), *Martin Luther: Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther*, Freiburg i. Br. u. a. 2017.

² *Joseph Lortz*, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung, Freiburg i. Br. 1939, X.

1. Der lange Schatten der Kontroverstheologie

Die katholische Theologie folgte in ihrer Lutherdeutung bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend einem Modell, das bereits im 16. Jahrhundert entworfen worden war. Diese Verhaftung in der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie zeigt sich besonders eindrücklich in der mehrbändigen Darstellung „Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt“³, die der Dominikaner Heinrich Denifle⁴ (1844–1905) 1904/05 herausgab.

In diesem Lutherbuch folgte er letztlich dem Modell, das Johannes Cochlaeus⁵ (1479–1552) vorgegeben hatte. Er hatte seine Wut über die Realität gewordene Spaltung der abendländischen Christenheit in die erste Biographie Luthers überhaupt kanalisiert, die er 1546 mit dessen Tod fertiggestellt hatte.⁶ Cochlaeus griff zu einer Methode, die viele katholische Lutherrezipienten aufnahmen: Er studierte Luthers Schriften, Predigten und Tischreden und setzte sie bewusst gegen ihren Autor ein. Auf diese Weise sprach sich Luther selbst das Urteil. Inhaltlich waren es drei Argumente, die der frühneuzeitlich-katholische Diskurs, beginnend mit Cochlaeus, Luther vorwarf: Er habe sich – erstens – mutwillig von der römischen Kirche getrennt und damit eine neue, letztlich wurzellose Bewegung begründet, die nicht wie die römische Kirche in einer jahrhundertelangen bischöflichen Sukzession und damit in personeller Kontinuität bis zu den Aposteln stehe. Luther hingegen berief sich stets auf die Autorität der christlichen Urkirche und sah sich in Kontinuität zu den Idealen der ersten Christengemeinden, während die römische Kirche sich in Lebensstil, Frömmigkeit und Ordnungssystemen von diesen Idealen weit entfernt hatte. Aber die lutherische Anbindung an die Ideale der Urkirche

³ Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Bd. 1, Abteilung 1 und 2, Mainz 1904/1905.

⁴ Heinrich Denifle wuchs im Tiroler Oberinntal auf und trat 1861 in den Dominikanerorden in Graz ein. Nach dem Studium in Rom und Frankreich wurde er 1866 zum Priester geweiht und war als Hochschullehrer, Beichtvater und Prediger in Graz tätig. Wissenschaftlich beschäftigte er sich mit der mittelalterlichen Mystik und Scholastik sowie mit Aristoteles. 1880 wurde er als Sozium des Ordensmeisters nach Rom berufen und mit der Revision des Werkes von Thomas von Aquin beauftragt. In den neu eröffneten Vatikanischen Archiven arbeitete er als Unterarchivar. Zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Denifles Lutherbild vgl. *Claus Arnold*, *Heinrich Suso Denifle OP (1844–1905). Die Wirkungen einer historischen Polemik gegen Luther*, in: *Holzern/Leppin* (s. Anm. 1), 247–268.

⁵ Johannes Cochlaeus stammte aus Franken und studierte Theologie in Köln. 1510 wurde er Leiter einer Nürnberger Lateinschule und war mit den dortigen Humanistenkreisen vernetzt. 1517 wurde er von der Theologische Fakultät Ferrara zum Doktor der Theologie promoviert und zum Dekan am Liebfrauenstift in Frankfurt berufen. Er begegnete Luther zunächst in humanistisch inspirierter Sympathie, wandte sich aber nach Luthers Infragestellung von tradierten Ordnungssystemen und Frömmigkeitsformen in den drei sogenannten reformatorischen Hauptschriften von 1520 abrupt von den Wittenbergern ab. Nun bekämpfte er die Reformation publizistisch, u. a. auch mit seinen Luther-Kommentaren, die als erste Lutherbiographie überhaupt gelten.

⁶ Johannes Cochlaeus, *Commentaria ... de Actis et Scriptis Martini Lvtheri Saxonis ...*, Mainz 1549.

interessierte die amtstheologisch argumentierenden altgläubigen Theologen nicht. Zweitens beschrieb Cochlaeus Luther und seine Anhänger als sittlich verwahrloste, ordnungslose Gruppe – ein Argument, das auch umgekehrt, nämlich von Luther gemünzt auf den päpstlichen Hof und die Altgläubigen, eingesetzt wurde. Hinter dem Vorwurf der Tugendlosigkeit stand die von den Katholiken – oft bewusst – falsch verstandene lutherische Rechtfertigungslehre. In ihr sahen die katholischen Theologen eine Geringschätzung der irdischen Werke, die der Sittenlosigkeit Tor und Tür öffne. Drittens schließlich seien die Heilsressourcen der Evangelischen mager bestückt. Die katholischen Kontroverstheologen hielten der lutherischen Botschaft des *sola fide* all die Möglichkeiten entgegen, mit denen die römische Kirche ihren Gläubigen zum Heil verhelfen könne – Ablass, Reliquien, Pilgerfahrten, Heiligenfürsprache, Bruderschaften, Totenmemoria usw. Diese drei Argumente, das Kontinuitäts-, das Alteritäts- und das Heilsargument, nannte schon Cochlaeus; sie gehörten während der gesamten Frühen Neuzeit zum zentralen Argumentationsschatz der katholischen Kontroverstheologen.⁷

Johannes Cochlaeus jedenfalls bewertete Luther ganz von den vermeintlichen Folgen seines Tuns: Er habe die westliche Christenheit in konfessionelle Lager gespalten, Krieg und Elend in die Welt gebracht und jahrhundertealte Institutionen, Ordnungen und Frömmigkeitsformen zerstört. Aus heutiger Perspektive muss man anmerken, dass Cochlaeus sich der Einsicht verweigerte, dass nicht nur Luther, sondern alle Beteiligten die Reformation verursacht und die Konfessionskriege entfesselt hatten. Er lokalisierte die konfessionelle Unbedingtheit seiner Zeit aber ausschließlich bei Luther; dabei verschärfte er mit seinen Schriften selbst die Debatte.

Neben der Wut prägte bisweilen auch Trauer die frühneuzeitlich-katholische Auseinandersetzung mit Luther: Die Altgläubigen trauerten um die als Bruch wahrgenommene Herausbildung der Konfessionskirchen. Schon für Cochlaeus war nicht das Reformanliegen Luthers das zentrale Problem, sondern seine Vehemenz: Er sei zu weit gegangen und habe die Spaltung der Kirche riskiert. Die Kirche ist ein zentraler Bezugspunkt der katholischen Theologie in der Frühen Neuzeit. Daher setzten die Theologen auch Luther bewusst in Bezug zu dieser Kirche. Insgesamt folgten die katholischen Theologen einer grundsätzlich anderen Hermeneutik als die lutherischen, indem sie Bibel und Kirche in eins setzten. Während Luther und mit ihm auch die Theologie der Reformation die Bibel als Korrektiv für die kirchliche Ordnung betrachtete, konnten sich in den Augen der katholischen Theologie der Frühen Neuzeit Bibel und Kirche gar nicht widersprechen. All das trieb die katholischen Theologen zum Missverständnis von Luthers Grundintention, dass nämlich der Mensch vor Gott nichts leisten kann, sondern Gott im Tod Jesu

⁷ Vgl. *Andreas Holzem*, „Wie falsch Luthers vnnnd seines anhangs Meynung sei ...“. Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther, in: *Gerd Schwerhoff/Eric Piltz* (Hg.), *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2015, 83–119.

Christi Erlösung schenkt. Die frühneuzeitlichen Katholiken projizierten die konfessionelle Differenz auf die Person Luthers, der in ihren Augen der Ketzer schlechthin war. Indem sie Luther gezielt angriffen, versuchten sie aber auch, eine katholische Konfessionsidentität zu stiften und die eigenen Gläubigen durch Abgrenzung zu mobilisieren.

Der Dominikaner Denifle nun kannte in seinen Luther-Büchern zu Beginn des 20. Jahrhunderts diese Argumentationsmodelle, auch die grundsätzlich kirchliche Hermeneutik seiner Vorgänger, und setzte sie fort. Gleichzeitig prägte ihn die evangelische Lutherforschung seiner Zeit, die unter dem Einfluss der kritischen Ausgabe der Schriften Luthers, der Weimarer Ausgabe, stand. Die evangelische Lutherforschung erlebte um die Jahrhundertwende insgesamt eine Renaissance, der junge Luther, seine klösterlichen Anfechtungserfahrungen und seine frühe Demuts- und Kreuzestheologie rückten ins Zentrum der Forschung. In dieses lutherfreundliche, zum Teil deutschnational aufgeheizte Klima hinein warf Denifle 1904 seine Lutherinterpretation. Er wandte sich im Vorwort an die Lutherforscher und die universitären Gelehrten. De facto war das Werk aber an die protestantischen Kollegen Denifles adressiert, denen er pauschal Antikatholizismus vorwarf:

„Denn das steht fest, daß die protestantischen Theologen volle Objektivität, voraussetzungslose Forschung, Freiheit des Geistes, unbedingte Wahrhaftigkeit nur jenem Forscher auf dem Gebiete der Reformationsepoche zuerkennen, der Luther mit ihrer Brille, im antikatholischen Sinne darstellt und für Luthers Recht gegen Rom und Kirche eintritt.“⁸

Protestantische Objektivität beinhalte in erster Linie die Schönfärberei Luthers. Da die Protestanten geblendet seien, müsse er selbst, Denifle, die Wurzeln Luthers wissenschaftlich aufarbeiten. Er übernahm von seinen protestantischen Kollegen die quellennahe Methode und den Fokus auf den jungen Luther. Damit ordnete er sich ein in das „Zeitalter der rücksichtslosen Geschichtsforschung“,⁹ wie er es selbst nannte. Die materielle Basis seiner Quellenauswahl aber wählte er mit Bedacht. Denifle hatte sich zuvor mit dem spätmittelalterlichen Ordensleben beschäftigt. Er konstatierte in dieser Zeit zwei polare Bewegungen, einen sittlich-moralischen Niedergang des Ordenslebens ebenso wie Reform- und Aufbruchstendenzen, insbesondere in seinem eigenen Orden, dem spätmittelalterlichen Dominikanerorden. Die reformatorische Bewegung ordnete Denifle nun nicht zu den Reformbewegungen, sondern zu denen des Verfalls:

„Vom genannten Zeitpunkte ab begegnet man auf Schritt und Tritt Scharen ausgesprungener Klosterleute, abgefallener Priester, welche wie auf ein Losungswort hin alles, was bisher dem Christen und ihnen heilig war, über Bord geworfen, die Gott und seiner Kirche geschworene Treue gebrochen, Klöster, Kirchen und Altäre verlassen haben, welche die Mutterkirche, Messe, Brevier, Beichtstuhl, Fasten,

⁸ Denifle (s. Anm. 3), Bd. 1,2, 854.

⁹ A. a. O., 797, Anm. 1.

kurz jede kirchliche Institution um die Wette verächtlich machen, in Predigten, Spottliedern und Pamphleten die treugebliebenen Mönche und Priester dem Gespötte aussetzen und sie auf der Straße, ja selbst in der Kirche angreifen, in Reden und Schriften den Papst als Antichrist, Bischöfe und Kirchendiener als des Teufels Buben schelten.“¹⁰

Denifle analysierte Luther – ganz in der Tradition des Cochlaeus – von den Klostersaustritten her, die im Zuge der Reformation zu beobachten waren. Er erklärte sich den Exodus der Ordensleute aus dem Kloster aus ihrer Prägung im sittlich verfallenen Zweig des spätmittelalterlichen Klosterwesens, von der es nur noch ein kleiner Schritt war „in die völlige moralische Versumpfung“¹¹ Luther selbst habe Gelübdebruch, Vielweiberei und Verfall noch 1515/16 hart ins Gericht genommen und kurz darauf selbst betrieben. Schritt für Schritt wies Denifle Luther die Widersprüchlichkeit seiner Aussagen gegen den Mönchsstand nach, Luther stets unterstellend, er lasse sich letztlich nur von seinen Begierden leiten und decke dies theologisch durch eine „Philosophie des Fleisches“.¹² Dieses träge Nachgeben an die Begierden sah Denifle verursacht durch zu wenig Gebet, eine fehlende Inbrunst in der Gottesbeziehung und eine als pathologisch einzustufende Triebsteuerung.

Das war die Hintergrundfolie, auf der Denifle Luther theologisch betrachtete. Theologisch nämlich habe Luther nichts Neues in die Welt gebracht; er selbst sei aber dieser Überzeugung gewesen, weil er die mittelalterliche Theologie und insbesondere die Scholastik gar nicht richtig studiert habe. Luthers Fokus auf das Kreuz, die Leugnung des Seligwerdens durch eigenes Verdienst, die Vorstellung vom gnädigen und barmherzigen Gott – all das habe nicht Luther erfunden, sondern sei in der katholischen Gebetsliteratur seiner Zeit nachzulesen und in anderer Weise bereits bei den mittelalterlichen Theologen. Die hochmittelalterlichen Scholastiker und insbesondere den Dominikaner Thomas von Aquin (1225–1274) aber kannte Luther gar nicht. Aus Unkenntnis setzte er Gregor von Rimini (um 1300–1358) mit der Scholastik gleich und verkannte Gregors Nähe zu einer Verdiensttheologie als scholastisch. Die bedeutenden Scholastiker aber lehrten, so Denifle, die Vorbereitung zur heiligmachenden Gnade. Alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorangehen, gründen nicht im Menschen, sondern in der Gnade Christi – damit habe Luther in seiner Rechtfertigungslehre altes scholastisches Gedankengut wiederholt, das er schlicht zu oberflächlich gelesen habe.

Auf protestantischer Seite löste Denifles Lutherwerk Entsetzen aus, auch katholische Kollegen äußerten lautstark Kritik. Besonders heftig reagierten jene evangelischen Theologen, denen Denifle Unwissenschaftlichkeit im Umgang mit Luther, aber auch eine Unkenntnis der Scholastik und der Patristik

¹⁰ A. a. O., 6.

¹¹ Denifle (s. Anm. 3), Bd. 1,1, 9.

¹² A. a. O., 7.

vorwarf.¹³ Ihre kirchengeschichtliche und theologische Ignoranz verführe sie ständig dazu, Luthers Positionen als innovativen Neuentwurf gegenüber der vorherigen Theologie abgrenzen zu müssen. Er machte den protestantischen Biographen Luthers zum Vorwurf, ihre Forschungen zu Person und Werk Luthers unter der Prämisse zu betreiben, dass Luther stets im Recht gegen die Kirche war. Sobald sie aber einen sogenannten Vorläufer Luthers entdeckten, würde er mit dem Etikett der Ausnahme abgestempelt. Darin ist Denifle aus heutiger Perspektive sicher zuzustimmen; die protestantische Kirchengeschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts atmete einen antikatholischen Geist. Nur: Auch Denifle war nicht neutral. Er bezeichnete sich als kritisch objektiven Wissenschaftler;¹⁴ dabei analysierte er Luther unter der ebenso vorgefertigten Prämisse, dass die Kirche im Recht gegen Luther war.

Denifle reagierte umgehend auf den „furor protestanticus“,¹⁵ die protestantische Wut, wie er die Kritik an seinem Luther-Werk nannte. Dabei hatte er zwei Theologen im Blick, deren Namen er sogar in den Titel der 1904 publizierte Gegenschrift eintrug, die Berliner Professoren Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Sie hatten Denifles Werk in wissenschaftlichen und publizistischen Medien als „erneute Kriegserklärung“¹⁶ des Katholizismus an den Protestantismus bezeichnet. Für den konfessionell aufgestachelten Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden diese Bände auch tatsächlich zu einem „Schlachtruf“.¹⁷ Denifle starb 1905 auf dem Weg nach Cambridge, wo er die Ehrendoktorwürde entgegennehmen wollte. Er konnte sein Werk nicht vollenden. Den zweiten Band seines Lutherwerkes gab sein Kollege und Ordensbruder Albert Maria Weiß¹⁸ (1844–1925) heraus.¹⁹ Dieser Band gewann unter der Feder von Weiß eine andere Hermeneutik, auch wenn Weiß sich grundsätzlich Denifles kontroverstheologische Position und seine Deutung der Person Luthers als Vollender des Mittelalters zu eigen machte. Weiß ließ sich aber darüber hinaus von dem deutschnationalen Kontext seiner Zeit inspirieren und deutete Luther in dieser Perspektive als „Gemisch aus germanischem Atavismus und aus der Einfuhr ausländischer Irrtümer“.²⁰ Was nicht aus der Naturreligion und dem germanischen Heiden-

¹³ A. a. O., Bd. 1,2, 857.

¹⁴ Vgl. *Heinrich Denifle*, Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg, Mainz 1904, 88.

¹⁵ A. a. O., 3.

¹⁶ A. a. O., 4.

¹⁷ *Joachim Köhler*, Art. Denifle, Heinrich Seuse, in: TRE 8, Berlin/New York 1981, 490–493, 492.

¹⁸ Albert Maria Weiß, der sich auch das Pseudonym Heinrich von der Clana gab, stammte aus Bayern. Er wurde 1867 zum Priester geweiht und kurz darauf von Katholisch-Theologischen Fakultät München promoviert. Er trat 1876 in Graz in den Dominikanerorden ein und lehrte zunächst in der dortigen ordenseigenen Hochschule, bevor er 1890 an die neugegründete Universität Freiburg in der Schweiz wechselte. Er kämpfte publizistisch gegen den Liberalismus; wissenschaftlich lagen seine Forschungsschwerpunkte im Bereich der Mystik und Scholastik.

¹⁹ *Heinrich Denifle/Albert Maria Weiß*, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. 2, Mainz 1909.

²⁰ A. a. O., XIV.

tum stammte, habe Luther von ausländischen Theologen übernommen, den französischen Gallikanern, den böhmischen Hussiten, den englischen Anhängern Wyclifs und Ockhams oder den vulgären Humanisten. Damit eignete sich Weiß die von den Protestanten besetzte nationale Argumentation an und versuchte zu zeigen, dass Luther gerade als deutscher Nationalheld nicht funktioniere, weil seine Ideen einen „Migrationshintergrund“ hatten. Auch diese Hermeneutik führte zu einem Aufschrei der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung.

Denifle und Weiß zeigten kein Verständnis für das Anliegen und die Theologie Luthers. Aber insbesondere Denifle eröffnete eine neue wissenschaftliche Perspektive auf den jungen Luther und legte seine produktive Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Theologie frei. In dieser Neubelichtung folgt ihm eine bestimmte Tradition der aktuellen evangelischen Lutherforschung, die Luthers Verwurzelung in der mittelalterlichen Mystik und Scholastik analysiert.²¹ Hierin zeigt sich auch eine entscheidende Differenz: Denifles Untersuchung der theologischen Verbindungslinien Luthers ins Mittelalter waren für die Forschung wegweisend, sein Urteil über die Gesamtperson Luthers aber sprach er im konfessionellen Dickicht seiner Zeit und richtete es primär gegen seine protestantischen Kollegen.

2. Im Kontext ökumenischer Bestrebungen

Cochlaeus und Denifle waren die Ausgangsbasis, von der her einzelne katholische Theologen im 20. Jahrhundert eine Neubewertung Luthers vornahmen. Lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1961–1965) begannen einige katholische Gelehrte, Luther jenseits von Konfessionspolemik zu rezipieren. Der katholische Theologe und Kirchenhistoriker Joseph Lortz²² (1887–1975) und sein Schülerkreis prägten die These vom „katholischen Luther“.²³ Sie wähten in Luthers Auftreten den Aufstand der wahren Kirche gegen eine unzulängliche, in Missstände verstrickte römische Institution, die nur noch eine Deformation des Katholischen gewesen sei. Damit leiteten sie eine Wende

²¹ Vgl. z. B. Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

²² Joseph Lortz studierte Theologie und Philosophie in Rom und Freiburg und wurde 1913 in Luxemburg zum Priester geweiht. Während der Promotionszeit arbeitete er als Wissenschaftlicher Sekretär der Herausgeber des *Corpus Catholicorum*. Nach der Habilitation 1923 war er zunächst als Studentenseelsorger in Würzburg tätig und folgte dann dem Ruf auf den kirchenhistorischen Lehrstuhl zunächst nach Braunsberg, 1935 nach Münster. Er bejahte zunächst wesentliche Prinzipien des Nationalsozialismus und suchte sie mit kirchlichen Positionen zu vereinen; 1938 trat er aus der Partei aus. Bekannt wurde er vor allem als Reformationshistoriker.

²³ Vgl. insbesondere Lortz (s. Anm. 2), der darauf bestand, dass Luther „nicht die katholische Glaubenslehre, sondern eine vermeintlich katholische These“ angegriffen habe. Luthers eigentlich richtige These, dass Gott den Sünder aus Gnade allein durch Christus rechtfertigt, wiederum sei trotzdem einseitig, weil diese These „ihre Ergänzung – Natur, Wille, Priester, Papst – streicht“ (beide Zitate a. a. O., 436).

im Verständnis Luthers ein, die im Zweiten Vatikanischen Konzil auch die Amtskirche erreichte. Gleichzeitig war diese Lesart davon geprägt, dass Lortz den evangelischen Kollegen im Kontext des Nationalsozialismus das Angebot eines nationalen Luther machen wollte, auf den die deutschen Protestanten wie die deutschen Katholiken stolz sein könnten.²⁴ So problematisch dieser Kontext auch war, die versöhnende Denkart sollte langfristig zusammen mit den starken ökumenischen Bewegungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils das katholische Lutherbild verändern.

Im Zweiten Vatikanum veränderte die katholische Kirche ihr Verhältnis zur Moderne. Hatte sie sich bis dahin in heiligem Gegensatz zur Welt verstanden, wollte sie nun den Auftrag Christi als pilgerndes Volk Gottes in der Zeit verwirklichen.²⁵ In dieser Stimmung des Überschreitens alter Grenzen keimten auch ökumenische Bestrebungen auf. Katholische und evangelische Theologinnen und Theologen nahmen die Kirchentrennung nicht länger als gegeben hin, sondern suchten den ökumenischen Dialog. Bedeutende Kirchenhistoriker wie Erwin Iserloh (1915–1996) und Peter Manns (1923–1991), beide Schüler von Joseph Lortz, machten Luther jenseits aller Polemik zu ihrem Forschungsschwerpunkt.²⁶

Eine interessante Persönlichkeit in diesem Zusammenhang ist der katholische Systematiker Otto Hermann Pesch²⁷ (1931–2014). Er erhielt als Katholik einen Ruf an die Evangelisch-Theologische Fakultät Hamburg. Pesch hatte sogar zu Thomas von Aquin habilitiert und schätzte die mittelalterliche Scholastik, aber er bestand auf Luthers theologischer Innovationskraft. Diese sah er in der Erschließung der Bibel und der Herausstellung des gnadenhaften Charakters des menschlichen Heilszugangs – ein Zugang, der letztlich dem Neuen Testament mehr entspreche als der scholastische.²⁸

Pesch beharrte aber darauf, dass das Evangelium von der bedingungslosen Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen und zuteilgeworden ist, in jeder Zeit einer neuen Sprachfähigkeit und einer begrifflichen Aktualisie-

²⁴ Vgl. *Wilhelm Damberg*, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: *Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen* (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993, 145–167.

²⁵ Vgl. v. a. die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“, Kapitel 8; Text: *Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, lat.-dt. Studienausgabe, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 83–86.

²⁶ Vgl. *Erwin Iserloh*, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1966; *ders.*, *Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis*, Aschaffenburg 1974; *Peter Manns*, *Martin Luther*, Freiburg i. Br. u. a. 1982.

²⁷ Otto Hermann Pesch studierte Philosophie und katholische Theologie in Walbersberg und München und trat in den Dominikanerorden ein. Seine Promotion widmete er dem Vergleich der Rechtfertigungstheologie Luthers mit der von Thomas von Aquin. 1972 trat er aus dem Orden aus und erhielt kurz darauf einen Ruf auf die Professur für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Hamburg. Er forschte weiter in ökumenischem Geist zu Luther sowie zur Scholastik.

²⁸ Vgl. *Otto Hermann Pesch*, *Hinführung zu Luther*, Mainz ³2004, 31.

rung bedürfe. Luthers Theologie selbst sei eine solche neue Verstehensform des christlichen Glaubens gewesen, als die Scholastik im 16. Jahrhundert mit ihrer Terminologie nicht mehr sprachfähig gewesen sei. Weil Luthers Form bei aller Verwurzelung in der kirchlich-theologischen Tradition neuartig war, haben sich die Altgläubigen „sachlich weitgehend zu Unrecht, aber geschichtlich (fast) zwangsläufig für ein Nein zu entscheidenden Grundlagen der überlieferten christlichen Botschaft“²⁹ entschieden. In seinem Werk „Hinführung zu Luther“, ein Jahr vor dem großen Lutherjubiläum im Jahr 1983 erschienen, versuchte Pesch, Luthers existentielle Theologie für das 20. Jahrhundert zu aktualisieren: Er war überzeugt, dass die Rechtfertigungslehre nur dann befreiend wirke, wenn sie sich auf heutige Unrechtserlebnisse und Unheilzusammenhänge beziehe. Lutheraner wie Katholiken forderte er daher auf, die Rechtfertigung nicht von den lutherischen Anfechtungserfahrungen her zu deklinieren, sondern von aktuellen individuellen und strukturellen Verstrickungszusammenhängen. Pesch las Luther für Christinnen und Christen des 20. Jahrhunderts – und hier war in seinen Augen nicht die Rede von Sünde, Buße und Gewissheit angebracht, sondern eine Theologie, die von konkret-aktuellen Erfahrungen her Luthers zentrale Botschaft von der allein genügenden und den Menschen befreienden Gnade Gottes entwerfe und den Menschen nahebringe.

Darüber hinaus forderte Pesch eine Erweiterung des katholischen Lehr- und Glaubensgebäudes, in dem auch Luthers Schriften Platz haben sollten. Gerade die Rechtfertigungstheologie sei ohnehin längst Teil der katholischen Lehre geworden:

„Wird ... ein Papst, auf Leben und Tod gefragt, im Ernst sagen, es komme für den Menschen auf die Kirche an und nicht auf den bedingungslosen Glauben an die Liebe Gottes?“³⁰

Luthers Theologie biete auch für das Katholische eine Perspektive, denn Luthers theologisches Denken könne Kräfte freisetzen, die der katholischen Kirche zu größeren Möglichkeiten ihrer selbst verhelfen. Am Ende appellierte Pesch, Luther als „gemeinsamen Lehrer“³¹ aller Christinnen und Christen anzuerkennen und ihn auch kirchenrechtlich zu rehabilitieren. Luther habe den Kern des Evangeliums freigelegt, dass sich der Christ auf der Suche nach der Gewissheit seines Heils nur auf die vergebende Zusage Gottes in Christus verlassen kann. Diese Botschaft gelte allen Christinnen und Christen. Diese Botschaft sei daher auch für sie alle zu aktualisieren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Kurz nach Denifles Dämonisierung Luthers setzte eine historische Selbstkritik im Katholizismus ein. Unter anderen erkannten Joseph Lortz, Hubert Jedin (1900–1980), Erwin Iserloh und Otto Hermann Pesch Luthers religiöses Grundanliegen und begannen, dieses

²⁹ A. a. O., 52.

³⁰ A. a. O., 14.

³¹ A. a. O., 317–319.

Anliegen theologisch wertzuschätzen. Sie suchten auch im Papsttum eine Mitursächlichkeit für die Entstehung der Konfessionskirchen und rezipierten einige Elemente lutherischer Theologie im Katholizismus. Das ist die katholische Lutherdeutung zum Lutherjubiläum 1983, danach herrschte lange Zeit eher Zurückhaltung – bis jüngst.

3. An der Schwelle zum Reformationsjubiläum

Die ökumenische Bewegung, die Peschs Lutherdeutung wesentlich beeinflusst hat, hat zwar in den Gemeinden weiterhin Bestand, theologisch ist sie inzwischen deutlich abgeflaut. Trotzdem sind die aktuellen katholischen Lutherbücher von einem ökumenischen Grundanliegen geprägt, das zu einer beinahe schüchternen Lutherdeutung beiträgt. Diese Einschätzung soll abschließend an drei Büchern dargestellt werden, die 2016 publiziert und damit auf das Jahr 2017 hin geschrieben worden sind. Eines davon, „Der katholische Luther“,³² habe ich selbst (* 1986) verfasst. Ich versuche im Folgenden – und bin mir gleichzeitig der Unmöglichkeit des Unterfangens bewusst –, dieses Buch objektiv in die katholischen Lutherdeutungen an der Schwelle zum Jahr 2017 einzuordnen. Das zweite stammt aus der Feder von Walter Kardinal Kasper³³ (* 1933), des katholischen Systematikers und emeritierten kurialen Ökumenikers. Als solcher hat er das kleine Büchlein „Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive“³⁴ geschrieben. Das dritte Buch bietet streng genommen gar keine katholische Lutherdeutung. Volker Reinhardt³⁵ (* 1954), der Verfasser des Buches „Luther, der Ketzer“,³⁶ lehrt Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit. Sein Buch hat aber sehr viel mit Katholizismus zu tun, wie zu zeigen sein wird.

Was bieten nun diese aktuellen katholischen Lutherdeutungen? Die Gemeinsamkeiten lassen sich zusammenfassen in einer grundsätzlichen Anerkennung des religiösen Anliegens Luthers, einem gerechteren Urteil über die Entstehung der Konfessionskirchen sowie der Einsicht, dass der Katho-

³² Blum (s. Anm. 1).

³³ Walter Kasper wuchs im Allgäu auf und studierte Theologie und Philosophie in Tübingen und München. 1956 wurde er zum Priester geweiht; es folgten Promotion und Habilitation in Tübingen, ein Ruf an die Universität Münster und 1970 nach Tübingen. 1989 wurde er zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart gewählt, zehn Jahre später zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen berufen. Diese Stellung hatte er bis 2010 inne. Wissenschaftlich ist er weiterhin insbesondere in ökumenischen Fragen tätig.

³⁴ Walter Kasper, Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern 2016.

³⁵ Volker Reinhardt studierte Geschichte und Romanistik in Kiel, Freiburg i. Br. und Rom. Nach Promotion und Habilitation in Freiburg folgte 1991 der Ruf auf den Lehrstuhl für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit an der Universität Freiburg in der Schweiz. Wissenschaftlich beschäftigt er sich intensiv mit der italienischen Renaissance, insbesondere mit der Papstgeschichte in der Renaissance.

³⁶ Volker Reinhardt, Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation, München 2016.

lizismus stillschweigend oder bewusst manche der theologischen Einsichten Luthers aufgenommen hat. All das ist bereits bekannt, spätestens Otto Hermann Pesch hat diese Erkenntnisse 1982 formuliert. Spezifisch für das Jahr 2016 ist, dass diese Bücher Luther nicht unbedingt für den gemeinen Mann, den Katholiken und die Katholikin, fruchtbar machen wollen, wie Pesch es noch als zentrales Anliegen seines Lutherbuches formuliert hat. Diese Bücher analysieren das Verhältnis von Luther und Katholizismus. Luther und die Ökumene bei Walter Kasper, Luther und die katholische Theologie in meinem Buch, Luther und das Papsttum bei Volker Reinhardt. Dazu gehört eine kritische Relecture der evangelischen Lutherdeutungen, die nun deutlich historisiert und in ihren zeitgenössischen Kontext eingeordnet werden. Dazu gehört gleichzeitig eine große Behutsamkeit im Umgang mit der Person Luthers.

Walter Kasper geht von zwei Prämissen aus. Zum einen, so schreibt er im Vorwort, erwarten viele Christen zu Recht, dass das Reformationsgedenken 2017 „uns ökumenisch einen Schritt dem Ziel der Einheit näherbringen werde. Wir dürfen diese Erwartung nicht enttäuschen.“³⁷ Die Formulierung ist interessant, weil sich die Leser unwillkürlich fragen, wer eigentlich mit „wir“ gemeint ist, die evangelischen und katholischen Christinnen und Christen oder die Kirchenleitungen. Zum zweiten postuliert Kasper, wie schon Otto Hermann Pesch, eine unüberbrückbare Fremdheit der Botschaft Luthers. Seine Botschaft von der „theonome[n], gnadenhaft befreite[n] und im Wort Gottes gefangene[n] Freiheit des Christenmenschen“³⁸ sei dem postmodernen Menschen und seinem Freiheitskonzept völlig fremd. Luthers Rechtfertigungstheologie sei längst Teil der katholischen Theologie, seine Freiheitstheorie aber sei letztlich heute nicht mehr rezipierbar.

Gerade in der Fremdheit der Person und Botschaft Luthers aber erkennt Kasper seine ökumenische Aktualität. Luther lasse sich nicht konfessionskirchlich aktualisieren, und zwar schon deshalb nicht, weil die Zeit der Konfessionskirchen und ihrer gesellschaftlichen Deutungskraft vorbei sei. Die ökumenische Aktualität Luthers liege daher in seiner christologischen Konzentration, genauer in seinem Evangelium von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Kasper identifiziert dann in der Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes nicht nur Luthers Antwort auf seine eigenen Nöte und die seiner Zeit, sondern auch die ökumenische Aktualität Luthers. Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes ist im Übrigen auch das große Thema des ersten Apostolischen Schreibens von Papst Franziskus, des Schreibens „Evangelii Gaudium“.³⁹ Dass die katholische Kirche im Jahr 2016 ein Heiliges Jahr der Barmherzigkeit feierte, so unmittelbar vor dem Reformationsjubiläum, war wohl keine Absicht, aber doch bemerkenswert. Damit setzte der Papst bereits um, was Kasper der westlichen Christenheit insgesamt mit auf den Weg gibt: Das

³⁷ Kasper (s. Anm. 34), 9.

³⁸ A. a. O., 47.

³⁹ Zum Text vgl. Franziskus [Papst], Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium, Bonn 2013.

Evangelium von der Gnade Gottes als gemeinsame Botschaft der Christen zu leben und 2017 im Kontext eines gemeinsamen Christustages die universale christliche Botschaft der Liebe zu verkünden.⁴⁰ Nicht nur bei Luther, auch bei Papst Franziskus, so betont Kasper, sei dieser Zuspruch übrigens verbunden mit dem Ruf zu Umkehr und Buße. Dass die katholische Kirche das Jahr der Barmherzigkeit mit der Ausschreibung eines Jubel- und Plenarablasses feierte, ist eine Notiz, die dann allerdings doch einer gewissen Ironie nicht entbehrt.

Am Ende seines Buches setzt sich Kasper für ein Modell der ökumenischen Einheit ein, das Papst Franziskus in einer Ansprache vor einer römischen Pfingstgemeinde 2014 entwickelt hat. Der Papst sprach von einem Polyeder, der das Licht in vielfältiger Weise widerspiegelt. Der Polyeder bildet eine Einheit, aber seine Teile sind alle verschieden. Dieses päpstliche Modell von versöhnter Verschiedenheit oder von Einheit in großer versöhnter Vielfalt greift Kasper in seinem Lutherbuch auf und macht es zu seiner eigenen ökumenischen Vision.

Ich selbst habe mein Buch etwas provokant „Der katholische Luther“ genannt. Was bedeutet nun „katholisch“? Walter Kasper fordert in seinem Lutherbuch, Ökumene zu verstehen als Wiederentdeckung der ursprünglichen, nicht konfessionalistisch verengten Katholizität. Er erklärt die Katholizität als ursprüngliches Wesensmerkmal der Kirche in der antiken Christenheit. Ignatius von Antiochien formulierte es im 2. Jahrhundert so: „Katholisch“ ist, wo Jesus Christus ist. Diese Präsenz Jesu in allen Teilen der Welt, das beinhaltet ursprünglich der Begriff „katholisch“. Und diese Weite muss heute wiederhergestellt werden, so Kasper, jenseits konfessionell verengter Kirchen ein weiter christlicher Raum.⁴¹ Als Kirchenhistorikerin habe ich meinem Buch „katholisch“ als Lebenszusammenhang beschrieben. Ich gehe ideellen Begegnungen Luthers mit Theologen nach, die im Lebenszusammenhang des Katholischen standen. Zunächst mit Theologen, die ihn geprägt haben und in systematisch-theologischen Sinn „katholisch“ waren, sodann mit Theologen, die Luther direkt begegnet sind, römischen Katholiken sozusagen, Eck, Prierias und Cajetan, und im dritten Teil mit Theologen, die konfessionskirchlich „katholisch“ waren, die Luther also als Anhänger einer Konfessionskirche rezipiert haben. Ich verstehe in dem Buch „katholisch“ als Lebenszusammenhang, der dem Leben meist mitgegeben ist, der von all den Personen, die Luther in diesem Buch begegnen, nicht gewählt wurde, in dem sie aber standen. Warum diese Definition von „katholisch“? Es ist meine Überzeugung, dass eine frühneuzeitliche Konfession, und gerade die katholische, für die ganz überwiegende Mehrheit der Gläubigen vor allem in einer Praxis besteht, in einem

⁴⁰ Das ist die Botschaft, die im Kern auch von der ökumenisch-theologischen Initiative der Kirchen ausgeht. Das Dokument „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017“, das die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz am 16. September 2016 gemeinsam herausgegeben haben, spricht sich ebenfalls für ein gemeinsames Christustag aus.

⁴¹ Vgl. Kasper (s. Anm. 34), 51–56.

Habitus, oft sogar in einer auf Dauer gestellten Lebensform.⁴² Diesen Lebenszusammenhang des Katholischen hat Luther für sich an einem bestimmten Punkt, spätestens 1520, aufgegeben. Während der Systematiker Walter Kasper „katholisch“ letztlich ekklesiologisch und christologisch bestimmt, nämlich da, wo Jesus Christus ist, denke ich von einzelnen historischen Subjekten her, die im Lebenszusammenhang einer ihr Leben prägenden Religion bzw. Konfession standen. Aus dieser Hermeneutik heraus aber analysiere ich den „Fall Luther“ als misslungenen Kommunikationsprozess, in dem Luthers reale römische Gesprächspartner seine bußtheologischen und damit letztlich anthropologischen Anfragen ausschließlich als Angriff auf Papst und Kirche lasen.

Eine ganz andere Brille präsentiert interessanterweise gerade kein Theologe, sondern ein Historiker. Volker Reinhardt stellt sich die Frage, warum sich Luther und das Papsttum von Beginn ihrer Auseinandersetzung im Herbst 1517 nicht im Geringsten um eine Verständigung bemüht haben. Die Erklärung, die er der protestantischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts unterstellt, dass nämlich Rom einen Verständigungsprozess bewusst blockiert habe, greift ihm zu kurz. Er versucht sich an einer gleichberechtigten Simultanerzählung der Reformation, in der gleichermaßen die Wahrnehmungsmuster, kulturellen Prägungen und Handlungsmotive Wittenbergs und Roms zur Sprache kommen. Reinhardt gilt als Experte der italienischen Renaissance und versucht in großer Umsicht, Rom nicht einfach mit der Brille Luthers, als Hort des endzeitlichen Antichristen, als Ort des verweltlichten, höfischen, verschwenderischen Lebens und als Schlangengrube von Humanisten und Scholastikern zu sehen. Es gelte endlich, auch das Renaissancepapsttum in seiner kulturellen Prägekraft ernst zu nehmen. Am Ende erklärt sich Reinhardt die Reformation als „clash of cultures“⁴³ zwischen Wittenberg und Rom, in dem sich die Akteure wechselseitig ihrer Vorurteile bedienten, die im Übrigen teilweise bis zum heutigen Tag im Kontext der Eurokrise bedient würden. Die Wittenberger wähten südlich der Alpen Verschwendungssucht und Unmoral, die Römer hingegen witterten in deutschen Landen geizige und geldgierige Barbaren ohne Sinn für Stil und Lebensgenuss. Rom und Wittenberg, die Päpstlichen und Luther, konnten sich angesichts ihrer kulturellen Prägung gar nicht verstehen.

Der Historiker Reinhardt wertet damit die historischen Gesprächspartner Luthers, ihre Weltsicht und ihre Theologie auf. Selbst der Ablass erlebt gerade eine alternative Deutung als sinnvolles mittelalterliches Heilsinstrument, das in der Struktur Luthers Rechtfertigungsverständnis ähnlich war. Diese Deu-

⁴² David Morgan hat darauf hingewiesen, wie sehr Religion in der Vormoderne und bis heute mit auf Dauer gestellten Praktiken und damit mit einer Lebensform zu tun hat und nicht nur mit Glaubenssätzen und Katechismuswissen. Nicht was der Mensch glaubt, sondern wie er handelt und praktiziert, spürt und fühlt, sieht und hört, ist der Kern gelebter Religion. Vgl. *David Morgan*, Introduction. The matter of belief, in: *ders.* (Hg.), *Religion and material culture. The matter of belief*, London u. a. 2010, 1–17.

⁴³ Vgl. *Reinhardt* (s. Anm. 36), 325–328.

tung stammt aber von Berndt Hamm, einem evangelischen Theologen.⁴⁴ Das Interessante in der aktuellen katholischen Lutherrezeption ist also, dass sie Luthers Theologie wertschätzt und die wissenschaftliche Rehabilitierung der Renaissance- und Ablasstheologie des 16. Jahrhunderts anderen Disziplinen überlässt. Die katholischen Theologinnen und Theologen wollen Luther nichts Böses und fassen seine Person und Theologie vorsichtig an. Diese Tendenz geht sogar so weit, dass sie von manchen evangelischen Kolleginnen und Kollegen, die Pluralität schätzen, bereits als vereinnahmend empfunden wird. Insofern hat sich die Situation seit Heinrich Denifle geradezu ins Gegenteil verkehrt.

Dr. Daniela Blum, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät,
Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076
Tübingen; E-Mail: daniela.blum@uni-tuebingen.de

⁴⁴ *Berndt Hamm*, *Ablass und Reformation – erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.

Aufgeklärtes Luthertum

Von Notger Slenczka

„In seiner Seele kämpft, was wird und war,
Ein keuchend hart verschlungen Ringerpaar.
Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet –
Mich wundert’s nicht, daß er Dämonen sieht!“¹

Zweideutig ist nicht nur Luther, den Meyer in dem eben zitierten Vers als Schlachtfeld zweier Zeiten – Mittelalter und Neuzeit – beschreibt. Zweideutig ist auch der Titel dieses Beitrags. Man könnte ihn einerseits auf die altbekannte Frage beziehen, ob Luther etwas – und wenn ja: was er – mit dem Werden der Aufklärung zu tun hat; das wäre die „befahrene“ Frage nach dem Verhältnis von Luther oder Luthertum und Neuzeit.² Oder man könnte im Titel die Frage gestellt sehen, wie die Reformation oder die Theologie Luthers in der Zeit der Aufklärung und von deren Philosophen und Theologen rezipiert wurde – dazu gibt es eine Fülle von ausgezeichneten Arbeiten. Oder man könnte sich unter diesem Titel die Aufgabe stellen, zu sagen, was in der Gegenwart „aufgeklärtes Luthertum“ sein könnte – diese Frage wäre von der Vermutung geleitet, dass es auch unaufgeklärtes Luthertum gibt. Das impliziert zugleich eine Wertung, nach der das „aufgeklärte“ Luthertum diesem „unaufgeklärten“ möglicherweise vorzuziehen wäre. Die drei Möglichkeiten des Verständnisses des Titels könnte man miteinander verbinden, wenn man darauf aufmerksam wird, dass es Züge an der Theologie Luthers gibt, die die Aufklärung mit Luther verbinden und die von den Aufklärungstheologen als wesensverwandt erkannt wurden; und dies sind Züge an der Theologie Luthers, die systematisch zum Nachdenken anregen. Aber es sind eben nur bestimmte Züge, neben denen andere stehen, denn Luther ist, wie Conrad Ferdi-

¹ *Conrad Ferdinand Meyer*, *Huttens letzte Tage*, Sämtliche Werke, München/Zürich o. J. (1965), 947. Der folgende Text wurde als Vortrag bei der Tagung der Luther-Gesellschaft am 24. September 2016 in Wittenberg gehalten; der Stil des Vortrags wurde beibehalten und der Text entsprechend sparsam befußnotet.

² Zum Folgenden genauer: *Notger Slenczka*, Luthertum und Neuzeit. Bemerkungen zum ambivalenten Verhältnis von Rechtfertigungsglauben und neuzeitlicher Subjektivität, in: *Reinhard Rittner* (Hg.), Was heißt hier lutherisch! Aktuelle Perspektiven aus Theologie und Kirche, Hannover 2004, 164–192; *ders.*, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs in der neueren protestantischen Dogmatik, in: *Jörg Dierken* u. a. (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, 49–65; *ders.*, Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung, in: *ders.* u. a. (Hg.), Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers, Tübingen 2005, 205–244; *ders.*, Reformation und Selbsterkenntnis, in: *GuL* 30 (2015), 17–42 (Lit.).

nant Meyer dichtete: zweier Zeiten Schlachtenfeld, und darum umgetrieben von Dämonen, den Nachtgestalten, die die Aufklärung vertreiben will.

Aber zunächst – damit deutlich wird, dass auch dieser Beitrag sich in eine lange Geschichte von Deutungsvorschlägen einfügt – ein Blick auf klassische Verhältnisbestimmungen von Luther und Aufklärung bzw. Neuzeit.

1. Deutungsvorschläge

Dass Luther zwei Zeiten angehört, dass er auf der Schwelle steht zwischen dem Mittelalter und einer Zukunft, die im Zeichen der Aufklärung steht – das ist nicht nur die Diagnose Conrad Ferdinand Meyers, sondern sie legt sich auch nahe, wenn man auch nur einige wenige Stationen der Deutungsgeschichte in den Blick nimmt; ein paar Beispiele: Die Römische Kirche hat Luther früh alle negativen Folgen der Aufklärung in die Schuhe geschoben, von der Entchristlichung der Gesellschaft bis hin zur Französischen Revolution. Das sieht man noch bei Papst Benedikt XVI: In seiner umstrittenen Regensburger Rede waren für ihn Luther und die Reformation der Zeitpunkt, an dem die in der Kirche über Jahrhunderte gepflegte Harmonie von Vernunft und Glaube aufgekündigt wurde, mit der Folge, dass eine Vernunft sich etablierte, die mit dem Glauben nichts mehr anfangen konnte und des Glaubens nicht mehr bedurfte – die Aufklärungskritik am Christentum und die Philosophie Kants ist für den Papst eine direkte Folge der Reformation Luthers. Das ist eine im 19. Jahrhundert in der katholischen Theologie ganz gängige Einordnung Luthers – und ihr wird von vielen protestantischen Theologen auch gar nicht widersprochen: Lessing beispielsweise betrachtet Luther als den Vorboden der Neuzeit, und das ist der Grundtenor vieler protestantischer Reformationsdeutungen im 19. Jahrhundert: Die zentralen Themen, die die Aufklärung dem 19. Jahrhundert vorgezeichnet hatte – Freiheit, Vernunft, Selbstbestimmung – werden als Erbe und Wirkung der Reformation in Anspruch genommen, prominent von Hegel.³

Die Aufklärung wird hier positiv gewertet; das ist aber nicht selbstverständlich, wie das Beispiel der genannten katholischen Theologen zeigt. Und diese negative Bewertung der Aufklärung ist nicht auf den Katholizismus beschränkt: Auch in der protestantischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts gibt es negative Bewertungen der Aufklärung und ihrer Folgen; und hier erscheint nun plötzlich Luther nicht als Quelle, sondern als *Gegenpol* der Aufklärung.⁴ Auch diese protestantischen Theologen sind der Meinung, dass sich schon in der Reformationszeit die Ideen der Aufklärung meldeten – aber eben nicht bei Luther, sondern in der Gestalt des Erasmus und seiner Überzeugung von der Freiheit des menschlichen Willens, seiner eigentümlichen

³ Vgl. dazu Slenczka, Freiheitsgehalt (s. Anm. 2); ein Beispiel für diese liberale Rezeption ist der badische Liberale Daniel Schenkel – dazu vgl. Dorothea Noordveld-Lorenz, *Gewissen und Kirche. Das Protestantismusverständnis von Daniel Schenkel*, Tübingen 2014.

⁴ Vgl. dazu Slenczka, Freiheit (s. Anm. 2).

Gleichgültigkeit gegenüber dem christlichen Glauben: da haben wir es mit den Anfängen der Aufklärung zu tun, sagen diese Interpreten der Reformation. Und Luther steht auf der Gegenseite, ist nicht Ursprung, sondern ist die Gegenmacht der Aufklärung. Er widerspricht der These von der Freiheit des menschlichen Willens, die Erasmus vertreten hatte, und vertritt die radikale Unfreiheit des Menschen. Diese Interpreten der Reformation weisen darauf hin, dass Luther gerade die Vernunft, von der Erasmus genauso viel hielt wie die Theoretiker der Aufklärung, als Werkzeug der Sünde betrachtete. Diese Deutung Luthers wurde im 19. Jahrhundert etwa im hochkonservativen Kreis um den Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. vertreten;⁵ Friedrich Julius Stahl beispielsweise, ein Jurist, einer der klügsten Köpfe in Berlin jener Zeit, ein Lutheraner aus tiefster Überzeugung und Gegner der von den preußischen Königen angestrebten Union von lutherischer und reformierter Kirche, spitzte die These dahin zu, dass gerade nicht Luther am Ursprung der Aufklärung stehe, aber auch nicht allein Erasmus, sondern vor allem die Reformierten, allen voran Zwingli.⁶ Ein weiterer Vertreter der Deutung Luthers als Gegenpol der Aufklärung im 20. Jahrhundert ist der Friedrich Gogarten der zwanziger und der beginnenden dreißiger Jahre – seit 1938 hat er dann seine Bewertung der Aufklärung modifiziert und dies seit 1952 öffentlich vertreten.⁷

Und damit nicht genug der Vieldeutigkeit Luthers im Verhältnis zur Aufklärung: Die Frage, ob und wie die mit der Aufklärung anbrechende Neuzeit auf religiöse Wurzeln zurückgeht, hat insbesondere den Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch beschäftigt; auch er spricht – übrigens unter Aufnahme des Zitates von Meyer – von einem Doppelgesicht Luthers, der zum einen bahnbrechende, die Aufklärung vorbereitende Einsichten gewann, auf der anderen Seite zutiefst dem Mittelalter verhaftet war. Nach Troeltsch war Luther ein Impulsgeber und -verstärker – aber um zur Quelle der Aufklärung und der Moderne zu werden, musste dieser Impuls einen Umweg gehen, über die Sekten der Reformationszeit, die Täufer und Spiritualisten, und wieder: über die Reformierten. Nur über die Gegner Luthers wird sein reformatorischer Impuls zum Ursprung einer neuen Zeit.⁸

⁵ Zum hochkonservativen Kreis um den Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV., besonders die Gerlach-Brüder, vgl. *Hans-Christoph Kraus*, Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines Preussischen Hochkonservativen, 2 Bde., München 1994, bes. Bd. 1, 212–233, hier 229.

⁶ Vgl. *Friedrich-Julius Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage, Berlin 1859, bes. 11–80, hier 62 ff.

⁷ Gerade in der These, dass Freiheit Abhängigkeit sei, ist Friedrich Gogarten dem eben knapp referierten Stahl vergleichbar: *Friedrich Gogarten*, Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube, Berlin 1932; vgl. bes. *ders.*, Wider die Ächtung der Autorität, Jena 1930; vgl. ferner das Nachwort Gogartens zur von ihm herausgegebenen deutschen Übersetzung von „De servo arbitrio“: Martin Luther, Vom unfreien Willen. Nach der Übersetzung von Justus Jonas, München 1924, 344–371.

⁸ *Ernst Troeltsch*, Luther und die moderne Welt, in: *ders.*, Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Kritische Gesamtausgabe 8, Berlin u. a. 2001, (52)

Also: Luther als Ursprung der Aufklärung und der Selbstüberschätzung der Vernunft – so die kritische Feststellung der Katholiken; Luther als Ursprung der Idee der Freiheit – so die positive Bewertung Hegels und der liberalen Theologen; Luther als früher Kritiker der Aufklärung und der Selbstüberschätzung der Vernunft – so die ebenfalls positiv wertende Feststellung der hochkonservativen Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts; Luther als Impulsgeber der Aufklärung und doch zugleich als rückwärtsgewandter Gegner der Kräfte, denen später die Aufklärung entspringt, so die Diagnose Troeltschs und anderer. Dass Luther so unterschiedlich gedeutet wird und so viele Gesichter hat, ist kein Wunder, sondern ist ein Indiz dafür, dass er in der Tat auf der Schwelle zwischen zwei Zeiten steht, wie Conrad Ferdinand Meyer in seinem Gedicht andeutet. Denn Gestalten auf der Schwelle, im Übergang, sind zweideutig. Die alten Römer wussten das; sie stellten Janus, der unter anderem für die Türschwelle zuständig war, mit zwei in entgegengesetzte Richtungen blickenden Gesichtern dar. Janusköpfig im Verhältnis zur Neuzeit ist eben auch Luther, und wenn ich jetzt inhaltlich frage, wie und in welchem Sinne Luther am Ursprung der Aufklärung steht, dann ist nach allem klar, dass da eigentlich nur ein Januskopf herauskommen kann, der ebenso vorausweist, wie sein Blick an eine Vergangenheit, vielleicht an das Mittelalter, geheftet ist. Ich werde im Folgenden in zwei Schritten nach dem Verhältnis von Luther und Aufklärung fragen; dafür brauchen wir aber erst einmal einen ganz vorläufigen Begriff dessen, was Aufklärung ist – und den hole ich bei Kant ab, der einen kleinen, aber zu Recht berühmten, gewichtigen Text geschrieben hat mit dem Titel „Was ist Aufklärung?“.

2. Was ist Aufklärung?

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. ... Sapere aude! – Habe Mutes, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“⁹

2.1. Verstand oder – gebräuchlicher – Vernunft ist das Zauberwort der Aufklärung. „Vernunft“ ist etwas, was jeder Mensch hat, eine Instanz, durch die jeder Mensch zuverlässig auf Wahrheit und auf das Gute hin orientiert ist: die Fähigkeit zum Erkennen des Wahren und das Streben nach dem Guten – das sind die beiden Grundvollzüge der Vernunft. Alle Menschen haben Teil an dieser Fähigkeit und diese Vernunft ist bei allen Menschen gleich – es gibt nicht unterschiedliche „Vernünfte“.

59–97, hier bes. 66–83 und 83–90. Etwas anders: *ders.*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: a. a. O., (183) 200–321, hier bes. 303–316.

⁹ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 481, hier nach: Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Sonderausgabe, Darmstadt ⁵1983, Bd. 9, 53–61, 53..

Und das ist das Ziel der Aufklärung: Die Ordnung des eigenen Lebens, und die Orientierung des menschlichen Zusammenlebens am Maßstab der Vernunft.

2.2. Der Aufbruch des Menschen aus seiner Unmündigkeit – das setzt voraus, dass der Mensch zunächst einmal unmündig ist und es nicht wagt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, sondern seinen Verstand einem fremden Verstand unterstellt. Meistens haben sich die Menschen immer schon in eine Fremdbestimmung, das heißt: in die Hand von Unvernünftigem, gegeben und lassen von fremder Autorität kritiklos ihr Leben gestalten: Sie lassen sich von allgemein verbreiteten Vorurteilen leiten, statt nachzufragen und nach der Wahrheit zu suchen. Um sich vor Blitzen zu schützen beispielsweise fragen die Menschen nicht nach dem Grund von Blitzen und stellen sich einen Blitzableiter auf das Dach, sondern sie zünden eine Kerze für die heilige Barbara oder den heiligen Vitus an. Das öffentliche Leben ist bestimmt von unhinterfragten Traditionen, vom Gewohnheitsrecht, und von unausgewiesenen Autoritäten. Die Aufklärung ist eine Bewegung der Kritik solcher unausgewiesener Autoritäten und Traditionen – vernünftig soll es zugehen, und nicht nach dem Herkommen oder gar nach dem Recht des Stärkeren.

2.3. *Alle Menschen* haben diese Instanz der Vernunft. Das bedeutet, dass mit Bezug auf das, was vernünftig ist, jeder Mensch kraft seiner Vernunft Richter ist über jeden Wahrheitsanspruch und über jede Forderung, die an ihn herangetragen wird. Durch seine Vernunft ist der Mensch dazu bestimmt, ein selbständig urteilsfähiges Wesen zu sein; nur dann darf der Mensch sich fremden Ansprüchen unterwerfen, wenn sie Ansprüche *der* Vernunft sind, die auch in ihm selbst spricht – das ist das eigentümlich Pathos der Aufklärungsbewegung. Neben „Vernunft“ sind daher „Freiheit“ und „Selbstbestimmung“ die Grundworte der Aufklärung: Freiheit zum *eigenen* Urteil und die Freiheit zur vernünftigen Kritik aller Lebensverhältnisse, Ordnungen, Ansichten und Überzeugungen: Nichts gilt, weil es schon immer so war.

2.4. Die Anlage zur Vernunft hat jeder – aber nicht jeder kann sie gebrauchen, das wissen natürlich auch die Aufklärungsphilosophen. Bei den meisten Menschen ist sie durch jahrhundertealten Irrtum verdeckt und verschüttet. Sie freizulegen und jeden Menschen zu ihrem Gebrauch zu ermutigen, ist das Anliegen der Aufklärung; damit ist die Aufklärung wesentlich eine Bildungsbewegung. Viele damalige Lehrer verstehen sich als Aufklärer; es geht bei dieser Bildung auch um Wissensvermittlung, natürlich, aber eben vor allem um eine Bildung zum Vernunftgebrauch: Ein Mensch, *jeder* Mensch soll fähig werden, selbständig und selbstbestimmt alles, was ihm als Lehre vorgetragen wird und was von ihm gefordert wird, nicht einfach gehorsam anzunehmen, sondern es zu befragen, auf sein Recht zu prüfen und es nur dann zu akzeptieren, wenn es der Vernunft entspricht.

2.5. Die Ordnung des gesamten privaten und öffentlichen Lebens nach der Vernunft, Freiheit von aller angemessenen Autorität – das ist das Anliegen der Aufklärung. Entsprechend ist die Aufklärung die unversöhnliche Gegnerin einer Institution, die eine nicht auf nachvollziehbare Beweise, sondern auf der Vernunft entthronte und durch Vernunft nicht kritisierbare Autorität begründet ist, indem sie für ihre Sätze göttliche Autorität in Anspruch nimmt. Und Gegnerin einer Institution, die behauptet, dass der Mensch, dass seine Vernunft nicht etwa das unversehrte Werkzeug zur Erkenntnis der Wahrheit und des Guten sei, sondern dass diese Vernunft angewiesen sei auf Erlösung, dass sie ohne diese durch die Kirche vermittelte Erlösung verblendet sei und zum Guten nicht fähig. Die Kirche, soweit sie sich so versteht, hat die Aufklärung zur Gegnerin.

3. *Autoritätskritik bei Luther*

Und nun also Luther; und zunächst will ich erklären, worauf sich diejenigen Theologen beziehen, die ihn als Vorboten der Neuzeit betrachten.

3.1. Ich setze ein mit dem Jahr 1519, das in vieler Hinsicht einen Meilenstein in der Entwicklung Luthers darstellt – dafür erst eine kurze historische Erinnerung: In diesem Jahr fand in Leipzig eine Disputation zwischen dem Ingostädter Theologen und Reformationsgegner Johannes Eck einerseits und Luther andererseits statt; diese Disputation drehte sich im Zentrum um die Frage der Autorität in der Kirche, vor allem die Frage nach der Autorität des Papstes. Eck führte nun als Beleg für das Papstamt unter anderem Schriftstellen an, und er hatte sich an einem Punkt der Diskussion als Beleg für sein Verständnis einer Bibelstelle auf den Kirchenvater Hieronymus und auf Bernhard von Clairvaux berufen – das waren nach damaligem Verständnis nicht beliebige Ausleger unter anderen, sondern Lehrer der Kirche, vom Heiligen Geist geleitete Deuter der Schrift. Luther hielt nun diese Auslegungen des Johannes Eck für unrichtig und bestand gegen die Deutung der Kirchenväter darauf, dass die Schrift anders zu verstehen sei. Und von da an ging es in der Diskussion nicht mehr nur um den Papst, sondern um die Frage, wer die Schrift richtig versteht und wessen Schriftauslegung zu glauben ist – der Auslegung der Schar heiliger Kirchenväter oder einem obskuren Mönch aus dem östlichen Winkel des Römischen Reiches Deutscher Nation. Johannes Eck betrachtet den Anspruch Luthers, die Schrift besser verstanden zu haben als die Kirchenväter, als geradezu unglaubliche Anmaßung, über die er sich fassungslos in einem Brief an den sächsischen Kurfürsten – den Landesherrn Luthers – beklagt: Luther maßt sich an, „rein aus eigenem Verstand den Sinn der Heiligen Schrift besser zu kennen als die heiligen Väter miteinander.“¹⁰

¹⁰ Brief Johannes Ecks an Friedrich den Weisen vom 22. Juli 1519, WA. B. 1, 460,24–26.

Der Gegensatz wird ganz deutlich, wenn man liest, wie Luther in einem Rechtfertigungsschreiben an den Kurfürsten auf jenen Vorwurf Ecks antwortet:

„Es ist sein [Ecks] selbstgemachtes Geschwätz, wenn er sagt: Niemand soll die Schrift nach eigener Vernunft auslegen, sondern der Lehre der Väter folgen. Dagegen habe ich gesagt: Wo ich einen klaren Text hätte, würde ich dabei bleiben, auch wenn die Auslegung der Väter dagegen stünde ... Denn ... man soll einem einzelnen Menschen, der die Schrift für sich hat, mehr glauben als dem Papst und dem ganzen Konzil ohne die Schrift.“¹¹

Ein einzelnes Individuum und – ausdrücklich! – seine eigene Vernunft im Verstehen der Schrift steht gegen die Autoritäten der Kirche und will recht behalten; ein Einzelner nimmt sich die Freiheit und behauptet, er verstehe die Schrift besser als Papst und Konzilien; wenig später in demselben Brief:

„Das wolle Gott nimmermehr, dass ein frommer Christenmensch einen Spruch der Schrift recht versteht und in sich bildet, und sollte denselben dann verwerfen, weil einige die Schrift falsch verstehen, und sein richtiges Verständnis beiseitesetzen. Man sollte vielmehr Papst und Konzilien verleugnen zur Rettung der Heiligen Schrift, und wo dieser Artikel als Ketzerei beschimpft wird, da müssen das Evangelium, Paulus und Augustin untergehen. Ehe ich das tue, will ich meine christliche Freiheit in Anspruch nehmen und sagen: Ein Konzil kann irren“.¹²

3.2. Da klingt nun der Zentralbegriff der Aufklärung an – der Begriff der Freiheit, die Luther in Anspruch nimmt. Ein Aufklärer erhebt den Anspruch, einer Autorität, einer Norm, einer Tradition nur soweit zu folgen, wie das, was diese vorschreibt, vernünftig ist und ihm einsichtig begründet werden kann. Entsprechend erhebt Luther den Anspruch, den Vorschriften des Papstes und der Autorität der Kirchenväter nur so weit zu folgen, wie sie der Heiligen Schrift entsprechen. Das ist revolutionär. Als Einzelner selbständig und ohne Orientierung an Autoritäten zu sehen und zu denken ist keine Tugend im mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb, sondern Anmaßung. Demgegenüber ist Luthers Anspruch unerhört, der behauptet, dass eine Schriftauslegung nur dann Gültigkeit beanspruchen kann, wenn sie ihm, Luther, einleuchtet, wenn er sie nachprüfen und nachvollziehen kann. Denn darum geht es – nicht einfach darum, dass alles der Autorität der Schrift unterstellt wird, sondern darum, dass ein Einzelner das Recht in Anspruch nimmt, dem Schriftverständnis der Mehrheit, der Autorität, der Tradition der Vergangenheit seine Einsicht entgegenzusetzen und recht zu behalten. Das ist ein Akt der Emanzipation von der Vormundschaft der Autorität, ein Schritt zur Mündigkeit im Umgang mit der Schrift.

3.3. Luther erhebt nun aber nicht allein den Anspruch, dass er, der Wittenberger Professor, die Schrift besser versteht als der Papst oder als die Kir-

¹¹ Brief Martin Luthers und Andreas Karlstadts an Friedrich den Weisen vom 18. August 1519, a. a. O., 468,110–116.

¹² A. a. O., 472,251–258.

chenväter; er erhebt vielmehr den Anspruch, dass *jeder* Christ mit Bezug auf die Schrift und mit Bezug auf den Glauben urteilsfähig ist bzw. werden muss. Jeder Getaufte ist zugleich Priester und kann und muss die Schrift auslegen und verstehen. Die Lehre in der Kirche, die Predigt eines Pfarrers, ist nicht etwa vom Bischof, sondern von der Gemeinde zu beurteilen, die Gemeinde hat die Fähigkeit und hat das Recht und die Pflicht zu prüfen, ob die Verkündigung ihres Pfarrers richtig ist oder nicht. Der Gemeinde fallen damit Aufgaben zu, die sonst nur der Bischof hatte.

Wie die Aufklärungsphilosophen, so weiß natürlich auch Luther, dass diese Fähigkeit der Gemeinde ausgebildet werden muss, und so verbindet sich mit diesem Programm Luthers wie in der Aufklärung ein Bildungsprogramm, das die Erziehung kritikfähiger Christen zum Ziel hat: Die Eltern sollen ihre Kinder einführen in den christlichen Glauben, so dass sie nicht nur die Hauptstücke des Glaubens auswendig können, sondern dass sie sie ihrem Alter entsprechend und immer weiter fortschreitend verstehen und durchdringen und so *selbständig* verständige Christenmenschen werden. Und die Eltern sollen ihre Kinder zur Schule schicken, nicht zuletzt mit dem Ziel, dass sie lesen lernen und fähig werden, die Schrift selbst zu lesen und die Lehre der Kirche und die Lehre ihres Pfarrers zu überprüfen. Und genau zu diesem Zweck nimmt Luther die Übersetzung der Bibel in Angriff; diese Bibelübersetzung ist eine Art von aufklärerischem Akt, denn damit gibt Luther den Laien, die kein Latein können und daher die damals normative lateinische Fassung der Bibel nicht lesen konnten, ein verlässliches Instrument an die Hand, mittels dessen sie die Entscheidungen aller kirchlichen Autoritäten in Frage stellen und beurteilen können, ob diese Entscheidungen zu Recht bestehen. Wie ein Aufklärer die Menschen zur Argumentationsfähigkeit erzieht, ihnen Wissen und den kritischen Gebrauch dieses Wissens beibringt und damit mündige, selbständig urteilende Bürger erzieht, so wird nach Luther der Christ in dem Moment mündig, in dem er das Mittel in der Hand hat, durch das er selbst, unabhängig von jeder menschlichen Autorität, entscheiden kann, was Gottes Wille ist. Glaube hat mit Selbständigkeit zu tun; es reicht nicht zu glauben, was die Kirche glaubt, es reicht nicht, seinen Willen der kirchlichen Autorität zu unterwerfen, sondern ein Christ muss wissen, was er glaubt, er muss – im Rahmen seiner Möglichkeiten – selbständig und selbstverantwortet Auskunft geben können darüber, was er sonntags im Gottesdienst mitspricht, muss verstehen, warum er es mitspricht, und muss begriffen haben, dass und warum er darauf sich verlassen kann im Leben und im Sterben

4. Die Kehrseite der festgehaltenen Autorität – und die These Adolf von Harnacks

4.1. Luther als religiöser Aufklärer: Nun muss man aber fragen, ob denn das nun wirklich die ganze Wahrheit ist – und das ist es natürlich nicht. „Sein

Geist ist *zweier* Zeiten Schlachtgebiet“, hatte Conrad Ferdinand Meyer gedichtet, und das bedeutet: Luther ist nicht richtig im Blick, wenn man ihn nur und ausschließlich als Vorboden der Zukunft, der Aufklärung, betrachtet und liest. Er ist ein Schwellenphänomen, janusköpfig, ist der Vorschein, aber auch das Gegenbild der Aufklärung, und das wird an keinem anderen Punkt so deutlich wie in seiner Kritik der Vernunft – denn die gibt es bei ihm vielfach. Seine Parole ist eben nicht die Kants: „Wage es, dich deines eigenen *Verstandes* zu bedienen, du hast die Quelle und die Richtschnur aller Wahrheitserkenntnis in dir selbst“, sondern Luthers Parole ist diese: Wage es, selbst die Schrift zu lesen. Dann aber fährt er fort: Und was du da liest, das soll die Norm und Richtschnur für dein ganzes Leben sein – *auch wenn es deiner Vernunft widerstreitet*. Und in der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts wird das dann ausbuchstabiert: Die Autorität der Schrift wird damit begründet und darauf zurückgeführt, dass sie kein einfach menschliches Buch ist, das nach dem Maßstab der Vernunft beurteilt werden dürfte. Vielmehr hat Gott selbst sie den Autoren eingegeben – und zwar nicht nur den allgemeinen Sinn, nicht nur die einzelnen Worte und Sätze, sondern sogar die Punkte und Striche, mit denen im Hebräischen die Vokale markiert werden. Die Schrift stammt von Gott, nicht von Menschen, daher ist sie von höchster Autorität und fordert vorbehaltlosen Gehorsam.

Für Luther und die nachreformatorischen Theologen ist der Umgang mit der Schrift mitnichten dem freien Spiel der Ausleger überlassen, sondern die Ausleger stehen unter der Vormundschaft des altkirchlichen christologischen und trinitarischen Dogmas, von dem feststeht und nicht zweifelhaft sein kann, dass es in der Schrift seinen Grund hat. Und diese Lehre von der Schriftautorität und die Bindung an das altkirchliche Dogma und an die im Laufe des 16. Jahrhunderts entstehenden Bekenntnisse sind nicht etwa ein bedauerliches Abweichen der späteren Theologen von Luther, sondern ebenso sehr bei ihm angelegt wie die Überzeugung von der Freiheit eines Christenmenschen gegenüber allen menschlichen Traditionen. Denn *Freiheit* gegenüber menschlichen Traditionen gibt es bei Luther nur in der *Bindung* an Gott, und die Bindung an Gott ist Bindung an sein in der Schrift niedergelegtes Wort.

Luthers Verständnis der Freiheit und seine Aufforderung, selbständig und als mündiger Christ die Schrift zu lesen, befreit den Menschen von einer Autorität – vom Lehramt der Kirche und der Autorität der Kirchenväter; aber diese Befreiung bindet den Menschen zugleich an eine andere Autorität, nämlich an die Autorität der Schrift und der schriftgemäßen Lehre.

4.2. Aber dieses Verhältnis von Schriftautorität oder gegenständlichem Dogma einerseits und der Freiheit des Christen andererseits ist doch komplizierter, als es sich ausnimmt, wenn man es hier als widersprüchlichen Gegensatz auftreten lässt. Schon Harnack hat in seinem großartigen Lehrbuch der Dogmengeschichte darauf hingewiesen, dass es im dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte nicht nur zur Fortexistenz des Lehrgesetzes im konfessio-

nellen Katholizismus kommt und auch nicht nur zur radikalen Dogmenkritik zugunsten der freien Subjektivität wie im Sozinianismus als Vorschein der radikalen Aufklärung. Vielmehr kommt es zu einer Spätblüte des Dogmas bei Luther, der einerseits, so Harnack, den Glauben an die unbedingte Vaterliebe Gottes als Zentrum des Christentums wiederentdeckt,¹³ nun aber nicht die Dogmen einfach abstößt, sondern sie als *Glaubenslehre* gestaltet, d. h. nicht als Theorie historischer und dogmatischer Erkenntnisse vermittelt, sondern auf ihre Bedeutung für den Glaubensvollzug hin durchsichtig macht.¹⁴

Die Frage lautet also: Was hat der *freie*, aller Fremdbestimmung sich entledigende Glaube mit den *Normen*, den gegenständlichen Größen der Dogmas und der Schrift zu schaffen?

5. Freiheit

Diese Verbindung von gegenständlichen Aussagen einerseits und dem Vollzug des Glaubens andererseits, die nicht nur bei Harnack, sondern auch bei Wilhelm Herrmann, bei Emanuel Hirsch, bei Gerhard Ebeling, bei so unterschiedlichen Theologen wie Eberhard Jüngel, Jörg Baur oder Oswald Bayer zu beobachten ist, will ich jetzt nicht in einem langweiligen Referieren dieser Positionen, sondern in einem eigenen Gedankengang nachvollziehbar machen, und ich beginne bei der Freiheitsschrift:

5.1. „Wie wird der Mensch fromm, recht und frei?“, fragt Luther in der Freiheitsschrift und gibt die Antwort, dass die Seele von nichts Leiblichem so beeinflusst werden kann, dass sie fromm, gerecht und frei wird. Nur durch das Wort des Evangeliums kann die Seele erfasst und verändert werden.¹⁵ Das ist die Kehrseite der Feststellung in den Obrigkeitsschriften, dass die Obrigkeit nicht nur kein Recht, sondern gar keine Möglichkeit hat, Glauben zu erzwingen. Hier in der Freiheitsschrift gibt er den Grund dafür an: Die menschliche Seele ist von äußerlichen Medien nicht zu beeinflussen. Und Luther stellt nun die Frage, wie denn diese Innerlichkeit dann beeinflusst werden kann, und Luther antwortet: nur durch das Wort – non vi sed verbo.

5.2. Das klingt wie eine theologische Allzurichtigkeit, aber hier beginnt in der Tat die Neuzeit. Dass das nicht auffällt, liegt daran, dass diese Auskunft für uns zugestellt ist mit gedanklichen Selbstverständlichkeiten, als ob hier vorauszusetzen wäre, dass durch das Wort der Heilige Geist in irgendwie

¹³ Eine deutliche Unterbestimmung des christlichen Glaubens – aber darauf kommt es hier nicht an.

¹⁴ Vgl. *Adolf von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen 1909/10, hier 1, 809–820.

¹⁵ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520): WA 7, (12) 20–38, hier 21,18 ff.; DDStA 1, (277) 280–315, hier 282/283,7 ff.

wunderbarer Weise an der Seele herummurkst – entschuldigen Sie bitte die Karikatur. Genau dies ist nicht gemeint. Um nämlich diese Abgrenzung Luthers vollends zu verstehen, muss man sich vor Augen führen, wie die Seele nach vorreformatorischem Verständnis beeinflusst wird – am deutlichsten wird das, wenn man sich das Institut der Kontaktreliquie vor Augen führt: Auf das Grab eines anerkannten Heiligen werden Tücher gelegt, die, so die Vorstellung, die der Seele des Heiligen verliehene Gnade aufnehmen, die unter der Erde noch im Körper des Toten ist. Diese nun gnadenerfüllten Tücher werden dann zerschnitten und die einzelnen Stücke verkauft; der Käufer hat damit eine Reliquie, einen Träger göttlicher Gnade, die dann von diesem Tuch durch seinen Körper in seine Seele wandert und diese positiv beeinflusst. Das ist ein extremes Beispiel, aber eben in derselben Weise funktionieren nach vorreformatorischem Verständnis die Sakramente: Sie vermitteln Gnadenkraft an die Seele, sind, wie Thomas von Aquin sagt, Instrumente – wie Röhren, durch welche die durch Christus erworbene Gnade in die Seelen der Glaubenden fließt.

5.3. Dies ist der negative Hintergrund der Auskunft Luthers, dass man durch leibliche Gegebenheiten die Seele nicht beeinflussen kann, sondern nur durch das Wort. Luther teilt damit aber keine nur theologische Einsicht mit. Sondern das ist eine ganz durchschnittliche Lebensweisheit: Die menschliche Subjektivität ist nur und ausschließlich durch das Medium des Wortes beeinflussbar und nicht durch das Vermitteln von Einflüssen gegenständlicher Heiligkeit. Denn wenn ich jemanden anderen beeinflussen will und auf ihn einwirken will, dann suche ich ihn zu überzeugen. Man stelle sich vor: Man hat mit jemanden zu tun, der der Meinung ist, dass $2 \text{ plus } 2 \text{ gleich } 3$ ist – und hartnäckig dabei bleibt. Man könnte ihn mit Gewalt dazu bringen, zu sagen, dass $2 \text{ plus } 2 \text{ gleich } 4$ ist, aber man kann durch die Prügel nicht auf seine Innerlichkeit einwirken und erreichen, dass er von dem korrekten Ergebnis auch selbst – abgesehen von der Prügel – überzeugt ist. Oder man kann einen Menschen zwingen, etwas zu tun oder zu lassen, aber man kann durch Gewaltandrohung nicht erreichen, dass der Mensch das, was er tut, auch freiwillig und gern tut. Aber zuweilen kommt es dazu, dass ein anderer Mensch nicht nur nachspricht, was wir sagen, sondern davon auch überzeugt ist, so dass mein Wille nicht nur meinerseits bleibt, sondern in der fremden Innerlichkeit Platz greift und sie so zu bestimmen beginnt, dass dieses Bestimmt-Werden zugleich ein Sich-Bestimmen ist. Das ist das Wunder, an dem alle Lehrer, Erzieher usw. arbeiten: jemanden zu überzeugen, Einsicht zu wecken. Das ist ein Übersetzen des Eigenen in das Fremde, und das geschieht nur durch das Wort – wir reden, und jemand anders versteht oder sieht ein. Und zugleich wissen alle, dass das ein unverfügbarer Prozess ist, tatsächlich ein Über-Setzen. Dass mein „Du sollst“ beim anderen zu einem „Ich will“ wird, oder dass die Art und Weise, wie ich die Wirklichkeit sehe, im anderen Raum greift und er einsieht, dass $2 \text{ plus } 2$ nicht 3 oder 5 ist: Das habe ich nicht in der Hand. Und wenn es

geschieht, geschieht es nicht durch irgendeine wunderbare Einwirkung, sondern durch das überzeugende und verändernde Wort. Das ist nicht nur in der Theologie wahr, sondern allenthalben, wo es um den Einfluss auf den Willen und um das Bilden von Überzeugungen geht.

5.4. Dass die Seele nicht durch äußere Medien beeinflussbar ist, sondern nur durch das Wort – das ist eine absolut entscheidende Einsicht nicht nur Luthers, sondern aller Reformatoren. Dies ist die eigentliche Einsicht, die die Reformatoren vom Mittelalter trennt, die Einsicht, dass Religion nicht mit magischen Einflüssen auf den Seelengrund zu tun hat, sondern mit dem Verstehen eines Wortes. Religion hat mit der Bestimmung des Verstehens und des Wollens zu tun, mit dem Glauben, der durch das Wort entsteht. Die Einsicht, dass der menschliche Geist, die Seele, oder wie man das immer nennen will, nicht durch Gegenstände beeinflusst werden können, setzt die Einsicht voraus, dass die Seele oder der Geist keine Gegenstände sind, die auf dem Wege einer geistlichen Mechanik verändert werden, sondern Aktivitätszentren. Hier hat Hegel recht: Was die Reformatoren verstanden haben, ist der wahre Unterschied von Materie und Geist oder: das Wesen der Subjektivität. Diese Einsicht in das Wesen der Subjektivität, das Wesen dessen, was die Begriffe „Geist“ oder „Seele“ meinen, könnte man so zusammenfassen: der „Geist“ oder die „Seele“ ist kein Gegenstand, auf den man äußerlich einwirken könnte, sondern ist identisch mit dem Wollen und Verstehen, ist also ein Vollzug. Oder: Die Seele oder der Geist ist „ichhaft“, nicht „er“ oder gar „es“.

5.5. In dieser Einsicht, dass man auf die Seele nur durch das Wort einwirken kann, ist zugleich verstanden, dass die Seele kein Gegenstand ist, sondern „ich“, und frei von jedem gegenständlichen Einfluss. Als Subjekt ist der Mensch unverlierbar frei. Hier wird tatsächlich der Impuls wirksam, der hinführt zur Aufklärung und zur Neuzeit: dass diese Freiheit des Menschen nicht als unter die Botmäßigkeit der Kirche zu stellende Verirrung, sondern als unverlierbare Auszeichnung des Menschen betrachtet wird. Keine Sorge: Ich behaupte nicht, dass dies allein auf die Reformation zurückgeht – letztlich wird man vermutlich im Hintergrund auf den großartigen Augustin und seine Nachwirkungen in der Mystik treffen.

6. Unfreie Freiheit

Wie *wird* die Seele fromm, gerecht und frei, fragt Luther, und er antwortet: durch das Wort. Aber dieses Wort ist nach Luther definiert als Wort des „Evangeliums von Christus“. Die Philosophen und Theologen von Pico della Mirandola bis zu Fichte, die Luthers Einsicht in das Wesen des Geistes als keiner äußeren Einwirkung zugänglicher Freiheit teilen, sind auch der Meinung, dass nur das Wort den Geist beeinflussen kann, und sie ziehen daraus den

Schluss, dass der Geist durch Aufklärung fromm, gerecht und frei wird: Er muss seiner selbst und seiner Bestimmung zur Freiheit ansichtig werden – das wird ihm überzeugend mit vielen Worten erklärt, und so wird er ermächtigt, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.

Luther geht nun aber davon aus, dass es nicht genügt, den Menschen zu *überzeugen*, ihm argumentativ klarzumachen, dass er qua Geist frei ist und dieser Freiheit zu entsprechen hat. Das ist eben genau darum nicht möglich, weil der Mensch unbeschadet der Freiheit seiner Subjektivität und unbeschadet seiner Anlage zur Freiheit unfrei ist in diesem innersten Prinzip, in diesem Prinzip der Innerlichkeit selbst.

Das fügt nun zu der Feststellung, dass die Seele ichhaft und in diesem Sinne frei von gegenständlicher Beeinflussung ist, noch eine weitere und uns auf den ersten Blick sehr fremde Pointe hinzu: Die Seele ist eben nicht nur frei von gegenständlicher Beeinflussung, nur durch das Wort erreichbar. Sondern sie kann sich auch nicht selbst verändern, sie hat sich selbst nicht in der Hand. Einerseits ist sie also frei im Sinne von ungezwungen, im Sinne von „durch gegenständliche Einwirkung nicht erreichbar“. Aber sie ist andererseits gerade darin unverfügbar auch für sich selbst. Sie ist unfreie Freiheit, *servum arbitrium*.¹⁶

Das ist darum hochinteressant, weil das ebenfalls keine theologische Auskunft ist, sondern schlichte Lebenserfahrung. Wir können uns, wenn wir etwas wollen, nicht dazu bringen, es nicht zu wollen. Und wir können uns, wenn wir von etwas überzeugt sind, nicht dazu bringen, nicht überzeugt zu sein. Bleiben wir beim Wollen: Ich wollte Anfang dieser Woche eigentlich nicht diesen Vortrag schreiben, den ich jetzt hier halte, und ich wollte nicht nach Wittenberg fahren. Ich war müde und k. o. und hätte am liebsten alle Viere von mir gestreckt. Aber im Allgemeinen sage ich ohne zwingenden Grund Vorträge nicht ab, also setzte ich mich doch an den Schreibtisch und an den Computer. Dazu konnte ich mich zwingen, konnte mir Kaffee machen, um wach zu bleiben und mir befahlen, nun keine Youtube-Videos zu gucken oder Freecell zu spielen, sondern wirklich zu arbeiten. Dazu kann ich mich zwingen. Ich kann mich aber nicht dazu zwingen, das *gern zu tun*, das zu *wollen* und nicht Freecell spielen zu *wollen*. Nicht nur, weil es selbstwidersprüchlich ist, ein Wollen zu erzwingen, sondern weil das gar nicht geht. Das Wollen machen wir nicht – es stellt sich vielmehr ein. Das merken Sie daran, dass ich ja nun nicht nur hier gewesen bin und dabei die ganze Zeit motzend in der Ecke gestanden und ein böses Gesicht gemacht habe, sondern ich habe mich wohl gefühlt, inzwischen freue ich mich, dass ich den Vortrag geschrieben habe, es machte mir auch im Schreiben mehr und mehr Spaß, und ich bin gerne hier. Das Wollen habe ich aber nicht gemacht, sondern es hat sich eingestellt.

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich: *Notger Slenczka, Von der Freiheit des unfreien Willens. Bemerkungen aus theologischer Perspektive*, in: *Christian Spieß* (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, 51–84.

Dasselbe gilt für Überzeugungen – wenn wir wirklich von etwas überzeugt sind, dann sagen wir nicht nur, dass wir nun etwas eingesehen haben, sondern wir sagen: Wir können nicht anders. Genau darum sagt Luther ja auch, als er vom Kaiser in Worms aufgefordert wird, seine Schriften zu widerrufen, nicht etwa: will ich nicht, sondern: kann ich nicht: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir.“ Und doch sind wir zu diesen Überzeugungen nicht gezwungen; mit dem „ich kann nicht anders“ bringen wir zum Ausdruck, dass diese Überzeugungen uns ergriffen haben und nicht wir sie – und doch sind wir überzeugt und nicht gezwungen.

Die Instanz, die wir selbst sind und die doch nicht in unserer Hand liegt, die wir sind und die wir doch nicht bestimmen können, nennt Luther „Herz“ oder „Gewissen“. Das Gewissen ist frei, nicht zu beeinflussen, es ist in keines Menschen Hand, der durch äußere Mittel darüber verfügen könnte. Aber – und das ist die entscheidende Einsicht – es ist auch nicht in unserer eigenen Hand. Wir sind von außen nicht beeinflussbar und in diesem Sinne frei als wollende und verstehende Wesen. Aber genau in diesem Sinne, weil wir von außen nicht beeinflussbar sind, sind wir auch nicht die Herren unserer selbst. Auch in diesem Sinne gilt: Wir sind zugleich frei und doch nicht Herren unserer selbst. Unser Wille – d. h. unsere Freiheit, denn der Wille ist immer frei – ist unbeschadet seiner Freiheit unfrei. Unfreiheit des Willens heißt nicht, dass wir zum Sündigen gezwungen werden, sondern dass wir unsere Freiheit nicht in der Hand haben.

Und, wie gesagt, das ist keine theologische oder christliche These, sondern das ist menschliche Selbsterfahrung, die wir spätestens dann machen, wenn wir höflichkeitshalber ein grausiges Essen runterwürgen, um den Gastgeber nicht zu verletzen: Wir können uns zwingen zu essen, wir können uns auch zwingen, gute Miene zum widerlichen Fraß zu machen, aber wir können uns nicht zwingen, den Fraß zu mögen. Im Zentrum unseres Wollens haben wir uns selbst nicht in der Hand.

7. Das Dogma und das Ich

Und das ist nun das eigentliche Zentrum der Reformation, die Entdeckung Luthers: Dass im Zentrum des Christentums die Einsicht steht, dass dieses uns entzogene Zentrum des Menschseins einer Verkehrung unterliegt und der Heilung bedarf, und dass der heilende Umgang mit dieser prekären Freiheit nicht auf dem Wege des Zwangs oder der magischen Beeinflussung oder der argumentativen Überzeugung oder per Befehl funktioniert, sondern durch eine Art pädagogischer Einwirkung auf den jeder Einwirkung und jeder Selbstbestimmung entzogenen Seelengrund, auf das Gewissen. Es wird dadurch verändert und erneuert, dass es seiner Unfreiheit ansichtig wird – das ist die Wirkung des Wortes des Gesetzes – und dass es sich als Gegenstand bedingungsloser Liebe erfährt und so, der Sorge um sich selbst entledigt, fähig wird zu selbstinteres-

sefreier Liebe – das ist die Wirkung des Zuspruchs des Evangeliums. Gesetz und Evangelium sind keine Lehren, die man lernen könnte, sondern das sind Bezeichnungen für die subjektive Wirkung, die bestimmte Inhalte – das Leben Jesu Christi – haben, wenn sie verkündigt werden: dass sie in den Menschen übergehen, ihn verändern – eben nicht so, dass sie ihn zu etwas zwingen. Aber auch nicht so, dass sie ihm einleuchten, so dass wir von einer Information über das Leben Jesu oder von seiner göttlichen Hoheit überzeugt sind oder die Mechanik seiner Sühneleistung nachsprechen und für wahr halten können. Sondern Gesetz und Evangelium sagen, dass bestimmte Inhalte – im Zentrum das Leben Jesu – uns so verändern, dass wir beginnen, *uns* zu verstehen: als Sünder. Oder als mit Christus Beschenkte und so als Gerechte.

Dort hat die Schrift und das Dogma nun seinen Ort. Nicht in der Beschreibung eines Apparats von äußerlichen Informationen über mehr oder weniger jenseitige Dinge, denen sich der Mensch zu unterwerfen hat. Sondern Schrift und Dogma wollen verkündigt werden, zielen auf das Hören, durch das das Innere des Menschen ergriffen wird und sich ändert. Oder anders: Das Dogma, die Schrift, die Autorität in der Kirche haben ihren Wert und ihren Ausweisgrund darin, dass sie den Menschen als frohe Botschaft ergreifen und frei machen. Die Freiheit, die sie ermöglicht, ist der Beweisgrund der Autorität.

Darum geht es in aller Autorität in der Kirche, auch in der Autorität der Schrift und des Bekenntnisses oder der dogmatischen Lehre. Diese Autorität und ihr Anspruch ist nicht äußerlich. Sondern die Lehre, die Schrift, das Bekenntnis haben Autorität, weil und soweit sie sich durchsetzen am Ich, es ergreifen, so dass sich sein Wille verändert und es frei wird. Der Herr des Willens ist ihm nicht äußerlich, wie Paulus, das Alte Testament (Dtn 30,14) zitierend, in Röm 10,8 sagt: „Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen.“ Dies ist das Wort vom Glauben, das wir predigen.“

Dieses Wort ist keine Zwangsinanz und kein Gegenpol der Subjektivität und damit der Anliegen der Aufklärung, sondern deren Erfüllung – und wo das in der Theologie gesehen ist, da hat man es mit aufgeklärtem Luthertum zu tun: einem Luthertum, das sich selbst verstanden hat.

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

Warum mein Buch den Titel hat: „Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion“

Neun Punkte¹

Von Reinhard Schwarz

Mit welchem Sinn ich diesen Titel für mein Buch² gewählt habe, und was ich dabei mit dem Begriff der christlichen Religion verbinde, das will ich in neun Punkten kurz erklären:

1. Es geht Luther um die christliche Religion, die in öffentlicher, konkreter Gestalt auftritt und über sich selbst Auskunft geben muss, in erster Linie durch ihre öffentlichen Repräsentanten, zu denen Luther als Doktor der Theologie in hervorgehobener Position gehört; darüber hinaus sind es alle, die einen öffentlichen Gottesdienst zu halten berechtigt sind. Gegenstand seiner „Lehre“ ist deshalb für mich nicht Luthers eigene „Religion“ oder Religiosität, auch nicht deren biographische Perspektive.
2. Zur öffentlichen Gestalt der christlichen Religion oder des Christentums gehört grundlegend die Heilige Schrift in der Einheit und Differenz von Altem und Neuem Testament. Kein christlicher Gemeindegottesdienst kann ohne Texte aus dem Alten oder Neuen Testament geschehen. Die beiden Sakramente von Taufe und Abendmahl sind direkt durch neutestamentliche Texte begründet.
3. Das „Christliche“, das in der christlichen Auslegung der Schrift entscheidend sein muss, ist die Person des Jesus Christus und das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Deshalb stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Jesus Christus für die christliche Religion. Aus Luthers Antwort ergibt sich eine fundamentale Alternative im Grundverständnis der Bedeutung Jesu Christi für die christliche Religion, einerseits wie es im Mittelalter spätestens seit dem 12. Jahrhundert herrschend geworden ist, andererseits wie es Luther als biblisch begründet erkannt hat.
4. In dieser Alternative wurde im Mittelalter Jesus Christus verehrt als der Gesetzgeber und Stifter der christlichen Religion in Analogie zu Moses, und zwar auf einer höheren Ebene, so dass die Mose-Religion mit ihm zu ihrer heilsgeschichtlichen Vollendung gekommen ist. Wie Christus der Gesetzgeber für das neue Gottesvolk der Christen gewesen ist, so wird er

¹ Entstanden als Eröffnung zu einer Podiumsdiskussion im Rahmen der von der Luther-Gesellschaft veranstalteten Tagung „Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert“ am 24. September 2016 in Wittenberg. Vgl. den Tagungsbericht von *Frank Hofmann* im vorliegenden Heft, S. 130–132.

² *Reinhard Schwarz*, Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, ²2016.

auch am Jüngsten Tage als Gerichtsherr über das Christenvolk sein Urteil sprechen; dann wird er entscheiden, wer wirklich das ewige Leben verdient und wer der ewigen Verdammnis verfallen soll. Daraus resultierte eine sakralgesetzliche Struktur der christlichen Religion.

In diesem Grundverständnis der christlichen Religion waren sich die beiden Hauptrichtungen der scholastischen Theologie einig, einerseits Thomas von Aquin und seine Nachfolger, vor allem im Dominikanerorden, andererseits die Theologen des Franziskanerordens, hervorragend repräsentiert durch Bonaventura. In diesem Konsens bewegte sich auch die *Devotio moderna*, die im Spätmittelalter weit ausstrahlende Frömmigkeitsbewegung. Die allgemein herrschende Vorstellung von Jesus Christus bildete unbestritten das umfassende Grundverständnis der christlichen Religion.

5. Luther ist in jahrelangem, theologisch reflektiertem Studium der Bibel ungewollt zu der Erkenntnis gekommen, dass das Evangelium von Jesus Christus nicht in Analogie zur Mose-Religion verstanden werden darf; Jesus Christus darf nicht zu einem zweiten Mose verfremdet werden. Auf diesem Erkenntnisweg hatte Luther zwei Helfer an seiner Seite bereits in seiner Erfurter Studienzeit und in verstärktem Maße, seitdem er in Wittenberg als Doktor der Theologie selbst exegetische Vorlesungen hielt. Die zwei Helfer waren an erster Stelle Augustin, der bedeutendste Theologe unter den lateinischen Kirchenvätern, an zweiter Stelle waren es die Humanisten, die sich zur Zeit Luthers philologisch und exegetisch mit dem Bibeltext befassten.
6. Alles Ringen um eine Reformation der Kirche, wie es im Spätmittelalter schon lange im Gange war, könnte nur zum Ziele führen – davon war Luther ausdrücklich seit 1518 überzeugt –, wenn in der Theologie eine tiefgreifende Reformation geschieht – das hieß letztlich, wenn durch die Theologie aus der Heiligen Schrift ein neues Grundverständnis der christlichen Religion gewonnen wird. Die Theologie sollte das Christentum aus der sakralgesetzlichen Umklammerung befreien. Das war weder in der scholastischen Theologie noch in der Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna* geschehen; Wyclif und Hus war das ebenfalls nicht gelungen.
7. Dank der reformatorischen Befreiung der christlichen Religion aus der sakralgesetzlichen Verfassung begegnet Jesus Christus im Neuen Testament nicht als Gesetzgeber einer neuen Religion. Die apostolische Predigt des Neuen Testaments verkündigt den gekreuzigten Jesus als den Auferstandenen und als den in Israel erwarteten Messias. In seinem Namen wird nun aller Welt mit dem „Evangelium“ die Heilzusage Gottes angeboten. Das messianische Heil wird mit dem Wort des Evangeliums verkündigt und wird im korrespondierenden Glauben angeeignet. Wie Jesus Christus nicht der Gesetzgeber des neuen Gottesvolkes ist, so wird er auch nicht dessen Gerichtsherr sein. Er ist und bleibt selbst im Jüngsten Gericht für alle, die sich im Glauben auf das Evangelium verlassen, der Erlöser, der sie von der Macht der Sünde und des Todes befreit.

8. Die Heilzusage, die Gott im Alten Testament gegeben hat, enthält bereits die Perspektive einer universalen Entgrenzung im messianischen Heil. Im apostolischen Evangelium von Jesus Christus wird das entgrenzte messianische Heil den Menschen aller Völker verkündet. Ebenso wird in der christlichen Religion der Dekalog entgrenzt. Indem er seine israelitischen Elemente verliert, wird er zu Gottes Gesetz, das alle Menschen angeht. So entspricht er dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37.39), das gleichfalls dem Alten Testament entstammt. Im Kleinen Katechismus interpretiert Luther beispielhaft den Dekalog in derart radikalem Verständnis, dass jeweils die Verbote durch Gebote überboten werden. Dem Menschen wird bewusst gemacht, was er selbst als Geschöpf seinem Schöpfer und seinem Nächsten schuldet und immer schuldig bleibt.
9. Die Polarität von Gottes Gesetz und Gottes Heilzusage im Evangelium darf nicht aufgelöst werden. Sonst würde die konkrete Gotteserfahrung verfälscht. Denn beide sind in direkter Anrede an den Menschen persönlich gerichtet. Beide sind jedoch in wesenhaft unterschiedlicher Weise Gottes Wort an den Menschen. In dieser Doppelgestalt ist für Luther Gottes Wort nicht mehr Lehr-Offenbarung, vielmehr wird im richtig verstandenen Gesetz dem Menschen seine eigene Sünde aufgedeckt. Und davon streng unterschieden teilt sich im Evangelium Gott selbst vorbehaltlos dem Menschen mit als dessen Heil.

Professor Dr. Reinhard Schwarz, Bustellstraße 7, 80638 München;
E-Mail: reinhard.schwarz@mnet-mail.de

Zeiten des Teufels

Zum Zusammenhang von reformatorischen Teufels- und Zeitvorstellungen

Von Jan Löhdefink

Was hat die reformatorische Vorstellung vom Teufel mit den Vorstellungen von der Zeit zu tun? Um diese Frage zu erhellen, werden im Folgenden vier Thesen aufgestellt und erläutert.¹

These 1: Die Neumodulation der reformatorischen Zeitwahrnehmung gründet auf einem umfassenden Paradigmenwechsel innerhalb der Teufelsvorstellungen.

„Der Teufel ist in der Neuzeit zu einer historischen Figur geworden. Man kann sich in Muße mit seiner Geschichte beschäftigen. Sie ist mehrfach geschrieben worden.“² Diese Feststellung Gerhard Ebelings kennzeichnet das gegenwärtige Verhältnis zum Teufel und benennt zugleich den Unterschied zu vorgängigen Zeiten. Vordem ein realer und furchterregender Widersacher, gleicht der Teufel in der Neuzeit meist einem zahnlosen Relikt aus dem Kuriositätenkabinett der Geschichte und erscheint geradezu als Gegenfigur zur Moderne – kaum eine andere Reflexionsgestalt gilt als derart „unmodern“ wie der Teufel.

In der Reformationszeit aber gehört der Teufel zum theologischen Grundvokabular und begegnet in den Quellen der Zeit gleichsam allenthalben, wobei sich mit Beginn der Reformation innerhalb der Teufelsvorstellungen deutliche Veränderungen ergeben. Grundsätzlich verbleiben die Teufelsvorstellungen in traditionellen Bahnen, aber auf der Basis des reformatorischen Schriftprinzips „sola scriptura“ kam es zu einer gewandelten Identifikation des Teufels. Dadurch, dass in reformatorischer Wahrnehmung der Zugang zur Heiligen Schrift wieder neu möglich wird, wenn man nun nicht mehr auf den Klerus als Vermittler der Offenbarung angewiesen ist, sondern jeder die Schrift – zumindest vom Ideal her gedacht – lesen und verstehen kann, wird auch der Teufel wieder neu erkennbar. In der reformatorischen Wahrnehmung waren die Rollen von Gott und Teufel heillos verdreht: Göttliches gelte als teuflisch, Teuflisches als göttlich; diese Verirrung sei so grundsätzlich, dass ihr selbst die Heiligen verfallen seien. Erst mit dem reformatorischen Schriftprinzip als einziger hermeneu-

¹ Der folgende Beitrag ist eine leicht veränderte Version des Vortrags anlässlich der Verleihung des Martin-Luther-Preises der Luther-Gesellschaft am 23. September 2016 in der Wittenberger Schlosskirche. Inhaltlich basieren die Ausführungen auf: Jan Löhdefink, *Zeiten des Teufels. Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit in frühreformatorischen Flugschriften (1520–1526)*, Tübingen 2016.

² Gerhard Ebeling, *Luthers Reden vom Teufel*, in: *ders., Lutherstudien*, Bd. 2, Tübingen 1989, 247.

tischer Grundlage können Gott und Teufel wieder in rechter Weise voneinander unterschieden werden. Vor diesem Hintergrund wandelt sich die Grundcharakteristik des Teufels in entscheidender Weise: Der Teufel ist extrem scheinheilig; so wird vielfach vom „subtilen Teufel“ oder vom „Engel des Lichts“ gesprochen. Der subtile Teufel sei nicht nur punktuell in die Kirche eingedrungen, indem er Einzelpersonen (vom Gemeinen Mann bis hin zu Päpsten) verstockt habe, sondern er habe die Kirche strukturell von innen heraus verdorben. Die römische Kirche erscheint somit – ganz entgegen ihrem Selbstverständnis – nicht als Bollwerk gegen den Teufel, sondern geradezu als seine Schaltzentrale. So werden die von der römischen Kirche angebotenen Instrumente zur Sicherung des Heils scharf zurückgewiesen, und es wird eine neue Waffenlehre gegen den Teufel etabliert: Nicht geweihte Gegenstände oder Ähnliches, sondern allein die Schrift und das aus ihrem Gebrauch erwachsende rechte Gottvertrauen stellen für den Teufelskampf das notwendige Rüstzeug bereit.

Damit ist nicht allein die Praxis des Teufelskampfes verändert, sondern ganz grundsätzlich eine gewandelte Stellung des Einzelnen zum Teufel begründet, wenn dem reformatorischen Lehrstück der Unmittelbarkeit des Gläubigen zu Gott eine neue Unmittelbarkeit zum Teufel korrespondiert: Jeder muss sich in eigener Person dem Teufel stellen; eine Delegation an Klerus oder Heilige, die für die Abwehr des Teufels in besonderer Weise zugerüstet erschienen, ist nicht mehr möglich:

„Wir sind alle zum tode gefoddert und wird keiner fur den andern sterben, sondern ein jglicher in eigner Person mus geharnischt und gerüstet sein fur sich selbs mit dem Teufel und Tode zu kempffen. In die ohren können wir wol einer dem andern schreien, jn trösten und vermanen zu gedult, zum streit und kampff, aber fur jn können wir nicht kempffen noch streiten, es mus ein jglicher alda auff seine schantz selbs sehen und sich mit den feinden, mit dem Teufel und Tode selbs einlegen und allein mit jnen im kampff liegen: ich werde denn nicht bey dir sein noch du bey mir.“³

Diese neuartige Individualisierung des Teufelskampfes musste umso bedrohlicher erscheinen, da – in Umwertung der Tradition – der Teufel nicht allein die Schwachen und Sünder, sondern allererst die wahren Christen angehe und mithin jeder Christ gegenüber dem Teufel wehrhaft und bekenntnisfähig sein müsse. Vor dem Hintergrund dieser neuen Bedrohungslage erscheint der Teufel ungleich gewaltiger und mächtiger als in überkommener Wahrnehmung.

Dieser Erkenntnis ordnen sich auch die reformatorischen Antichristvorstellungen zu, wenn Machtfülle und Scheinheiligkeit des Teufels hier in besonderer Weise greifbar werden. Der Antichrist wird als vom Teufel bevollmächtigter Abgesandter begriffen, der in der unmittelbaren Endzeit die Menschen in trügerischer Heilssicherheit wiegt, sie in Wahrheit aber fast unmerklich ins Verderben der Gottesferne führt. Anders aber als in vorreformatorischen Antichristvorstellungen, in denen der Antichrist oftmals als

³ WA 10 III, 1,15–2,16 (Invocavit-Predigten, 1522).

Einzelperson galt, der am Ende der Zeiten auftreten werde, ist der Antichrist in reformatorischer Lesart bereits seit langem in der Welt, ohne dass es die Mehrheit der Christen bemerkt hat.

Sinnfälligen Ausdruck findet die Machtfülle des Antichrist im römischen Papsttum, welches in reformatorischer Wahrnehmung zutiefst antichristlich ist, und zwar nicht allein wegen des verderblichen Lebenswandels z. B. einzelner Päpste, sondern ganz grundsätzlich aufgrund der Lehre, indem sich das Papsttum die alleinige Schriftauslegungskompetenz anmaßt und damit die Offenbarung Gottes verfälscht und den Menschen vorenthält.

Die reformatorische Betonung der ungeheuren Teufelsmacht findet ihren Ausdruck auch im Aufschwung der Apokalyptik – je bedrohlicher der Teufel in Erscheinung tritt, umso intensiver werden die Hoffnungen auf das Ende seiner Herrschaft. Fernab dualistischer Vorstellungen wird die Apokalyptik zu einer pointierten Trostbotschaft und letztlich zur seelsorgerischen Konsequenz der reformatorischen Teufelsvorstellungen. So dienen die Teufels- und Antichristvorstellungen nicht allein der Polemik, sondern ragen in das Zentrum des reformatorisch-theologischen Denkens, und nehmen von hier aus direkten Einfluss auf die Zeitvorstellungen der Reformation.

These 2: Im Gefolge dieses Paradigmenwechsels innerhalb der Teufelsvorstellungen wandelt sich die Vergangenheitsdeutung in radikaler Weise, wenn die Vergangenheit primär als Zeit der Machtentfaltung des Teufels gedeutet wird.

Die Vergangenheit wurde in der Reformation im Sinne einer Verfalls-idee, oder anders gewendet: als Erfolgsgeschichte des Teufels, gedeutet. Diese Sichtweise setzte die reformatorischen Bewegungen einem enormen Legitimationsdruck aus – schließlich bezog sich die Papstkirche auf eine lange Tradition. Allein die Tatsache, dass Gott die geschichtliche Existenz der Papstkirche bis zur Gegenwart bewahrt habe, schien ihre theologische Rechtmäßigkeit bereits hinreichend zu verbürgen.

Aus reformatorischer Sicht wird das Argument der intakten Tradition nun scharf angegriffen: Es gründe sich im Kern auf das Alters- und das Mehrheitsargument. Dagegen hält z. B. Luther fest: Die Rechtmäßigkeit einer Lehre sei nicht an deren Alter oder an die Zahl ihrer Anhänger gebunden – andernfalls hätten andere Religionsgemeinschaften das Argument auf ihrer Seite: „Wenn das gnüg ist, das unßer glaube recht sey, das er ßo lange und von vilen gehalten ist, Wo mit wollen wir der Juden oder des Türcken glauben verlegen? Sagen wyr: Es haben unsern glauben so viel leut ßo lange gehalten, So haben beide Juden und Türcken gewonnen.“⁴ Die Schrift allein müsse den Glauben bestätigen, nicht die Gewohnheit der langen Dauer, die auch für die Sünde gelte, bzw. für den Teufel: „Und wenn die iare recht mechten, wer yhe der

⁴ WA 10 II, 238,13–17 (Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch, 1522).

teuffel billich der aller gerechtist auff erden Drumb muß man ander grund antzeygen denn der tzeytt lenge und menschen synn.“⁵

Dem Traditionsargument der Altgläubigen begegnete man mit einer radikalen Umwertung von Alt und Neu und einer Logik der Inversion: Die reformatorischen Bewegungen sahen sich als einzig legitime Fortschreibung des wahren Alten, während die Papstkirche teuflische Neuerungen in die Lehre eingebracht habe. So konnte dem altgläubigen ein eigenes reformatorisches Traditionsverständnis entgegengesetzt werden, in welchem die Kontinuität der urchristlichen Lehre (vor allem in der unsichtbaren Kirche) bewahrt wurde. Das galt aber eben nicht für die äußere Gestalt Papstkirche, die zur Teufelskirche pervertiert sei. Der Teufel avancierte nun insofern zur zentralen Reflexionsgestalt der reformatorischen Vergangenheitsbetrachtung, als man seine Machtentfaltung in der Geschichte offenzulegen suchte.

Die Vergangenheit primär als Teufelsherrschaft zu deuten, wurde erst dadurch möglich, dass man in eschatologischer Hinsicht zwischen geschichtlichem Auftreten und der erst jüngst erfolgten Offenbarung des Antichrist deutlich unterschied: Die unmittelbare Endzeit beginne nicht, wie vorreformatorische Antichristvorstellungen es erwarteten, mit der Ankunft des Antichrist in der Welt – diese sei mit der Institution des Papsttums bereits seit langem bittere Realität –, sondern mit der Enttarnung und Offenbarung des Antichrist, welche erst jetzt erfolgt sei und die reformatorische Gegenwart zur unmittelbaren Endzeit werden lasse.

Da also der Antichrist in reformatorischer Wahrnehmung schon lange Zeit in der Welt präsent war, konnte seine in der Gegenwart kulminierende Machtentfaltung nur prozesshaft beschrieben werden. Die Flugschriftenautoren entwickeln zum Teil regelrechte „Phasenmodelle“ der teuflischen Machterweiterung: So sei die Macht des Teufels in urchristlichen Zeiten durch die Erlösertat Christi zunächst radikal geschwächt; allerdings sei der Teufel in einem geschichtlichen Prozess wieder erstarkt, bis hin zur fast totalen Machtentfaltung in der reformatorischen Gegenwart.

In der historischen Konkretisierung dieser Erfolgsgeschichte des Teufels können die Flugschriften durchaus voneinander abweichen; doch so unterschiedlich sie diese Machtentfaltung und Herrschaftssicherung im Einzelnen beschreiben können, interessant ist vor allem eines: Sie schildern diesen Vorgang als Entwicklungsgeschichte, die sich in verschiedenen Stadien und Schüben vollzogen habe. Damit ist in der zeitgenössischen Wahrnehmung der Verlaufsformen von Vergangenheit eine entscheidende Veränderung eingetreten: Mit dem Narrativ einer Entwicklungsgeschichte von Teufel und Antichrist ist der reformatorischen Vergangenheitsbetrachtung eine gesteigerte Aufmerksamkeit für Prozesshaftigkeit und Wandelbarkeit unterlegt und der generellen Wahrnehmung der Zeit eine fortschreitende Struktur eingeschrieben. Es werden verschiedene Zeiten des Teufels unterschieden, in denen die teuf-

⁵ A. a. O., 239,7–10.

liche Machtentfaltung verschiedene Konjunkturen aufwies, und damit den geschichtlichen Zeiten ein jeweils spezifisches Eigengewicht verleihen. Durch den scharfen Kontrast zur Vergangenheit und durch das reformatorische Umbruchempfinden entsteht ein genuin reformatorisches Epochenbewusstsein, das die grundlegende Andersartigkeit historischer Zeiten betont.

These 3: Auch das Gegenwartsverständnis wandelt sich in fundamentaler Weise, wenn die eigene Gegenwart als Endzeit erscheint, in welcher der Niedergang der Teufelherrschaft eingeleitet wird.

Die Rückbesinnung auf das Wort Gottes konnte in der Wahrnehmung der Zeitgenossen nicht ohne Folgen bleiben. Durch die Offenlegung des reinen Gotteswortes regte sich das Böse, musste reagieren – der Teufel war provoziert: „Das glück hat allwege das heylig Gottes wort, wenns auffgeht, das sich der Satan dawider setzt mit aller seyner macht.“⁶ Enttarnt und angegriffen spiele der Teufel noch einmal seinen ganzen Einfluss aus, um der Welt das Reich Gottes zu versperren.

Das scheinbar unüberbietbare Wüten des Teufels lässt die reformatorische Gegenwart zur Zeit der Entfesselung des Teufels werden. Die in der Gegenwart erfolgte Wiederentdeckung der Offenbarung öffnet nicht die Perspektive einer langangelegten Phase der Besserung und Heilung, sondern verweist auf das nahe Ende der Welt. Doch das Neuergehen der Offenbarung schlägt den Teufel nicht sofort zurück, sondern reizt ihn zu verstärkten Angriffen auf das Volk Gottes. Die Wehen der Endzeit haben begonnen; insofern ist die reformatorische Gegenwart beides: Leidens- und Heilszeit zugleich.

Auch hier wird die zentrale Bedeutung der reformatorischen Teufels- und Antichristvorstellungen hinsichtlich der Zeitvorstellungen wieder deutlich: Mit der nunmehr erfolgten Offenbarung von Teufel und Antichrist ist die unmittelbare Endzeit unhintergebar angebrochen. Reformatorisches Gegenwartsverständnis ist mithin in neuartiger Weise durch die Momente der Einmaligkeit und Irreversibilität gekennzeichnet. Auf der Kontrastfolie der Vergangenheit erhält die Gegenwart eine ganz eigene heilsgeschichtliche Qualität und weist drängender denn je in die (freilich in apokalyptischer Begrenzung gedachte) Zukunft.

These 4: Die reformatorischen Teufelsvorstellungen wirken zudem auf die Zukunftsperspektive ein und bringen eine in ihren Verlaufsformen mit überkommenen Zeitverständnissen polemisch kontrastierte, spezifisch reformatorische Zeitwahrnehmung hervor.

Diese neuen Verlaufsformen und Ausrichtungen der Zeit, die von den Zeitgenossen selbst als entscheidende Unterschiede herausgestellt werden, lassen sich mit folgenden Stichworten umschreiben: Es entsteht ein beginnendes Bewusstsein

⁶ WA 15, 210,8–10 (Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geist, 1524).

für Prozesshaftigkeit, Wandelbarkeit, Andersartigkeit, Einmaligkeit und Irreversibilität. Zu diesen Stichworten habe ich bereits Andeutungen gemacht, daher möchte ich hier lediglich auf ein Merkmal genauer eingehen: die Beschleunigung.

Die reformatorischen Teufelsvorstellungen verändern nicht nur die Zeitdeutung, sondern auch die Zeiterfahrung, wenn der apokalyptische Zeitnotstand ein umfassendes Beschleunigungsempfinden evoziert. Aufgrund des apokalyptischen Zeitnotstandes ist die erwartete Zukunftsperspektive kurz und geschlossen sowohl im Hinblick auf ihre Dauer als auch auf das potentiell Mögliche. Zukunft ist im reformatorischen Denkhorizont immer die Ankunft des Vorherbestimmten innerhalb des biblisch prophezeiten heilsgeschichtlichen Ablaufschemas (insofern bleibt die reformatorische Zukunftsperspektive von der eigentlich modernen deutlich zu unterscheiden). Innerhalb dieses Ablaufschemas verorteten sich die reformatorischen Flugschriftenautoren ganz am Ende und lebten damit gewissermaßen heilsgeschichtlich dramatisch später als ihre altgläubigen Zeitgenossen: Es stellte sich das Gefühl ein, zwar *zu*, aber nicht *in* derselben Zeit zu leben.

Daher hatten sie schlichtweg keine Zeit mehr, sie sahen sich zur Eile getrieben. Gleichzeitig nimmt man eine rasante Beschleunigung aller Dinge wahr: Alles passiert in kürzerer Zeit, z. B. glaubte man eine exorbitante Häufung von Astralzeichen zu erkennen; auch alle weltlichen Dinge beschleunigten sich enorm: In der Politik, in der Handelswelt, in der Finanzwirtschaft, an den Universitäten, überall gab es eine nie gekannte Veränderungsgeschwindigkeit, die alle bisherige geschichtliche Erfahrung überstieg.

Hinzu kam noch ein theologischer Gedanke: Dem apokalyptischen Zeitverständnis ist immer eine Zeitverkürzungserwartung inhärent, z. B. werde nach Mt 24, 22 Gott in der Endzeit den Auserwählten die Tage aus Gnade verkürzen. Insofern ruft die reformatorische Apokalyptik ein Beschleunigungsempfinden hervor, das aber, wie Reinhart Koselleck betont, insofern noch vormodern ist, als es sich auf reine Erwartungshaltungen gründet, die in der Geschichte immer wieder auftauchen.⁷ Modernes Beschleunigungsempfinden ist aber nach Koselleck dadurch ausgezeichnet, dass sich Erfahrungsgehalte immer schneller wandeln, was letztlich mit technischen Neuerungen (vor allem in der Industriellen Revolution) eng zusammenhänge. Erst diese sich wandelnden Erfahrungsgehalte machen das Beschleunigungsempfinden „modern“, weil der Vergleichsmaßstab der Beschleunigung nicht mehr nur auf Altbekanntes bezogen bleibt, sondern sich auf genuine innerweltliche Neuheitserfahrungen gründet.

Aus meiner Sicht integriert aber die reformatorische Apokalyptik in gewisser Weise auch diese modernen Beschleunigungserfahrungen, wenn z. B. technische Neuheitserfahrungen, allen voran der Buchdruck und die Flugschriftenpublizistik, die Veränderungsgeschwindigkeiten der Gegenwart enorm

⁷ S. Reinhart Koselleck, Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?, in: *ders.*, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M. 2003, 150–176; *ders.*, Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation, in: a. a. O., 177–202.

erhöhen und als neuartiges Begründungsmoment in die reformatorische Endzeitdiagnose einbezogen werden. Diese, wie Luther sagt, „neuen Funde“⁸ (er bezieht sich hier neben der Erfindung des Buchdrucks auch auf Neuheiten in der Militärtechnik) lösten eine eminente Beschleunigung aus: Die Flugschriften boomten, die Nachrichtenlage und -vielfalt explodierte förmlich, ständig gab es Neuigkeiten und Veränderungen. So gilt der Buchdruck als letztes (!) Geschenk Gottes, und die Welt rast in potenziertes Geschwindigkeit auf ihr Ende zu.

Dies ist aber nicht mehr (wie noch in der vorreformatorischen Apokalyptik) als Beschleunigung der Naturzeit gedacht – also dass durch schnellere Sonnen- und Mondumläufe die Tage tatsächlich zeitlich kürzer würden. In der Reformation liegt eine gewisse Transformation der apokalyptischen Zeitverkürzungerwartungen vor, wenn diese nun als innerweltlicher Vorgang begriffen werden, der aufgrund seiner Beschleunigung selbst als sicherer Erweis der Endzeit gedeutet wird. Insofern ist die reformatorische apokalyptische Beschleunigung der Zeit nicht allein eine reine „Eilerwartung“, sondern damit gekoppelt ein an innergeschichtlichen Begründungsebenen entwickelter Erfahrungsgehalt. In diesem Sinne geht die reformatorische Apokalyptik auch über vorgängige apokalyptische Erwartungshaltungen hinaus, wenn sie technische Neuheitserfahrungen integriert und damit die reformatorisch-apokalyptische Beschleunigung der Zeit erstmals tendenziell modernitätsträchtige Charakteristika aufweist.

Mit diesem Befund ist gleichzeitig eine konfessionelle Einschränkung verbunden, welche jedoch den Stellenwert der Teufelsvorstellungen in diesem Zusammenhang nochmalig herausstellt. Die neue Zeitwahrnehmung ist untrennbar mit der spezifischen Charakteristik der reformatorischen Teufelsvorstellungen verbunden: Erst die reformatorisch gegen die Tradition neuartig vorgenommene Bemessung der Teufelsmacht und Teufelsaktivität ruft die Zeitverkürzungerwartung und das Beschleunigungsempfinden hervor – die Offenbarung des Teufels setzt das apokalyptische Szenario in Gang und wirkt damit direkt auf das Zeitempfinden ein.

Diese Veränderungen lassen sich mit beispielsweise rein sozialhistorischen oder auch rein mediengeschichtlichen Ansätzen kaum erfassen, weshalb die genuine Eigenständigkeit theologischer Denk- und Sinnformationen bei der geschichtswissenschaftlichen Interpretation der Apokalyptik zu beachten bleibt. Die Teufelsvorstellungen werden gemeinhin den rückwärtsgewandten Gehalten der Reformation zugeschrieben, welche die Vormodernität der reformatorischen Denk- und Sinnformationen erweisen. Mit Blick auf die Zeitvorstellungen jedoch verkehrt sich der Befund, wenn gerade die Reflexionsgestalt des Teufels zum Konstituens einer neuen, in die Moderne weisenden Zeitwahrnehmung avanciert: So „unmodern“ der Teufel der Neuzeit auch erscheinen mag – für ihre Genese kommt ihm eine Schlüsselstellung zu.

Dr. Jan Löhdefink, Hoher Weg 8, 26789 Leer; E-Mail: j.loehdefink@web.de

⁸ WA 10 I 2, 96,11 f. (Adventspostille, 1522).

Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert

Tagung der Luther-Gesellschaft vom 23. bis 25. September 2016 in Wittenberg

Von Frank Hofmann

Die Liste der Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Tagung am historischen Standort von Luthers Universität verzeichnet 61 Namen, darunter war auch eine erfreuliche Anzahl Studierende. Vor Eintritt in die Tagesordnung verabschiedete der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, *Johannes Schilling* (Kiel), die langjährige Mitarbeiterin der Geschäftsstelle *Elisabeth Grabner* und stellte ihren Nachfolger *Klaus Metzner* vor.

Cornelia Richter (Bonn) hielt den Eröffnungsvortrag unter dem Titel „Lebenserfahrung und Theologie. Methodische Überlegungen zum Verständnis der Theologie Luthers“. In Anknüpfung an Albrecht Beutel skizzierte sie Luthers Theologie als eine Erfahrungswissenschaft, die scholastische und mystische Traditionen miteinander verknüpft. Entscheidend sei das Zusammenspiel der – vor allem durch die Schriftlektüre vermittelten – äußeren Erfahrung mit der eine affektive Aneignung voraussetzenden inneren Erfahrung. Das Alterswerk von Reinhard Schwarz¹ charakterisierte sie als „Luthers Dogmatik – verfasst von Reinhard Schwarz“ und hob die sehr textnahe Darstellung hervor. Richter konstatierte, die Erfahrungsdimension finde sich in der gesamten Darstellung, sei jedoch nur für entsprechend sozialisierte Leserinnen und Leser immer erkennbar. Im Rückgriff auf Dietz Lange erinnerte Richter daran, dass Erfahrung für Luther ein den Menschen im Innersten treffendes Widerfahrnis ist und die Anfechtung in die Glaubenserfahrung mit einbezogen werden muss. Ihre eigenen Schlussfolgerungen im Anschluss an die drei Genannten formulierte sie unter der Überschrift „Dogmatik als situative Glaubensreflexion ernst nehmen!“ und plädierte dafür, dass sich die Dogmatik der performativen Kraft ihrer Sprache bewusst sein müsse.

Heinrich Assel (Greifswald) referierte über „Verantwortungsethos aus Wissensreligion. Die Bedeutung Karl Holls für die Lutherforschung im 20. Jahrhundert“. Er charakterisierte Holl als den „Max Weber der Lutherforschung“, der die Delegitimation bislang geltender Größen zum Anlass für seinen Methodenwechsel nahm und die Lutherforschung mit einer mehrdimensionalen Theorie des Reformatorischen bereicherte. Holl beschreibt Luthers Religion als Wissensreligion, die auf dem Verantwortungsgefühl gegenüber dem göttlichen Willen basiert. Der Neubau der Sittlichkeit gründet im allgemeinen Priestertum als höchster Steigerung der Verantwortung des Menschen. Durch die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments

¹ *Reinhard Schwarz*, *Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen 2015, ²2016.

wurde der Gedanke des allgemeinen Priestertums jedoch verdrängt, so dass sich diese und andere reformatorische Ideen eher neben der Kirche in der Konfessionskultur entfalteten.

Am Abend schloss sich in der frisch renovierten Wittenberger Schlosskirche der Festakt zur Verleihung des Martin-Luther-Preises für den akademischen Nachwuchs an. Ausgezeichnet wurde *Jan Löhdefink*, der die wichtigsten Ergebnisse seiner prämierten Dissertation in seinem Vortrag „Verzeitlichung des Teufels und Modernität der Reformation“ vorstellte.² Auf der Basis von Flugschriften der Reformationszeit entwickelte er die These, die reformatorische Zeitwahrnehmung gründe auf einem Paradigmenwechsel der Teufelsvorstellung. Grußworte sprachen *Jörg Felgner*, Minister für Wirtschaft, Wissenschaft und Digitalisierung des Landes Sachsen-Anhalt, die Bischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, *Ilse Junkermann*, der Oberbürgermeister der Lutherstadt Wittenberg, *Torsten Zugehör*, sowie *Hanna Kasparick*, Direktorin des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg. Es schloss sich der traditionelle Empfang durch die Sparkasse Wittenberg, die Sponsorin des Martin-Luther-Preises, an.

Der zweite Tag begann mit dem Vortrag von *Notger Slenczka* (Berlin) „Aufgeklärtes Luthertum. Entwicklungen – Positionen – Wandlungen“, der in diesem Heft abgedruckt ist.³ Anschließend stellte *Holger Schjørring* (Århus) „Neubeginn und Kontroversen im internationalen Luthertum nach 1945“ vor. Er erinnerte an eine 1923 in Eisenach auf deutsche Initiative unter dem Präsidium des sächsischen Landesbischofs Ludwig Ihmels tagende Versammlung des weltweiten Luthertums. Nach 1945 war eine solche Konstellation nicht mehr denkbar. So wurde der Lutherische Weltbund 1947 im schwedischen Lund gegründet, wobei es auch zu einer Aussöhnung mit Vertretern der deutschen lutherischen Kirchen kam. Der Führungsanspruch der finanzstarken amerikanischen Lutheraner spielte in den ersten Jahren nach dem Krieg ebenso eine Rolle wie die bedrängte Situation vieler lutherischer Minderheitenkirchen. Die gemeinsame lutherische Verantwortung für die Ökumene sowie die Neuorientierung der politischen Ethik wurden in den folgenden Jahren zu wichtigen Themen. Charakteristisch war der Disput zwischen dem damaligen Präsidenten der lutherischen Äthiopischen Mekane-Yesus-Kirche, Emmanuel Abraham, und dem Lutherischen Weltbund über die Frage, ob inhaltliche Auflagen bei der Gewährung von Nothilfen zulässig seien. *Daniela Blum* (Tübingen) stellte schließlich „Luthers Theologie in katholischen Perspektiven“ vor; auch dieser Vortrag ist im vorliegenden Heft wiedergegeben.⁴

Den inhaltlichen Abschluss der Tagung bildete eine von der Zweiten Präsidentin der Lutherergesellschaft, *Mareile Lasogga* (Bensheim), moderierte Podiumsdiskussion mit *Reinhard Schwarz* (München). Schwarz eröffnete die

² S. o. S. 123–129.

³ S. o. S. 105–119.

⁴ S. o. S. 91–104.

Diskussion mit einer Reihe von Thesen, die das dem bereits genannten Buch zugrunde liegende Verständnis von Luthers Theologie prägnant zusammenfassten.⁵ Heinrich Assel verwies auf die Kernstellen und Leseimpulse der Lutherbibel seit 1534, die zu einem trinitarischen und christologischen Verstehen des Gesamttextes der Bibel anleiten wollten. Schwarz ergänzte, das Neue Testament als Ergebnis der apostolischen Verkündigung habe ein zentrales Interesse an der Identität Gottes. Daher gehe es immer um die Bibel als ganze. Notger Slenczka verwies darauf, dass die kirchliche Organisation sich nach der Kernaufgabe der Verkündigung des Evangeliums zu richten habe, nicht nach ihrem historisch gewordenen Status. Auf die Frage der Moderatorin nach den Impulsen für 2017 verwies Slenczka darauf, dass die Frage, die im 16. Jahrhundert als die Frage nach dem jüngsten Gericht formuliert worden sei, heute die Frage danach sei, wer wir sind; das sei auch für die Gegenwart eine lohnende Frage. Weiter führte er aus, dass Religionen unbedingte Bindungen seien. Dass wir gelernt haben, mit unterschiedlichen Religionen zusammenzuleben, sei ein weiterführendes Modell. Assel betonte, dass die Reformation aus der Mitte der Religion gekommen sei; diese kulturelle Leistung sei zu betonen.

Hans W. Kasch, Direktor des LWB-Zentrums in Wittenberg, führte die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung fachkundig durch den „Luthergarten“, ein internationales und ökumenisches Projekt des Lutherischen Weltbundes zum Reformationsjubiläum. Die Tagung endete am Sonntag mit einem von Studienleiterin *Gabriele Metzner* (Liturgie) und *Johannes Schilling* (Predigt) gestalteten Gottesdienst in der Schlosskirche.

An der Schwelle zum Jahr des Reformationsgedenkens hat die Wittenberger Tagung wichtige Etappen der komplexen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Luthers exemplarisch in den Blick gerückt. Die theologischen, historischen und nicht zuletzt auch politischen Bedingungen, unter denen sich in den vergangenen Jahrhunderten manifestierte, was „lutherisch“ sei, mahnen im Blick auf das Jubiläumsjahr dazu, die eigenen theologischen, kirchlichen und politischen Interessen einerseits und die historisch rekonstruierbaren Fakten der Theologie Luthers und der Geschichte der Reformation andererseits klar zu unterscheiden – und energisch miteinander ins Gespräch zu bringen.

Dekan Dr. Frank Hofmann, Kirchplatz 4, 36251 Bad Hersfeld;
E-Mail: drfhofmann@t-online.de

⁵ S. o. S. 120–122.

Luther@500 2016 in Australien

Ein kurzer Bericht

Von Peter Matheson

Vom 28. Juni bis zum 3. Juli 2016 fand in Melbourne/Australien die Tagung Luther@500 im Vorblick auf das Reformationsjubiläum statt.

Viele Lutheraner sind im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts nach Australien ausgewandert, und haben sich vor allem in Süd-Australien angesiedelt. In Adelaide befindet sich heute The Australian Lutheran College, das diese Tagung zusammen mit der Melbourne University of Divinity und dem Australian Institute for Theology and Ethics getragen hat. Die Teilnehmer kamen aus der ganzen Welt, vor allem aus Asien (in Indonesien gibt es etwa 6 Millionen Lutheraner). Begrüßenswert war die Teilnahme römisch-katholischer Priester und die aktive Unterstützung durch die römisch-katholische Erzdiözese in Melbourne.

Die Tagung hat sich keiner spezifischen Thematik gewidmet. *Theodor Dieter* (Straßburg) berichtete in einem dichten und hochinteressanten Vortrag über das heikle Unternehmen, die Debatte Luthers mit Eck und Prierias um die 95 Thesen zu rekonstruieren: „a disputation that never took place“ („eine Disputation, die nie stattfand“). *Oswald Bayer* (Tübingen) betonte in seiner Darstellung der *promissio dei* auch die dunklen Seiten Luthers Theologie: „[Luther’s] later Jewish writings in particular are insufferable“ (insbesondere Luthers späte Judenschriften sind unerträglich“). Aus katholischer Sicht stellte *Franz Posset* Luther als „unseren Martin“, d. h. als katholischen Theologen, vor. Anthropologische und soziologische Einsichten über Gabe und Geschenk kamen in *Risto Saarinen*s (Helsinki) Referat zur Geltung. Der geniale *James Nestingen* (St Paul/USA) las über „the contemporary significance of the *communicatio idiomatum*“ („die zeitgenössische Bedeutung der Lehre von der gegenseitigen Mitteilung der [göttlichen und menschlichen] Eigenschaften [im Abendmahl]“), während *Kirsi Stjerna* (Los Angeles) das Thema „Luther for the Future“ („Luther für die Zukunft“) aufnahm. Ein erfreulicher Aspekt der Tagung waren die „Tischreden“: Man traf sich nach jeder Vorlesung in kleinen Gruppen, um die behandelten Themen zu diskutieren. Abgesehen von den Hauptvorträgen gab es eine Menge anderer Referate und die Vorstellung neuer Bücher. Lautenmusik von Luther und aus seiner Zeit wurde gespielt. Die ökumenische und multikulturelle Prägung der Tagung war erfrischend. Man vermisste freilich jegliche Beschäftigung mit den anderen Reformatoren und Strömungen der Zeit.

Man merkt: Es wird weltweit an Luther erinnert. Von März bis Juni 2017 wird die University of Otago in Neuseeland ebenfalls eine Reihe von Vorle-

sungen und Seminaren zu Luther@500 halten; der ehemalige Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, und die Professoren Amy und Stephen Burnett aus Nebraska werden unter den ausländischen Gästen sein. Bei der Tagung in Melbourne erfuhr ich auch, dass Margot Käßmann, die Botschafterin für das Reformationsjubiläum, zu Silvester 2016 auf den abgelegenen Chatham Islands sein würde, um den ersten Sonnenaufgang im Lutherjahr 2017 zu erleben!

Prof. Dr. Peter Matheson, 10 Grendon Court, 38 Drivers Road, Maori Hill, Dunedin 9010, Neuseeland; E-Mail: peter.m@compassnet.co.nz

Bücherschau

Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, hg. und kommentiert von Dietrich Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 170 S. – ISBN 978-3-374-04259-3 (Große Texte der Christenheit 1).

Zweifellos ist Luthers Freiheitsschrift einer der ganz großen Texte nicht nur des Reformators, sondern der christlichen und der deutschen Literatur überhaupt. Dass sie sich als kurzgefasstes und zugleich reichhaltiges Kompendium reformatorischer Theologie wahrnehmen lässt, zeigt der Blick in unzählige Interpretationen und Gesamtdarstellungen. Dass sie sich mit Vergnügen und Gewinn lesen lässt, dazu bedarf es neben einer guten Textgrundlage auch des Angebots von Verständnishilfen, die den fünfhundertjährigen Abstand überbrücken. Beides leistet das vorliegende Büchlein, mit dem der emeritierte Marburger Systematische Theologe Dietrich Korsch eine neue Reihe von Grundtexten der Christentumsgeschichte eröffnet. Der Text entspricht der ebenfalls von K. bearbeiteten zweisprachigen Version (Frühneuhochdeutsch und heutiges Deutsch) in der „Deutsch-deutschen Studienausgabe“ (DDStA 1, Leipzig 2012, 277–315). Er wird nun auf knapp hundert Seiten ergänzt und erschlossen durch Erläuterungen, die sich nach einer kurzen Einleitung dicht am Text orientieren und neben philologischen Klärungen behutsam die theologischen Linien ziehen und deutlich machen, welche das Verständnis des Christentums als Evangeliumsreligion erschließende Kraft in diesem verhältnismäßig kurzen Text steckt, im 21. Jahrhundert nicht minder als im 16. Kleine Exkurse erhellen den geistigen Kontext:

zur Bedeutung des Wortes „fromm“ (94), zur Beziehung Luthers zur Mystik (115), zu Luthers Bibelgebrauch (125 f.). Der Anhang bietet neben einer Gliederung der Freiheitsschrift Verweise auf Quellen und Literatur sowie eine Zeittafel.

Sowohl für das Selbststudium wie für die Behandlung des Textes in Hochschule, Schule und Erwachsenenbildung liegt hier eine Ausgabe vor, die den Leserinnen und Lesern auf dem Stand gegenwärtiger theologiegeschichtlicher Reflexion den Zugang zu Luther eröffnet und schmackhaft macht. Für die begonnene Reihe ist der Maßstab gesetzt.

Hellmut Zschoch

Martin Luther: Passional. Mit 50 Abbildungen, hg. und kommentiert von Gottfried Adam, Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf 2017, III, 136 S. – ISBN 978-3-8258-7766-8.

Erstmals in der Ausgabe von 1529 nimmt Luther unter dem Titel „Passional“ eine Art kurzer Bilderbibel in sein Betbüchlein auf und gibt diesem damit definitiv den Charakter einer elementaren Handreichung für das Christsein. Der Titel „Passional“ war im Mittelalter für Legenden-sammlungen in Gebrauch gekommen, Luther füllt ihn im reformatorischen Sinne, indem seine Sammlung sich ganz auf biblische Geschichten konzentriert, die sich theologisch als „Evangelium“ identifizieren lassen. Aus dem Alten Testament Schöpfung und Fall, Errettung aus der Sintflut, Gericht über Sodom und Gomorra, Exodus mit Geboten, Mannagabe und Aufrichtung der ehernen Schlange in der

Wüste. Mit der Aufnahme der Jesajaprophezie schlägt die Verkündigung an Maria die Brücke zum Neuen Testament. Die Auswahl aus den Evangelien konzentriert sich von der Geburt über Taufe und Versuchung bis zu Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt auf die Erlöserrolle Jesu. Den Abschluss bilden Pfingsten und die Urgemeinde sowie Gericht (mit dem spätmittelalterlichen Bildmotiv des richtenden Christus, hier von Luther offenbar durch den Kontext in einem evangelischen Sinne domestiziert) und Mission. Die kurzen Texte sind Auszüge aus den biblischen Geschichten, die die Bilder aufrufen; gemeinsam sollen Bild und Text biblische Inhalte als Evangeliumszusage vergegenwärtigen.

Luther publizierte das „Passional“ „allermeist umb der kinder und einfeltigen willen“ (1); es ist ein häufig übersehener Beleg dafür, wie elementar er sich die Vermittlung des Evangeliums wünschte und wie kreativ er im medialen Umgang mit der biblischen Botschaft sein konnte. Das „Passional“ ist lange Zeit in Vergessenheit geraten und hat erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder verstärkte Aufmerksamkeit erhalten, sicher auch angesichts des neu empfundenen Bedarfs an Elementarisierung der christlichen Botschaft. Der Wiener Religionspädagoge Gottfried Adam hat es dankenswerterweise nun nicht nur als Faksimile betrachtbar und lesbar gemacht, sondern ihm auch dichte Informationen und Analysen beigegeben, so dass dieses Kleinod reformatorischer Bibeldidaktik nun für alle Interessierten zugänglich ist. Ein Gewinn, nicht nur für eine historisch sensible Religionspädagogik, sondern auch für alle Evangelischen, die sich um evangelisches Erziehen und Bilden bemühen – „um der Kinder und der einfachen Leute willen“. Auch eine reformatorische Perspektive, die im Jubiläumsjahr nicht untergehen sollte!

Hellmut Zschoch

Daniela Blum: **Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen**, Paderborn: Schöningh 2016, 221 S. – ISBN 978-3-506-78238-0.

Als Karl August Meißinger 1952 ein Buch mit dem Titel vorlegte „Der katholische Luther“, fragte man sich, ob er den Reformator eingliedern wollte in die *ecclesia catholica*, zu der er nach seiner Auffassung gehörte. In seiner „Formula missae et communionis“ hatte Luther – wie üblich – das Credo von Nizäa-Konstantinopel als Bestandteil der Messe genannt, in dessen lateinischer Fassung die Formulierung „*ecclesia catholica*“ vorkommt. Oder war nur der frühe Luther gemeint vor seiner Exkommunikation? Auch Daniela Blum stellt uns diese Frage, denn aus dem Titel lässt sie sich nicht beantworten. Sie klärt uns auf mit den Worten: „Luther wird ... ins Zwiegespräch mit unterschiedlichen Menschen treten, die sich in unterschiedlicher Weise als katholisch gesehen haben.“ Außerdem beschränkt sie sich auf Theologen, weil zu denen auch Luther gehört. Ihre drei Kapitel tragen die im Untertitel genannten Überschriften. Pro- und Epilog umrahmen das Ganze. In der Einführung geht es um „Luther und die Katholiken.“ Im Epilog wird die Frage gestellt: „Der katholische Luther?“ Das alles macht aufmerksam, zumal B. erklärt, sie habe „Freude an Luther und seinen Gesprächspartnern gefunden.“

Die Überschrift des ersten Kapitels lautet: „Vor Luther: Prägungen“ und fordert uns auf, um die Ecke zu denken. Denn der erste Abschnitt befasst sich mit Johann von Staupitz. Der war bekanntlich Zeitgenosse, Seelsorger, Beichtvater und Vorgänger Luthers auf seinem Wittenberger Lehrstuhl. Offenbar ist hier gemeint: Wer prägte Luther, bevor er zu dem wurde, als den wir ihn kennen? Dass hier Staupitz die erste Stelle zukommt, leuchtet ein. Er hat Luther sogar nach Augsburg begleitet und ein gutes Wort

für ihn bei Kardinal Cajetans Verhör eingelegt. Die weiteren Personen sind Johannes Tauler, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und Augustin. Dass Luther von dem Mystiker Tauler, vom Kreuzzugsprediger Bernhard und besonders von Augustin „geprägt“ wurde, ist unumstritten. Aber vom Aquinaten? Natürlich kann auch eine Theologie, die schließlich abgelehnt wird, wichtig sein. Aber wie intensiv soll Luther sich mit Thomas befasst haben? Wir erfahren dann auch: „Luther identifizierte“ Gabriel Biel „mit dem abzulehnenden Scholastischen“. Statt Thomas hätte also Biel behandelt werden müssen. Thomas hier vorzuziehen, war keine gute Idee.

Es folgt: „Mit Luther: Begegnungen“. Zunächst werden Tetzl und Silvester Prierias behandelt. Diese „Treffen“ waren literarischer Art. Dass diese Diskussion analysiert wird, ist wichtig zum Verständnis des Folgenden. Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen die Jahre 1517 bis 1521. Das Verhör durch Kardinal Cajetan in Augsburg 1518 wird sorgfältig geschildert und auch die Schutzpolitik Friedrichs des Weisen für Luther erwähnt. Einen weiteren Höhepunkt bildet der Abschnitt über die Leipziger Disputation 1519 zwischen Johannes Eck und Luther. Blum wertet die Diskussion über den Ablass als ganz zentral: „Der Ablass ... bildete ... die Spitze eines Eisbergs kirchlichen und scholastischen Denkens.“

Im dritten Kapitel („Nach Luther: Rezeptionen“) werden Johannes Cochlaeus, Ignaz von Döllinger, Heinrich Denifle und Otto Hermann Pesch behandelt. Cochlaeus verfasste als Anhänger der römisch-katholischen Kirche „die erste Biographie über Luther“. Da er Luther „für einen verkappten Hussiten“ hielt, ist sein Werk „auf eine Diffamierung ... hin angelegt“. Auch Missgunst und Emotion werden konstatiert. Döllinger beurteilte Luther im 19. Jahrhundert zunächst sehr kritisch, was er aber später nach seiner ei-

genen Exkommunikation „revidierte“. In diesem Abschnitt kommt auch Johannes Janssens Lutherdeutung zur Sprache, die in der römisch-katholischen Kirche stärker wirkte als diejenige Döllingers. Denifle endlich verstand Luthers Theologie als eine „Philosophie des Fleisches“ – Luthers Klosteraustritt erlaubte ihm keine andere Deutung. Pesch, 2014 gestorben, las Luther „vorkonfessionell“ und „überkonfessionell“. Er forderte „eine Erweiterung“ des „Lehr- und Glaubensgebäudes der Kirche, ... in dem Luthers Schriften Platz haben sollten.“ „2008 ... drängte Pesch auf die vollständige kirchenrechtliche Rehabilitierung Martin Luthers ... im Jahr 2017. Bisher ist nichts geschehen.“ Ein realistisches Fazit.

Das Buch ist gut lesbar und bis auf die genannte Ausnahme repräsentativ in der Auswahl der Personen. Etwas weniger Systematisierung wäre aber doch wohl anzuraten gewesen. Dem Rezensenten lag die elektronische Version des Buches vor: In dieser Fassung erscheinen viele Zwischenräume innerhalb von Wörtern, die das Lesen erheblich stören. Hier wäre mehr Sorgfalt des Verlages angebracht – denn die Form sollte der Qualität des Inhaltes auch in einer elektronischen Fassung entsprechen.

Gerhard Müller

Günter Scholz: **„Habe ich nicht genug Tumult ausgelöst?“** Martin Luther in Selbstzeugnissen, München: C.H. Beck 2016, 240 S., 4 Abb. – ISBN 978-3-406-69811-8.

Das Buch enthält nicht, wie es die Titelformulierung erwarten lassen könnte, eine Sammlung von „Selbstzeugnissen“ Luthers, sondern eine Darstellung von Luthers Leben und Denken anhand von Selbstzeugnissen, die in der Form von

Zitaten in den Text hineinverwoben werden. Die Selbstzeugnisse stammen überwiegend aus Tischreden und werden in übersetzter beziehungsweise sprachlich modernisierter Form geboten. Das so gestaltete Werk liest sich interessant und unterhaltsam und unterscheidet sich von älteren Auswahlgaben von Tischreden, indem es nicht nur die üblichen Themen anspricht, sondern wirklich in die Breite geht. Selbst der Kenner entdeckt dabei Neues. Vergleichsweise viel findet sich zu den Themen Frauen, Ehe, Sexualität, aber auch Fugger, Juristen und Schwaben werden bedacht, ferner Bauern, Bettler und Behinderte. Das gut gegliederte Inhaltsverzeichnis ermöglicht ein schnelles Auffinden eines speziellen Themas. Da die Zitate durch Fettdruck hervorgehoben sind, ist das Buch auch für denjenigen verwendbar, der nicht lange lesen will, sondern einfach nur ein Wort Luthers zu einem bestimmten Thema sucht.

Wer dann nach dem Original fragt, bekommt bei allen Zitaten aus den Tischreden ausreichend klare Nachweise, die ein leichtes Auffinden des Zitats im Originaltext ermöglichen. Leider wurde bei Zitaten, die nicht aus Tischreden, sondern aus Schriften stammen, auf ebenso klare Nachweise verzichtet.

Der Autor ist kein wirklicher Lutherkenner, aber als ehemaliger Leiter des Bauernkriegsmuseums Böblingen durchaus kompetent. Verschiedentlich finden sich jedoch Kleinigkeiten, die nicht ganz korrekt sind oder nicht den aktuellen Forschungsstand spiegeln. So wird die Romreise noch auf 1510 datiert (33), „Eleutherius“ mit „Befreier“ übersetzt (23), die erstmalige Verwendung dieser Namensform erst auf den 31. Oktober 1517 datiert (23). Der Beginn der jüdischen Diaspora wird mit der „Zerstörung des Tempels“ in Verbindung gebracht (146) und die Diaspora als „heimatlos[es]“ Umherziehen gekenn-

zeichnet (146). In mehreren strittigen Fragen bezieht der Verfasser eindeutig Position: Beim Thesenanschlag hält er es mit Iserloh (47), und das Turmerlebnis wird auf 1516 datiert (40). Geburtsjahr und -ort Luthers werden nicht diskutiert. Im Literaturverzeichnis fällt auf, dass die Namen Beutel und Leppin fehlen.

Es bleibt noch die Grundsatzfrage: Begegnet uns in den Tischreden wirklich der authentische Luther, der „Mensch“ (11), nicht „historisch geliftet und weichgespült“ (11), und erzählt er in diesen Texten wirklich „sein Leben selbst“ (2)? Die Tischreden als Hauptgrundlage für eine Lutherdarstellung zu verwenden, ist nicht unproblematisch. Normalerweise werden die Tischreden ergänzend herangezogen. Jeder weiß, dass es Texte sind, die Luther nicht autorisiert hat. Jeder weiß, dass sie geformt sind von der Hand ihrer Schreiber. Jeder weiß auch, dass uns in den Tischreden selbst im Falle perfekter Authentizität nicht der eigentliche Luther begegnet, sondern ein Luther, der sich auf bestimmte Weise vor einem bestimmten Publikum inszeniert. Jeder Leser, der diese objektive Grenze des Buches im Blick hat, wird es jedoch mit Vergnügen und Gewinn lesen, gleich ob er zu den Kennern oder einfach nur zu den Interessierten gehört.

Martin H. Jung

Martin Luther Lebensspuren, Texte: Jutta Krauß, Fotografien: Ulrich Kneise, Regensburg: Schnell + Steiner 2016, 287 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-7954-2855-6.

Unter den vielen Neuerscheinungen im Umfeld des Jubiläumsjahres 2017, welche neue Zugänge zu Leben und Werk Luthers versprechen, gehört dieser Bildband zu den außergewöhnlicheren. Wo andere

lediglich Altbekanntes wieder neu auflegen, wird hier tatsächlich der Versuch unternommen, Luthers Leben und Wirken mithilfe verschiedenen Bildmaterials noch einmal neu auf die Spur zu kommen.

Bewusst nimmt *Jutta Krauß*, seit 1994 wissenschaftliche Leiterin der Wartburg-Stiftung, den „garstigen Graben der Geschichte“ wahr, der unsere Wirklichkeit von der Luthers trennt und lässt sich dennoch ein auf das „Experiment der Annäherung“ (7). Herausgekommen ist eine „reflexive Bildreise“ (8), die Luthers Lebensweg nachzeichnet und illustriert – einerseits durch Darstellungen aus der Kunstgeschichte, vor allem aus der Historienmalerei des 19. Jhs., andererseits durch die Fotografien von *Ulrich Kneise*, der – farbig und schwarz-weiß – Lebens- und Wirkungsstätten Luthers auf oft eigenwillige Weise neu ins Bild setzt.

Der biographische Essay zeichnet Luthers Leben allgemeinverständlich und dennoch mit historischer Detailkenntnis und theologischem Tiefgang nach. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf dem Werden des Reformators: Luthers Schulzeit und Jugend, seinem Studium, seinem Leben als Mönch und als Professor in Wittenberg sowie seiner Romreise werden vier der insgesamt dreizehn Kapitel gewidmet. Doch auch die Darstellung von Luthers reformatorischem Wirken ist nicht verkürzt, sondern zeichnet ein differenziertes Bild eines Mannes, „dessen unbeirrbar Beharrlichkeit ... zweifellos auch ihre schwarzen, schwer erträglichen Seiten“ (111) besaß.

Das Besondere an diesem Bildband jedoch ist tatsächlich das Zusammenwirken von Text und Bild, das auch Lutherkenner noch überraschen kann. So eröffnet etwa das Kapitel „Wider die mordenden Rotten – Bauernkrieg und Blutgericht“ mit einem ganzseitigen Schwarzweißfoto der Felder bei Möhra. Der Betrachter erkennt Wiesen, Hecken und in der Ferne Wälder – im Vorder-

grund jedoch zieht ein totes Schaf seinen Blick auf sich. Aus dem Bild spricht eine Stimmung des Todes, die vor dem geistigen Auge unwillkürlich ein imaginäres Schlachtfeld des Bauernkrieges Gestalt annehmen lässt. Bild und Text gemeinsam lassen auf diese Weise ein anderes Leseerlebnis entstehen, als es die historische Darstellung allein vermocht hätte.

Dem klaren und schnörkellosen Layout des Bandes ist es wohl geschuldet, dass die Bildnachweise nicht bei den jeweiligen Abbildungen zu finden sind. Der Leser muss dafür immer das – mit Miniaturen der Bilder versehene und deshalb sehr übersichtliche – Abbildungsverzeichnis am Ende aufschlagen. Das ist mühsam, lässt aber gleichzeitig auch das Bild zunächst ohne erklärenden Text auf den Betrachtenden wirken. Schade ist, dass die verwendete „einschlägige, besonders neuere Fachliteratur“ (8), die im Vorwort eigens erwähnt wird, nirgendwo angegeben ist. Auch die Zitate werden nicht belegt. Entsprechende Verzeichnisse hätten diesen schönen Band noch attraktiver gemacht.

Arne Dembek

Bernd Schäfer/Ulrike Eydinger/Matthias Rekow: **Fliegende Blätter**. Die Sammlung der Einblattholzschnitte des 15. und 16. Jahrhunderts der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha, Bd. 1: Katalog, Bd. 2: Abbildungen, Stuttgart: Arnoldsche Art Publishers 2016, 448 S. und 599 S. – ISBN 978-3-89790-413-2.

Schon 1976 konnte im Insel-Verlag in Leipzig/DDR eine großformatige Faksimileausgabe von 50 Flugblättern aus der Gothaer Sammlung mit einem Katalogband erscheinen (hg. von Hermann Meuche, Katalog von Ingeburg Neumeister). Jetzt erschließen zwei prachtvolle

Bände den gesamten dortigen Bestand an Einblattholzschnitten des 15. und 16. Jahrhunderts. Die Grußworte (des thüringischen Ministerpräsidenten *Bodo Ramelow* und von *Martin Hoernes* für die fördernde Ernst von Siemens Kunststiftung) und das Vorwort der institutionell und wissenschaftlich Verantwortlichen (*Martin Eberle*, *Kathrin Paasch* und *Christopher Spehr*) und eine kurze Einführung in die Sammlungsgeschichte (*Bernd Schäfer*) lassen die Bedeutung dieser Sammlung und des Unternehmers ihrer Präsentation erkennen. Der Katalog zählt 554 Nummern; mehrfach werden aber zusammengehörige Blätter unter einer Nummer geführt, so dass die Gesamtzahl der hier versammelten Flugblätter noch höher liegt.

Der Katalog ist höchst übersichtlich und bietet eine Fülle von Informationen. Jedes der im Abbildungsband groß und farbig präsentierten Blätter wird einzeln von *Ulrike Eydinger*, *Matthias Rekow* oder *Bernd Schäfer* beschrieben, präzise in den Entstehungskontext eingeordnet und behutsam interpretiert. Die Lektüre wird erheblich dadurch erleichtert, dass den Katalogtexten jeweils noch einmal eine kleine Schwarzweißabbildung beigegeben ist. Alle Texte sind transkribiert, so dass die Bild- und Textbotschaft der Blätter ohne Umstände wahrgenommen werden kann.

Der Bestand an Blättern ist systematisch geordnet. In einer ersten Abteilung finden sich Porträtblätter (Nr. 1–156), zunächst solche von Päpsten und Herrschern, dann von Reformatoren, Gelehrten und Künstlern. Viele Gestalten der Reformationsgeschichte sind hier präsent, besonders hervor sticht ein Blatt von 1548, das Jesus Christus, Kurfürst Johann Friedrich, Luther und Melancthon kombiniert (Nr. 120) und damit sowohl ein reformatorisches Programm als auch eine Trostbotschaft nach der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg bietet. Es folgen Türkendarstellungen

(Nr. 157–179), die die Bedeutung dieser politischen Konfrontation deutlich machen, verdichtet etwa in Gräuelnachrichten über von Türken gefangene Christen und ihre Versklavung (Nr. 169–173). Auf eine große Anzahl von Blättern mit historischen Bezügen und Wappen (Nr. 180–211) folgen die religiösen Darstellungen (Nr. 212–244), die ein Kaleidoskop von spätmittelalterlicher, reformatorischer und antireformatorischer Frömmigkeit und Propaganda vorführen, in dem jedes einzelne Blatt Aufmerksamkeit verdient und zur Wahrnehmung und zur Reflexion einlädt. Unter den Blättern, für die keine weiteren Exemplare nachgewiesen sind, weise ich hier nur exemplarisch hin auf die spätmittelalterliche Zusammenschau von Credo und Heiligenverehrung in den „Händen des Schatzbehalters“ von 1491 (Nr. 217), auf ein nach 1521 entstandenes die kirchlichen Fastengebote kritisierendes Gedicht (Nr. 224), auf den um 1530 publizierten satirischen „Triumphbogen des Dr. Johannes Eck“ (Nr. 242) und auf das 1593 unter einem protestantischen Pseudonym veröffentlichte Blatt mit der Schilderung eines „Monstrums“ aus Eisleben, das „Luther oder Lotter genannt“ wird (Nr. 244). Die folgenden Rubriken seien hier nur summarisch genannt, um wenigstens die Fülle der Themen und der mit ihnen verbundenen Möglichkeiten der Wahrnehmung von Lebenswelten und Deutungszusammenhängen ahnen zu lassen: Soldaten, Landsknechte und Kriegsgerät (Nr. 245–310), Volks- und Berufsleben (Nr. 311–335), moralische Ermahnungen (Nr. 336–373 – es geht u. a. um Sexualität und eheliches Leben, um Trunksucht und um soziale Missstände), symbolische Darstellungen, Fabeln und Sprichwörter (Nr. 374–448, darunter neben einer Fülle von Tier- und Narrenblättern z. B. auch die vor 1589 in Emmerich gedruckte Darstellung eines „christlichen Ritters“ mit einer Kompilation einschlägiger Bibel-

verse [Nr. 444] oder eine Allegorie der freien Künste und der Theologie vom Ende des 15. Jahrhunderts [Nr. 446]), Himmelserscheinungen (Nr. 449–481), Wunder und Missbildungen (Nr. 482–518), sachliche Darstellungen und Katastrophen (Nr. 519–531) sowie Verbrechen und Recht (Nr. 532–548). Den Abschluss bilden die Blätter mit dem Thema „Memento mori“, also zu Sterben und Tod (Nr. 549–555), an deren Ende ein 1540 entstandener vierteiliger Holzschnitt von Jörg Breu d.J. als frühes Beispiel einer Darstellung der Lebenstreppe, die den Mann mit 50 Jahren auf dem Höhepunkt seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten – er studiert in einer Schriftrolle! – darstellt, ihn zugleich aber bereits in der Gegenwart des Todes weiß.

Literaturverzeichnis und Personenregister (leider kein Register der Bibelstellen) helfen zur Erschließung und zur Weiterarbeit. Die beiden gehaltvollen und wunderschönen Bände präsentieren nicht nur einen besonderen Schatz, sondern laden darüber hinaus zu vielfältigen Entdeckungen ein, gerade weil sie dazu anregen, in den Lebens- und Gedankenwelten der Umbruchszeit des 15. und 16. Jahrhunderts die Wechselwirkungen des politischen und des religiösen, des sozialen und des moralischen Lebens im Medium belehrender und meinungsbildender Publizistik wahrzunehmen. Man möchte sie am liebsten gar nicht mehr aus der Hand legen.

Hellmut Zschoch

Bruno Preisendörfer: Als unser Deutsch erfunden wurde. Reise in die Lutherzeit, Berlin: Galiani 2016, 472 S. – ISBN 978-3-86971-126-3.

Mit dem vorliegenden Buch setzt P. sein kulturgeschichtliches Projekt einer Reise

zu den epochalen Wendepunkten der Frühen Neuzeit fort. In der Absicht, das Zeitalter Goethes „erzählerisch erfahrbar [zu] machen“ (14), konzentrierte sich der Autor im Bestseller „Als Deutschland noch nicht Deutschland war“ (2015) zunächst auf die Sattelzeit um 1800. Das Folgewerk stellt er nun, nach annähernd zwanzigjähriger Auseinandersetzung mit dem Thema, in den Dienst der „Naherkundung einer Welt“ (17), die sich nicht zuletzt durch ihre deutschsprachige Rechtskodifikation in der *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) und ihre Bemühungen um eine verständliche Bibelübersetzung bis zur *Biblia Deusch* (1534/45) Schritt für Schritt vom lateinischen Mittelalter löste. P. geht es erklärtermaßen nicht um die wissenschaftliche Aufbereitung der historischen oder theologischen Forschung, sondern um die reflektierte Erzählung des Alltagslebens im 16. Jahrhundert, die durch (Bild-) Zitate aus zeitgenössischen Quellen illustriert und beglaubigt wird und die durch die beiden Grundfragen, wie ein Zeitreisender aus dem 21. Jahrhundert das fremde *Saeculum* wahrnehmen und bewerten würde bzw. wie umgekehrt er wahrgenommen und bewertet werden würde, strukturiert wird.

In dreizehn Kapiteln beschreitet P. den Weg von der politischen Geschichte im Heiligen Römischen Reich bis hinab zur Ordnung des Gemeinwesens in den Städten und Dörfern, zutage tritt dabei die Gewaltpräsenz in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Er schildert die Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Ständegesellschaft und zeigt den aus der unauflöselichen Verbindung wirtschaftlicher und sozialer Strukturen resultierenden Innovationsschub für verschiedenste gesellschaftliche Bereiche. Vor allem aber widmet er sich der historischen Anthropologie: Die ausführliche Beschreibung der Lebensformen, Kultur und Mentalität der Menschen in der Frü-

hen Neuzeit trägt zum Verständnis ihres Denkens, Empfindens und Handelns bei und verringert den Abstand zu unseren fremden Vorfahren. Ein umfangreicher Anhang enthält neben den Zitat- und Abbildungsnachweisen, den Angaben zu Quellen und Literatur auch Erläuterungen zu sprachlichen Besonderheiten, historischen Ereignissen und bedeutenden Schriften, so dass vielfältige Anregungen zu eigenen Leseentdeckungen gegeben werden. Im Abschnitt „Gruppenbilder“ werden biographische Informationen u. a. zu den Humanisten und Reformatoren, den weltlichen und religiösen Herrschern, den Künstlern und Schriftstellern versammelt. Das mit Kurzviten versehene Personenregister ermöglicht auch die punktuelle Lektüre des Bandes.

P. orientiert sich mit seinen Zeitreisen in die Vergangenheit merklich an der Programmatik der angelsächsischen Geschichtsschreibung. Er versucht sich an einer ebenso informativen wie unterhaltenen Darstellung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die den Kontinuitäten zum Mittelalter und den „dramatischen Veränderungen“ (16) des frühneuzeitlichen Epochenumbruchs Rechnung trägt. Bedauerlicherweise verzichtet er dabei auf die systematische Organisation und die Synthese des zusammengetragenen Materials. Der von ihm bereisten Epoche gegenüber bleibt der Autor als unbeteiligter Beobachter merkwürdig distanziert, weil er historische Phänomene nicht in einer „dichten Beschreibung“ (C. Geertz) darstellt. Insgesamt entsteht ein populäres Sachbuch in saloppem Ton ohne fachwissenschaftlichen Anspruch. Es verärgert (Kunst-)Historiker wegen der lückenhaft konsultierten Sekundärliteratur, Philologen wegen des ungenauen Umgangs mit den historischen Zeugnissen, Theologen wegen des verkannten Gehalts zentraler Texte. Als Geschichtenbuch, dessen größtes Verdienst es ist, mehr Fragen aufzuwerfen als zu beantworten, mag es

Interessierten einen allerersten Eindruck von der Lutherzeit vermitteln.

Marcus Schotte

Johannes Hund: **Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 684 S. – ISBN 978-3-525-10147-6 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte 242).

In umfassender Weise befasst sich die Mainzer Habilitationsschrift mit dem Augustana-Jubiläum von 1830, mit der Ausgestaltung der Feierlichkeiten und deren historisch-politischer Kontextualisierung sowie mit der theologisch-programmatischen Aufladung der zeitgenössischen Debatten rund um das kirchliche Großereignis. Nach Auswertung einer stupenden Zahl gedruckter und ungedruckter Quellen unterschiedlichster Gattung legt der Vf. eine klar strukturierte und entsprechend eingängige Darstellung vor, die das interdisziplinäre Gespräch genauso sucht wie die Diskussion mit bestimmten historiographischen Deutungsangeboten der vielschichtigen theologiegeschichtlichen Transformationsprozesse im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Nach einer Einleitung, die das Thema absteckt, den Forschungsstand präsentiert und die Methode offenlegt (11–39), folgen sieben Hauptteile (41–600), die teilweise strukturanalog aufgebaut sind und sich daher dem interessierten Publikum streckenweise zur inhaltlich-thematisch vergleichenden Lektüre anbieten. Den Abschluss bilden neben einer umfangreichen Bibliographie, die vor allem wegen des Verzeichnisses der ungedruckten Quellen besondere Aufmerksamkeit verdient, ein Personenregister sowie ein geographi-

sches Register (609–684); beigegeben sind der Darstellung zudem vier Abbildungen (601–604).

Die Untersuchung verfolgt mehrere Ziele: Zum einen will sie „einen Beitrag leisten zum Transfer der Fragestellungen der historischen Jubiläumforschung in die Kirchen- und Theologiegeschichte“ (13). Sie will sodann die Feierlichkeiten exemplarisch auf das Maß und die Manifestation obrigkeitlicher Einmischung bzw. Beeinflussung hin befragen. Schließlich unternimmt sie den Versuch, die theologisch-kirchlichen Beiträge zum Jubiläum programmatisch zu profilieren und so den Kategorien Rationalismus, Supranaturalismus, Erweckungsbewegung sowie „konfessionell-lutherische Theologie(n)“ zuzuordnen. Dabei ist allerdings ein gewisses Gefälle bezüglich des Willens zu einer sorgsam differenzierenden Betrachtung der mit jenen Kategorien überschriebenen Phänomene auffällig. Während überaus schematisch von *dem* Rationalismus, *der* Aufklärung oder *dem* Supranaturalismus gehandelt wird, plädiert der Vf. im Umgang mit Erweckungsbewegung und lutherischem Konfessionalismus für die Vermeidung oder doch zumindest für die kritisch-reflektierte Verwendung des Kollektivsingulars (vgl. z. B. 15–32). Das mag dem besonderen Interesse der Studie an der „noch unzureichend erforschten Entstehungsgeschichte der konfessionell-lutherischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts“ geschuldet sein (30). Persönlichkeiten oder Wortmeldungen, die sich jenen vier Lagern nicht mehr oder weniger problemlos zuordnen lassen, finden jedenfalls wenig bis gar keine Beachtung; für die a priori definierte Grenzen aufweichende positionelle Übergangsgestalten und inhaltliche Schnittmengen fehlt der Blick oder das Interesse, was man in theologie- und dogmengeschichtlicher Perspektive bedauerlich finden kann.

Davon unbenommen gelingt dem Vf. jedoch Bemerkenswertes: Mit spürbarer

Freude am Detail entfaltet er unter den Voraussetzungen der eigenen Anliegen ein durchweg beeindruckendes Panorama der Festivitäten, ihrer politischen Rahmenbedingungen und der je in und mit ihnen artikulierten theologischen Programmatiken, und zwar in Sachsen-Weimar-Eisenach (41–107), in Hamburg (109–177), in Bayern (179–282), in der preußischen Provinz Sachsen (283–358) sowie im Königreich Sachsen (359–456). Als opulente Fallstudien legen sie nicht nur die Vielschichtigkeit des Augustana-Jubiläums in bisher kaum gekannter Komplexität offen, sondern bereiten auch den Grund für künftige sozial-, politik-, institutionen- oder jubiläumsgeschichtliche Überlegungen zu den genannten Territorien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der Vf. bleibt analytisch aber mitnichten an den Grenzen des Deutschen Bundes stehen, sondern weitet den Blick erheblich, indem er exemplarisch die Feierlichkeiten und deren Kommentierung im europäischen Ausland untersucht (457–552). Durch diesen umfassenden komparatistischen Zugriff gelingt es ihm, einerseits die Eigenart der Jubiläumsgestaltung in den genannten Gebieten des Deutschen Bundes herauszustellen und andererseits die deutsche Debatte im direkten Vergleich mit bestimmten europäischen Großwetterlagen vorzustellen.

Sieht man nun von der allzu positivistischen Nutzung eingeschliffener theologiegeschichtlicher Kategorien mit ihren Folgen für den Gesamtduktus der Arbeit ab, ist der Studie mit ihrem geradezu handbuchartigen Charakter unumwunden der Rang eines Standardwerkes zum Jubiläum von 1830 zuzusprechen, dessen schwerlich zu überschätzender Nutzen auf der Erschließung beachtlicher – auch fremdsprachiger – Quellenbestände fußt und um dessen Befunde kommende Forschungen zum Thema nicht herumkommen werden.

Christian Volkmar Witt

Mish, Carsten: **Otto Scheel (1876–1954)**. Eine biographische Studie zu Lutherforschung, Landeshistoriographie und deutsch-dänischen Beziehungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 386 S – ISBN 978-3-525-55776-1.

Otto Scheel dürfte in der heutigen Lutherforschung vor allem durch seine – auch im Internetzeitalter noch nützliche – Sammlung von Dokumenten zu Luthers Entwicklung bis 1519 bekannt sein, sonst spielt sein Name auch forschungsgeschichtlich kaum noch eine Rolle. So steht sein Porträt im Sammelband des Vereins für Reformationsgeschichte über die eigene Geschichte unter der Überschrift „der vergessene zweite bzw. erste Vorsitzende“. Das heutige Vergessen steht in einem gewissen Missverhältnis zu dem hohen Ansehen, das Scheel zu Lebzeiten wenigstens zeitweise genoss: Zahlreiche Rufe auf die angesehensten Lehrstühle, Ehrendoktorwürden, eben die fast dreißig Jahre im Vorstand des Vereins für Reformationsgeschichte erwecken den Anschein einer glänzenden Biographie eines herausragenden Lutherinterpreten.

Dass ihm nachfolgende Generationen diese Anerkennung nicht mehr zollen, liegt nicht allein daran, dass er in die Schemata der forschungsgeschichtlichen Rekonstruktionen nicht hineinpasst: In Alter und Haltung zu nah an der Luther-Renaissance, um als ihr Gegenbild zu taugen, und doch nicht ein Teil von ihr, lässt er sich schwer greifen. Vor allem aber hat er schon in seiner aktiven Zeit den Ruf als Kirchenhistoriker durch seinen Wechsel auf eine Professur für Landesgeschichte in Kiel beschädigt, die er 1924 antrat. Nicht dass das neue Aufgabenfeld als solches nicht akzeptabel gewesen wäre, immerhin war es sogar mit einem besonderen Schwerpunkt in der Reformationsgeschichte verbunden. Aber es war offenkundig, dass der Ruf durch die Behörden, vorbei an den uni-

versitären Gremien, politisch bedingt war, und auch Scheel seine Aufgaben zunächst ganz politisch verstand: Schon früh hatte er sich in der nach dem Ersten Weltkrieg virulent gewordenen Nord-schleswigfrage engagiert und die politische Option für das Verbleiben dieses Gebietes im Deutschen Reich mit Vorstellungen von gemeinsamen germanischen Grundlagen zwischen Dänen und Deutschen verbunden.

Zu zeigen, dass dieser Lebenslauf gerade in seinen problematischen Zügen zu den interessantesten Biographien unter Lutherforschern gehört, ist das Verdienst der allgemeinhistorischen Dissertation von Carsten Mish. Sehr sachlich zeichnet dieser die Irrungen und Wirrungen von Scheel nach. Für die Mitglieder der Luther-Gesellschaft besonders interessant dürften die Passagen über Scheels Engagement in eben dieser sein: Scheel warb in ihrem Rahmen für eine Vorstellung von Luther als „Apostel des Herrn und Prophet der Deutschen“ und parallelisierte den Wormser Reichstag mit dem Versailler Vertrag (160 f.): Die Luther-Gesellschaft wurde so, durchaus nicht gegen die Intention weiter Kreise in ihr, zu einem Vehikel für die Entwicklung eines deutsch orientierten Lutherbildes nach 1918. Bemerkenswert ist, dass sich diese nationale Zuspitzung damit verband, dass Scheel einerseits die frühere Nähe zum Kreis um die Christliche Welt und Martin Rade verlor und sich andererseits Karl Holl annäherte, dessen zunehmend nationale Ausrichtung M. ebenfalls fein herausarbeitet.

Im Blick auf das Vereinswesen durchaus bemerkenswert ist auch, dass Scheel den Vorsitz im Verein für Reformationsgeschichte erst lange nach dem eigentlich schon vollzogenen Wechsel in die Landesgeschichte übernahm. Dies konvergierte mit einem zeitweiligen Wiederaufleben seines Engagements in der Lutherforschung 1929/30, dem nicht zuletzt die genannte Quellensammlung entsprang.

Dass für einen so orientierten Forscher das Dritte Reich – nachdem Scheels Sorge, die NSDAP werde sich gegen einen Schutz der dänischen Minderheit in Nordschleswig wenden, zerstreut war – rasch zur Projektionsfläche eigener Ideale werden konnte, legt sich nahe und kulminierte in Scheels Beiträgen zum 450. Jubiläum von Luthers Geburt. Dies war schon Teil dessen, was M. unter „Mobilmachung“ als Anpassung Scheels an das NS-Regime beschreibt. Relevante Lutherforschung hat er von nun an nicht mehr hervorgebracht, auch nicht in den wenigen verbliebenen Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, in welchen er sich auf Schleswig als Gegenstand der Idealisierung versteifte.

M. ist ein Lebensbild gelungen, das in aller Nüchternheit vor klaren Analysen, etwa auch zu Scheels apologetischen Strategien nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, nicht zurückschreckt. Biographien gelten üblicherweise als ein Genre, das den Rahmen und Anspruch einer Dissertation sprengt. M. zeigt, dass dem nicht so sein muss: Er hat ein mustergültiges, facettenreiches und erhellendes Buch geschrieben.

Volker Leppin

Werner Thiede: **Digitaler Turmbau zu Babel**. Der Technikwahn und seine Folgen, München: oekom 2015, 236 S. – ISBN 978-3-86581-727-3.

Aus dem Titel geht hervor, wie der Vf. zur modernen digitalen Technik eingestellt ist. Er spricht selbst von einer „Kampfschrift“. Und so etwas wird in der „Zeitschrift der Luther-Gesellschaft“ rezensiert? Ja, aus folgenden Gründen: 1. Der Vf. lässt nicht nur seine eigene Meinung zu Wort kommen, sondern auch die seiner Gegner, 2. Er orientiert sich bei seiner Kritik an Luthers Schöpfungs-

lehre und an dessen Verantwortungsethik, 3. Luther hatte gesagt: „Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott.“ Hier liegt ein Beispiel für die Richtigkeit dieser Behauptung vor: Viele Zeitgenossen sind nicht nur süchtig, „online“ zu sein, sondern die Zahl ihrer „follower“ ist für ihren Selbstwert entscheidend.

Dies wird exemplifiziert an den „Verführungen“, die die digitale Technik bereithält. Von der Versuchung, sich nur noch in der virtuellen Welt aufzuhalten und dadurch eigenes Leben und Gemeinschaft zu gefährden bis hin zum selbstfahrenden Auto. Mit allen Daten, die wir preisgeben, verlieren wir mehr und mehr unsere Privatsphäre und unsere Freiheit. Wir werden „gläsern“. Davor warnt der Vf. Er öffnet uns außerdem die Augen dafür, welch gewaltige wirtschaftliche Interessen damit verbunden sind. Hier geht es um Geld, um viel Geld, wo wir voll von Illusionen meinen, das sei ja alles kostenlos. Außerdem verlieren wir Kompetenzen. Anderen Autoren folgend spricht er von „digitaler Demenz“. In der Tat ist zu fragen, ob die, die nicht mehr mit der Hand schreiben, sondern die nur noch auf neueste Informationen aus sind, nicht ihre geistige Produktivität gefährden. Der Vf. spricht immer wieder von „Massenwahn“. Das mag übertrieben sein. Aber viele sind so massiv vom Internet abhängig, dass es ihnen schwer fällt, das Wesentliche vom Unnützen oder gar Gefälschten zu unterscheiden.

Mehrfach werden die guten Seiten des Internet betont. Wir können nicht alles wissen, aber hier schnell erfahren, was wir früher in Lexika nachschlagen mussten. Wer kann aber noch eine Rezension handschriftlich zum Druck geben? Das wäre eine Zumutung für jeden Herausgeber. Vor 50 Jahren war das noch anders. Aber auf die neue Technik können wir uns einstellen. Schwierig wird es dagegen, wenn wir uns Chips unter die Haut setzen lassen oder unsere Wohnung

so vernetzen, dass das Private verloren geht. Denn dass Daten mitgelesen werden, bekommen wir gar nicht mit. Dass die Geheimdienste sich das längst zunutze gemacht haben, wissen wir. Auch vor der Wissenschaft macht dies nicht halt. Der Vf. verweist darauf, dass für die Universitäten Forschungsmittel von Industrie und Wirtschaft eingeworben werden. Man tut deswegen gut zu fragen, wer welche Studie in Auftrag gab.

Unsere Kultur verändert sich. Das ist eine Binsenwahrheit. Unser Fortschritt ist vor allem mit der digitalen Technik verbunden. Viel zu wenig erkennen wir jedoch deren „totalitäre Tendenzen“. Wir werden ausgespäht und lassen uns vormachen, jetzt entstehe das Paradies. Dieser uralte Menschheitstraum wird im Zeitalter von Wirtschaft 4.0 neu geweckt. In Wahrheit sind die sogenannten „sozialen Medien“ unsozial. Selbst der „Spiegel“ spricht in diesen Tagen von „Facebook“ als „Dominierende[m] Des-

informationskanal“. Wahlen werden vom weltweiten Netz beeinflusst. Geht die Demokratie zugrunde? Der Vf. fordert Theologen und Kirchenleitungen auf, die negativen Seiten der digitalen Entwicklung zu bedenken und nicht kritiklos alles hinzunehmen. Der letzte Satz des Textes lautet: „Es könnte ... ein Ausdruck göttlichen Zornes sein, blieben wir bis auf Weiteres einer zunehmend totalitären Herrschaft des Digitalen über unser Leben ausgeliefert“. Man kann sich daran stoßen, dass der Vf. immer von „digitaler Revolution“ spricht, weil er Revolution nur negativ versteht. Auch ist zu fragen, ob der Elektrosmog eine so negative Rolle spielt, wie er vermutet. Aber dass unsere Vernetzung Unmengen von Strom benötigt, ist zweifelsfrei. Ein Plädoyer für mehr Besonnenheit und Aufmerksamkeit ist deswegen durchaus angebracht.

Gerhard Müller

Anschriften der Rezensenten:

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

Prof. Dr. Martin H. Jung, Große Rosenstraße 34, 49074 Osnabrück.

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

Prof. Dr. Gerhard Müller D.D., Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen.

Marcus Schotte, Ludwig-Erhard-Straße 41, 34131 Kassel.

PD Dr. Christian Volkmar Witt, Bergische Universität, FB A, Evang. Theologie –

Kirchengeschichte, Gaußstraße 20, 42097 Wuppertal.

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

Kurzanzeigen

Zur neuen Ausgabe der Lutherbibel informiert: Hannelore Jahr (Hg.): „... und hätte der Liebe nicht“. Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017: 500 Jahre Reformation, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2016, 48 S. – ISBN 978-3-438-06620-6. Das Heft enthält den überarbeiteten Abschlussbericht von *Christoph Kähler* zur Revision, einen Beitrag zur Neugestaltung der Lutherbibel von *Cornelia Feyll* und *Friedrich Forssman* und eine kleine Revisionsgeschichte der Lutherbibel von *Sven Bigl*, außerdem einige Leseproben.

Aus der Reihe „Orte der Reformation“ können seit der letzten Anzeige (LUTHER 87 [2016], 164) hier die Hefte 25–29 vorgestellt werden (alle Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt): **Worms**, hg. von Volker Jung und Ulrich Oelschläger, 2015, 77 S. – ISBN 978-3-374-04115-2; **Weimar**, hg. von Steffen Raßloff und Mark Schmidt, 2015, 53 S. – ISBN 978-3-374-04117-6; **Ansbach, Dinkelsbühl, Fechtwangen, Rothenburg ob der Tauber**, hg. von Andreas Gößner und Wolfgang Huber, 2016, 77 S. – ISBN 978-3-374-04416-0; **Region Ruhr**, hg. von Johannes Schilling und Martin Grimm, 2016, 113 S. – ISBN 978-3-374-04263-0; **Oberlausitz**, hg. von Lars-Arne Dannenberg und Matthias Donath, 2016, 93 S. – ISBN 978-3-374-04268-5. – Mit den Heften 25 und 28 ist die Reihe nun auch an Rhein und Ruhr angekommen, Heft 26 schlägt die Brücke von der Reformation zur deutschen Klassik, Heft 28 führt in das protestantische Kerngebiet Mittelfranken, und Heft 29 in die protestantisch-katholische und zugleich deutsch-sorbische Ökumene. Pars pro toto hier einige Themen aus den wie stets anregenden und vielseitigen Heften: Die Bibelübersetzung der „Wormser Propheten“ (Heft 25, *Ulrich Oelschläger*),

die Herderkirche in Weimar als Reformationsort und Klassikerstätte (Heft 26, *Heinrich Herbst*), Dinkelsbühl als bikonfessionelle Reichsstadt (Heft 27, *Andreas Gössner*), Reformation in Dortmund, Essen und Duisburg (Heft 28, *Michael Basse* und *Marcel Nieden*), Diakonie und Innere Mission im Ruhrgebiet (Heft 28, *Norbert Friedrich*), Zinzendorf und die Evangelische Brüder-Unität (Heft 29, *Rüdiger Kröger*).

Die große Melancthonbiographie, zuerst 1997 erschienen, liegt nun in zweiter, überarbeiteter und aktualisierter Fassung vor: Heinz Scheible: **Melancthon**. Vermittler der Reformation. Eine Biographie, München: C. H. Beck 2016, 445 S., 25 Abb. – ISBN 978-3-406-68673-3. Die Erweiterung betrifft neben den Abbildungen insbesondere Nachweise der Quellen und der Sekundärliteratur sowie ein Register, das auch Themen ausweist, sowie eine hilfreiche Zeittafel mit einem integrierten Melancthon-Itinerar.

Das im Auftrag der Luther-Gesellschaft als Organ der internationalen Lutherforschung von *Christopher Spehr* herausgegebene **Lutherjahrbuch** enthält im Band **82 (2015)** folgende Aufsätze: *Robert J. Christman*, „For he is coming“. Revisiting Martin Luther's Reaction to the Reformation's First Executions – *Anselm Schubert*, Luther töten. Der „jüdische“ Mordanschlag auf Martin Luther von 1525 – *Patrick Hayden-Roy*, Unmasking the Hidden God: Luther's „Wundermänner“ – *Alexander Jendorff*, Heroen oder Verräter des Gotteswortes? Eine kritische Bestandsaufnahme des Verhältnisses zwischen Reformationsgeschichte und Adelsgeschichte – *Jutta Reinisch*, „Gesetz und Gnade“ in Gotha. Ein Relief Peter Dells des Älteren, seine Bezüge zur Allegorie Lucas Cranachs des Älteren und

zur zeitgenössischen Druckgraphik – *Doreen Zerbe*, Lucas Cranach der Jüngere. Ein Maler im Dienst der Wittenberger Reformation – *Eberhard J. Nikitsch*, Das Begräbnis eines Lutheraners in der römischen Kirche S. Maria dell' Anima. Zu Leben, Konfession und Tod des hessischen Mediziners und Botanikers Valerius Cordus († 1544) – *Michael Plathow*, Martin Luthers „Heidelberger Disputation“ und das Reformations-Gedenken 2017. – Der Band **83 (2016)** enthält in der Rubrik „Edition und Dokumentation): *Hans Schneider*, Zwei Briefe über die Situation in Wittenberg 1522 und 1524 im Register des Ordensgenerals der Augustinereremiten. Dazu kommen folgende Aufsätze: *Christopher Spehr*, Martin Luther und sein Schmalkaldisches Bekenntnis – *Joaachim Bauer*, Zwischen politischem Anspruch und Bekenntnis. Johann Friedrich der Großmütige, die Verbündeten und die Schmalkaldischen Artikel. Eine Forschungskontroverse – *Georg Schmidt*, Die ernestinische Alternative. Wahres Luthertum und aggressive Politik – *Daniel Gehrt*, Wider „allerlaj secten vnd falsche Opinion, der Religion halben“. Beobachtungen zu den von den Ernestinern auto-

risierten Ausgaben der Schmalkaldischen Artikel von 1553 und 1555 – *Michael Beyer*, Die Schmalkaldischen Artikel im albertinischen Sachsen – *Thomas Fuchs*, Die Schmalkaldischen Artikel und die Religionsgespräche – *Johannes Hund*, „... daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi“. Die Funktion der Schmalkaldischen Artikel in Debatten um das Abendmahl im Vorfeld der Konkordienformel – *Hans-Otto Schneider*, Zwei frühe englische Übersetzungen von Luthers Schmalkaldischen Artikeln – *Dagmar Blaha*, Zur Überlieferungsgeschichte der Schmalkaldischen Artikel – *Siegrid Westphal*, Frauen- und geschlechtergeschichtliche Ansätze als neuer Zugang zur Erforschung von Bekenntnisschriften – *Angelika Michael*, Eine Kupferstichserie der Sieben Tugenden nach Maarten van Vos und die Lehre von den Tugenden in der Theologie Martin Luthers. – Dazu kommen in beiden Bänden eine Fülle von Buchbesprechungen sowie – wie stets – die von *Michael Beyer* bearbeitete **Lutherbibliographie**, diesmal mit über 800 bzw. fast 900 Einträgen für den jeweiligen Berichtszeitraum.

OSWALD BAYER

Martin Luthers Theologie

Eine Vergegenwärtigung

4., durchgesehene Auflage 2016. XVIII, 354 Seiten.

ISBN 978-3-16-155094-2 fadengeheftete Broschur € 29,-

GERHARD EBELING

Luther

Einführung in sein Denken

Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel

6. Auflage 2017. IX, 347 Seiten. ISBN 978-3-16-154742-3

fadengeheftete Broschur € 24,-

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. XIV, 988 Seiten (JusEccl 114). ISBN 978-3-16-154468-2

fadengeheftete Broschur € 29,-; ISBN 978-3-16-154211-4 Leinen € 69,-

Luther Handbuch

Herausgegeben von Albrecht Beutel

3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage 2017. XVI, 611 Seiten

(Handbücher Theologie). ISBN 978-3-16-153892-6

fadengeheftete Broschur € 49,- (auch als eBook lieferbar!)

Luther heute

Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation

Herausgegeben von Ulrich Heckel, Jürgen Kampmann,

Volker Leppin und Christoph Schwöbel

2017. IX, 394 Seiten (utb S 4792). ISBN 978-3-8252-4792-8 Broschur € 19,99

REINHARD SCHWARZ

Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion

2. Auflage 2016. XIII, 544 Seiten. ISBN 978-3-16-154411-8

fadengeheftete Broschur € 39,- (auch als eBook lieferbar!)



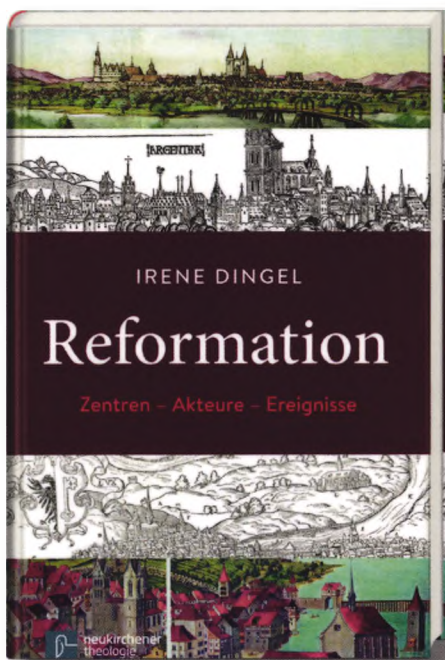
»Luther 2017« bei Mohr Siebeck



Mohr Siebeck

Postfach 2040 · 72010 Tübingen
info@mohr.de · www.mohr.de

Etablierung und Entfaltung der Reformation in Europa



Irene Dingel

Reformation

Zentren – Akteure – Ereignisse

2016. 308 Seiten, gebunden

€ 34,- D

ISBN 978-3-7887-3032-1

eBook: € 27,99 D

ISBN 978-3-7887-3034-5

Das Buch versucht, die Prozesse der Etablierung und Entfaltung der Reformation im Spannungsfeld der politischen Entwicklungen in Europa nachzuzeichnen. Ein kurzer Blick auf die spätmittelalterlichen Strukturen in Politik, Gesellschaft und kirchlichem Leben dient dazu, das Substrat zu skizzieren, auf dem sich die Reformation entfaltete und von dem sie sich abgrenzte. Nicht nur Wittenberg und die von dort ausgehende Reformation kommt zu Sprache, sondern auch weitere reformatorische Zentren und ihre herausragenden Akteure, deren Ausstrahlung nicht nur den Westen, sondern auch den Osten Europas erreichte.



neukirchener
theologie

ISSN 0340-6210

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2017



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
88. Jahrgang · Heft 3 · 2017

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@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,
IBAN: DE67 8055 0101 0101 0093 05, BIC: NOLADE21WBL.

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). Einzelheft € 16,-/16,50 (A).
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: τ-lexis, Botheplatz 36/1, 69126 Heidelberg

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co GmbH & Co. KG,
Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Inhalt

Zu diesem Heft	151
<i>Luther für heute</i>	
Notger Slenczka Die 95 Thesen	152
Hellmut Zschoch Ein gutes Lied für unsere Zeit. Predigt über Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“	163
<i>Aufsätze</i>	
Johannes von Lüpke Wirksames Wort. Von der Sprache bei Luther und Goethe	170
Markus Matthias Wenn Gott spricht ... Martin Luther über Bedeutung und Funktion der Grammatik für die Theologie	179
Karl-Hermann Kandler Reformationsjubiläen 1617 bis 2017, besonders in Freiberg	195
<i>Tagungsberichte</i>	
Martin Treu Luther spielen? Luther spielen! Bericht über eine ungewöhnliche Preisverleihung	210
Michael Lapp Luther und die Deutschen. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. Mai 2017 in Eisenach	213
Marie-Christin Barleben und Niklas Voltmann Römerbriefauslegungen. Studierendentagung in Wittenberg vom 6. bis 8. Juni 2017	219
Aus Lutherstätten	222
Bücherschau mit Kurzanzeigen	223

Zu diesem Heft

Dass der Beginn der Reformation etwas mit Luthers 95 Thesen über den Ablass zu tun hatte, ist im Jubiläumsjahr oft genug erwähnt worden. Aber wieso dieses nach heutigem Eindruck eher randständige Thema eine derart epochale Wende in der Geschichte des abendländischen Christentums anstoßen konnte, ist gar nicht so leicht zu verstehen. Dazu hilft nun die Präsentation ausgewählter Thesen durch *Notger Slenczka* als Eingangsbeitrag dieses Heftes: Ein Luthertext, der in aller Munde ist, wird als Ansatz zu einer veränderten Sicht von christlichem Glauben neu entdeckt und erläutert. Ebenfalls einen bekannten Luthertext, das Lied von der festen Burg, legt anschließend *meine* Predigt als Lied für unsere sich in mancher Hinsicht verdüsternde Zeit aus, so dass die Rubrik „Luther für heute“ in diesem Heft ausnahmsweise mit zwei Beiträgen belegt ist.

Die dann folgenden Aufsätze weiten den Horizont in die Literaturgeschichte mit der Betrachtung der Beziehung zwischen Goethe und Luther durch *Johannes von Lüpke*, in die theologische Philologie mit dem Beitrag zu Luthers Hochschätzung der Grammatik als theologischer Basiswissenschaft aus der Feder von *Markus Matthias* und in die regionale Rezeptionsgeschichte mit den Beobachtungen zu den Reformationsjubiläen am Beispiel von Freiberg in Sachsen durch *Karl-Hermann Kandler*.

Berichte schließen sich an: *Martin Treu* berichtet von einer Preisverleihung zu Luther-Spielen, *Michael Lapp* über die Tagung „Luther und die Deutschen“ in Eisenach und *Marie-Christin Barleben* und *Niklas Voltmann* über das Studierendenseminar zu Römerbriefauslegungen – letzteres ein neues Format in den Veranstaltungen der Luther-Gesellschaft. *Aus Lutherstätten* findet sich der Hinweis auf eine Ausstellung in Eisenach, und die *Bücherschau* präsentiert am Ende eines Jahres intensiver Lutherpräsenz wieder eine Reihe von Publikationen, die den Reformator, sein Werk und seine Wirkung auch über ein Jubiläumsjahr hinaus interessant machen. Es ist gut, wenn alte Lutherbilder in Bewegung geraten und Luther, noch mehr aber seine „Sache“, die evangelische Heilsbotschaft, durch die Betrachtung aus vielfältigen Perspektiven lebendig wird und bleibt. Diese Zeitschrift will dazu auch weiterhin beitragen.

Hellmut Zschoch

Die 95 Thesen

Von Notger Slenczka

Die 95 Thesen Martin Luthers markieren nach allgemeinem Verständnis den Beginn der Reformation. Die erste These ist vielleicht noch bekannt; die übrigen 94 Thesen werden selten gelesen. Wer sich auf sie einlässt und sie wirklich und aufmerksam liest, der erlebt, wenn er Spektakuläres erwartet, eine Enttäuschung. Schon die Abfolge der Thesen ist auf den ersten Blick unübersichtlich und lässt keinen klaren Gedankengang erkennen. Es werden offensichtlich Spezialprobleme des Bußsakraments und der Ablasspraxis erörtert, die in der Gegenwart nicht mehr bekannt sind und daher nicht mehr relevant zu sein scheinen. Das Revolutionäre dieses Textes im Vergleich zur seinerzeitgenössischen Theologie entgeht dem heutigen Leser völlig, aber man trifft eben auch nicht sofort auf Einsichten der Reformation, die im Laufe der Jahrhunderte im Protestantismus unter die theologischen Selbstverständlichkeiten aufgenommen worden wären. Fremd steht dieser Text in seiner eigenen Zeit: Er nimmt, so wird gleich erkennbar werden, zwar viele Themen der klassischen monastischen und franziskanischen Bußtheologie auf, bricht aber mit dem Grundverständnis des Bußsakraments und fügt sich somit in die dogmen- und theologiegeschichtliche damalige Debatte nicht mehr ein; genauso fremd aber steht er der Geschichte seiner Rezeption und der an der Reformation orientierten Theologie gegenüber, deren Beginn er vorgeblich darstellt. Spürbar wird das spätestens daran, dass das Thema der Buße, um das es hier geht und das Luther als die zentrale Signatur des Christenlebens betrachtet, im heutigen Protestantismus doch eher randständig ist.

Stärker als durch ihren Inhalt wirkten die 95 Thesen durch die Szene, in die sie eingefügt sind und mit der sie überliefert wurden: das abendliche Anschlagen der Thesen an die Schlosskirchentür und dadurch, dass dieser Text eine Initialzündung war für das Lehrverfahren, das in Rom gegen ihn angestrengt wurde. Als Symbol, nicht durch ihren Inhalt sind die 95 Thesen zum sinnbildlichen Ursprung der Reformation und das Datum seiner Veröffentlichung zum Bezugspunkt von Reformationsjubiläen geworden.

Der Inhalt der Thesen ist auch im Laufe der Reformationsdekade und im diesjährigen Jubiläumsjahr eigentümlich unbedacht geblieben. Soweit ich sehe, richtete lediglich die Theologische Fakultät in Straßburg eine Veranstaltung aus, die dem Inhalt der Thesen gewidmet war. Dem steht der Befund gegenüber, dass die symbolische Handlung, durch die die Thesen sich ins kollektive Gedächtnis eingegraben haben, im Laufe der Lutherdekade (und auch davor) durchaus zum Gegenstand einer hitzigen Diskussion geworden ist unter der Frage, ob dieses Ereignis so, wie es die Erinnerung geprägt hat, überhaupt stattgefunden hat. Diese Frage hat, so scheint es, die Aufmerk-

samkeit zu Lasten der Frage nach dem Inhalt der Thesen völlig absorbiert. Ich verfare hier umgekehrt, lasse die systematisch relativ uninteressante Frage nach den Umständen der Veröffentlichung der Thesen fort und werfe einen Blick auf den Inhalt, freilich mit dem Hinweis, dass die Thesen in ihrer Sprengkraft sich in der Tat nur dann erschließen, wenn man sie gemeinsam mit der Begründung dieser Thesen liest, den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ – Entfaltungen der Disputationen über die Kraft der Ablass, in denen Luther die meisten der 95 Thesen durch kürzere oder längere Auslegungen (conclusiones, Schlüsse) erläutert und begründet. Diese Resolutiones hatte Luther im Februar 1518 handschriftlich mit der Bitte um Druckgenehmigung an Bischof Hieronymus von Brandenburg geschickt; am 30. Mai schickte er sie an den Papst, Mitte 1518 dann erschienen sie im Druck. Es sind diese Schlussreden, die den 95 Thesen den spin geben, der ihre Wirkung so tiefgreifend machte.

Was ist also das Bahnbrechende an den 95 Thesen und der dort vertretenen Bußtheologie? Dazu eine Reihe von Beobachtungen, die erste Anläufe zu einer späteren Kommentierung der Thesen und der Resolutiones darstellen.¹

1. Die 95 Thesen in der Geschichte des Bußverständnisses

Einzusetzen ist mit den beiden ersten Thesen:

„1. Unser Herr und Lehrer Jesus Christus, als er sagte ‚Tut Buße ...‘ usw., da wollte er, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.

2. Dieses Wort kann nicht so verstanden werden, dass es sich auf die sakramentale Buße bezieht (d. h. [die Buße] des Bekenntnisses und der Genugtuung, die durch den Dienst der Priester gefeiert wird).“

Zunächst einmal: Luther unterscheidet die im Jesuswort gemeinte Buße von der Institution des Bußsakraments.

1.1. Das *Bußsakrament* und die seit dem Vierten Laterankonzil 1215 geltende jährliche Beichtpflicht ist, das schicke ich voraus, eine der großartigsten Institutionen der Christenheit. In ihr kommt es zu einer Entlastung des Gewissens von der Sündenschuld vor Gott, die durch ein Wort des Priesters („ego te absolvo“ – „ich spreche dich los“) mit Bindekraft für die Ewigkeit zugesprochen wird, sofern drei Voraussetzungen auf Seiten des Beichtenden, des Pönitenten, gegeben sind: das Bekenntnis aller Sünden (confessio oris – Bekenntnis des Mundes), die Herzensreue (contritio cordis – Zerknirschung des Herzens) und die Ablösung der zeitlichen (d. h. zeitlich begrenzten) Sündenstrafen

¹ Ich erlaube mir darum, auch dem Charakter der Rubrik in dieser Zeitschrift folgend, auf Anmerkungen zu verzichten. Alle Übersetzungen im Folgenden sind von mir; die 95 Thesen selbst werden nur nach den Thesen zitiert (lateinischer Text: WA 1,233–238), die Resolutiones nach der Bonner Ausgabe und nach der WA.

(*satisfactio operis* – die Genugtuung durch die Tat). Das Absolutionswort stellt nach der aristotelisch beeinflussten Deutung des Sakraments die „*forma sacramenti*“ dar, die *confessio*, die *contritio* und die *satisfactio* hingegen sind die „*materia sacramenti*“, die im Wort aufgenommen und verändert wird.

1.2. Das *Ablassinstitut*, um das es in diesen Thesen „über die Kraft der Ab-lässe“ geht, hat es mit diesem letzten Teil des Bußsakraments zu tun, denn der mit Geld zu erwerbende Ablass stellte eine Ermäßigung (oder einen Total-nachlass) der zeitlichen Sündenstrafen dar, die entweder durch Bußübungen zu Lebzeiten – Fasten, Almosengeben, Wallfahrten etc. – oder eben durch das zeitlich begrenzte Leiden im Fegefeuer abzuleisten sind. Genau diese Bußzeit im Fegefeuer nach dem Tod wird im Ablass verkürzt – es geht also nicht um den Nachlass der Schuld, sondern der Strafe. Diese Unterscheidung ist auf den ersten Blick merkwürdig, auf den zweiten völlig einsichtig: Auch zwischenmenschlich kommt es vor, dass wir einander vergeben und wieder in die Ge-meinschaft aufnehmen – ohne dass damit Schadensersatzansprüche erledigt wären. Oder anders: Vergebung kann nicht dazu führen, dass die Grund-regeln der Gerechtigkeit verletzt werden.

Das Ablassinstitut ermöglicht die Ermäßigung, das heißt: die zeitliche Ver-kürzung der Sündenstrafen, die zu Lebzeiten noch nicht abgeleistet sind und im Fegefeuer nach dem Tod abgebußt werden können. Dieser Abgleich ist möglich, weil Christus einerseits und die Heiligen andererseits überpflichtige Verdienste erworben haben, die als Schatz der Kirche (*thesaurus ecclesiae*) dieser zur Verfügung stehen und von ihr den Gläubigen als Ausgleich für die von ihnen geschuldeten Ausgleichsleistungen (*satisfactiones*) angeboten werden können. Der Ablass setzt aber die Inanspruchnahme des Bußsakraments voraus, das heißt: Nur derjenige, der der Vergebung der Schuld gültig teilhaftig geworden ist, kommt in den Genuss des Nachlasses der Sündenstrafen. Schon dies macht den Brauch, Ab-lässe auch für Verstorbene zu erwerben, fragwürdig.

1.3. *Schrittweise Universalisierung des Bußsakraments*: Dass „Buße“ nach christlichem Verständnis nicht die (mindestens jährliche) Inanspruchnahme des Bußsakraments meint und nicht auf diese limitiert ist, sondern ein lebens-länglicher und lebensbegleitender Prozess ist, ist in den ersten Thesen impli-ziert. Diese Entinstitutionalisierung des Bußsakraments hat nun eine Folge, mit der sich die 95 Thesen in die Geschichte des Bußverständnisses nicht nur, sondern in die Geschichte der abendländischen Kultur eingezeichnet haben. Die Geschichte des Bußsakraments ist nämlich die Geschichte seiner Uni-versalisierung. Während zu Beginn der Christentumsgeschichte strittig war, ob es überhaupt für diejenigen, die nach der Lebensumkehr der Taufe wieder in Sünden fielen, eine Chance zu einer zweiten Umkehr geben könne, wurde im Laufe des 3. Jahrhunderts das Bußsakrament zunächst für Ausnahmefälle reserviert: Öffentliche Sünder, die die Strafe der Exkommunikation auf sich

gezogen hatten, konnten in einem solennen Verfahren wieder in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen werden. Im Mönchtum hingegen etablierte sich das Beichtinstitut als Praxis der lebenslänglichen Reflexion des eigenen Lebens und seines Gottesverhältnisses.

Die Einführung der jährlichen Pflichtkommunion und die damit verbundene Pflichtbeichte durch das Dekret „Omnis utriusque“ auf dem Vierten Laterankonzil 1215 universalisiert diese mönchische Praxis und nötigt allen Christen ab dem siebten Lebensjahr, und zwar Männern wie Frauen, die jährliche Reflexion des eigenen Lebens unter Hilfestellung eines Priesters auf; die Priester wurden durch Beichtanleitungen auf die Begleitung dieser individuellen Lebensreflexion jedes Christen vorbereitet. Wieweit auch immer diese prinzipielle Beichtpflicht in der Praxis umgesetzt wurde: Etabliert wird damit eine Reflexionskultur, deren kulturprägende Kraft schwer zu überschätzen ist: Die – jährliche! – Reflexion des eigenen Lebens und in diesem Sinne die Frage nach der eigenen Identität wird zur religiösen Pflicht aller Angehörigen der abendländischen Kultur.

1.4. *Die Vertiefung einer Kultur der Selbstreflexion:* Die 95 Thesen und die Reformation insgesamt markieren hier noch einmal einen weiteren Universalisierungsschritt. Die Reflexion wird nicht auf das Bußsakrament und auf den Ostertermin limitiert, sondern ausgeweitet und zur Grundsignatur des Christenlebens bestimmt: Das ganze Leben des Christen soll Buße sein. Es zeichnet einen Christen als solchen aus, dass er sein gesamtes Leben beständig unter der Frage des Willens Gottes reflektiert und sich zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Nicht nur das Christentum ändert sich hier, sondern das Selbstverständnis der Angehörigen der protestantischen Territorien insgesamt – und übrigens auch der katholischen Territorien, denn auch hier bleibt es nicht aus, dass die Inanspruchnahme des Beichtinstituts sich in höherer Taktzahl als einmal jährlich etabliert. Dass das Leben des Menschen nicht einfach Vollzug ist, sondern von der beständigen Frage nach sich selbst begleitet ist, ist die Voraussetzung dafür, dass sich im Abendland die Aufmerksamkeit darauf einstellt, dass diese Reflexivität nicht einfach religiöse Praxis ist, sondern die unentrinnbare Grundsignatur des Menschenlebens. Dass der Mensch ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält, oder dass das „Ich denke“ alle intentionalen Akte begleiten muss, damit sie meine sind, ist eine Einsicht, die nicht umsonst in dem Kulturbereich aufleuchtete, in dem das Bußinstitut sich etabliert hat.

2. Das Bußsakrament als Ausdruck der Bußgesinnung – und die positive Bewertung der Bußstrafen

Luther geht es in den 95 Thesen nun aber nicht einfach um eine Verinnerlichung des Verständnisses der Buße zu Lasten der Institution des Bußsakraments – das wird deutlich, wenn man zu den Thesen 3 und 4 fortschreitet:

„3. Dennoch zielt es [das Wort, d. h. der Bußruf Jesu] nicht allein auf die innere [Buße]; vielmehr ist die innere nichts, wenn sie nicht äußerlich vielfältige Abtötungen des Fleisches bewirkt.

4. Es bleibt daher die Strafe, solange der Selbsthass bleibt (d. h.: die wahre Buße im Inneren), nämlich bis zum Anbruch des Reiches der Himmel.“

2.1. *Das Bußsakrament als Ausdruck der Bußgesinnung:* Das Revolutionäre der 95 Thesen liegt noch nicht darin, dass Luther darauf aufmerksam macht, dass der Bußruf Jesu sich nicht auf dieses Bußsakrament bezieht, sondern auf eine lebensbegleitende Haltung der Buße. Das war im Kontext der Spätscholastik natürlich unstrittig; der entscheidende (aber auch nicht präzedenzlose) Schritt Luthers besteht darin, dass er das Bußsakrament dieser lebensbegleitenden Bußhaltung unterordnet. Diese Bußgesinnung ist eine innere Haltung, die im Bußsakrament ihren Ausdruck findet; wesentlich ist aber die Haltung des „odium sui“, des „Selbsthasses“ bzw. der Selbstnegation, und der damit einhergehenden „Abtötung des Fleisches“, der „mortificatio carnis“.

2.2. *Die neue Plausibilisierung der Sündenstrafen als Ausdruck der „mortificatio“:* Im Ablass ging es, wie gesagt, um die Ermäßigung der von der Kirche auferlegten („kanonischen“) zeitlichen Sündenstrafen. Diese Sündenstrafen oder Satisfaktionen interpretiert Luther nun aber als äußeres Zeichen und Beweis der Bußgesinnung (These 12). Damit ändert die Sündenstrafe (Satisfaktion) im Rahmen des Bußsakraments ihren Charakter: Sie ist nicht mehr eine Folge des Bußsakraments, der der Pönitent sich nach Möglichkeit zu entziehen oder die er zu ermäßigen sucht, sondern sie ist nichts anderes als die Lebensänderung, um die es bei der Buße geht, die schmerzliche Selbstnegation des bisherigen Lebens, die Abkehr von diesem der Sünde verhafteten Leben und der Beginn einer neuen Lebensorientierung – Selbstnegation des Pönitenten in der Einsicht, dass er vollständig Sünder ist. Wer wirklich die innerliche Bußgesinnung hat, zu der das Wort Jesu „Tut Buße“ aufruft, der will, so sagt Luther, die Sündenstrafen eigentlich nicht vermeiden, sondern der sucht sie geradezu:

„40. Die Wahrheit der [im Bußsakrament erforderlichen] Zerknirschung sucht die Strafen und liebt sie; die Freigebigkeit des Ablasses hingegen ermäßigt sie und macht sie verhasst, jedenfalls gibt sie Anlass dazu.“

Von daher erklärt sich folgende auf den ersten Blick merkwürdige Feststellung Luthers:

„29. Wer weiß denn, ob tatsächlich alle Seelen im Fegefeuer erlöst werden wollen, wie es der Erzählung nach mit den Heiligen Severinus und Paschalis geschehen ist.“

Diese Anspielung in These 29 bezieht sich auf eine Legende, nach der diesen beiden Heiligen eine Befreiung vom Fegefeuer in Aussicht gestellt worden sei, wenn sie zum Ausgleich mit einem geringeren Anteil an der endzeitlichen seligen Schau Gottes zufrieden wären; die beiden Heiligen aber haben, so die

Legende, lieber den vollen Anteil am Fegefeuer auf sich genommen, um an der Fülle der Schau Gottes Anteil haben zu können. Luther lässt in der Auslegung der These in den *Resolutiones* den Wahrheitsgehalt der Legende unentschieden („Daran soll glauben, wer will, mir ist das egal“²), weist aber darauf hin, dass hier die Liebe zu Gott über dem Interesse an der eigenen Schmerzlosigkeit steht und damit eben der Zustand erreicht ist, dass sich die Liebe zu Gott mit dem „odium sui“, dem „Hass auf sich selbst“, d. h. mit der Verneinung des eigenen, der Sünde verfallene Lebens, verbindet.

Dies führt nun zu einer hochinteressanten Neuinterpretation des Bußsakraments insgesamt. Es wird zum Ausdruck eines inneren Zustandes der Lebensumkehr, die Luther später als Sterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen beschreiben wird und im Kleinen Katechismus als Wirkung der Taufe bestimmt. Die Satisfaktionsleistung ist nicht mehr einfach lästige Folge des Bußsakraments, sondern wird zum unverzichtbaren Ausdruck der *mortificatio carnis*, des Sterbens des alten Menschen und damit zum Vollzug der im Bußruf Jesu eingeforderten Lebensänderung. Das Sakrament hat sein Zentrum in seinem Charakter als Bußübung, als Selbstnegation oder als Übung der Demut. Es geht Luther also nicht in erster Linie um eine Kritik an den Satisfaktionsleistungen, sondern um das Ernstnehmen der Selbstnegation im Vollzug der Buße.

2.3. *Die Hilfe am Nächsten als die wahre Satisfaktionsleistung*: Luther setzt nun aber dem Ablass nicht nur das Argument entgegen, dass dieses Institut dem Bußsakrament den Charakter der Strafe, der schmerzlichen Abkehr vom bisherigen Leben, nimmt, sondern er weist auch darauf hin, dass die Geldleistung an die Stelle der wahren Bußübungen tritt, in deren Zentrum der Nächste steht. Und entsprechend stellt Luther in einer Reihe von Thesen (41–51) fest, dass die Christen nicht zu belehren sind, wie sie die Satisfaktionsleistungen ermäßigen können, sondern worin die wahren Bußleistungen bestehen, nämlich in der Wohltätigkeit gegenüber den Armen und Bedürftigen, nicht im letztlich egozentrischen Kauf von Ablassbriefen:

„41. Mit Vorsicht müssen die Apostolischen Ablässe gepredigt werden, damit nicht das Volk fälschlich glaubt, sie seien den anderen guten Werken der Liebe vorzuziehen. ...“

43. Die Christen müssen gelehrt werden, dass derjenige, der einem Armen gibt oder einem Bedürftigen leiht, etwas Besseres tut, als wenn er Ablässe kauft.“

Der Ablass, mit dem der Mensch die Bußleistungen durch Geldzahlungen zu ermäßigen sucht, stellt sich so als Ablehnung der Buße im eigentlichen Sinne – der schmerzlichen Abkehr vom Alten und dem Beginn eines neuen, dem Nächsten zugewendeten Lebens – dar. Damit ist deutlich, dass das übliche Bild der Ablasskritik Luthers zu simpel ist: Luther hat sich nicht gegen

² BoA 1, 94,2 f.; WA 1, 586.

die Käuflichkeit der Sündenvergebung gewendet – eine Käuflichkeit der Sündenvergebung hat, abgesehen von einigen über die Stränge schlagenden subalternen Ablasspredigern, kaum ein ernstzunehmender päpstlicher Theologe damals behauptet. Luther wendet sich aber auch nicht gegen die Ablasspraxis in dem Sinne, dass er die Satisfaktionsleistungen des Bußsakraments ablehnt. Sondern er interpretiert die Satisfaktionsleistungen als Ausdruck der Reue über das bisherige Leben und insistiert darauf, dass diese „Strafen“ und „Satisfaktionen“ für das Christenleben notwendig sind. Das Ablasswesen impliziert für ihn die Gefahr, dass für eine Geldzahlung der schmerzliche Prozess der Neuorientierung des Christenlebens unterbleibt. Diese Neuorientierung ist für Luther schmerzhaft, ist Leiden, und dieses Leiden ist die Gegenwart des Kreuzes Christi im Leben des Christen. Das Bußsakrament wird so zum Zeichen, in dem sich die Grundsignatur des Christenlebens abbildet, die Luther in der Erläuterung zu These 32 zusammenfasst:

„Vor allem, Brüder, glaubt an Christus und vertraut und tut Buße, tragt euer Kreuz, folgt Christus nach, tötet eure Glieder ab, lernt, die Strafen und den Tod nicht zu fürchten. Vor allem habt Liebe untereinander, dient einander auch unter Missachtung der Ablässe, helft zuerst den Armen und Bedürftigen.“³

3. *Das Bußsakrament als Ausdruck der Lebensänderung*

Das Bußsakrament ist Ausdruck der Lebensänderung, aber es ist „nur“ deren Ausdruck. Ihm liegt die Buße so, wie sie im Wort Jesu gemeint ist, zugrunde.

3.1. *Das Bußsakrament als Demutsübung*: Luther deutet, wie gesagt, das Bußsakrament als Gestalt der mortificatio carnis, der Abtötung des Fleisches. Das beginnt schon mit der eigentümlichen Antwort auf die Frage, ob und warum das Bußsakrament überhaupt notwendig ist: Luther weist darauf hin, dass tatsächlich die göttliche Vergebung nicht an der Formalität des Bußsakraments hängt, sondern der Pönitent, sofern er die volle contritio hat, der Vergebung gewiss sein kann – auch dann, wenn weit und breit kein Priester gegenwärtig ist:

„36. Jeder Christ, der wirklich von Herzen bereut, hat die volle Vergebung der Strafe und der Schuld, auch ohne dass ihm Ablassbriefe gegeben würden.

37. Jeder wahre Christ, er sei lebendig oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche, auch ohne dass ihm von Gott Ablassbriefe gegeben worden wären.“

Das institutionelle Bußsakrament ist nur deshalb notwendig, weil Gott, wo er befreit, den Menschen gleichzeitig in ein Verhältnis der Dienstbarkeit stellt – diese Einsicht ist ein flackernder Vorschein der Doppelthese der Freiheitsschrift:

„7. Niemandem vergibt Gott die Schuld ohne dass er ihn zugleich in allem in Demut dem Priester als seinem Stellvertreter unterwirft.“

³ Resolutiones, BoA 1, 96,5–10; WA 1, 587 f.

3.2. *Die existentielle Neuinterpretation des Fegefeuers als Anfechtung*: Luther bestreitet allerdings, dass die Verpflichtung zur Buße und zur entsprechenden mortificatio carnis über die Todesgrenze hinausgreift. Dies aber ist die Grundvoraussetzung des Ablasswesens: dass die auferlegten Sündenstrafen über die Todesgrenze hinaus abgeleistet werden müssen, und dass die Leistungen der gegenwärtig lebenden Menschen für das eigene künftige Geschick im Fegefeuer oder für das Geschick bereits Verstorbener eine Ermäßigung der Sündenstrafe erwirken können.

„13. Die Sterblichen haben durch ihren Tod alles abgelöst und sind den kanonischen Gesetzen schon gestorben.“

Die Buße als Abtötung des Fleisches endet mit dem Tod; und Luther bestreitet bereits hier, allerdings noch in aller Vorsicht, die Existenz eines Fegefeuers. Dies tut er nun nicht so, dass er diese Lehre als gegenstandslos abtut, sondern er interpretiert das Fegefeuer in einer Weise, die er in den Thesen nur andeutet, in den Resolutiones aber weit ausführt, und die ihre nächste Parallele im 20. Jahrhundert in der Bultmannschen „Entmythologisierung“ bzw. „existentialen Interpretation“ hat. Der fragliche Thesenkomplex, der auf die eben zitierte These 13 folgt, lautet folgendermaßen:

„14. Die unvollkommene Gesundheit bzw. Liebe des Sterblichen führt notwendig mit sich große Furcht, umso größere, je kleiner sie [die Gesundheit bzw. die Liebe] ist.

15. Diese Furcht und Schrecken allein schon macht – um von anderem zu schweigen – die Strafe des Fegefeuers aus, weil er dem Schrecken der Verzweiflung am nächsten ist.

16. Es scheinen sich Hölle, Fegefeuer und der Himmel zu unterscheiden wie Verzweiflung, beinahe Verzweiflung und Gewissheit.“

3.3. Luther stellt in der Auslegung dieser Thesen in den Resolutiones die Frage nach dem Ort des Fegefeuers hintan, erklärt aber erstaunlicherweise, dass ihm die *Existenz des Fegefeuers* aufs höchste gewiss sei⁴ – und er erläutert das folgendermaßen:

„es ist zugestanden, dass in den Seelen Schrecken sei. Nun beweise ich, dass dies die Strafe des Fegefeuers bzw. die höchste [Strafe] sei.“⁵

Und er beginnt einen Beweisgang, in dem er zunächst mit Hilfe biblischer Aussagen und mit Hilfe von Texten aus der christlichen Tradition zeigt, dass im Zentrum der Höllenstrafe die Angst und der Schrecken steht: Die Hölle ist der innere Zustand des Schreckens im Modus der Endgültigkeit. Das Fegefeuer wiederum sei – abgesehen von der zeitlichen Begrenzung – nach der Lehre der Kirche mit den Leiden der Hölle identisch; es besteht in nichts anderem als darin, dass die Gepeinigten den Zustand der Angst und des Schreckens erfahren – freilich mit Aussicht auf ein Ende dieses Zustands.

⁴ BoA 1, 54, 26; WA 1, 555.

⁵ BoA 1, 55, 1f.; WA 1, 556.

Der nächste Schritt besteht darin, dass Luther mit Hilfe von Schriftzeugnissen zeigt, dass die Kirche, die in den Psalmen singt oder die in Gestalt des büßenden David spricht, auch die „Deutschen Predigten“ Johannes Taulers, besonders aber eben auch die eigene Anfechtung Luthers Beispiele für die Erfahrung des Schrecken der Hölle zu Lebzeiten darstellen: Hier werden zeitlich begrenzt die Leiden der Hölle erfahren. Dass die Kirche – also nicht die Verworfenen, sondern die Erwählten – zeitlich begrenzte Erfahrungen der Höllestrafe (der Furcht und der Verzweiflung) machen, ist für Luther der Beweis für die Existenz des Fegefeuers. Und das heißt im Klartext: Das Fegefeuer ist nicht oder (für Luther damals) nicht nur eine künftige Erfahrung und ein Zustand nach dem Tod, sondern identisch mit der Erfahrung der Anfechtung, des Zustandes, der der Verzweiflung nahe ist. Das Fegefeuer ist für Luther Gegenwart, ist nichts anderes als der Zustand der Anfechtung.

3.4. *Die Unfähigkeit der Ablassbriefe zur Bewältigung des Fegefeuers der Anfechtung:* Zur Bewältigung des Zustandes der Anfechtung trägt nun aber das Ablassinstitut und das Bußsakrament nichts bei. Denn das Bußsakrament und die Ablassbriefe setzen die *contritio*, die Herzensreue, voraus, die nicht aus *Furcht* vor der Strafe, sondern aus *Liebe* zu Gott begründet ist:

„32. Es werden verdammt sein in Ewigkeit mit ihren Lehrern, die sich durch die Ablassbriefe bezüglich ihres Heils sicher glauben.

33. Man hüte sich vor denen, die sagen, dass diese Ablässe des Papstes jenes unschätzbare Geschenk Gottes seien, durch das der Mensch mit Gott versöhnt wird.

34. Die Ablassgnaden beziehen sich nur auf die sakramentalen Satisfaktionsstrafen, die der Mensch beistellt.

35. Unchristlich predigen diejenigen, die lehren, dass für diejenigen, die Seelen erlösen oder Beichtbriefe [erwerben], die Zerknirschung nicht notwendig sei.“

Diese Thesen gehen von der oben erwähnten, von der vorreformatorischen Theologie nicht bestrittenen Einsicht aus, dass der Nachlass der *Sündenstrafen* den gültigen Zuspruch der Vergebung der *Sündenschuld* voraussetzt und damit das Vorliegen der vollen *contritio*, der Zerknirschung: Die Inanspruchnahme des Bußsakraments und der dort erfolgte Losspruch, damit eben die *contritio*, sind die Voraussetzung dafür, dass die Ablassbriefe, die sich auf den dritten Teil der Materie des Bußsakramentes (die Satisfaktionen) beziehen, überhaupt zum Einsatz kommen können – und der Wahrhaftigkeit der eignen Zerknirschung kann kein Mensch gewiss sein, damit aber eben auch nicht der Gültigkeit des Nachlasses der *Sündenstrafen*, die angeblich der Ablass garantiert:

„30. Niemand kann bezüglich der Wahrhaftigkeit seiner Zerknirschung [*contritio*] gewiss sein, noch weniger also des Erfolges der vollen Vergebung.

31. So selten ein wahrhaft Bußfertiger ist, so selten ist jemand, der wahrhaft Ablass [der *Sündenstrafe*] erlangt, d. h.: er ist in höchstem Maße selten.“

Es bedarf also der *contritio*, und zwar der vollen, aus der Liebe zu Gott fließenden und nicht von der Furcht vor Strafe motivierten Zerknirschung über die Sünde.

Genau dieser Zusammenhang von Furcht und Strafe ist nun der Gegenstand der Neuinterpretation des Fegefeuers durch Luther. In den bereits zitierten Thesen 14 bis 16 stellt er fest, dass die Furcht die eigentliche Erfahrung des Fegefeuers ist, und knüpft daran die These an, dass es im Fegefeuer nicht um das Ableisten von Sündenstrafen geht, sondern um den für die wahrhaftige Buße notwendigen Übergang von der Furcht zur Liebe, dass also im Fegefeuer, gerade weil es eine zeitlich begrenzte Erfahrung des Schreckens ist, um die Beendigung des Schreckens und das Entstehen der Liebe zu Gott gehen muss:

„17. Es scheint notwendig, dass in den Seelen im Fegefeuer so der Schrecken vermindert wie die Liebe vermehrt wird.“

Ablassbriefe – das ist die Pointe dieser These – tragen zur Verkürzung des Fegefeuers nichts bei, weil sie zur Bewältigung der Furcht und des Schreckens und zum Entstehen der Liebe nichts beitragen, was hingegen die wahren Bußübungen, das Almosengeben und die Zuwendung zum Nächsten, tun:

„43. Die Christen müssen gelehrt werden, dass derjenige, der dem Armen gibt und dem Bedürftigen leiht, Besseres tut, als wenn er Ablass kauft.

44. Denn durch das Werk der Liebe wächst die Liebe und wird der Mensch besser, aber durch den Ablass wird er nicht besser, sondern lediglich freier von Strafe.“

3.5. *Das Evangelium als Bewältigung der Furcht:* Wichtiger aber ist, dass Luther darauf hinweist, dass das Ablassinstitut diesen Übergang von der Furcht zur Liebe nicht bewirken kann, dass dies vielmehr ausschließlich das Wort des Evangeliums bewirkt – und damit sind wir an dem Punkt, an dem sich im Ablauf der Ablassthesen tatsächlich das Zentrum der späteren reformatorischen Theologie meldet:

„62. Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium der Ehre und der Gnade Gottes.“

Und Luther legt dieses Evangelium aus als den Ursprung einer Änderung des Herzens, einer Revolution der Denkungsart, die der Ursprung der wahren Bußgesinnung ist, die im institutionellen Bußsakrament ihren Ausdruck findet:

„Es ist aber das Evangelium nach dem Apostel in Röm 1 das Wort vom fleischgewordenen Gottessohn, der uns ohne unser Verdienst zu Heil und Frieden gegeben ist. Es ist das Wort des Heils, das Wort der Gnade, das Wort des Trostes, das Wort der Freude, die Stimme des Bräutigams und der Braut, ein gutes Wort, ein Wort des Friedens, wie Jesaja sagt im 40. Kapitel: ‚Wie lieblich sind die Füße derer, die das Evangelium verkündigen, die Frieden verkündigen, die Gutes predigen.‘ Das Gesetz aber ist das Wort des Verderbens, das Wort des Zorns, das Wort der Traurigkeit, das Wort des Schmerzes, die Stimme des Richters und des Angeklagten, das Wort der Unruhe, das Wort des Fluches. Nach dem Apostel nämlich ist das Gesetz ‚die Kraft der Sünde, und das Gesetz wirkt den Zorn, es ist das Gesetz des Todes‘. Aus dem Gesetz haben wir nichts als ein schlechtes Gewissen, ein unruhiges Herz, ein furchtsames Herz angesichts unserer Sünden, die das Gesetz zeigt, aber nicht aufhebt und die wir nicht tragen können. Zu den so Gefangenen und Traurigen und

ganz Verzweifelten kommt das Licht des Evangeliums und spricht: Fürchtet euch nicht; tröstet, tröstet mein Volk, tröstet die Kleinmütigen, siehe, euer Gott, siehe, das Lamm Gottes, siehe, der die Sünden der Welt trägt, siehe, der allein das Gesetz erfüllt für euch, der euch gemacht ist zur Gerechtigkeit, Heiligung, Weisheit, Erlösung, allen, die an ihn glauben. Wenn das sündige Gewissen diesen süßesten Boten hört, wird es wieder belebt und jubelt in einem Siegestanz und voller Vertrauen, und fürchtet schon nicht mehr den Tod und die dem Tod befreundeten Strafarten und auch nicht die Hölle. Daher: Die bislang die Strafen fürchteten, haben noch nicht Christus gehört und auch nicht die Stimme des Evangeliums, sondern eher die Stimme des Moses. Aus diesem Evangelium entsteht die wahre Ehre Gottes, wenn gelehrt wird, dass nicht durch unsere Werke, sondern durch die Gnade des in Christus sich erbarmenden Gottes das Gesetz erfüllt ist und erfüllt wird, nicht durch das Tun, sondern durch den Glauben, nicht dadurch, dass Gott etwas geopfert wird, sondern dadurch, dass von Christus alles angenommen und daran teilgenommen wird, an dessen Fülle wir alle Anteil haben und nehmen. Davon später.“⁶

Die Verkündigung dieses Evangeliums schafft das, was der Ablass nicht vermag, nämlich das Fegefeuer zu bewältigen – das recht verstandene Fegefeuer, das im Schrecken des Gewissens besteht.

4. *Theologia crucis* – Kreuzestheologie als Zentrum der 95 Thesen

Diese tröstliche Teilhabe an Christus, durch die die Furcht in Liebe verwandelt wird, ist nun aber – vgl. oben unter 2. – Kreuzesnachfolge und Teilhabe an seinem Leiden – und genau dies lehrt der „theologus crucis“, der „Theologe des Kreuzes“, den Luther hier erwähnt, „das ist der, der vom gekreuzigten und verborgenen Gott spricht“.⁷

„94. Die Christen sind zu ermahnen, dass sie sich bemühen, ihrem Haupt Christus durch Strafe, Tod und Hölle zu folgen.

95. Und so eher durch viel Trübsal in den Himmel eingehen als auf die Sicherheit eines [falschen] Friedens zu vertrauen.“

Und Luther legt diese letzte These in den Resolutiones mit einem einzigen Satz aus:

„Genug ist damit vom Kreuz und den Strafen gesagt – das ist heute ein seltenes Wort.“⁸

Das ist wohl wahr.

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

⁶ Resolutiones, BoA 1, 132,15 – 133,7; WA 1, 616 f.).

⁷ Resolutiones, BoA 1, 128,32; WA 1, 613: „id est de deo crucifixo et abscondito loquens“.

⁸ Resolutiones, BoA 1, 147,30 f.; WA 1, 628.

Ein gutes Lied für unsere Zeit

Predigt über Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“

Von Hellmut Zschoch

Das Reformationsjubiläum des Jahres 2017 hat in vielfältiger Gestalt auch gottesdienstliche Gestalt gewonnen. Dabei sind auch immer wieder Luthertexte einbezogen werden. Ob das Lutherlied von der festen Burg (EG 362) dabei eine besondere Rolle gespielt hat, kann ich nicht sagen, würde es aber vermuten. Gerade dann, wenn auf die Reformation zurückgeblickt wird, in normalen Jahren also vornehmlich am Reformationstag, hat dieses Lied nach wie vor – oder: seit einigen Jahren wieder – einen festen Platz im Bewusstsein des protestantischen Kernmilieus, vielleicht nicht mehr als „Marseillaise der Reformation“ (Heinrich Heine), aber doch als Medium der Vergewisserung einer sich an die Reformation anschließenden „evangelischen“ Identität. Wenn nicht gerade Reformation gefeiert wird, führt das Lied eher ein Schattendasein. Das dürfte damit zu tun haben, dass sein altertümlicher und nicht sofort eingängiger Sprachklang es als historischen Text wahrnehmen lässt,¹ aber nicht die Erwartung gegenwärtig orientierender Impulse freisetzt. Die Predigt, die ich am 25. Juni 2017, also abseits reformationsgeschichtlichen Erinnerns (im Rheinland ist der Gedenktag der Augsburgischen Konfession nicht im kirchlichen Bewusstsein), im Gemeindezentrum Röttgen der Evangelischen Kirchengemeinde Uellendahl-Ostersbaum in Wuppertal gehalten habe, macht den Versuch, Luthers Lied neu als Lied für unsere Zeit verstehen zu lassen. Vielleicht kann sie zu weiteren Versuchen anregen.

Liebe Gemeinde!

Den Predigttext haben wir eben miteinander gesungen: Luthers Lied von der festen Burg. Für viele ist es *das* Lutherlied, so etwas wie die Hymne der Reformation. Die einen lieben das Lied, weil es dafür sorgt, dass Evangelisch-Sein sich gut und richtig anfühlt, weil es ein schönes protestantisches Selbstbewusstsein verströmt. Anderen ist das Lied gerade deshalb verdächtig, weil sie das Gefühl nicht loswerden, dass es den Mund zu voll nimmt. Und manche verweisen auch darauf, dass dieses Lied zu oft missbraucht wurde, um es noch unbefangen singen zu können: als antikatholischer und deutsch-nationaler Kampfgesang, als Begleitmusik zu Gewalt und Krieg.

Ich singe das Lied gerne, umso lieber, je länger ich es kenne und darüber nachsinne. Ich denke, es hat verdient, als Lied eines echt evangelischen Glaubens wieder entdeckt und gesungen zu werden – am besten nicht nur am Reformationstag, sondern erst recht da, wo uns gar nicht zum Feiern zumute ist. Denn so altertümlich es daherkommt, so aktuell ist es. Ja, ich glaube, es ist ein

¹ Zu Entstehung und Textanalyse vgl. den Kommentar zu EG 362 von *Helmut Lauterwasser*, in: *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*, hg. von *Wolfgang Herbst* und *Ilse Seibt*, Heft 17, Göttingen 2012, 63–75.

gutes Lied für unsere Zeit. Dem möchte ich mit Ihnen nachdenken – Strophe für Strophe.

Ein feste Burg ist unser Gott,
 ein gute Wehr und Waffen.
 Er hilft uns frei aus aller Not,
 die uns jetzt hat betroffen.
 Der alt böse Feind
 mit Ernst er's jetzt meint;
 groß Macht und viel List
 sein grausam Rüstung ist,
 auf Erd ist nicht seinsgleichen.

Luther hat das Lied mit „Der 46. Psalm“ überschrieben. Es klingt an die Worte des Psalms an, die wir am Beginn des Gottesdienstes gesprochen haben: „Gott ist unsere Zuversicht und Stärke“ – und nun: „Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen.“ Die Zuversicht wird zur Burg, zum Zufluchtsort, zum Ort des Schutzes und der Abwehr, abgegrenzt von der anstürmenden Welt. Die Stärke wird anschaulich als Rüstungsarsenal. Ein starkes Bild, stärker noch als im Psalm selbst. Manche Kirchen sind so gebaut: als feste Burgen, Orte des Schutzes, leiblich und geistig. Brauchen wir eine Burg? Müssen wir uns als Christen, als Kirche hinter schützende Mauern zurückziehen gegen ein feindliches Draußen – als Fähnlein der letzten Aufrechten? Sollten wir nicht lieber mittendrin sein in diesem Draußen? Das wäre eher die Idee dieses Kirchenraums, in dem wir jetzt zusammen sind. Wahrscheinlich ist das aber eine falsche Alternative, weil beides sein Recht hat und beides wichtig ist: ganz bei sich selbst und ganz mit allen sein. Vor allem aber: Weder im Psalm noch im Lied geht es darum, dass die Kirche die feste Burg und der Ort von Stärke und Schutz ist. Das ist ja Gott – *unser* Gott, singt Luther, Gott für uns. Dann geht es gar nicht um einen Schutzort für *uns* im Unterschied zu anderen, sondern um die Burg für *alle*. Unser Gott: Das ist doch der Schöpfer und Vollender, der Gott aller Menschen.

In diesem Horizont singt das Lied von Sicherheit. Und damit von etwas, das das Lebensgefühl prägt. Sicherheit wird gefordert und als Grundrecht proklamiert, Sicherheitsgesetze werden beschlossen, Sicherheitsmaßnahmen werden eingefordert, getroffen, verschärft. Und zugleich wird eingeräumt, dass es keine Sicherheit gibt. Sicherheit ist in aller Munde: nach jedem Terroranschlag, jedem Amoklauf, jedem gekenterten Schlauchboot im Mittelmeer, jeder Naturkatastrophe, nach jeder Hassbotschaft und jeder Bloßstellung von Menschen im Internet. Wir leben zwischen dem Ruf nach mehr Sicherheit und der Einsicht, dass Sicherheit nicht herstellbar ist, dass Unsicherheit immer bleibt.

Wir wissen also sehr gut von „aller Not, die uns jetzt hat betroffen“. Wir kennen „groß Macht und viel List“. Denn wir teilen das Gefühl, in einer Welt zu leben, die von vielen Seiten bedroht wird, die wankt und in der alles zu Bruch geht. Luthers Lied beginnt da mit einem starken Bekenntnis: Ein feste Burg ist unser Gott, nicht irgendeine, sondern eine *feste* Burg in Angst und

Unsicherheit, nicht irgendwelche Waffen, sondern ein *gute* Wehr und Waffen, wirksamer Schutz, effektive Abwehr, befreiendes Handeln – all das wird von Psalm und Lied dem Gott zugetraut, der für uns ist.

Auf der anderen Seite steht „der alt böse Feind“. Luther redet viel und mit vielen Bildern vom Teufel und seiner Macht. Der alt böse Feind ist keine komische Figur, mag auch die Formulierung heute vielleicht manche schmunzeln lassen. Hinter dem ganzen Reden vom Teufel steckt eine Erfahrung: Was uns Angst macht, ist vielgestaltig, die Bedrohung massiv und zugleich schwer greifbar. Das Gefühl drängt sich auf, dass da eine verneinende Kraft am Werk ist, alt und böse, die sich in der Welt immer wieder gegen das Leben stellt, gegen allen guten Willen, gegen die Kräfte der Liebe und des Verstehens. Kein Teufel mit Hörnern, Pferdefuß und Schwefeldunst. Gefährlicher: eine Macht in immer neuen Gestalten, intelligent und flexibel – mit „viel Macht und viel List“ eben. Unter der Maske des Fortschritts ebenso wie unter dem Motto „Früher war alles besser“. Eine Macht auch, die sich nicht nur der anderen bedient, sondern auch in unserem eigenen Herzen und in unserem eigenen Geist zu Hause ist. Wer Luthers Lied singt, befindet sich mit sich selbst mitten in einer Gegenwart, in der man oft genug nur noch heulen oder schreien könnte – oder mit Max Liebermann sagen: Ich kann gar nicht so viel fressen, wie ich kotzen möchte.

Luthers Lied singt von der Welt als einem Ort der existentiellen Unsicherheit, von einer Angst, in der es um alles geht. Er singt von einem großen Kampf: dem Kampf dagegen, sich von dieser Unsicherheit in Depression und Verzweiflung oder in Gleichgültigkeit treiben zu lassen. Denn das ist die Gefahr: Dass wir die Welt verloren geben und uns selbst mit ihr. Gegen die starke Macht und List des alt bösen Feindes setzt Luther das Bekenntnis zur Befreiung. Eine starke Behauptung – mitten in der Erfahrung des krassen Gegenteils.

Mit unsrer Macht ist nichts getan,
wir sind gar bald verloren;
es streit' für uns der rechte Mann,
den Gott hat selbst erkoren.
Fragst du, wer der ist?
Er heißt Jesus Christ,
der Herr Zebaoth,
und ist kein andrer Gott,
das Feld muss er behalten.

Wer einfache Lösungen sucht, dem ist mit dieser Strophe nicht geholfen. Wer hier mitsingt, stellt sich der Einsicht: Das eigene Tun ist vergeblich, der eigene gute Wille ist begrenzt. Auch das beste Tun, der intelligenteste Plan, der brennendste gute Wille wird nicht die Welt retten, wird nicht die Menschheit ans Ziel aller Wünsche führen. Spätestens hier ist klar, dass man mit diesem Lied nicht in den Krieg ziehen kann, dass es für Offensiven jeder Art nicht taugt, auch nicht für frommen Aktivismus. Gegen die Macht der Unsicherheit und der Lebensfeindlichkeit ist kein Kraut gewachsen – „mit unsrer Macht ist *nichts* getan“.

Das ist – wohlgemerkt! – kein Satz der Resignation. Sondern ein Satz voll Realismus, was die eigenen Möglichkeiten angeht. Wer das singt, sagt nicht „Da kann man nichts machen“, der schließt nicht die Augen und überlässt den schlimmen Lauf der Welt sich selbst. Sondern wer das singt, stellt sich aufs Kämpfen ein. Aufs Kämpfen freilich nicht *von* uns, sondern *für* uns. In Luthers Lied wird das Bekenntnis des Psalms zum christlichen Bekenntnis: Für uns kämpft Jesus Christus. Und das heißt: Gott selbst, „kein anderer Gott“. Kein starker Führer, kein politischer Erlöser, sondern der „rechte Mann“. Er behält das Feld, er bleibt Sieger. Ausgerechnet Jesus Christus: der Jesus, der im Leben nicht der strahlende Sieger gewesen ist, sondern das Opfer, gefoltert, erniedrigt, verspottet und qualvoll gestorben. Das Opfer behält das Feld und trägt den Sieg davon. Das ist jedenfalls nicht der Wunder-Sieg, der mit einem Schlag alles verändert und Angst und Leid und Unsicherheit zum Verschwinden bringt. Der Sieg dieses Opfers beginnt mit dem Lebensopfer, beginnt am Kreuz: Unser Gott leidet, unser Gott teilt die Unsicherheit und die Angst. Unser Gott schreit mit seinen Menschen und stirbt mit ihnen. Unser Gott macht so das ungesicherte und verletzte Leben wertvoll, unendlich wertvoll. Wo das geschieht, beginnt neues Leben – Jesus Christus, das Opfer, der Gekreuzigte erhebt sich auf.

Und wenn die Welt voll Teufel wär
 und wollt uns gar verschlingen,
 so fürchten wir uns nicht so sehr,
 es soll uns doch gelingen.
 Der Fürst dieser Welt,
 wie sau'r er sich stellt,
 tut er uns doch nicht;
 das macht, er ist gericht':
 ein Wörtlein kann ihn fällen.

Ja, es kommt einem so vor, als sei „die Welt voll Teufel“, beherrscht von einem Fürsten der sich „sauer stellt“, d. h. der sich alle Mühe gibt, allem Leben die Kraft zu rauben, alle Liebe und alle Vernunft zu „verschlingen“. Und dem Egoismus, der Verachtung, dem Hass, der Dummheit zum Sieg zu verhelfen. Ein „Fürst dieser Welt“, der Triumphe einsammelt. Denn es funktioniert ja so gut: Terror schüchtert ein, Gewalt beeindruckt, Unvernunft überzeugt, Ausbeutung von Mensch und Natur erzielt Gewinne. Und doch lässt Luther uns mit dem Psalm singen, dass wir uns „nicht so sehr fürchten“. Obwohl wir uns doch sehr real durchaus sehr fürchten. Aber eben nicht so, dass wir dem Fürsten dieser Welt, dem mächtigen Lebensverneiner, auf den Leim gehen und ihm das Feld überlassen. Nicht solange wir davon singen, dass Christus siegt. Indem wir davon singen, ist das Leben des Gekreuzigten in der Welt, hat die Stärke der Geängsteten, Unterdrückten und Verzweifelten einen Namen: Jesus Christus, unser Gott – ganz für seine Welt, ganz für und mit uns. Deshalb ist die Mühe des Lebensverneiners umsonst. Weil er die nicht kriegt, die auf diesen Namen und auf dieses Leben vertrauen. Die sich dieser Zusage an-

vertrauen: Ich, dein Gott, bin für dich, bin bei dir, bin an deiner Seite, bin mit dir. Ich, dein Gott, bin Lebenskraft und Liebeskraft für die ganze Welt.

Das ist das kleine Wörtlein, das den Lebensverneiner zum Schweigen bringt: Christus, Lebenswort von Bestand! Nein, es ist nicht vor Augen, dass dieses Wort den alt bösen Feind schon besiegt hat. Die Welt funktioniert weiter, wie sie immer schon funktioniert hat. Aber wir singen von der stärkeren Macht, und damit, dass wir singen und auf diese andere Macht vertrauen, entzaubern wir die Macht des Bösen und erfahren den Zauber des Lebens und der Liebe. Wie beim Pfeifen im Dunkeln, ein Lied gegen die Angst: Sich nicht unterkriegen lassen von der allgegenwärtigen Macht von Tod, Vernichtung, Hass und Dummheit. Sondern ihr ein Wörtlein entgegensetzen, ein Liedchen, ein kleines Vertrauen, aber eines, das trägt. Ein Stück Freiheit ist das – furchtlos und frei aus Vertrauen. So kommen wir in die feste Burg, und laden in diese Burg alle ein, die sich in Angst und Verzweiflung nach Zuversicht und Stärke und Sicherheit sehnen. Eine offene Burg des Vertrauens und der Liebe mit keinen anderen Waffen, keiner anderen Befestigung als dem Wörtlein: Gott für dich, mit dir – unterwegs zum Leben, das bleibt.

Das Wort sie sollen lassen stahn
und kein' Dank dazu haben;
er ist bei uns wohl auf dem Plan
mit seinem Geist und Gaben.
Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib:
lass fahren dahin,
sie haben's kein' Gewinn,
das Reich muss uns doch bleiben.

Denn dieses Wort müssen sie stehen lassen, ob sie wollen oder nicht (das bedeutet die altertümliche Wendung „kein Dank dazu haben“). Die Kräfte der Lebensverneinung sind hier zum anonymen „sie“ geworden. Sie haben viele Gestalten, aber sie sind es nicht wert, mit Namen genannt zu werden. Der Teufel hat keinen Namen mehr. Der Gott-für-uns hingegen hat einen Namen – Jesus Christus –, und er ist „bei uns wohl auf dem Plan“, er kämpft für uns „mit seinem Geist und Gaben“. Seine Gaben: sein Wort, das Glaube, Liebe und Hoffnung in die Welt bringt. Das lässt Menschen leben im Angesicht der Unsicherheit und inmitten der Angst. Es gibt keine Sicherheit, aber es gibt Vertrauen. Und wo dieses Vertrauen ist, da ist ein Leben, auf das die Mächte der Finsternis keinen Zugriff haben. Wo Vertrauen ist auf Gott als Lebenswort und Lebenskraft für uns – da ist Freiheit und Furchtlosigkeit zum Leben in einer Welt ohne Sicherheit.

Die Realität grausamen Leidens ist trotzdem nicht weg. „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib ...“ Alles ist bedroht, sehr real in sehr verschiedener Gestalt. Ich kann diese Zeile nicht singen, ohne dass mir die Tränen aufsteigen, spätestens wenn es um Weib und Kind geht. Wer hier mitsingt, blickt in die Tiefe menschlicher Verluste und Ängste. Menschen wird das Beste und

Liebste ihres Lebens genommen. Und dann: „Lass fahren dahin“. Das ist nicht so dahin gesagt. Da redet ja keiner, der das Leben gering schätzt, sondern jemand, der das Leben liebt mit allem was es enthält an Schönheit, Erfüllung und Freude. Wer hier mitsingt, denkt auch nicht bloß an eigene Verluste – mit etwas Glück bleiben uns ja manche ganz schlimme persönlich erspart. Wer hier mitsingt, der stellt sich über sein persönliches Leben hinaus an die Seite derer, denen Leib und Leben streitig gemacht werden. Da sind die Opfer von Terror und Kriegen, vertrieben und verwaist, die Opfer alltäglicher Gewalt in den Häusern und auf den Straßen, die Menschen, die um die Früchte ihrer Lebensleistung betrogen wurden, die Menschen, denen der steigende Meeresspiegel den Boden unter den Füßen raubt. Da sind Kinder ohne Liebe und ohne Zukunft. Da sind Menschen im weltweiten Netz der Verachtung und der Lächerlichkeit preisgegeben, am Arbeitsplatz oder in der Schule gemobbt – um ihre Ehre gebracht und damit um alle Lebensfreude. – Lass fahren dahin: Das singt sich nicht leicht dahin. Da stecken der Schmerz und die Trauer der ganzen Menschheit drin. Aber es muss gesungen werden, damit auch das andere wahr ist: Sie, die Lebensfeinde, „haben's keinen Gewinn“. Lass die Kräfte des Bösen nicht siegen, lass ihnen nicht das letzte Wort! Das Reich, das gute Ende, gehört nicht ihnen. Was mir trotz allem niemand nehmen kann, ist das eine: Gottes geliebtes Kind zu sein. Das gilt auch in der größten Erniedrigung. Und indem ich das singe und sage, ist da eine Kraft gegen „sie“, die mir alles nehmen – und die sich einbilden, damit durchzukommen.

Das alles, liebe Gemeinde, ist vollmundig gesagt. Von einem, dem's gut geht, den zwar der Lauf der Welt oft genug zur Verzweiflung treibt, dessen Leib und Gut, Ehre und Familie aber nicht konkret bedroht sind. Würde ich so reden und singen können, wenn die große Krise an mich persönlich herantrete: Lass fahren dahin ...? Ehrlich: Ich weiß es nicht. Wahrscheinlich weiß das niemand. Umso wichtiger wäre es mir, dass es dann andere sagen und singen, zu mir und für mich: nicht einfach so dahin, sondern mit dem Vertrauen und dem Mut zum Trotz gegen den Teufel, zum Widerstand gegen das große Nein. Verzweiflung ist keine Option für ein gelingendes Leben, sagen und singen sie, lass dich vom alt bösen Feind nicht unterkriegen. Nicht er hat das letzte Wort über dein Leben und über das Leben der Welt, sondern dieses letzte Wort ist und bleibt Jesus Christus: Gott für uns, mit uns, gerade da, wo alles andere wegbriecht.

Es gibt keine Sicherheit, und wir können keine machen. Aber es gibt die Lebensgewissheit, der wir uns anvertrauen, in der wir uns bergen können. Unsere Burg, in der wir das Wort Gott-für-uns finden, immer neu, und in der wir leben von dem Wort, das uns frei und furchtlos macht. Nicht passiv, sondern frei, zu tun, was möglich ist für das Leben, für die Liebe, frei von dem Druck, alles auf einmal zu leisten oder gleich die ganze Welt zu retten. Befreit durch das Wort, das uns zu Zeugen und Zeuginnen des Lebens macht, das uns lieben lässt, das uns an die Seite der Leidenden stellt, das uns in Wort und Tat dem alt bösen Feind widerstehen lässt. Der Glaube an das Wörtlein Jesus

Christus, das gibt Freiheit zum Widerstand – im Bündnis mit dem Gott, der den längeren Atem hat. Er gibt uns sein Liebeswort zum Kämpfen. Und in der Burg des Vertrauens auf ihn ist Raum für alle, denen das Liebste genommen ist, und für alle, die an der Welt zerbrechen.

Darum, liebe Gemeinde, singe ich dieses Lied gerne, singe mit Luther und dem 46. Psalm aus Unsicherheit und Angst heraus und gegen Unsicherheit und Angst an. Ein starkes Bekenntnis steht am Anfang des Liedes: „Ein feste Burg ist unser Gott“ – und die Solidarität mit den bittersten Verlusten am Ende: „Nehmen sie den Leib“. Und dazwischen im Zentrum: Jesus Christus, die Losung des Sieges für uns und für alle Welt. Es hat guten Sinn, mit dem starken Bekenntnis in Vers 1 anzufangen. Und es kann dazu führen, dann – mit diesem Bekenntnis im Rücken – auch in der Solidarität mit denen zu beginnen, denen alles wegbricht. Singen wir also gleich dieses Lied des Lebens noch einmal, diesmal andersherum, beginnend mit der vierten Strophe und schließend mit der ersten: Ein Lied der Gewissheit des Glaubens, kämpferisch dem alt bösen Feind und allen seinen Handlangern zum Trotz, voll Vertrauen auf das Lebenswort unseres Gottes – so singen wir, so leben wir, jeden Tag neu. Amen.

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

Wirksames Wort

Von der Sprache bei Luther und Goethe¹

Von Johannes von Lüpke

1. Einheit von Poesie und Religion, Wort und Glaube

Mit Worten zu wirken, mit Worten zu handeln – diese Aufgabe verbindet das kirchliche Predigtamt und die Dichtkunst miteinander. Beide sind darauf bedacht, mit sprachlichen Mitteln auf ihre Hörer und Leser einzuwirken, beide bedienen sich der Redekunst, wie sie klassisch in der Rhetorik als der Lehre des guten Sprachgebrauchs ausgebildet worden ist, und beide haben immer wieder voneinander gelernt, die Dichter von den Theologen ebenso wie die Theologen von den Dichtern. Je weiter man in der Geschichte zurückgeht, desto weniger lassen sie sich voneinander trennen. Im Ursprung, so darf man annehmen, waren sie eins. Martin Opitz hat in seinem „Buch von der Deutschen Poeterey“ eben dies behauptet: „Die Poeterey ist anfanges nichts anderes gewesen als eine verborgene Theologie / vnd vnterricht von Göttlichen sachen.“² Es entspricht dieser These, wenn Johann Wolfgang Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ bekennt, „an den ältesten Männern und Schulen“ habe ihm „am besten“ gefallen, „daß Poesie, Religion und Philosophie ganz in eins zusammenfielen“, und dabei nennt er gerade biblische Schriften wie „das Buch Hiob, das Hohe Lied und die Sprüchwörter Salomonis“ als „ein gültiges Zeugnis“.³ Zeit seines Lebens wusste er die biblische Poesie zu schätzen.

Wie eng Poesie und Religion zusammengehören, macht Goethe daran deutlich, dass es beide mit dem Glauben zu tun haben. „In der Poesie“ müsse „ein gewisser Glaube an das Unmögliche, in der Religion ein ebensolcher Glaube an das Unergründliche stattfinden“.⁴ Die Philosophie, die hier neben Poesie und Religion als dritte genannt wird, kann diesen beiden ihre Aufgabe weder abnehmen noch erleichtern. Will sie das Unmögliche und das Unergründliche „beweisen und erklären“, befindet sie sich „in einer sehr üblen Lage“;⁵ vergeblich und zu Unrecht setzt sie sich über Poesie und Religion hinweg, die jene geheimnisvolle Dimension, die sich dem philosophischen Begriff entzieht, sehr wohl erschließen können. Eben dazu, um „das Unmögliche“

¹ Festvortrag zur Eröffnung der Ausstellung „Bibel, Sprache, Wahrhaftigkeit. Goethe und Luther“ im Goethe-Museum Düsseldorf am 12. März 2017.

² Martin Opitz, Buch von der Deutschen Poeterey (1624), 2. Kapitel.

³ Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. von Erich Trunz [HA], Bd. 9, München 1994, 221 (Dichtung und Wahrheit, 6. Buch).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

möglich und wirklich werden zu lassen und um „das Unergründliche“ zu vergegenwärtigen, bedarf es besonderer sprachlicher Mittel, deren Entdeckung und Pflege der Dichtkunst ebenso wie der Religion aufgetragen sind. Beide haben es mit einem „gewisse[n] Glauben“ zu tun, und beide verstehen sich auf ihre Sache, indem sie sich auf die dieser Sache gemäße Sprache verstehen.

Der Glaube in diesem weiten, Poesie und Religion umfassenden Sinn ist sprachlich geprägt. Er bildet sich im Umgang mit Worten, die ihn hervorrufen und als deren Antwort er sich versteht. Und indem er sich auf Worte verlässt, vermittelt sich ihm eine Wirklichkeit, die ohne solche sprachliche Mitteilung unzugänglich bliebe.

2. Zum Verständnis des Glaubens im Sinne des Evangeliums

Mit dieser Korrelation von Sprache bzw. Wort und Glaube ist nicht nur benannt, was Religion und Poesie im Allgemeinen miteinander verbindet; mit ihr ist im Besonderen auch die zentrale Thematik der reformatorischen Theologie Martin Luthers angesprochen, die in Goethes Werk eine dezidiert poetische Rezeption und Transformation erfahren hat.

Doch, noch einmal zurückgefragt: „Was ist denn Glauben?“ In den „Bekanntnissen einer schönen Seele“ aus dem Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ wirft Goethe diese Frage auf und lässt sie in einer Weise beantworten, die unverkennbar auf Luthers Theologie hindeutet: „Die Erzählung einer Begebenheit für wahr halten, was kann mir das helfen? Ich muß mir ihre Wirkungen, ihre Folgen zueignen können. Dieser zueignende Glaube muß ein eigener, dem natürlichen Menschen ungewöhnlicher Zustand des Gemüts sein.“⁶ Damit ist treffend umschrieben, was Luther als den „aneignenden Glauben“ (*fides apprehensiva*) bezeichnet und von dem bloß „historischen Glauben“ (*fides historica*) unterschieden hat.⁷ Während der „historische Glaube“ sich in der Betrachtung von Ereignissen der Vergangenheit erschöpft, ohne diese auf das glaubende Subjekt zu beziehen, erkennt der „wahre Glaube“ in der biblisch bezeugten Geschichte das für die eigene Lebensgeschichte Bedeutsame. Er liest diese Geschichte, insbesondere die Geschichte Jesu Christi, unter dem Vorzeichen des „für uns“ Geschehenen, er „ergreift Leben und Heil als Ziel und Nutzen des Leidens Christi“ und bringt so „Christus in uns zur Wirkung ... gegen Tod, Sünde und Gesetz“.

Fragt man nun, worin die Wahrheit dieses von Luther als „wahr“ bezeichneten Glaubens liegt, so ist noch einmal die Differenz zum „historischen Glauben“ zu bedenken. Liest man biblische Texte als historische Berichte, so

⁶ HA 7 (s. Anm. 3), München¹³1994, 394.

⁷ Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe [LDStA], Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. von *Dietrich Korsch* und *Johannes Schilling*, Leipzig 2006, 402–405 (Thesen für fünf Disputationen über Röm 3, 28, 1. Thesenreihe *De fide*); im Folgenden Zitate aus den Thesen 2, 10, 12, 20.

kann ihnen Wahrheit nur in dem Sinne zukommen, dass sie objektiv feststellbare Tatsachen richtig, zutreffend wiedergeben. Wahrheit ist hier Wahrheit von Aussagen über Vergangenes. Anders die Wahrheit, wie sie im Geschehen von Zueignung und Aneignung wahrgenommen wird. Hier will das einstmals Geschehene nicht nur wiedergegeben, sondern weitergegeben werden, so dass es über den Abstand der Zeiten hinweg in der Gegenwart der Hörer und Leser ankommt. Das Für-uns-Geschehene will „in uns“ zur Wirklichkeit werden. Es will sich uns „einbilden“. Und es gelangt dann zu seiner Wahrheit, wenn die Worte, in denen uns die Geschichte überliefert ist, so wirken, dass ihre Adressaten wahr und wahrhaftig werden.

3. Wort als wirksames Wort, Glaube als Sache des Herzens (Luther)

Man versteht von diesem Glaubens- und Wahrheitsverständnis her zwei Präzisierungen, die für Luthers Theologie charakteristisch sind. Die erste betrifft das Verständnis des Wortes. Luther bedenkt sprachliche Äußerungen nicht allein und nicht so sehr unter dem Aspekt der Bedeutung, sondern unter dem Aspekt der Wirkungsmacht. Entscheidend geht es ihm um das Wort als wirksames Wort (*verbum efficax*). Dass Worte das, was sie sagen, auch „tun“ und bewirken können, hat Luther beispielhaft am Begriff der Gerechtigkeit Gottes erkannt. Erinnerung sei an die Erfahrung, an der er selbst die Wende zur Reformation festgemacht hat.⁸ Hatte er zuvor die Gerechtigkeit Gottes als eine solche verstanden, die dem Menschen als bloße Forderung gegenübertritt und an deren Erfüllung er nur verzweifeln kann, so hört und versteht er dasselbe biblische Wort, das von der Gerechtigkeit Gottes redet (Röm 1,17: „Darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben.‘“), als Zusage: Gott ist gerecht, dem er Gerechtigkeit schafft. Er lässt den Menschen, der sich ihm im Glauben anvertraut, gerecht werden. So verstanden, so geglaubt, tut das Wort, wovon es redet. Es bringt die Gerechtigkeit mit sich. Seine schöpferische Kraft erweist sich für Luther darin, dass sich sein eigenes Leben, Sinnen und Trachten grundlegend verändert. Indem er die Gerechtigkeit Gottes als gerechtmachende Gerechtigkeit erfährt, fühlt er sich „völlig neugeboren und durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein.“⁹ Eröffnet wird ihm so auch ein neuer Zugang zur gesamten Heiligen Schrift, die – so gelesen, so verstanden, so geglaubt – „ein anderes Gesicht“ gewinnt. Sie lässt ihre Leser und Hörer die Wirklichkeit anders sehen und erfahren. Noch schärfer zugespitzt: Sie versetzt uns in eine neue Wirklichkeit.

Ist mit dieser Präzision des Wortverständnisses das Für-uns der biblischen Sprache hervorgehoben, so ist im Zuge der zweiten Näherbestimmung, die

⁸ Vgl. a. a. O., 2, 504–507 (Vorrede zum ersten Band der Lateinischen Schriften, 1545).

⁹ A. a. O., 507,9–11.

das Verständnis des Glaubens betrifft, zu bedenken, wie das Für-uns-Geschehene „in uns“ zur Wirklichkeit wird. Der „zueignende Glaube“ müsse „ein eigener, dem natürlichen Menschen ungewöhnlicher Zustand des Gemüts sein“, lautete die schon zitierte Auskunft der „schönen Seele“ in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“. Mit „Gemüt“ ist hier der innerste Seelenraum benannt, der sonst auch und bei Luther vornehmlich als Herz bezeichnet wird. Glaube ist für Luther eine Angelegenheit des Herzens. Nach seiner berühmten Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus ist es „das Trauen und Glauben des Herzens“, das darüber entscheidet, ob Menschen den „rechten einzigen Gott“ erkennen oder, wie Luther gern sagt, „treffen“.¹⁰ So wie das Herz als das zugleich leibliche und seelische Zentrum, das den Menschen als ganzen bestimmt, angesehen werden kann, so ist auch der Glaube für Luther die Kraft, die über alle menschlichen Lebensvollzüge entscheidet: über die Affekte, die eben im Herzen ihren Sitz haben, sowie auch über die sprachlichen Äußerungen und leiblichen Handlungen. So sehr sich alles, was ein Mensch fühlt, denkt, redet und tut, im Herzen entscheidet, so wenig verfügt er über die Macht, das, was ihn im Innersten bewegt, selbst zu beherrschen und zu steuern. Gleichwohl ist das Herz keine starre, unveränderbare Größe. Es lässt sich bewegen, nicht durch äußere Gewalteinwirkung, nicht in mechanischer Weise, sehr wohl aber durch sprachliche Mittel, sofern Worte, so schwach und flüchtig sie auch erscheinen,¹¹ einen Menschen im Innersten erreichen, ihm „zu Herzen gehen“ können.

4. Luthers Rhetorik des Herzens

Der damit angedeutete Zusammenhang von Sprache und Herz ist für Luthers Sprachverständnis und Sprachgebrauch zentral. Nicht zuletzt in seiner Bibelübersetzung geht es ihm um eine Sprache, die einerseits über die Qualität der Muttersprache verfügt, also der Sprache, in der jeder redet, „wie ihm der Schnabel gewachsen ist“,¹² und die andererseits die Autorität eines göttlichen Wortes hat, das den Menschen im Herzen bewegt.

Die „Rhetorik des Herzens“,¹³ wie sie Luther gepflegt hat, will eine Doppelbewegung wahrnehmen und fördern: Zum einen gilt die Aufmerksamkeit den Worten, die von Herzen kommen; denn das Herz und die in ihm wirkenden Affekte äußern sich sprachlich: „das erste, so aus dem Herzen bricht

¹⁰ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel [BSELK], Göttingen 2014, 930,16 f. und 932,4 f. (leicht modernisiert).

¹¹ Sofern das Wort Jesu den „großen Schaden“ des Todes „heilen“ kann, ist es „eine treffliche, allmächtige Arznei“; die Welt aber, die das nicht glaubt, hält das Wort für „ohnmächtiger denn eine Fliege“: WA 48, 154 (Bibel- und Bucheinzeichnungen, Nr. 200).

¹² Die Redewendung findet sich in Luthers Sprichwortsammlung: WA 51, 649 (Nr. 121).

¹³ Vgl. Birgit Stolt, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000.

und sich erzeugt, sind die Wort.¹⁴ In den Worten wird erkennbar, wie es um den Menschen im Herzen steht; seine innerste Befindlichkeit tritt sprachlich nach außen. Beispielhaft zeigt sich das in den Psalmen, die uns in das Herz der Heiligen sehen lassen.¹⁵ Sprichwörtlich geworden ist Luthers Übersetzung von Mt 12, 34: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über.“ Zum anderen geht es um die gegenläufige Bewegung: dass Worte auf die Befindlichkeit des Herzens einwirken und es verändern. Insbesondere kann und soll sich die Macht der Sprache als befreiende Macht erweisen. Im Wort und durch das Wort wird Freiheit zugesprochen. Im Wort liegen der Grund und die Quelle der Freiheit. Dabei ist vorausgesetzt, dass es als Wort Gottes im Glauben wahrgenommen wird. Präziser: Nur das Evangelium hat die Kraft, der menschlichen Seele zur Freiheit zu verhelfen.¹⁶ Dessen „Tugenden“ werden der Seele zugeeignet, so dass sie „von dem gottis wort heylig, gerecht, warhafftig, fridsam, frey, und aller gütte voll, eyn warhafftig kind gottis wirt“.¹⁷ Dem Evangelium als dem Wort Gottes zu glauben, heißt sich seiner Wirksamkeit anzuvertrauen. Dieser Glaube wird geübt, indem Christen beständig mit dem Wort umgehen, dieses „in sich bilden“¹⁸ und sich somit seiner bildenden Kraft überlassen: „wenn ich also das wort durch den glawben ergreiffe, so machet solch wort (durch den Heiligen Geist, der dadurch wircket) new hertz und gedancken jn mir“.¹⁹

Für Luther als einen theologischen Sprachdenker ist klar, dass solche Wirkungen des Wortes geistlich, vom Heiligen Geist gewirkt werden. Er ist der eigentliche Autor nicht nur des biblischen Wortes, sondern auch des Predigtwortes, wenn es denn Menschen im Herzen erreicht. Der Heilige Geist ist freilich ein Freund der Rhetorik und der Poesie.

5. Goethes Verständnis biblischer Poesie

Wendet man sich von daher dem dichterischen Schaffen Goethes zu, so mag man in ihm dieses Freundschaftsangebot aufgenommen sehen. Auch seine Dichtkunst ist von einer „Rhetorik des Herzens“ bewegt, waren ihm doch, wie er in „Dichtung und Wahrheit“ festhält, „die Angelegenheiten des Herzens immer als die wichtigsten erschienen.“²⁰ Und die Doppelbewegung im Verhältnis von Herz und Wort begegnet uns wieder, wenn es im *Faust* heißt: „Denn es muß von Herzen gehen / Was auf Herzen wirken soll.“²¹ Auch dass

¹⁴ BSELK (s. Anm. 10), 572,30 f.

¹⁵ So Luthers Psaltervorrede von 1528, die Goethe – ebenso wie auch Herder – besonders geschätzt hat: WA.DB 10 I, 100,20–24.

¹⁶ Vgl. dazu zusammenfassend WA 7, 22,3–14 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

¹⁷ A. a. O., 24,24–27.

¹⁸ A. a. O., 23,7–9.

¹⁹ WA 45, 654,15–17 (Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538).

²⁰ HA (s. Anm. 3) 9, 287 (Dichtung und Wahrheit, 7. Buch).

²¹ *Johann Wolfgang Goethe, Faust*, in: *Sämtliche Werke in 40 Bänden [SW]*, I. Abt., Bd. 7/1, hg. von *Albrecht Schöne*, Frankfurt a. M. 1994, 376 (Faust II, 3. Akt, Arkadien); vgl. Faust I, Nacht,

es göttliche Worte sind, die einen Menschen zuinnerst treffen und bewegen können, war Goethe bewusst. So findet sich im „West-östlichen Divan“ die prägnante Formulierung: „Ein göttlich Wort es wirkt und trifft“,²² eine Formulierung, die man auch als präzise Zusammenfassung von Luthers Worttheologie lesen kann. Dabei dürfte Goethe allerdings das Göttliche in einem weiteren Sinn verstehen als Luther. Wenn er etwa in einer „Deutscher Parnass“ betitelten Kantate von Worten „kräftig wie ein Donnerschlag“ redet und hinzufügt: „Worte sind des Dichters Waffen. / Will der Gott sich Recht verschaffen, / Folgen seine Pfeile nach.“²³, so ist hier zweifellos ein anderer Gott als der sich in der Bibel bezeugende gemeint.

Immer wieder bewegt sich Goethes Dichtung im Grenzbereich von Religion und Poesie. Unverkennbar ist dabei freilich auch, dass er keineswegs alle theologischen Voraussetzungen teilt, die Luthers Sprachkunst zugrunde liegen. Mit dem christlichen Glauben im Sinne des altkirchlichen und in der Reformationszeit bekräftigten Bekenntnisses hatte Goethe bekanntlich erhebliche Schwierigkeiten. Das hinderte ihn jedoch nicht daran, die Bibel als Grundurkunde des christlichen Glaubens hochzuschätzen und in seiner eigenen Dichtung dem göttlichen Wort in menschlicher Sprache zu entsprechen.

Goethes Hochschätzung der Bibel liegt ein Verständnis der Poesie zugrunde, das er in „Dichtung und Wahrheit“ an der Person des Barockdichters Johann Christian Günther (1695–1723) exemplarisch verdeutlicht hat: Dieser sei „ein Poet im vollen Sinne des Wortes“ gewesen: „Ein entschiedenes Talent, begabt mit Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtnis, Gabe des Fassens und Vergegenwärtigens, fruchtbar im höchsten Grade, rhythmisch-bequem, geistreich, witzig und dabei vielfach unterrichtet; genug, er besaß alles, was dazu gehört, im Leben ein zweites Leben durch Poesie hervorzubringen, und zwar in dem gemeinen wirklichen Leben.“²⁴ Was Goethe hier an Günther rühmt, seine Begabung, „im Leben ein zweites Leben durch Poesie hervorzubringen“, ist genau das, was die Bibel als „das Buch aller Bücher“ charakterisiert, sofern uns dieses „deßhalb gegeben sey, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden mögen.“²⁵ Das biblische Wort ist in diesem Sinn wirksames Wort: Indem es seinen Hörern und Lesern eine andere Welt vorstellt, wirkt es zugleich bildend, lässt es die Menschen, die sich in die biblische Welt versetzen lassen, ihre eigenen Kräfte ausbilden.

Z. 544f.: „Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen, / Wenn es euch nicht von Herzen geht.“

²² Johann Wolfgang Goethe, West-östlicher Divan, in: SW (s. Anm. 21), I. Abt., Bd. 3/1, hg. von Hendrik Birus, Frankfurt a. M. 1994, 118 (Buch der Parabeln).

²³ Johann Wolfgang Goethe, in: SW (s. Anm. 21), I. Abt., Bd. 2, hg. von Karl Eibl, Frankfurt a. M. 1988, 265.

²⁴ HA (s. Anm. 3) 9, 264 (Dichtung und Wahrheit, 7. Buch).

²⁵ Goethe, West-östlicher Divan (s. Anm. 22), 141.

6. Vom Wort zur Tat. Zur Aufgabe der Übersetzung

Damit ist gewiss noch nicht jene Erfahrung eingeholt, die Luther in der Lektüre und Meditation des Evangeliums gewonnen hat, als sich ihm „Tore in das Paradies“ öffneten und er sich wie neugeboren fühlte. Deutlich aber ist, was Goethe im Umgang mit der Bibel gesucht hat und weswegen dieses „Buch aller Bücher“ ihn immer wieder neu herausgefordert hat. Diese Herausforderung hat ihren klassischen Ausdruck im „Faust“ gefunden, in der bekannten Szene im Studierzimmer, wo sich Faust als Bibelübersetzer versucht.²⁶ Es dürfte aufschlussreich sein, diese Szene, die sich dem modernen Bildungsbewusstsein tief eingepägt hat, neben jene Urszene des reformatorischen Christentums zu stellen: hier der Gelehrte, der „das Wort so hoch unmöglich schätzen“ kann und es „anders übersetzen“ will, dort der Mönch, dem sich im Ringen mit einem Bibelwort dieses als lebendiges, wirksames Gotteswort erweist.

Man versteht die Übersetzungsmühe Fausts nur dann recht, wenn man die ihn bewegende Hoffnung ernstnimmt: „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, / Ach! nach des Lebens Quelle hin.“ (1200 f.) Aber wo ist sie zu finden? Dass sie nicht „aus dem [eigenen] Busen“ quillt, wird Faust schnell deutlich und lässt ihn nach dem „heilige[n] Original“ greifen. Es ist der Durst nach Offenbarung als einer lebendigen Erfahrung, der ihn zum Buch greifen lässt. Die Erfahrung, dass „der Strom so bald versiegen“ muss und wir „im Durste liegen“ (1212 f.), treibt den zutiefst unzufriedenen Gelehrten dazu an, sich im Wort der Schrift die dort versprochene Gegenerfahrung einer Offenbarung, die allen Mangel behebt, zu erschließen: „Mich drängt’s den Grundtext aufzuschlagen, / mit redlichem Gefühl einmal / Das heilige Original / In mein geliebtes Deutsch zu übertragen“ (1220–1223). Das heißt: Er sucht im überlieferten Wort der Schrift das muttersprachliche Quellwort, das gegenwärtige Lebenswort, das in ihm zum Brunnen des Wassers werden soll, so wie es Jesus in Joh 4,14 verheißt: „Das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt.“

Fausts Versuch, einen Text der Heiligen Schrift in sein „geliebtes Deutsch zu übertragen“, ist also zugleich der Versuch, das biblische Wort in das eigene Leben zu übersetzen und es als Antwort auf seine Sehnsucht zu lesen. Genau das verbindet ihn mit Luther, dem es ebenfalls darum ging, im „Lesewort“ der Schrift das „Lebewort“ zu entdecken, also Worte, die „nicht zum Spekulieren und hoch zu dichten, sondern zum Leben und Tun dahingesetzt sind.“²⁷

Von daher wollen seine Übersetzungsvorschläge geprüft werden. Die Frage ist nicht nur, ob sie dem Original entsprechen, sondern auch, ob sie sich dem Leser als Lebenshilfe, als Lebensworte erweisen. Die Frage nach dem Textsinn verbindet sich hier mit der Frage nach dem Lebenssinn.

²⁶ Goethe, Faust (s. Anm. 21); Zitate daraus werden im Folgenden lediglich mit Zeilenangaben im Text nachgewiesen.

²⁷ Luther im Widmungsschreiben zum „Schönen Confitemini“ (1530), WA 30 I, 67,9–12 (Orthographie modernisiert).

Bekanntlich beantwortet Faust diese doppelte Frage mit dem Übersetzungsvorschlag „Tat“: „Im Anfang war die Tat!“ (1237) Im Blick auf den biblischen Text und das dort stehende griechische Wort „logos“ ist damit gesagt: Gottes Wort ist schöpferisches Wort. Sprechen und Tun sind bei ihm eins (vgl. Ps 33, 9: „Wenn er spricht, so geschieht’s; wenn er gebietet, so steht’s da.“). Gottes Wort ist eben nicht nur „Wort“ – so die zunächst erwogene Übersetzungsmöglichkeit. Und es ist auch nicht mit einem von Anfang an gegebenen „Sinn“ gleichzusetzen, wie Faust als zweite Möglichkeit erwägt. Und es ist noch einmal etwas anderes als bloße „Kraft“: Als Tat ist Gottes schöpferisches Wort auf etwas aus, was allererst hervorgebracht werden muss und eben deswegen noch nicht erkennbar, gleichsam ablesbar ist an der gegebenen Welt. Es gibt gute theologische Gründe, die für Fausts Übersetzungsvorschlag sprechen. Er hat ja schließlich nicht umsonst Theologie studiert.

Und doch lassen sich von theologischer Seite Fragen stellen. Es ist „der Geist“, dem Faust eine hilfreiche, wenn nicht entscheidende Bedeutung zuerkennt. Er diktiert geradezu, was Faust am Ende hinschreibt. Doch welcher Geist führt hier das Wort? Ist es der Geist, in dem die biblischen Schriften ursprünglich verfasst sind und der mühsam dem Buchstaben abgerungen wird? Oder vielleicht doch „der Herren eigener Geist“?²⁸ Diese Frage verbindet sich mit einer zweiten: Wenn es entscheidend auf die Tat ankommt, ist zu fragen, wer das Subjekt dieser Tat ist. Ist es Gott, der durch sein schöpferisches Wort handelt? Oder läuft es am Ende auf die Tat des Menschen zu?

Man könnte meinen, es sei ja nur ein Wort, das da geändert würde. Aber mit dem einen Wort steht auch das Wesen des Christentums zur Debatte. Intendiert ist eine programmatische Veränderung im Verständnis des Christentums überhaupt. In dieser Hinsicht ist aufschlussreich, was Goethe kurz vor seinem Tod einmal im Gespräch mit Eckermann bemerkt hat:

„Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. [...] Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen [...]. Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen.“²⁹

²⁸ Vgl. Goethe, Faust, Z. 577–579: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, / Das ist im Grund der Herren eigener Geist, / In dem die Zeiten sich bespiegeln.“

²⁹ Gespräch mit Eckermann am 17. Februar 1832, zitiert nach *Heinrich Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Göttingen 1970, 218 f.; vgl. a. a. O., 218, auch Goethes briefliche Äußerung an Prof. Danz vom 10. Juni 1826: „Ja gewiß, wenn wir trachten, daß Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer mehr als Eins erhalten werden, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen; eines Mannes, der in diesem Sinne so Großes wirkte und auch irrend noch immer ehrwürdig bleibt.“

Ob diese Übersetzung gelungen ist und ob sie überhaupt gelingen kann, soll an dieser Stelle nicht entschieden werden. So viel ist deutlich: Fortschritte in Sachen der christlichen Religion sind nur zu erreichen, wenn wir uns immer wieder neu auf die Quelle zurückbesinnen, von der beide, Luther und Goethe, sich haben bewegen lassen.

Professor Dr. Johannes von Lüpke, Jean-Leppien-Straße 22, 21339 Lüneburg;
E-Mail: johannes.vonluepke@kiho-wb.de

Wenn Gott spricht ...

Martin Luther über Bedeutung und Funktion der Grammatik für die Theologie¹

Von Markus Matthias

1. Einleitung

In seinen fünfzehn Schlussreden von 1519 über die Frage, ob die Philosophie für die Theologie nützlich oder unbrauchbar sei, stellt Luther zu Beginn als (zweite) These auf:

„Unter allen von den Menschen entwickelten Wissenschaften ist die Grammatik für die Theologie die allernützlichste.“²

Und in den späten zwanziger Jahren, in denen die Reformation in den protestantischen Ländern durchgeführt wird, schärft Luther im Rahmen der Visitationen ein, dass den Kindern in den Schulen, sobald sie lesen und schreiben können, die Grammatik wieder und wieder zu lehren ist:

„Denn kein grösser schade allen künsten mag zugefüget werden, denn wo die iugent nicht wol geübet wird ynn der Grammatica. Dis sol also die gantze wochen gehalten werden.“³

Unter Grammatik versteht Luther die Kenntnis der Bedeutung der Wörter mit ihren Konnotationen (Semantik, Etymologie), die Kenntnis der Funktions-

¹ Ursprünglich auf Niederländisch gehaltene Rede anlässlich des 9. Gründungstages der Protestantse Theologische Universiteit am 11. Dezember 2015 in Groningen.

² WA 6, 29, 5–8 (Conclusiones quindecim tractantes, An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam, 1519): „1. Sacra theologia, etsi est doctrina divinitus inspirata, non tamen abhorret literis et vocibus tradi [Auch wenn die Heilige Theologie eine göttlich inspirierte Lehre ist, scheut sie sich nicht, in Buchstaben und Worten weitergegeben zu werden]. 2. Inter omnes scientias humanitas inventas precipue est ad propagandam theologiam utilis grammatica.“ Für umfassende Nachweise zu dem im vorliegenden Beitrag untersuchten Begriff der Grammatik (grammatica) bei Luther verweise ich generell auf die auch digital (<http://theoluniv.uv.rug.nl/56/> [30.8.2017]) erreichbare niederländische Originalversion.

³ WA 26, 238, 26–29 (Unterricht der Visitatoren / Von Schulen, 1528); vgl. 238,17–26: Die Stunde „vor mittag sol alleweg für und für also angelegt werden, das man daran nichts anders denn Grammaticam lere, Erstlich Etymologiam. Darnach Syntaxin. Folgend Prosodiam. Und stetigs, wenn dis vollendet, sol mans widder forn anfahen und die Grammatica den kindern wol einbilden. Denn wo solchs nicht geschicht, ist alles lernen verloren und vergeblich. Es sollen auch die kinder solche regulas grammatic[a]e auswendig auff sagen, das sie gedrungen und getrieben werden, die Grammatica wol zu lernen. Wo auch den schulmeister solcher erbeit verdreusset, wie man viel findet, sol man die selbigen lassen lauffen und den kindern einen andern suchen, der sich dieser erbeit anneme, die kinder zu der Grammatica zuhalten.“

weise der Syntax und die Kenntnis der Prosodie,⁴ also von Akzent, Intonation, Quantität der Silben und (Sprech-)Pausen, als rhetorische Mittel der Aussage.

Es ist evident, dass die Grammatik oder allgemein die Beherrschung der Sprache die Basis für alle Wissenschaften ist. Entsprechend steht ja die Grammatik auch am Anfang des sogenannten Triviums, also der drei für die Sprachbeherrschung fundamentalen Wissenschaften, nämlich Grammatik, Dialektik und Rhetorik. Sie werden daher auch heute in der Grundschule gelehrt, auch wenn die Unterrichtsfächer nicht mehr so heißen. Es fällt aber auf, mit welchem Nachdruck Luther die Grammatik zur wichtigsten Hilfsdisziplin für die Theologie (und die anderen akademischen Wissenschaften von damals) erhebt. Offenbar kann man die Grammatik keineswegs einfach als „trivial“ hinter sich lassen.

Ausgehend von dieser Beobachtung will ich auf einige Aspekte des theologischen Denkens von Martin Luther hinweisen, in denen sich die besondere Wertschätzung Luthers für die Grammatik als theologischer Disziplin erweist, weil sie gleichsam den einzigen Weg zu einer verlässlichen Gotteserkenntnis bietet.

2. Gottes Sprache – Luthers Eintreten für ein grammatisches Verständnis der Bibel

(1) Zu den intellektuell aufregendsten Erfahrungen Luthers dürfte es gehört haben, dass er in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern feststellen musste, dass diese seiner Meinung nach schlicht die Grammatik der biblischen Texte nicht beachteten. Wie konnte es sein, dass gebildete Männer wie Johannes Eck (1486–1543) oder Erasmus von Rotterdam (1466–1536), um nur die beiden wichtigsten gegnerischen Positionen zu nennen, einfach nicht sahen, was ein Text aussagte und was er nicht aussagte? Dabei ging es gar nicht einmal um Einsicht in eine besondere, „heilige“, nur dem Wiedergeborenen zugängliche Grammatik. Nein, es ging um die ganz normale Grammatik (*grammatica*) der Texte oder die individuelle Redeweise (Pragmatik) (*modus loquendi*) der Schrift, also um die äußere Klarheit der Schrift (*claritas externa*).⁵

Teils mit Verwunderung, teils mit Hohn konstatiert Luther, dass seine Gegner offenbar eine „neue Grammatik“ (*nova grammatica*)⁶, also eine neu erfundene Grammatik, gebrauchen, um ihre Theologie mit der Bibel zu untermauern.⁷ Wenn Johannes Eck während der Leipziger Disputation von 1519 den Primat des Papstes mit Joh 21,15–17 begründet, dann funktioniere das nur mit einer neuen Grammatik, in der der Satz „Wenn du mich liebst, weide

⁴ Darum ist es so wichtig, bei der Edition von Luthertexten möglichst auch die ursprünglichen Satzzeichen als Zeichen der Prosodie wiederzugeben und nicht zu modernisieren.

⁵ Vgl. WA 18, 609,4–14 (*De servo arbitrio*, 1525).

⁶ WA 2, 632,34 f. (*Contra malignum Iohannis Eccii iudicium*, 1519).

⁷ WA 1, 308,2–6 (*Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii*, 1518).

meine Schafe“ dasselbe bedeutet wie: „Wenn du mich liebst, sollst du der erste über der ganzen Kirche sein.“⁸

In seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam über die Entscheidungsfreiheit des Menschen wirft Luther dem großen Humanisten vor, dass er die einfachsten Regeln der Grammatik nicht verstehe. Wie kann Erasmus davon sprechen, dass der Mensch in seiner Entscheidung frei sei, wenn er zugleich sagt, der Mensch habe diese Freiheit verloren: „Nach meiner Grammatik ist eine verlorene Freiheit keine Freiheit.“⁹ Ebenso impliziere der Modus des Müssens im göttlichen Gebot kein Können. Und die Formulierung einer Bedingung wie in Jes 1,19 („Wollt ihr mir gehorchen, so sollt ihr des Landes Gut genießen.“) bedeute nicht, dass die Bedingung auch (prinzipiell) erfüllt werden könne.¹⁰ Offenbar muss man ganz von vorne anfangen, eben bei der „trivialen“ Grammatik, die in scholastischen und selbst in humanistischen Kreisen weithin geringgeschätzt wurde.¹¹ Vergleichbares wäre nach Luther über die sogenannten Schwärmer¹² oder über die Schweizer in den Auseinandersetzungen über das Abendmahl¹³ zu sagen.

(2) Intellektuell aufregend war für Luther vor allem, dass er bald erkannte, dass die Grammatik des Hebräischen¹⁴ und die Redeweise der hebräischen Bibel zu einem ganz neuen Reden über Gott und Mensch nötigten. Darin liegt Luthers großes Interesse für die hebräische Grammatik begründet, deren Kenntnis im christlichen Abendland seiner Zeit nur rudimentär¹⁵ vorhanden war: „Wenn wir eine echte hebräische Grammatik hätten, mit deren Hilfe die hebräischen Redeweisen, Bilder, rhetorischen Figuren und Sprichwörter gelernt werden könnten, wäre die Bibel ohne Zweifel für uns sehr viel leichter zu verstehen, die anders sehr schwer zu verstehen ist.“¹⁶ Luthers Bemühen um den richtigen Sinn der hebräischen Bibel ist in allen seinen Auslegungen der Bücher des Alten Testaments zu sehen, insbesondere in seiner zweiten Psalmenauslegung,¹⁷ bei der Auslegung der Genesis¹⁸ und des Deuteronomiums¹⁹,

⁸ WA 2, 395,38 – 396,4 (Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae, 1519).

⁹ WA 18, 670,36 f. (De servo arbitrio, 1525): „Amisam libertatem mea grammatica vocat nullam libertatem.“

¹⁰ A. a. O., 680,5 – 681,12; vgl. 676,15 f.: „Sicut dixi, talibus dictis [Gen 4,7] ostenditur homini quid debeat, non quid possit.“ [Wie ich gesagt habe, wird mit solchen Aussprüchen gezeigt, was der Mensch schuldig ist, nicht was in seinem Vermögen steht.]

¹¹ Vgl. Siegfried Raeder, *Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*, Tübingen 1977, 37–42.

¹² WA 18, 154,36 – 156,3 (Wider die himmlischen Propheten, 1525).

¹³ WA 26, 271,20 – 272,6 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528).

¹⁴ Vgl. ausführlich und erhellend dazu Raeder (s. Anm. 11).

¹⁵ Johannes Reuchlin, *De rudimentis Hebraicis*, Pforzheim 1506.

¹⁶ WA 13, 9, Anm. 3, zu Hos 2,15 (Praelationes in prophetas minores, 1524–26).

¹⁷ WA 5.

¹⁸ WA 42 und WA 43.

¹⁹ WA 14, 489–496. 497–753 (Vorlesung über das Deuteronomium, 1523/24).

des Propheten Jesaja²⁰ und der kleinen Propheten²¹. Weil für Luther die Heilige Schrift vornehmlich die hebräische Bibel war²² und Gott offenbar die hebräische Sprache dazu erwählt hatte, um zu den Menschen zu sprechen, war er unermüdlich – in den Revisionen der Bibelübersetzungen und in den Auslegungen der biblischen Bücher – damit beschäftigt, der hebräischen Wortgestalt Rechnung zu tragen.²³ Weil jede Sprache nicht nur die Welt auf je eigene Weise erfahren lässt, sondern weil gerade dem Hebräischen eine andere (ontologische) Denkweise²⁴ zugrunde liegt, sah sich Luther dazu genötigt, für die Theologie nicht die Gedankenwelt und Ontologie der griechischen Philosophie, sondern eben diejenigen der hebräischen Bibel zu verwenden. Schon darin zeigt sich, dass das Studium des Hebräischen und seiner Grammatik mehr ist als nur ein Mittel, um den Grundtext in die eigene Sprache zu übersetzen. Die biblisch-hebräische Redeweise bestimmt auch, was und wie ich etwas theologisch sagen kann und muss.

(3) Schließlich verdankt Luther seine reformatorische Entdeckung – nach menschlichen Gesichtspunkten²⁵ – ganz der Tatsache, dass er sich der Führung durch die biblische Grammatik statt der Dialektik der Begriffe anvertraut hatte.²⁶ Zwei methodische Schritte waren dabei entscheidend. Zum einen verstand Luther den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ in Röm 1,17 erst, als sich ihm die Bedeutung des Begriffs (Semantik) aus dem Satzzusammenhang (connexio verborum; Syntax) erschloss. Was die Gerechtigkeit Gottes ist, das bestimmt sich daraus, dass sie aus dem Glauben, also aus einer in erster Linie antwortenden Haltung entsteht. Zum anderen erwies sich die entdeckte Semantik eben als Hebraismus²⁷ oder *modus loquendi biblicus*, also als eine Art zu reden, wie sie in der Schrift (des Alten Testaments) üblicherweise für Gottes Eigenschaften gebraucht wird. Indem Luther den paulinischen Begriff der „iustitia Dei“ (δικαιοσύνη θεοῦ) in Röm 1,17 im Sinne von Gnade, Erbarmen,

²⁰ S. u. Anm. 35.

²¹ WA 13 (Praellectiones in prophetas minores, 1524–1526).

²² Es könnte eine erhebliche Verkürzung von Luthers Stellung zum Alten Testament (Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schicken, 1526; WA 16, 363–393) darstellen, wenn man unter Berufung auf Luther (mehrdeutig) behauptet: „Die normative Reichweite des AT ist in der lutherischen Tradition deutlich auf die Situation seiner geistlichen Wirkung in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium – der Schärfung der Gewissen und des Trostes – zugespitzt.“ (Notker Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: MJTh 25 [2013], 83–119, 88). Das gilt in der Tat nur für die normative Bedeutung, nämlich des Gesetzes, nicht für die Bedeutung des Alten Testaments insgesamt.

²³ Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948; Siegfried Raeder, Das Hebräische bei Luther, untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, Tübingen 1961; ders., Grammatica (s. Anm. 11).

²⁴ Vgl. a. a. O., 308.

²⁵ Für Luther war seine Entdeckung immer eine Eingebung des Heiligen Geistes; s. Anm. 26; vgl. WA.TR 2, 177, Nr. 1681; WA.TR 3, 228, Nr. 3232c.

²⁶ WA 54, 185,12 – 186,16 (Vorrede zu Band 1 der Opera latina, 1545).

²⁷ Vgl. die 248 Fundstellen für den Begriff „Hebraismus“ in Texten von Luther (s. WA 62, 122 f.) – von anderen vergleichbaren Begriffen abgesehen.

Gerechtmachung versteht, wird er in der Tat dem Begriff des hebräischen „z'daka / צדקה“ eher gerecht als mit dem lateinisch-griechischen Begriff der richterlichen Unparteilichkeit.²⁸ So wurde ihm die Grammatik zum Schlüssel, der ihn in das Paradies eintreten ließ.

(4) Die Beachtung der biblischen Grammatik macht es auch möglich, neue, offenbarte Sachverhalte auszusprechen, die die menschliche Vernunft sonst nicht erkennen würde. Insofern hat der Heilige Geist seine eigene Grammatik, aber eben immer noch eine Grammatik. Das gilt etwa für das Wunder der Inkarnation (und der Idiomenkommunikation):

„Die Grammatik vermag mit allen ihren Aussageformen sehr viel. Aber wenn die Sache größer ist, als dass sie nach grammatischen oder philosophischen Regeln begriffen werden kann, ist sie zurückzulassen. In der Grammatik passt die folgende Analogie bestens: Christus ist [in der Inkarnation] geschaffen. Also ist Christus eine Kreatur. Aber in der Theologie gilt nichts weniger. In dieser Sache ist die menschliche Redegewandtheit in Zaum zu halten und man muss bei den vom Heiligen Geist vorgeschriebenen Formeln bleiben. Wir gehen nicht ohne Notwendigkeit über die Grammatik hinaus, weil ja die Sache unaussprechlich und unbegreiflich ist. Die Kreatur ist in der alten Sprache etwas, was der Schöpfer erschaffen hat und von sich unterschieden oder getrennt hat, aber diese Bedeutung hat keinen Platz in der Schöpfung Christus. Dort ist der Schöpfer und das Geschöpf ein und derselbe.“²⁹

Man muss hier auf Luthers weiten Begriff von „grammatica“ achten.³⁰ Offenbarungswahrheiten können wohl herkömmlicher grammatischer Ontologie widersprechen; aber sie können das nur, indem sie sich eben sprachlich des grammatischen Paradoxes bedienen. In der Offenbarung spricht der Heilige Geist durch die menschliche Sprache und formt seine eigene Grammatik, indem er auf ontologisch paradoxe Weise die menschliche Grammatik gebraucht.

(5) Freilich eröffnet die Grammatik nicht immer allein schon die Tür zu einem theologischen Verständnis. Daher ist die Leistungsfähigkeit der Grammatik für die biblische Theologie genauer zu beschreiben. Ich nenne vier Aspekte:

(a) Die Beachtung der Grammatik ist für Luther eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung zum Verständnis der Bibel. Denn es kann ja sein, dass der grammatische Sinn auf Grund mangelnder Kenntnisse der Sprache oder der Dunkelheit des Textes oder seiner Überlieferung nicht eindeutig zu bestimmen ist. Ja, es kann auch vorkommen, dass der Text unterschiedlich verstanden werden kann oder dass der Sinn des Textes sich auf unterschiedliche Kontexte beziehen lässt. Die Grammatik kann dann nicht selbst Schiedsrichter in eigener Sache sein.³¹

²⁸ Vgl. *Raeder*, *Grammatica* (s. Anm. 11), 305 f.

²⁹ WA 39 II, 12, 3–10 (Disputationen, 1539–1545).

³⁰ S. o. S. 181 f. unter (2).

³¹ Im Vergleich mit manchen Konvertiten aus dem Judentum (Paulus Burgensis [1352–1435] und Felix von Prato [† 1539]) ist Luther hier auffällig zurückhaltend; s. *Raeder*, *Grammatica* (s. Anm. 11), 56–59.

Luther relativiert die Bedeutung der Grammatik aber nicht, wenn er an einer Stelle sagt, „die grammatica soll eine dienerin und nicht Richterin sein in der heiligen schrieft.“³² Denn hier (anlässlich der Übersetzung von Joh 3,8: „Der Wind weht, wo er will“) nimmt Luther wahr, dass unterschiedliche Sprachen unterschiedliche Äquivokationen kennen. Das Griechische, Hebräische und Lateinische haben jeweils ein Wort (πνεῦμα, קִיָּוָה, spiritus), das im Deutschen mit „Wind“, „Geist“, „Gespenst“ oder „Heiliger Geist“ wiedergegeben werden kann. In diesem Zusammenhang rechtfertigt Luther aus dem Duktus des Textes seine Übersetzung mit „Wind“, ohne doch diese Übersetzung anderen aufdringen zu wollen, weil auch die Übersetzung mit „Heiliger Geist“ sich in die Argumentation Christi – wenn auch weniger natürlich – einfügen lässt. Insofern kann die Grammatik – bei Äquivokationen – nicht Richterin (in eigener Sache) sein.

Auch ist das Verhältnis von nötiger Sachkenntnis und Grammatik ein schwieriges, jedenfalls gibt Luther nicht einfach die Grammatik auf, wenn die Sache es zu erfordern scheint. Ein Beispiel ist das Verständnis von Gen 4,7 (Luther 1545: „Jsts nicht also? Wenn du from bist / so bistu angenehme; Bistu aber nicht from / so ruget die Sünde fur der thür / Aber las du jr nicht jren willen / sondern herrsche vber sie.“³³). Wie die weiteren Ausführungen zeigen, ist die Übersetzung des Hebräischen nicht eindeutig. Bei der Entscheidung, was nun die richtige Übersetzung ist, kann die Grammatik als Etymologie allein nicht helfen, sondern es bedarf der Sachkenntnis, die sich in diesem Falle aus den theologischen Grundsätzen (die zu dem grammatischen Verständnis passen müssen) und aus Vergleichsstellen einstellt.³⁴ Allein wenn man in dieser Hinsicht nicht das Ganze der Sache und der Sprache im Blick hat, kommt es zu willkürlichen Verdrehungen.

(b) Daher muss der Sinn einer Bibelstelle immer auch in den theologischen Gesamtzusammenhang (Systematik) eingefügt werden können. Damit die Bibelstelle überhaupt einen Sinn erhält, muss sie mit der theologischen Sache, um die es geht, verbunden werden können. Außerdem ist darauf zu achten, dass der erhobene Sinn nicht im Widerspruch zu dem übrigen Zeugnis der Schrift steht; sonst käme man zu einem sich selbst widersprechenden Wort Gottes. In diesem Fall einer Unvereinbarkeit ist es angebracht, das, was sich nicht in die Gesamtsystematik einfügen lässt, als weniger deutliches Zeugnis außer Betracht zu lassen.

³² WA 47, 29, 6f. (Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten, 1538–1540: Predigt vom 4. Mai 1538).

³³ WA.DB 8, 47.

³⁴ WA 42 (Genesisvorlesung, 1535–1545), 194, 28 f.; 195, 6–9: „Igitur in omni expositione primo subiectum considerari debet, hoc est, videndum est, de qua re agatur. Hoc postquam factum est, deinde verba, si ita fert grammatices ratio, ad rem ducenda sunt, et non res ad verba.“ [Also muss in jeder Auslegung zuerst der Gegenstand betrachtet werden, d.h. man muss schauen, worum es geht. Nachdem das geschehen ist, sind darauf die Worte auf die Sache hin zu verstehen und nicht die Sachen auf die Worte hin, sofern es die Logik der Grammatik erlaubt.]

In der Theologie *kann* es daher passieren, dass man – wie das prominente Beispiel Augustinus zeigt – den richtigen Sinn trifft, obwohl man die Grammatik nicht wirklich versteht, oder umgekehrt – wie das prominente Beispiel Hieronymus zeigt –, dass man zwar etwas von Grammatik versteht, aber keinen Blick für den biblisch-theologischen Gesamtzusammenhang (*cognitio historiarum sacrarum*) oder die „*analogia fidei*“ hat.³⁵ Im Normalfall sollte der Theologe beides verstehen.

(c) Trotz dieses inhaltlichen Kriteriums, das scheinbar wieder der Willkür Tür und Tor öffnet, besteht Luther darauf, dass eine theologische Aussage nicht *gegen* die Grammatik des Textes behauptet werden kann.³⁶

(d) Es muss schließlich betont werden, dass für Luther – trotz seines Hinweises auf die Kenntnis der heiligen Geschichten (*cognitio historiarum sacrarum*) – das grammatische Verständnis (oder der *sensus literalis*) nicht identisch ist mit einem historischen Verständnis. Grammatisches Verständnis bezieht sich nur auf den Text als solchen, nicht auf die historische Intention des (menschlichen) Autors, der den Text in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen aufgeschrieben hat, Umstände, die bei einer historischen Interpretation mit in Rechnung gebracht werden müssten.

Exkurs

Ein schönes Beispiel bietet Luthers Bemühen um die Auslegung von Ps 22,17 (Luther 1545: „Denn Hunde haben mich umgeben / Vnd der bösen Rotte hat sich vmb mich gemacht / Sie haben meine Hende vnd Füße durchgraben.“³⁷) in den *Operationes in Psalmos*³⁸ von 1519 bis 1521. Das Problem besteht in dem Wort *k'ari* / כַּאֲרִי, das nach jüdischer Auffassung übersetzt werden müsste mit „wie der Löwe [meine Hände und Füße (belagert)]“. Luther fand in der Septuaginta und der Vulgata die Übersetzung „sie haben [meine Hände und Füße] durchbohrt (durchgraben)“. Dann müsste im Hebräischen Text stehen *karu* / כָּאֲרוּ oder eigentlich כָּרוּ. Beides sind mögliche Formen von *karah* / כָּרָה. Luther gibt zu, dass man die jüdische Lesart allein aus der Grammatik nicht widerlegen kann, zumal die Vokalzeichen als spätere Ergänzung auch nicht als Kriterium gelten können.³⁹ Ferner gibt er zu, dass die Seltenheit der Schreibweise כַּאֲרִי für „wie ein Löwe“ statt כָּאֲרִיָה (wie in Ps 7,3; 10,9; 22,14) kein Gegenbeweis ist, weil die Christen diese Schreibweise ja auch in Jes 38,13 akzeptieren. Die Richtigkeit (oder Möglichkeit) der Lesart ist also inhaltlich zu bestimmen.

³⁵ WA 25, 87,37 – 88,6 (Vorlesung über Jesaja. 1527/29. In *Esaiam Scholia ... collecta*, 1532/34, Prohœmium in lectionem Esaie Prophetæ).

³⁶ WA.TR 2, 439,19–21, Nr. 2382.

³⁷ WA.DB 10 I, 167.

³⁸ WA 5, 632,15 – 635,37 (*Operationes in Psalmos*, 1519–1521); vgl. *Raeder*, *Grammatica* (s. Anm. 11), 51–59; gegen *Beutel* (s. Anm. 47), 199, ist festzuhalten, dass nicht „das Wort im Konfliktfall zurücktreten muß und das sachlich Wahre stets gegenüber dem grammatisch Richtigen den Vorrang hat“, sondern nur bei grammatikalischer Mehrdeutigkeit, d. h. *nicht gegen* das grammatisch Richtige (Hervorhebung M. M.).

³⁹ WA 5, 632,39 – 633,14 (*Operationes in Psalmos*, 1519–1521).

Das geschieht auf zweierlei Weise. Zum einen gibt für Luther die Lesart „wie der Löwe“ keinen Sinn. Warum sollte ein Löwe meine Hände und Füße umgeben, dem doch – im Kontext der Bibel – immer nur ein aufgerissenes Maul, Gebrüll und Raub zugeschrieben werden? Zum anderen zweifelt er nicht, dass diese Stelle eine Deutung auf Christus zulässt oder sogar nötig macht. Denn Christus ist die einzige in der Bibel genannte Person, deren Hände und Füße durchbohrt wurden. Umso wichtiger ist es, diese Möglichkeit philologisch zu eruieren. Ohne mutwillig in den Text einzugreifen, kann Luther das כָּאֲרִי auch als Partizip von כָּרָה lesen, und zwar im status constructus (regiminis). Genaugenommen müsste es zwar heißen כָּוֹרִי; Luther kann aber mit einem Verweis auf eine parallele Beobachtung in Jes 9,6 sagen, dass das (vokalisch ergänzte, nicht zu den Radikalen gehörende) Wav durch ein Aleph ersetzt werden konnte, um auf diese Weise Aufmerksamkeit zu wecken für die besondere neue Sache bzw. um mit der Widersinnigkeit der dann im Prinzip auch möglichen Lesart „wie ein Löwe“ unausweichlich auf die Lesart: „indem sie durchbohren“ hinzuweisen. Denn auch כָּוֹרִי wäre je nicht eindeutig, sondern ließe sich auch mit „sie kaufen“ oder „sie bereiten“ übersetzen.⁴⁰ Auch hier argumentiert Luther für seine Lesart noch mit (in seiner Zeit akzeptierten) philologischen Gründen.⁴¹

Weil die Grammatik an dieser Stelle nicht eindeutig ist und mehrere Optionen möglich macht, muss hier die Grammatik der Theologie weichen.⁴² Entscheidend bleibt für Luther, dass die (mehrdeutige) Grammatik nicht gegen seine Deutung spricht.⁴³

Als ein erstes Ergebnis können wir festhalten: Luther hat ein großes Vertrauen auf die konkrete (biblische) Sprache als Weg zur Erkenntnis der – theologischen – Wahrheit. Das Vertrauen ist darin begründet, dass die grammatikalisch geordnete Sprache selbst eine Gabe Gottes⁴⁴ ist, der sich dieser menschlichen Sprache bedient, um mit dem Menschen zu kommunizieren.

Ja, die Sprache ist für Luther der einzige (reguläre) verlässliche Weg zu Gott, weil allein die Bibel als Ort der Offenbarung Gottes plausibel ist. Das reformatorische „sola scriptura“ ist nicht nur ein theologisches Prinzip, auf das man stolz verweisen kann, um die Wahrheit der eigenen Position gegen menschliche Traditionen zu bestätigen, sondern es ist eben auch nur mehr der einzige verbliebene Weg, um überhaupt Gott zu begegnen. Deshalb kann Theologie nur biblische Theologie sein und muss sich in ihrer eigenen Grammatik der biblischen Grammatik, ihren Begriffen und Sprachformen angleichen. Kein Wunder daher, dass Luther Jahr für Jahr die Bibel, vorzugsweise die Bücher des Alten Testaments, grammatisch-theologisch erläuterte, aber keine Dogmatik geschrieben hat.⁴⁵

⁴⁰ A. a. O., 634,28–40.

⁴¹ A. a. O., 634,20–26.

⁴² A. a. O., 634,14–20.

⁴³ A. a. O., 635,16–22.

⁴⁴ WA 18, 155,4f. (Wider die Himmlischen Propheten, 1525): „Ich weys keyn ander ursache, denn das die art der sprachen so gibt und haben will, wie sie Gott geschaffen hat.“

⁴⁵ Luther hat bekanntlich den weitaus größten Teil seiner exegetischen Vorlesungen dem Alten Testament als der „Schrift“ gewidmet.

Exkurs

Im Blick auf die alte und stets aktuelle Diskussion über Luthers Judenfeindlichkeit sollte man die Problematik von Luthers wissenschaftlichem Ansatz nicht aus den Augen verlieren. Wenn Jesus Christus⁴⁶ als Gott in seiner Offenbarung (deus revelatus) der einzige verlässliche Weg ist zur Erkenntnis von Gottes Willen dem Menschen gegenüber, weil er eben selbst Gott im Anfang und bei Gott ist (Joh 1), dann sind zwei Voraussetzungen für das Bibelverständnis unabdingbar. Zum einen muss – inhaltlich – die Schrift (das Alte Testament), insbesondere in ihren messianischen Aussagen, sich eindeutig auf Christus beziehen lassen, und andererseits verhindert – methodisch – nur eine streng durchgeführte grammatische Exegese, dass Willkür und damit Unsicherheit Tür und Tor geöffnet wird. Beide Gefahren nahm Luther in der rabbinischen Theologie seiner Zeit wahr: die Gefahr, dass man mit den biblischen Texten „geistreich“ oder „spielerisch“ umging, statt sich streng an die Grammatik zu halten, und die Gefahr, dass – historisch – bestritten werden konnte, dass die Texte des Alte Testamentes wirklich so auf Christus hin auszulegen waren, wie das Luther tat. Damit stand die Messianität und Göttlichkeit Jesu und damit alle Gotteserkenntnis auf dem Spiel. Gewiss teilte Luther auch die antijüdischen Stereotype seiner Zeit – dagegen konnte er sich kaum wehren –, und gewiss ließ er sich zu böartigen Tiraden hinreißen. Aber das waren nicht die Äußerungen eines endogenen Antisemitismus, sondern die Folgerungen aus der handfesten Bedrohung seiner ganzen Theologie (und seiner ganzen Hoffnung) durch eine konsequent historische Interpretation und eine nicht streng grammatisch denkende Hebraistik der rabbinischen Theologie.

3. Gottes Offenbarung – Luthers Verständnis von Gottes Wort

Wenn mit der grammatikalischen Struktur der Sprache der Bibel auch die darin mitgeteilte Sache deutlich wird, weil Gottes Wort sowohl die Dinge schafft wie den Menschen dafür die Sprache verleiht, dann kann man – gleichsam auf einer Metaebene – danach fragen, wie man denn den Vorgang „grammatisch“ beschreiben muss, dass Gott sich dem Menschen durch die Bibel offenbart. Wie begegnet mir Gott durch sein Wort in der Bibel?⁴⁷

3.1. Die Schrift als Testament: Allein durch die Schrift (sola scriptura)

Man kann sich Gottes Offenbarung in der Bibel so vorstellen, dass wir es in der Bibel mit Texten zu tun haben, in denen niedergelegt ist, was wir von Gottes Wesen und Willen wissen, glauben und befolgen sollen. Ein Modell könnte dann sein, dass sich Gott in vergangenen Zeiten an Menschen offenbart hat, die dann dieses Wort aufgeschrieben und wie ein Testament in der Bibel niedergelegt haben. Wie man sich die Mitteilung der Offenbarung Gottes an die Schreiber der biblischen Texte vorstellen soll, ist dann erst einmal nicht

⁴⁶ S. bei Anm. 57 f.

⁴⁷ Vgl. Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991, ²2006, 89 f.

so wichtig. Man kann allerlei Inspirationsthesen vertreten, von der Verbalinspiration bis zur Akkommoditätsthese, ja selbst die ethische Variante einer „Erfahrung mit Gott“ wäre hier noch unterzubringen.

Charakteristisch scheint mir für diese Auffassung ein anderer Punkt. Dieses Offenbarungsverständnis ist ein ganz und gar historisches Verständnis. Gottes Wort ist (damals) ergangen und liegt nun in der Schrift vor. Um es zu verstehen, müssen wir das Gemeinte aus den Texten wieder herausholen. Nicht anders als in der juristischen Hermeneutik, in der die Gesetzestexte *im Geist des Gesetzgebers* zu interpretieren und dann auf konkrete (gegebenenfalls völlig neue) Situationen anzuwenden sind.

In der theologischen Hermeneutik bedarf es dann zunächst (a) einer historischen Annäherung: Wir müssen Ernst damit machen, dass das Wort Gottes historisch, in Zeit und Raum, erging. Dann ist dieser historische Rahmen mitzudenken im Blick auf die Interpretation: Wer sagte was in welcher Situation zu wem? In dieser Hinsicht macht es wenig Unterschied, ob ich mich dieser Frage mit einer modernen historisch-kritischen Exegese nähere oder mit einer orthodox-historischen. Immer muss es darum gehen, die Aussageabsicht oder den Verstehenshorizont dessen zu erkunden, der diesen Text damals niedergeschrieben hat oder damals niederschreiben ließ. (Und aufgrund desselben historischen Ansatzes kann es zum Konflikt zwischen historisch-kritischem und orthodoxem Schriftverständnis kommen.)

Das Wort erging zu einer bestimmten Zeit und ist daher in seiner Absicht in erster Instanz aus dieser Zeit heraus zu verstehen. Man müsste zum Beispiel fragen, was der Kontext von Paulus war, als er über den Neuen Bund „allein aus Glauben“ sprach. Ferner muss man der Geschichte und Offenbarung Gottes an Israel einen eigenständigen Platz einräumen, weil sie historisch der späteren christlichen Kirche vorangeht. Das sogenannte Alte Testament ist zunächst einmal und eigentlich der Tanach Israels und erst im Zuge einer (legitimen, heilsgeschichtlich zu interpretierenden) Adaption durch die Kirche ein christliches Buch geworden.

In einem weiteren Schritt bedarf es (b) einer Übertragung des historischen Sinnes auf unsere eigene Zeit. Die Aufgabe des Interpreten besteht neben einer sorgfältigen historischen Exegese darin, das Gemeinte (Sinn, Botschaft) in die heutige Zeit zu übertragen, indem man zum Beispiel die Kontexte vergleicht und dann das „Zeitlose“ auf unserem eigenen Kontext anwendet. In jedem Fall könnten wir dann von einer Art „doctrina“ als Kern oder von einem Tertium comparationis der Texte reden, das mit Hilfe der Schrift tradiert, immer wieder neu ermittelt und vermittelt wird und uns über den geschichtlichen Abstand mit den Vorgeschlechtern verbindet. Das hieße das sogenannte Prinzip „sola scriptura“ ernstzunehmen.

Die Frage ist nur: Spricht Gott hier eigentlich – oder hat er gesprochen? Haben wir es mit einem redenden Gott zu tun oder mit einem Gott, über den wir auf Grund der historischen Dokumente reden können, indem wir sein Wesen und seinen Willen uns gegenüber auf Grund der Quellen beschreiben?

Die hier zugrundegelegte Grammatik ist die Grammatik des Humanismus: Ad Fontes – zurück zu den Quellen der Weisheit, des Wissens über Gott und die Welt, zurück zu dem Wissen, das uns in den Stand setzt, um (in bonam partem) die Welt besser zu machen⁴⁸ oder (in malam partem) bei Missbrauch, die Welt mit dem Wissen zu beherrschen. Die hier zugrundegelegte Grammatik ist die Grammatik des Interpretieren als des eigentlichen Subjektes, der sich mit einem Wissen auseinandersetzt, der Wissen aktualisiert, für sich und seine Umstände verwendet, indem er sein Verhalten danach ausrichtet.

3.2. Die Schrift als Rede Gottes: Allein durch das Wort (solo verbo)

Zu den drängendsten Fragen Martin Luthers gehörte die Frage, wie er sich in seiner irrational gewordenen Welt des Spätmittelalters Gottes gnädiger Zuwendung zum Menschen vergewissern konnte, die ja den Kern der christlichen Botschaft bildete. Wie kommen wir dazu, mit Paulus Gott als unseren Erlöser zu bekennen, wenn er schreibt: „Wenn Gott für uns ist, wer kann dann gegen uns sein“ (Röm 8, 31). Die Logik des Satzes ist, denke ich, einsichtig; uneinsichtig ist aber die hypothetische Bedingung: Ist Gott für uns?

Luther hat in einem Exemplar einer Bibel, eines Buches oder eines Stammbuches dazu folgendes Wort eingetragen:⁴⁹

„Si deus pro nobis, Quis contra nos? [Röm 8, 31]

Wenn wir das Pronomen, Nos, vnd Nobis wol kundtenn decliniren vnd verstehen, So würden wir das Nomen deus, auch wol coniugirn, vnd aus dem, Nomen, ein verbum machen, das hies, deus dixit, Et dictus est da wuerde die Prepositio, Contra, zu allen schanden werden, vnd endlich Ein infra nos draus werden, wie es doch geschehen wird vnd mus. Amen.

ML d. 1542⁵⁰

Was Luther hier tut, ist nichts weniger, als eine der Theologie und Bibel angemessene Grammatik zu entwerfen, die meines Erachtens nicht mehr die humanistisch-historische Grammatik ist.

Das Ergebnis dieser neuen theologischen Grammatik wäre in der Tat die christliche Freiheit: Nicht nur niemanden mehr gegen uns zu haben, sondern alles unter uns. Natürlich wird nicht das Contra zuschanden, sondern die Mächte, die gegen uns sind, also alles, was uns von unserer Beziehung zu Gott abbringen könnte. Wir müssten die Mächte der Welt nicht fürchten, sondern

⁴⁸ Melanchthon hat von sich selbst gesagt, er habe Theologie nur aus dem Grund betrieben, um das Leben zu verbessern: „Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam θεολογητέον, nisi ut vitam emendarem“ (Melanchthon an Joachim Camerarius, 22. Januar 1525 [Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. von Heinz Scheible, Bd. T2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 240, 22 f., Nr. 371]).

⁴⁹ Wie andere Bucheinzeichnungen wurde auch diese später abgeschrieben und von Georg Röer gesammelt, vergleichbar mit den unterschiedlichen Überlieferungen der Tischgespräche.

⁵⁰ WA 48, 203–205, Nr. 273. Vgl. *Johannes von Lüpke*, Theologie als „Grammatik zur Sprache der heiligen Schrift“. Eine Studie zu Luthers Theologieverständnis, in: NZStH 34 (1992), 227–250.

hätten sie unter uns (vgl. Ps 110, 1; Apg 2, 35 usw.), wir wären also selbst frei von ihnen. Das ist das Ziel der Erlösung, bestätigt durch die doppelte Modalität: Das Futur bezeichnet den Indikativ und die Notwendigkeit, mit der Gott seine Verheißungen erfüllen wird.

Voraussetzung aber zum Erreichen dieses Zieles ist zunächst die hypothetische Schlussfolgerung: „Wenn wir das Pronomen, Nos, vnd Nobis wol kundtenn decliniren vnd verstehen, So wurden wir das Nomen deus, auch wol coniugirn, vnd aus dem, Nomen, ein verbum machen.“ Dieser Satz klingt geheimnisvoller als er ist. Es geht offensichtlich um die Grammatik des Verhältnisses von Gott und Mensch. Die hypothetische Bedingung muss offenbar metonymisch verstanden werden, angedeutet durch das „recht“ verstehen. Da wir ja „nos“ deklinieren können (nos, nostri, nobis, nos, nobis) kann mit „deklinieren“ nur ein anderes, eigentliches (rechtes) Deklinieren gemeint sein, nämlich die wörtliche Übersetzung des Beugens,⁵¹ also die Haltung der Demut. In der theologischen Grammatik würde dies bedeuten, dass wir dann nur noch in den obliquen Kasus des Dativs und des Akkusativs vorkommen, gleichsam als indirekte oder direkte Objekte, nämlich von Gottes Handeln. Der Nominativ „wir“ als eigentliches und handelndes Subjekt, ist dann keine theologische Möglichkeit – auch nicht als handelnder Interpret, der sich Texte oder Worte Gottes zu eigen macht.

Überraschender ist dann der Folgesatz. Über Gott könnten wir dann vollkommen anders und richtiger sprechen als bisher. Wir würden mit grammatikalischen Denkgewohnheiten brechen müssen. „Gott“ würde für uns nicht mehr ein Substantiv sein, das als Subjekt funktionieren kann, sondern ein Verb. Gott würde uns nicht als Sein und Gegenstand, sondern als Handeln begegnen. Der Inhalt der Theologie wäre nicht „Gott“ oder das Zeugnis von ihm oder sein Testament, sondern Gottes Reden, und zwar in der Doppelheit des „Deus dixit. Et dictus est.“ / „Gott hat gesprochen und er ist gesprochen worden.“ Ja, eigentlich wäre das kein Inhalt mehr, sondern die Theologie hätte bloß die Aufgabe, eben durch ihre neue Grammatik, diesem „Deus dixit. Et dictus est“ zu dienen.

Die Perfektformen sollten uns nicht dazu verleiten, hier von einer Vergangenheit zu sprechen. Das „Deus dixit“ verweist auf den schlechthinigen Anfang, den Beginn allen Seins aus dem Nichts durch das „Deus dixit“ des Schöpfungsberichtes. „Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht.“ (Gen 1, 3). Gleichwohl ist in diesem „dixit“ bereits die ganze Schöpfung (und Geschichte) enthalten.⁵² Denn dieses „dixit“ hält als ewiges Schöpfungswort an, solange die Schöpfung existiert (creatio continua).⁵³ Die Schöpfung exis-

⁵¹ Vgl. WA 30 II, 314,14–17 (Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530): „Denn solt man das verbum Deponatur per omnes personas decliniren vnd Coniugirn, wo wolt, Bapst. Cardinel, Bisschoff vnd Tumherrn bleiben? Es wurde gewis ein verbum Impersonale draus werden, das kein Person behalten wurde“.

⁵² WA 42, 57,34 – 58,2 (Genesisvorlesung, 1535–1545).

⁵³ Beutel (s. Anm. 47), 108; vgl. a. a. O., 99–112.

tiert ja nur durch dieses und in diesem „dixit“, durch das göttliche Wort, das nicht nur ein Benennen von vorgegebener Wirklichkeit ist, sondern das als Wort auch Wirklichkeit allererst schafft. Gottes Worte sind nicht nur Worte, sondern auch Sachen.⁵⁴ Sein Reden ist zugleich ein Tun. Eine Erkenntnis, die Luther übrigens am *modus loquendi*⁵⁵ des Alten Testaments aufgegangen ist.⁵⁶

Nun ist noch zu beachten, dass Luther hier von Gott redet in dem Sinne, dass er selbst auch „gesagt wird“: „Et dictus est.“ Gott spricht sich aus in Gott dem Wort, und das ist nach dem Johannesprolog Jesus Christus. Aus der Verbindung von Joh 1 mit Gen 1 hat Luther die Gewissheit geschöpft, dass das göttliche Wort, das nach dem Zeugnis des Evangelisten Johannes Jesus Christus ist, eines Wesens ist mit Gott dem Schöpfer oder trinitarisch mit Gott dem Vater und dem Heiligen Geist.⁵⁷ Diese Auskunft war Luther m. E. darum so wichtig, dass er erst so fest darauf vertrauen konnte, in der Begegnung mit Jesus Christus Gott vollständig zu begegnen, ohne Vorbehalt. Also, dass Jesus Christus Gottes Wort, die Darlegung des Herzens Gottes ist und damit unverkürzt ausspricht, was Gott für uns ist.⁵⁸

Das ist der Grund, warum die Heilige Schrift, für Luther also die hebräische Bibel, den Gesamtzusammenhang mit dem Zeugnis von Jesus Christus nicht aus den Augen verlieren darf. Das bedeutet an sich noch keine „christologische“ Interpretation des Alten Testaments, wohl aber, dass das Alte Testament nur im Sachzusammenhang (*cognitio historiarum sacrarum*) mit dem Wort Gottes selbst, also mit Jesus Christus, seinem Leben und Lehren, wie ihn das Neue Testament bezeugt, zu verstehen ist. Er ist das authentische Wort Gottes.

Es geht nicht darum, willkürlich in allen Texten Christus wiederzufinden, als hätte Gott sonst nichts zu sagen. Sondern es geht darum, Gottes Wort, wie es in der Schrift vorliegt, von dem Reden Gottes her, wie es uns in Jesus Christus begegnet, zu verstehen. Allein so kann uns die Schrift ein verlässliches Wort von Gott sagen, ja zum Wort und Reden Gottes werden.

Wenn wir also Gott durch Christus reden hören, indem wir uns (Dativ!) Gottes Reden gefallen lassen, dann wäre dieser paulinische Satz Röm 8,31

⁵⁴ WA 42, 37, 1–9 (Genesisvorlesung, 1535–1545).

⁵⁵ Ebraico modo: WA 40 II, 229,11; vgl. 231,25–27; 231,3–5. (Enarratio Psalmi 2, 1532 [gedr. 1546]).

⁵⁶ WA 3, 280,10 – 281,7 (Dictata in Psalmos, 1513–1515); vgl. *Raeder*, Grammatica (s. Anm. II), 109; *Beutel* (s. Anm. 47), 99–102 [lies „dilecto“ in Anm. 381]. Anders als *Beutel*, a. a. O., 101 f., der für seine Interpretation von WA 3, 280,10 – 281,7 den Text „verbessern“ muss (ebd., Anm. 392), würde ich interpretieren: Die Wort-Geschöpfe Gottes sind als Geschöpfe locutiones für den Menschen, die eben nicht mehr verstanden werden. Sie sind insofern nur Zeichen Gottes und seiner Weisheit entsprechend, Röm 1,20. Man darf daher sein Herz nicht an die Sachen hängen, die nur Zeichen für Gott selbst sind. Vgl. *Oswald Bayer*, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Tübingen 1986, 1990.

⁵⁷ *Beutel* (s. Anm. 47).

⁵⁸ Das meint das bekannte Lutherwort: „Was Christum treibet“: WA.DB 7, 384, 25–32 (Vorrede zu Jak und Jud, 1522).

erfüllt, ja noch mehr: „omnes infra nos [alles unter uns]!“ Dann lässt sich die Bibel immer nur so hören und „gebrauchen“, dass ich in ihr angesprochen werde, meine eigene Sache verhandelt wird.

4. Gottes Wort – Gottes Reden als Gottes Gegenwart

Der redende Gott, der im Wort gegenwärtige Christus als handelndes Subjekt gegenüber „uns“, ist also für Luther das theologische Thema. Reden ist mehr als lehren oder informieren. Reden ist anreden, ansprechen, zusprechen. Vier Aspekte müssen hier hervorgehoben werden:

(a) Reden setzt Gegenwärtigkeit der Gesprächspartner voraus, ja, Reden konstituiert die Gemeinschaft⁵⁹ der Gesprächspartner. Diese Weise einer gegenwärtigen Kommunikation geschieht nicht über einen Abstand hinweg wie die historische, sondern sie ist aktuell und geschieht nur in der (gegenseitigen) Gegenwart.

(b) Diese Kommunikation ist nicht die Mitteilung einer Lehre, sondern ein „Ansprechen“ oder „Zusprechen.“ Sie ist letztlich vor allem die Mitteilung der eigenen Person, die dem anderen seine Gegenwart schenkt. (Jedermann weiß, dass für einen Kranken oder Sterbenden die Gegenwart eines Menschen mehr Trost bedeutet als ein Brief mit noch so trostreichen Worten.) Für Luther ist Gott wesentlich in seinem Wort da. Das meint nicht, dass das Wort Wesentliches über Gott aussagt, sondern dass Gottes Reden seine ganze Gegenwärtigkeit mit sich bringt. Gott ist natürlich allgegenwärtig, auch in der Schöpfung. Aber wirklich wahrnehmbar und für uns persönlich ist Gott nach Luthers Auffassung nur im Wort gegenwärtig.

Offenbar meint Luther, dass wichtiger als alle Lehre über Gott die Gegenwart Gottes ist, wie wir sie allein in seiner Anrede in Wort (und Sakrament) erfahren können.⁶⁰ Es ist deutlich, dass dieses Hören auf den redenden Gott des ständigen Umgangs mit der Bibel bedarf. Hier ist ja keine Lehre abschließend festzustellen, sondern gegen alle Anfechtung muss diese Gegenwart Gottes wieder und wieder gesucht werden. Ja, sie wird gerne gesucht, weil man nur in dieser Begegnung Vertrauen auf Gott finden kann. Der Glaube benötigt daher den täglichen Umgang mit dem Wort.

(c) Dass Gott uns in seinem Wort entgegenkommt, ist gegen die gängige Rede von „bloßen Worten“ nicht als defizitär zu betrachten. Auch wenn Gott uns „sichtbar“ entgegenkommen wollte, könnte er darum nicht „empirischer“ entgegenkommen. Er müsste sich auch dann hinter den Gestalten der Welt

⁵⁹ Vgl. *Ingolf Ulrich Dalferth*, *Jenseits von Mythos und Logos*, Freiburg i. Br. 1993, 247–295.

⁶⁰ WA 16, 491,5f. (Predigt über das vierte Gebot, 1525): „Si verbum adest, adest et deus ipse. Si deus ipse vel voluntas eius adest, adest et tota divinitas.“ [Wenn das Wort da ist, dann ist Gott selbst da. Wenn Gott selbst oder sein Wille da ist, dann ist seine ganze Gottheit da.]

verbergen, weil wir sein Angesicht ebenso wenig ertragen könnten wie seine Stimme, wenn sie nicht durch Menschenworte hindurch erklingt.⁶¹

Dass Gott uns in seinem Wort entgegenkommt, ist vielmehr als besonderer Gewinn zu verbuchen. Denn wir selbst verstehen uns und unsere Erfahrungen überhaupt nur durch Worte, indem wir alles, was uns entgegenkommt, was wir innerlich mit unserem Körper oder äußerlich mit unseren Sinnen wahrnehmen, auf uns beziehen, reflektieren und so unsere Identität sprachlich formen. Wenn Gott uns in seinem Wort entgegenkommt, dann begegnet er uns unmittelbar auf dieser Ebene unserer Selbstreflexion, wo wir uns selbst begreifen.

Entsprechend beschreibt Luther in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (1520) die Wirkung des Wortes wie folgt:

„Czum tzehenden, Nu seyn diße und alle gottis wort heylig, warhafftig, gerecht, fridsam, frey und aller gütte voll, darrumb wer yhn mit eynem rechten glauben anhangt, des seele wirt mit yhm voreynigt, ßo gantz und gar, das alle tugent des worts auch eygen werden der seelen, Und also durch den glauben die seele von dem gottis wort heylig, gerecht, warhafftig, fridsam, frey, und aller gütte voll, eyn warhafftig kind gottis wirt, wie Johan. 1. [V. 2.] sagt ‚Er hatt yhn geben, das sie mügen kynder gottis werden, alle die ynn seynem namen glauben.‘

Hierauß leychtlich zu mercken ist, warumb der glaub ßo vill vormag, und das keyne gutte werck yhm gleych seyn mügen, Den keyn gut werck hanget an dem gottlichen wort, wie der glaub, kan auch nit yn der seelen seyn, sondern alleyn das wort und glaube regiren yn der seelen. Wie das wort ist, ßo wirt auch die seele von yhm, gleych als das eyssen wirt gluttrodt wie das fewr auß der voreynigung mit dem fewr. Also sehen wir, das an dem glaubenn eyn Christen mensch gnug hatt, darff keynis wercks, das er frum sey.“⁶²

Wenn ich Gottes Wort als Wort des redenden Gottes (nicht als Wort über Gott oder im Auftrag von Gott) höre, dann geschieht diese Verbindung von meiner Wort-Seele mit dem Wort Gottes.

(d) Während die Heilige Schrift des Alten Testaments für Luther das aufgeschriebene Wort Gottes ist, ist das Evangelium, wie es im Neuen Testament bezeugt ist, vornehmlich mündliche Rede, wie Christus und die Apostel (fast) keine Schriften hinterlassen, sondern gepredigt haben.⁶³ Das lebendige Reden (viva vox) konstituiert dabei nicht nur die besondere Form der gegenwärtigen Kommunikation, sondern ermöglicht auch, rhetorisch auf die konkrete Situation des Gegenübers, seine Fragen, seine Stimmung, sein Verständnisvermögen einzugehen, und ist darin auch effektiver als eine unveränderliche

⁶¹ *Beutel* (s. Anm. 47), 91f.; für Luthers Begriff der „larva“ (Maske) s. *Hans-Martin Kirn*, Die Welt als „Maske Gottes“ (larva Dei). Anmerkungen zur verborgenen Epiphanie des Göttlichen bei M. Luther, in: *Jan Hoek* (Hg.), *Tedere Majesteit. Omgang met God in gereformeerde spiritualiteit*, Zoetermeer 2015, 174–183.

⁶² WA 7, 24,22–37 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

⁶³ WA 5, 537,11f. (Operationes in Psalmos, 1519–1521); vgl. *Beutel* (s. Anm. 47), 238–243.

Schrift oder ein einmal geschriebener Brief.⁶⁴ Für die Kirche sei darum das Reden und das Hören notwendig, nicht das Schreiben und Lesen.⁶⁵ Es braucht mehr Prediger als theologische Schriftsteller.

Auf diese „technische“ Variabilität macht Luther auch an anderer Stelle aufmerksam: Das mündliche Wort (*viva vox*) hat viele Modi (Lehre, Ermahnung, Verteidigung, Widerstand gegen den Irrtum); vor allem dringt es anders als die Schrift in das Herz ein. (Wenn eine Schrift das tut, dann wird sie sozusagen zum mündlichen Wort, weil sie mich ganz zum Objekt macht.) Das mündliche Wort kann eindeutiger in alle Richtungen sein, das schriftliche Wort bringt leicht Missverständnisse oder sogar Verdrehungen (*calumniae*) mit sich. Gott schickt keine Notare, sondern Engel und Apostel.⁶⁶

Es muss daher die Aufgabe des Predigers sein, seine Worte dem Sprechen und der Gegenwart Gottes dienstbar zu machen. Er tut dies am besten, indem er eben auch „*viva voce*“ auf die Umstände der Hörer eingeht, je nach Gelegenheit seine Rede und Stimme moduliert, um das Herz seiner Hörer zu erreichen. Indem er sich ferner nicht als Interpret mit der Schrift auseinandersetzt, sondern seine Stimme dem biblischen Autor leiht und dessen Text seinen Zuhörern paraphrasierend näherbringt. Umgekehrt wird uns (*nos / nobis!*) die Bibel zu Gottes Anrede, sobald wir selbst angeredet sind und wir merken, dass wir und nur wir gemeint sind. Unsere Begegnung mit Gott geschieht so allein, aber auch vollständig im Wort, das uns durch die Menschenworte hindurch erreicht. Weil Gott im Wort der Schöpfer aller Dinge ist, im Wort sein Herz uns gegenüber offenbart und im lebendigen Wort uns anspricht, darum kann Luther sagen:

„Gott der Vater ist in den göttlichen Schriften die Grammatik; denn er gibt die Worte [und Dinge]. Der Sohn ist die Dialektik; er lässt die Ordnung in den Dingen sehen. Der Heilige Geist ist die Rhetorik. Er bleset und treibt [*viva vox!*], wodurch er uns lebendig macht.“⁶⁷

Professor Dr. Markus Matthias, Protestantse Theologische Universiteit Amsterdam/Groningen, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam;
E-Mail: mmatthias@pthu.nl

⁶⁴ Vgl. WA 40 I, 651,20 – 652,20 (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, [1531] 1535, zu Gal 4, 20).

⁶⁵ WA 5, 537,10–25 (Operationes in Psalmos, 1519–1521).

⁶⁶ WA 13, 686, 9–22 (Praellectiones in prophetas minores, 1524–1526).

⁶⁷ WA 48, 463,14f.: „Pater in divinis est grammatica, dat enim voces. Filius est dialectica, dat dispositionem rerum. Spiritus Sanctus rhetorica, bleset vnd treibt vivificando.“

Reformationsjubiläen 1617 bis 2017, besonders in Freiberg

Von Karl-Hermann Kandler¹

Über die Reformationsjubiläen ist in den letzten Jahren viel geforscht worden. Es gab ja auch immer wieder Anlässe dazu, der Reformation zu gedenken. Genannt seien die Jahrestage zum 31. Oktober 1517 (Thesenanschlag), zum 25. Juni 1530 (Gedenktag der Übergabe des Augsburger Bekenntnisses vor Kaiser und Reich), zum Religionsfrieden von Augsburg (1555) und schließlich zu Geburtstag und Todestag Martin Luthers (10. November 1483, 18. Februar 1546), dazu noch häufig die Jubiläen anlässlich der Jahrestage der Einführung der Reformation im jeweiligen Territorium. In Freiberg führte Herzog Heinrich (der Fromme) sie 1536/37 ein. Alle diese Anlässe sind in der Tat festlich begangen worden – aber immer wieder ganz anders als vorher.

Auf die Frage, ob der Thesenanschlag an die Tür der Wittenberger Schlosskirche wirklich am 31. Oktober 1517 stattfand, gehe ich nicht weiter ein. Jedenfalls berichtet Luthers Famulus Rörer, dass der Thesenanschlag wirklich an diesem Tage stattfand.² Gesichert ist aber auf jeden Fall, dass Luther am 31. Oktober 1517 seine Forderungen, die Ablassinstruktion aufzuheben, an Kardinal Albrecht von Mainz gesandt hat. Dabei hat er die Thesen dem Schreiben beigelegt. Er wollte auch über das Thema Ablass in Wittenberg disputieren. Das geht aus seinem Brief an Kardinal Albrecht von Brandenburg, den Erzbischof von Mainz und Magdeburg, hervor.

1. 1609 bis 1737

Die erste Jahrhundertfeier der Reformation, genauer des Thesenanschlags Luthers am 31. Oktober, war vor 400 Jahren ein herausragendes publizistisches Ereignis der deutschen Geschichte. Massenwirksam setzte man dabei die da-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Regionalgruppe Freiberg der Luther-Gesellschaft am 26. April 2016 und auf einer Rüstzeit der Freiburger Kirchgemeinden St. Johannis und Petri-Nikolai am 6. Mai 2016.

² Vgl. *Martin Treu*, Der Thesenanschlag fand wirklich statt: Ein neuer Beleg aus der Universitätsbibliothek Jena, in: *Luther 78* (2007), 140–144; anders dagegen *Volker Leppin*, Geburtswehen und Geburt einer Legende, in: a. a. O., 145–150. Dazu vgl. den Sammelband: *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, hg. von *Joachim Ott* und *Martin Treu*, Leipzig 2008. Dagegen: *Uwe Wolff*, Iserloh: Der Thesenanschlag fand nicht statt, hg. von *Barbara Hallensleben*, Basel 2013; vgl. dazu *Bernd Moeller*, „Thesenanschlag“ und kein Ende, in: *Luther 85* (2014), 125–129. Ich danke Herrn Dr. Michael Beyer, Leipzig, für einige Auskünfte.

mals bekannten Medien ein. Von Anfang an wurde jedoch das Jubiläum nicht einheitlich begangen.³

Es war in Kursachsen aber nicht das erste Jubelfest überhaupt. Bereits 1609 wurde „in allen Kirchen das Te DEUM laudamus gesungen und Gott dem HERRN gedancket ... wegen des freyen Exercitii der Evangelischen Lehre in Böhmen / Schlesien und Mehren / welches Ihre Keyserl. Majest. Rudolphus II. auff intercession Churfürst Christiani II. zu Sachsen gnädigst vergönnet“.⁴

Ein kurfürstliches Anschreiben Johann Georgs I. von Sachsen verfügte dann 1617, dass die hundertjährige Wiederkehr des Thesenanschlags Luthers vom 31. Oktober bis zum 2. November, also 3 Tage lang, zu feiern sei („solen-nissime celebriret“), „weil das Licht des heiligen Evangelii die hundert Jahre hell in unserm Churfürstenthum und Landen geschienen, ... hat der HERR unser Gott“ ... auch solches „wider alles wüten und toben des Teufels und seiner Schupen [d.h. seiner Gesellen] uns mächtig und gnädig erhalten.“⁵ Der reformierte Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz hatte seinerseits zu einem Jubiläum aufgerufen, um im Rahmen des antikaiserlichen Bündnisses der Union dieses Ereignisses zu gedenken. Ja, sogar Papst Paul V. rief am 10. November 1617 zu einem Jubeljahr auf mit dem Versprechen reichlicher Ab-lässe, wohl um die Gegenreformation zu feiern. So wurde hin und her gefei-ert, vor allem aber sind die theologischen Streitfragen in sich gegenseitig ver-dammenden Streitschriften ausgetragen worden. Das führte zur Aufheizung der politischen Stimmung am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges, der ein Jahr später begann. Da Johann Georg, kursächsischer Tradition entsprechend, immer wieder um einen Ausgleich mit dem Kaiser bemüht war – im gleichen Jahr hatte Kaiser Matthias Dresden besucht –, kam es zu keiner gemeinsamen Feier mit den in der Union verbundenen Reichsständen.

Beherrschende Themen waren nicht so sehr die eigentlichen theologischen Fragen, vielmehr setzte man antirömische Akzente, vor allem gegen die Je-suiten und den Papst. Es herrschte geradezu ein „geistlicher Rauffhandel“⁶ in den massenhaft verbreiteten Flugblättern. Im Zentrum der Feierlichkeiten standen die Person Martin Luthers und die Streitfragen, die hundert Jahre zuvor zur Reformation geführt hatten: Ablass, Papst, Heiligenverehrung. Ge-druckt liegen die in vielen Städten aus diesem Anlass gehaltenen Predigten vor, die über Luthers Leben und Werk eindrücklich informierten. Die „Zu-

³ So ist es zumindest missverständlich, wenn *Karl-Heinz Bieritz*, Art. Reformationstfest, in: RGG⁴ 7, 159, behauptet, dass erst 1667 Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen, den Gedenktag der Reformation am 31. Oktober hat festlich begehen lassen (so auch *Frieder Schulz*, Art. Reformationstfest, in: EKL³ 3, Göttingen 1992, 1492 f.); er hat ihn dann aber 1668 als jährlich zu wiederholenden Festtag angeordnet.

⁴ *Andreas Möller*, *Theatri Freibergensis Chonici. Pars posterior*, Freiberg 1653, 394.

⁵ A. a. O., 412. s. auch *Christian Gottlob Wilisch*, *Kirchen=Historie der Stadt Freyberg*, Teil I, Leipzig 1637, 191.

⁶ Vgl. *Ruth Kastner*, *Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationstjubelium 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext*, Frankfurt a. M. u. a. 1982.

hörer und Mitbürger [sollten] mit sonderer Andacht unnd Gottesforcht“ die Predigten hören und anschließend am Abendmahl teilnehmen. In Augsburg konnte man gleichzeitig evangelische Predigten hören bzw. in den römisch-katholischen Kirchen einen vollständigen Ablass seiner Sünden erlangen. Den lutherischen Christen erschien in Augsburg das „bäpstliche Jubelfest“ als ein „unchristliches Fest / zu wider Gottes Wort / zu wider dem Verdienst des Herrn Christi / zu wider gesunden Lehr von der Gerechtigkeit des Sünders / die da und allein stehet in gnediger Vergebung der Sünden.“ Man dankte Gott allenthalben für „die unaussprechliche Gut und Wohlthat / deß angezündeten Lichts deß Heiligen Evangelij“ und dafür, dass er seine Kirche in den letzten hundert Jahren erhalten habe. Zugleich bat man um göttlichen Beistand wider „Teuffel, Türcke und Bapst“.⁷ Luther galt als der von Gott gesandte Erneuerer des Evangeliums mit der Betonung, dass Gott selbst den Fall des Antichristen, des Papstes, eingeleitet habe. Man erwartete, dass er ihm in den nächsten hundert Jahren den vollen Garaus machen werde.

Wie war das nun in Freiberg?

Andreas Möller berichtet, Freiberg habe durch eine „unschuldige Jubel=Freude ... seine Treue gegen die Evangelische Wahrheit an den Tag gelegt. Den 31. Octobr. Und folgende zweene Tage / war Freytags / Sonnabends und Sontags / ward auf Churfürstl. Sächs. Anordnung das erste Lutherische Jubelfest sollenissime celebriret, und geschahe deßwegen fürher gehenden 19. Sonntag nach Trinitatis die Abkündigung von Cantzeln.“

In der Abkündigung heißt es: „Denn auff künfftigenn Freytag werden es vollständig hundert Jahr / daß der allmächtige Gott durch seinen außerwehlten Rüstzeug Herrn Doctor Martin Luthern / seligen / den anfang gemacht / die hochbedrängte Kirch aus dem schweren Gefängnus des Römischen Antichrists zu erlösen. Dieses Werck hat der HERR unser Gott in folgender Zeit auch herrlich hinaus geführt / und diese hundert Jahr über / bey der reinen Lehre des gnadenreichen Evangelii / so wol dem rechten Gebrauch der hochwürdigen Sacramenten / wider alles wüten und toben des Teufels und seiner Schupen / uns mächtig und gnädig erhalten.“

Es wird ausgeführt, Kurfürst Johann Georg I. habe „aus besonderer Christlichen devotion ein Evangelisches Jubelfest / im gantzen Churfürstenthum / und allen incorporirten Landen angeordnet / dergestalt / daß solches Jubelfest drey gantzer Tag ... gleich wie andere fürnehme hohe Feste / mit singen / predigen und außscheiden des heiligen Abendmals soll hochfeyerlich begangen werden.“

Eingeläutet wird das Jubelfest am Tag vorher mit allen Glocken, „daß sie zur Vesper / und welche geistlichen Hunger und Durst fühlen / zur Beicht und Absolution, die folgende drey Feyertage aber zur Anhörung Göttlichen Worts und Gebrauch des hochwürdigen Abendmals sich einstellen / dem allmächtigen Gott von Grund ihrer Herten für die Offenbarung seines Wortes danken / umb Erhaltung dieses hochwerthen Schatzes eiferig ihn anrufen / und von feyerlicher begehung des angeordneten Jubelfests sich nichts abhalten lassen.“ Es wird verordnet, „daß

⁷ Zitate – soweit nicht anders angegeben – nach *Thomas Kaufmann*, *Das Reformationsjubiläum von 1617*, in: *ders.*, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden*, Tübingen 1998, 10–23; hier auch weitere Literatur.

auff künfftigen Freytag / Sonnabend und Sonntag / alle Krämerey / kauffen und verkauffen / und anders / so sonsten an Werckeltagen zu geschehen pflaget / gänzlich eingestellt / und deßwegen von der weltlichen Obrigkeit jedes Orts / gebührliche Anordnung gethan werde.“

Die Predigttexte zu dem Jubelfest hatte Matthias Höe von Höeneegg (1580–1645), der sächsische Oberhofprediger, ausgewählt. Alles sollte „ungezweifelt dem Allmächtigen zu schuldigem Lob / Ehr und Preiß / unserer gnädigsten Herrschafft zu unterthänigstem Gehorsam / uns aber sambtlichen zu nützlicher Erbauung geschehen.“⁸

Wie das Jubelfest in Freiberg dann im Einzelnen gefeiert wurde, ist nicht überliefert, weil „die hierzu nöthigen Acta uns nicht zu handen gekommen sind.“⁹

Aus Anlass des Jubiläums wurden zahlreiche Münzen geprägt, so ein Taler, der auf der Vorderseite den Kurfürsten Johann Georg zeigt, mit der Umschrift „Verbum DNI manet in aeternum 1617“ [Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit], ein Taler mit der gemeinsamen Abbildung von Luther mit Hus, geprägt 1617 in Magdeburg, eine Silbermedaille, die vorn Luther zeigt und auf der Rückseite einen Schwan – Luther wurde gern so abgebildet wegen der angeblichen Ankündigung von Jan Hus vor seiner Verbrennung, in der er in Anspielung auf seinen Namen, zu deutsch Gans, darauf hinweist, wenn man jetzt eine Gans brate, so werde doch in 100 Jahren ein Schwan auftreten, den man nicht braten könne. Die Inschrift lautet: „Fulgeat aeternum“ [die Ewigkeit strahle auf], auf der Rückseite der bekannte Satz „Gottes Wort ist Lutheri Lehr, darumb vergeht sie nimmerm[ehr]“. Ebenso erschien eine vergoldete Silbermedaille. Sie zeigt Luther und den Kurfürsten am Altar, auf der Rückseite der Hinweis auf das einhundertjährige Jubiläum der Reformation.

1667, fünfzig Jahre später, verordnete anlässlich der 150jährigen Wiederkehr des Thesenanschlags Kurfürst Johann Georg II. ein neues Jubelfest, aber erst 1668 wurde angeordnet, den 31. Oktober jährlich als Feiertag zu begehen, zunächst mit halbtägiger Arbeitsruhe, die für den Besuch der Gottesdienste bestimmt war.¹⁰

1630 war ein weiteres Jubelfest begangen worden, auch dieses drei Tage lang. 100 Jahre zuvor war auf dem Reichstag in Augsburg die wichtigste lutherische Bekenntnisschrift, die Confessio Augustana, vor Kaiser Karl V. und den Reichsständen verlesen worden. Auch dieses Ereignis würdigt Möller ebenso in seiner Chronik:

„Den 25. Junii und folgende zweene Tage / ward nach Churfürstl. Sächs. Instruktion und Ordnung das Evangelische grosse Jubelfest / wegen der für hundert Jahren übergebenen Augspurgischen Confession, in allen Kirchen zu Freybergk hochfey-

⁸ Möller (s. Anm. 4), 412–414.

⁹ Wilisch (s. Anm. 5), 191.

¹⁰ Vgl. Bieritz (s. Anm. 3), 159. Die Anordnung von 1668 wird genannt bei Wilisch (s. Anm. 5), 193–199. Vgl. auch Samuel Bernhard Kühn, Fortgesetzte Freybergische Chronicka Dr. Andreas Möllers, handschriftlich, Bd. III, Stadtarchiv Freiberg, Sign. II A 17c (mit jeweiliger Angabe der Jahreszahl, keine Seitenzählung). Franz Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, Dresden 1899, 200 f., gibt 1668 als Jahr der Verordnung des Kurfürsten an.

erlich begangen / und drauff den 29. ejusdem auch im StadtGymnasio celebriret, in beyseynd des Superintendenten, E. E. Raths / der Geistlichen und anderer gelehrten Personen bey der Stadt / da denn vom Rectore M. Johann Schellenbergen die Augspurgische Confession ligato sermone abgelesen / von Conrectore aber eine Oration in prosa, de mirando effectu primam Augustanae Confessionis promulgationem consequente gehalten.“¹¹

Wie 1617 betonte man, dass „der grundgütige Gott das helle Liecht des allein seligmachenden Evangelii nicht allein im Churfürstenthum Sachsen angezündet / sondern dasselbe auch je länger je heller [hat] scheinen lassen.

Ausdrücklich wird hingewiesen auf den „frewdigen Heroischen Christlichen Heldenmuth“, mit dem Gott den sächsischen Kurfürsten Johann auf dem Augsburger Reichstag 1530 begnadet habe, um „die reine Evangelische Lehre öffentlich und standhaftig“ zu bekennen. Dazu komme, dass die „jetztgenante reine Lehre der wahren ungeenderten Augspurgische[n] Confession wider alles wüten und toben des Pabsts / und anderer mächtiger und grimmiger Feinde bißhero erhalten“ geblieben sei, wofür „dem Allerhöchsten hierfür Danck und Lobopffer geliefert werde.“

Der Mittagsprediger am Dom, Gottfried Reinhold, verfasste dazu die Schrift „Evangelische Freudigkeit und Lutherischer Wohlgemuth, zu ersehen aus der Christlichen freudigen Antwort, so der Hochlöbliche Churfürst und Herr, Herr Johannes, Hertzog zu Sachsen etc. Christlichen Gedächtnisses, Anno 1530 über die Augspurgische Confession gethan.“ Auch zu diesem Jubiläum erschien eine Verordnung zu einer dreitägigen Feier, diese soll „hochfeyerlich“ mit Singen, Predigten und Auspenden des heiligen Abendmahls und mit Verlesung des Bekenntnisses Wort für Wort im Gottesdienst begangen werden, Handel und Arbeit müssen ruhen.¹²

1655 fanden Jubelfeierlichkeiten anlässlich der hundertjährigen Wiederkehr des Augsburger Religionsfriedens von 1555 statt. Dieser hatte den sich zur Augsburger Konfession bekennenden Reichsständen freie Religionsausübung zugestanden. In Freiberg ist von einer „Jubelfreude“ die Rede, vom „Ausbruch eines Gott wohlgefälligen Eifers und Liebe zur Wahrheit“. Kurfürst Johann Georg I. nahm am Gottesdienst im Dom teil und „hörte der schönen Kirchen=Music und der von OberHofprediger Herrn D. Wellern gehaltenen Dankpredigt über den 138. Psalm andächtig zu“.¹³

Wichtiger als das Jubiläum des Thesenanschlags war das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses. Hier standen nicht Luther oder Melanchthon, der das Bekenntnis hauptsächlich verfasst hat, im Mittelpunkt, sondern das Evangelium, die evangelisch-lutherische Lehre. Das geschichtliche Ereignis der Reformation blieb angesichts der Jubiläen keine abstrakte Lehre, sondern gewann im Glaubens- und Lebenszeugnis der Reformatoren und der sich zur Reformation bekennenden Stände personhafte Gestalt.¹⁴ Das wird auch deut-

¹¹ Übersetzung: Das Augsburger Bekenntnis wurde in gebundener Rede abgelesen und der Konrektor [das war zu dieser Zeit Andreas Möller selbst] hielt eine Rede in Prosa: Über die wunderbare Wirkung, die der ersten Verlesung des Augsburger Bekenntnisses folgte.

¹² Möller (s. Anm. 4), 459–462; Wilisch (s. Anm. 5), 191 f.

¹³ A. a. O., 213–215; Kühn (s. Anm. 10), zu 1655.

¹⁴ Vgl. Schulz (s. Anm. 3).

lich an den Münzen und Medaillen, die es zum Jubiläum des Bekenntnisses gab. Sie zeigen die handelnden Personen im Dienst des Evangeliums.

Dass in Freiberg schon vor 1617, etwa 1583 anlässlich von Luthers Geburtstag, ein Jubelfest gefeiert oder 1637 der Einführung der Reformation oder 1646 Luthers Todestags besonders gedacht worden wäre, ist nicht überliefert. Das mag 1637 auch damit zusammenhängen, dass die Stadt in diesen Jahren schwer unter dem Dreißigjährigen Krieg, d. h. unter der schwedischen Belagerung, zu leiden hatte.

1717 stand das nächste Jubiläum an. Superintendent Lehmann ließ die Pfarrer wissen, das Reichsrecht sei einzuhalten, so wie es im Westfälischen Frieden 1648 vereinbart worden sei. Es solle also keine Angriffe gegen Andersgläubige geben, sondern allein Dank und Preis Gottes „vor die seine Kirchen durch die Reformation verliehene grosse Wohlthat nebst inbrünstiger Anrufung um deren fernere Beybehaltung“. Der tiefere Grund dazu lag wohl darin, dass Kurfürst Friedrich August I. (August der Starke) um der polnischen Krone willen zum römisch-katholischen Glauben konvertiert war. Ein anti-päpstliches Fest hätte als Affront gegen den Landesherrn verstanden werden können. Doch hatte Friedrich August mehrmals den sehr misstrauisch gewordenen Sachsen versprochen, „dass Wir besagte Unsere getreue Landschafft und Unterthanen bey ihrer Gewissens=Freiheytt der Augspurgischen Confession / Kirchen Gottes=Dienst / Ceremonien / Universitäten / Schulen / und anderen Besitzungen ... unverbrüchlich unverrücktt lassen.“¹⁵ Ausgerechnet in diesem Jahr 1717 war sein Sohn, der spätere Kurfürst Friedrich August II. (als polnischer König August III.) auf der Kavaliertour ebenfalls konvertiert – gegen das ausdrückliche Versprechen seines Vaters. Erneut ist daraufhin „die Eröffnung gethan worden, dass weder jetzt noch in Zukunft in Religions=Sachen bey denen Unterthanen dieser Lande einige Änderung solle gemacht werden.“¹⁶ Auf Gedenkmünzen steht nun die Umschrift: „Das wir dein Wort und Sacrament rein behalten bis an unser End.“ Kantor Samuel Beyer komponierte zu Jubelfest für den Gottesdienst im Freiburger Dom: „Das Sayten= Spiel eines lobenden beständigen und betenden Hertzens“.

„Diesem gesegneten Beyspiel der gemachten erbaulichen Jubel=Fest=Anstalten folgte man auch Anno 1730 nach“ zur zweihundertjährigen Wiederkehr der Verlesung des Augsburger Bekenntnisses. Es heißt, dass in Freiberg „die Gemeinden in ausserordentlicher grossen Menge beysammen“ waren, „bezeugten gröstentheils gantz besondere Devotion und Andacht“. Die Zahl der Kommunikanten, der Teilnehmer am heiligen Abendmahl, sei sehr hoch gewesen. Arme erhielten zahlreiche Wohltaten, die Findelkinder wurden gespeist, die Armen mit Bier, Brot und Fleisch versorgt; viele Spenden kamen ein. Das Augsburger Bekenntnis erschien gedruckt in einer Auflage von 9.000 Stück. „Es wurde in allen Predigten, und auf allen Cantzeln des

¹⁵ Ephoralarchiv des Ev.-Luth. Kirchenbezirks Freiberg [EA], Sign. 1638, 1819.

¹⁶ A. a. O., Sign. 1803.

neu angetretenen Jubel-Jahr der A. C. [des Augsburger Bekenntnisses] beweglich angekündigt“. Im Gymnasium wurde ein „Carmen epicum“, ein Loblied, vorgetragen und das Bekenntnis vom Rektor verlesen. Für den Katechismusunterricht wurde das Bekenntnis mit beigefügten 60 Fragen für die Schulkinder gedruckt – mit dem Ziel, „wie derselbige Artikel der Augspurgischen Confession eben auf diesen Text [der Bibel] sich gründe, und überhaupt mit GOTTes Wort übereinstimme“. In allen Kirchen sei beim wöchentlichen Katechismusexamen sowohl die Historie als auch der katechetische Inhalt des Bekenntnisses abzuhandeln. Kinder und Gesinde sollten durch die Hausväter und Hausmütter dazu angehalten werden, um „in der That ihre Liebe zum Worte Gottes und der daraus fließenden reinen Lehre des Evangeliums spüren zu lassen.“ Die Schüler haben vor dem Gottesdienst auf der Straße Lob- und Danklieder zu singen, ihre Jubelbüchlein in Händen zu halten; die Jungen sollen mit grünen Reisern und Blumen, die Mädchen mit Haarkränzen geschmückt sein.¹⁷

Im Unterschied zu 1637 ist 1737 der Wiederkehr der ersten lutherischen Predigt im Dom und damit der Einführung der Reformation in der Stadt am Pfingstsonntag feierlich gedacht worden, obwohl man merken musste, „daß es höheren Ortes nicht angenehm seyn, viel weniger man Erlaubniß dazu bekommen würde, zufrieden seyn, daß wir nur in der Stille zu Zion unserm Gott vor die, in die 200. Jahr erhaltene Religions- und Gewißens-Freiheit danken können.“ Das Herzog-Heinrich-Lied¹⁸ erregte „bey der Röm. Kirche zu Dreßden ... Neid und Mißgunst“. Aber die Freiburger „hatten trotzdem den herzlichen Wunsch, daß Gott nach seiner ewig erbarmenden Liebe, unsere Nachkommen nach 200 Jahren, noch bey der wahren Kirche erhalten wolle“, schrieb Superintendent Wilisch am 30. Mai 1737. In einer Motette, die zu diesem Jubiläum aufgeführt wurde, heißt es:

„Auf Freyberg! denk an deine Pflicht.
Du schämest dich der Lehre Christi nicht!
Glück auf! ihr! Die ihr in den duncklen Grüfften
Das edle Silber grabt,
Kommt, dancket GOTT, daß ihr in seinen Schrifften
Nunmehr zweyhundert Jahr

¹⁷ Wilisch (s. Anm. 5), 213–215.

¹⁸ Möller (s. Anm. 4), 202, schreibt: „Die Bergleute haben hiervon folgenden Bergreyen lange Zeit gesunden / und solchen nur Hertzog-Heinrich-Lied genennet:

Ich hab gehört von Gottes Wort / das gefällt mir wol / demselbigen soll mein Leben ich vertrauen / auch mehr erfahret / wie trewlich gar / es sich anding / viel Heil es bring / den die darauff fest bawen.

Dieweil es sich so gnädiglich erbietten thut / aus seiner Gut / will ichs mit ihm auch wagen / ihm stehen bey / und gläuben frey / was mirs verkund / aus Hertzens grund / an ihme nicht verzagen.

Und danken Gott / der sein Gebot dadurch gelahrt / und mich bekahrt zu ihm und seinem Worte / drauff mich verlaß / sind ich weiß das / kein gutes nicht vom Fleisch geschicht / der helff uns hie und dorte / Amen.“

Das Silber reine Lehre habt.
 Das Evangelium stund in Gefahr.
 Doch half der Herr, und gab die reinen Glaubens-Lehren,
 Die wir noch ungekränckt biß diese Stunde hören.“

Die Texte der beiden Arien lauten:

„Preiset GOtt vor seine Gaben,
 Der uns seine Heerde nennt,
 Weil wir Wort und Sacrament,
 Recht nach Christi Sinne haben.
 Weichen Hügel, Bleibt das Siegel:
 Daß GOtt uns die Seinen kennt.“

Und:

„Wandle Freyberg in dem Lichte,
 Biß das große Welt-Gewichte,
 Einst mit Krachen bricht und fällt,
 Mache den, der Netze stellt,
 Durch Beständigkeit zu nichte.“¹⁹

Zudem erschien eine Druckschrift erschien mit dem Titel „Altes und Neues Zum Andencken Der Am Heil. Pfingst=Fest 1537 Der Stadt Freyberg frey gelassenen Religions=Ubung“.²⁰

Zusammenfassend kann man sagen, dass im 17. und 18. Jahrhundert die Jubiläumsfeierlichkeiten zum Gedenken der Reformation durch zweierlei Aspekte geprägt waren. Einmal stand das Evangelium in Mittelpunkt, der Dank für die reine Lehre und die Erhaltung der Kirche bei ihr. Der zweite Aspekt war der antirömische, antipapistische. Dazu kam nach dem Glaubenswechsel der Kurfürsten die Sorge um die Erhaltung der Kirche eben bei der reinen Lehre des Evangeliums.

2. Von 1817 bis 1930

Im Unterschied zu den Feierlichkeiten in diesen beiden Jahrhunderten stehen dann im 19. und 20. Jahrhundert, zumindest bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, nationalistische Gedanken im Vordergrund.

1817 jährte sich zum dreihundertsten Mal der Thesenanschlag, zwei Jahre nach dem Ende der Freiheitskriege gegen Napoleon. Hier setzte ein markanter Umschwung in der Mentalität vieler Deutscher ein. War bisher den Deutschen ein Nationalismus fremd, so nahm dieser nun überhand. Bekannt sind die Äußerungen von Ernst Moritz Arndt. Er gilt als der Entdecker und Förderer des deutschen Nationalbewusstseins. Er rief die Deutschen zur Va-

¹⁹ EA (s. Anm. 15), Sign. 3170.

²⁰ Ebd.

terlandsliebe auf („Was ist des Deutschen Vaterland?“, 1813). War dieses Nationalbewusstsein aus der Zeit heraus ebenso verständlich wie sein Mahnen zur Einheit Deutschlands, so war es doch für die weitere Geschichte verhängnisvoll, auch für die künftige Darstellung der Reformation. Zweifellos war Arndt ein tief gläubiger Mann, der auch einen persönlichen Heilsglauben sein eigen nannte. Aber für die Konfessionen hatte er kein Verständnis. Er stand unter dem Einfluss seines Schwagers, des reformierten Theologen Friedrich Schleiermacher. Für ihn war Luther ein großer Mann, vor allem aber ein Deutscher, der sich gegen die Welschen, gegen den Papst, zur Wehr gesetzt hatte. Dieses Lutherbild sollte nun für mehr als ein Jahrhundert maßgebend wirken. Das zeigt sich daran, wie die Jubiläumsfeiern begangen wurden. Standen bis dahin das Bekenntnis zum reinen Wort Gottes, zum Evangelium, im Mittelpunkt der Feierlichkeiten, so rückte nun die Person Martin Luther in ihr Zentrum.

1817 wurde der 300. Jahrestag des Beginns der Reformation im nunmehrigen Königreich Sachsen begangen, auch diesmal drei Tage lang. Am 31. Oktober und am 2. November sollten Festgottesdienste vor- und nachmittags gehalten werden. Der zweite Festtag, der 1. November, stand ganz im Zeichen der „besonderen Erinnerung an die gesegneten Folgen, welche die Reformation auch für den verbesserten Schulunterricht gehabt hat“. Nach jeder Predigt waren Dankgebet, Beichte und Abendmahl anzusetzen. Wiederum durfte kein Handel getrieben werden, die gewöhnliche Wochenarbeit musste „gänzlich eingestellt“ werden.

Auf Initiative von Dresdner und Leipziger Theologen wurde 1823, also in einem Jahr, in dem es kein Jubiläum gab, der Reformationstag ganztägig begangen; ab 1831 war der Tag alljährlich im Königreich als ganztägiger Feiertag einzuhalten.²¹

Dass man 1830 den 300. Jahrestag des Augsburger Bekenntnisses besonders gefeiert hätte, ist mir nicht bekannt. Zwar war nach der Vorherrschaft von Aufklärung und Rationalismus auch in der sächsischen Landeskirche das bekenntnisbewusste Luthertum wieder im Kommen, so scheint man doch das Ereignis von 1530 nicht mehr gefeiert zu haben. Immerhin ist mir eine sächsische Gedenkmedaille zum 300. Jahrestag bekannt.

Anscheinend ist bis dahin weder Luthers Geburts- noch Todestag besonders begangen worden. Aber 1883 feierte Freiberg seinen 400. Geburtstag, ein Beleg dafür, wie nun die Person Martin Luther in den Mittelpunkt der Reformationsfeierlichkeiten rückte. Der Stadtrat beteiligte sich an den Feierlichkeiten. Er trug die Verantwortung für drei Sonntagabendvorträge im Kaufhaussaal und die Mitverantwortung für die Aufstellung des Lutherdenkmals auf dem Grünen Friedhof. Es handelt sich dabei um einen Nachguss einer von Ernst Rietschel geschaffenen Büste. Das Hospital St. Johannis erhielt ein Lutherbild. Der erste Abendvortrag stand unter dem Thema: „Die Freude über die Reformation, über die Segnungen, welche wir ihren Arbeiten und Kämpfen verdan-

²¹ A. a. O., Sign. 2330, 3633; *Blanckmeister* (s. Anm. 10), 391 f.

ken“. Am Geburtstag selbst, einem Sonnabend, fand ein Abendgottesdienst statt, am folgenden Tag wurde das Lutherdenkmal enthüllt. Gottesdienste wurden in allen Kirchen gefeiert, ein Schulgottesdienst am Sonntagnachmittag, am Abend gab es ein Geistliches Konzert im Dom. Im Gymnasium und in den anderen Schulen fanden Festakte statt.

Im „Freiberger Anzeiger und Tageblatt“ erschien ein Artikel, der durchaus sachgemäß über die Theologie des jungen Luther berichtete: „Das Wort ‚Gerechtigkeit‘, das er so oft in der Schrift las, faßte er auf als Eigenschaft Gottes, die er in seinem Verhältniß der Welt gegenüber beweist. Der Sünde gegenüber bedeutet das also Zorn Gottes.“ Zunächst habe Luther das so verstanden, als offenbare das Evangelium den Zorn Gottes, aber später „dämmerte in ihm auf der wahre Sinn des Evangeliums“. Eine Woche später berichtete die Zeitung über die „Lutherfeier in Freiberg: Glanzpunkt der ganzen Lutherfeier bildete in unserer Stadt die Enthüllung und Weihe des Lutherdenkmals und der hierzu veranstaltete Festzug.“ Die Predigt im Gottesdienst im Dom hielt Superintendent Dr. Richter über Joh 7,38 („Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von dessen Leib werden Ströme des lebendigen Wassers fließen.“). Sie hatte folgende Gliederung: „Wann heiligen wir unsere Lutherfeier, daß sie ein gesegneter Gottesdienst wird? 1) dann, wenn wir dankbar die Gottesgnade preisen, welche von Luther hat Ströme lebendigen Wassers fließen lassen und noch fließen läßt; 2) dann, wenn wir demüthig auf den Glauben achten, durch welchen Luther ein Quell lebendigen Wassers hat werden dürfen.“ Die Vortragsthemen zeigen, in welchem Sinne gefeiert wurde: Im Festvortrag von Professor Vetter ging es um „Luther als deutschen Mann“; Oberlehrer Rachel sprach über „Luthers Einfluß auf die Entwicklung unserer deutschen Sprache“; Diaconus Dr. Friedrich redete über „Luther, Familienvater und Privatmann“. Im Schulgottesdienst galt er als „Vater des deutschen Schulwesens“.²²

In der Gliederung der Predigt und vor allem in den Themen der Vorträge wird erkennbar, wie stark die Person Luther in den Vordergrund tritt – und zwar als Luther der Deutsche. 1889 feierte man die Einführung der Reformation 1539 im Herzogtum Sachsen.²³

1917, im dritten Kriegsjahr, beging man den 400. Jahrestag des Beginns der Reformation – noch stärker als 1883 im deutsch-nationalen Geist. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss erließ einen Aufruf, der zum Jahreswechsel 1916/17 verlesen werden sollte. Darin heißt es u. a.: „Das alles stellt uns die Reckengestalt Martin Luthers, der seinem Volke das evangelische Lebensbild vorlebte“, vor Augen. Er forderte auf zu einer Kollekte für den Wiederaufbau kriegsgeschädigter Gemeinden im Inland, in den Kolonien und Schutzgebieten. In Freiberg bildete sich zur Vorbereitung des Jubiläums ein Ausschuss. Einschlägiges Schrifttum wurde verbreitet, Gottesdienste und zahlreiche Veranstaltungen zu diesem Anlass durchgeführt. Unter dem Thema „Was hat der deutsche Arbeiter an Luther?“ betonte ein Aufruf, dass

²² EA (s. Anm. 15), Sign. 3482; Freiberger Anzeiger und -Tageblatt vom 30. Oktober, 6. November und 13. November 1883.

²³ EA (s. Anm. 15), Sign. 3484.

Luther aus einfachen Verhältnissen stammte, dass er ein Bergmannssohn gewesen sei und sich gegen den Wucher wandte. Er habe die „gottgeordnete Macht der Arbeit“ hervorgehoben und sei der Schöpfer der deutschen Gewissensfreiheit. Von seinem reformatorischen Anliegen, das 1883 durchaus noch gewürdigt wurde, vom Evangelium, von der Rechtfertigung des Sünders, war kaum die Rede. Der völkische Aspekt – „Luther der Deutsche“ – stand ganz im Vordergrund. In Freiberg versetzte man das Lutherdenkmal vom Grünen Friedhof vor die Goldene Pforte und sprach nun vom Lutherbrunnen. In Gottesdiensten und Veranstaltungen wurde an das Ereignis erinnert.²⁴ 1918 und noch einmal im Zweiten Weltkrieg musste die Büste abgenommen werden; sie war zum Einschmelzen vorgesehen. Sie kam aber beide Male unversehrt zurück. Bekannt sind mir eine eiserne Gedenkmedaille mit dem Bild Luthers mit dem Ausspruch Luthers auf der Veste Coburg von 1530 „Fürchte sich denn der Teufel, wir wollen uns nicht fürchten“; eine silberne Gedenkmedaille, ebenfalls mit dem Bild Luthers, auf der Rückseite aber seine Faust auf der Bibel. Eine Drei-Mark-Münze wurde geprägt, aber wohl aus Silbermangel im Krieg in ganz geringer Auflage. Sie zeigte nicht Luther, sondern Kurfürst Friedrich den Weisen: Im Deutschen Kaiserreich durfte nur ein Fürst das Münzbild zieren.

Zum 400. Jahrestag der Verlesung des Augsburger Bekenntnisses 1930 fand im Tivoli eine Augustana-Feier statt. Den Festvortrag hielt der damals bekannte Leipziger Professor D. Dr. Otto Clemen (1871–1946). Unter den Teilnehmern befanden sich der Gymnasialdirektor Dr. Reuther, der Rektor der Bergakademie Prof. Dr. Kögler, der Rat der Stadt, die Lehrerschaft und die Offiziere des Standorts Freiberg. Das Volksbildungsministerium hatte angeordnet, im Religionsunterricht die Bedeutung dieses Bekenntnisses für die evangelisch-lutherische Kirche zu würdigen. Eine Silbermedaille zeigt Luther und Melancthon, auf der Rückseite ein aufgeschlagenes Buch (sei es die Bibel, sei es das Bekenntnis) mit der Aufschrift „sola fide“, allein durch Glauben.²⁵

3. 1933

Drei Jahre später war schon wieder ein Jubiläum fällig, Luthers 450. Geburtstag. Dieses Jubiläum fiel in das Jahr von Hitlers Machtergreifung. Hatte man schon 1917 Luther für das vorherrschende deutsch-nationale Bewusstsein missbraucht, so wurde dieses Ereignis nun ganz für die Propaganda des Nationalsozialismus und der ihm nahestehenden Glaubensbewegung der Deutschen Christen verwendet. Am 11. August 1933 informierte der „Freiberger

²⁴ Vgl. Ines Lorenz, Denkmale in Freiberg, in: Yves Hoffmann/Uwe Richter (Hg.), Denkmale in Sachsen. Stadt Freiberg, Beiträge, Bd. 2, Freiberg 2003, 513. 523 f.

²⁵ EA (s. Anm. 15), Sign. 2435; Freiberger Anzeiger vom 16. März. und 7. Mai 1930.

Anzeiger“ seine Leser darüber, dass die „größte evangelische kirchliche Organisation“, die „Deutschen Christen“, zu kirchlichen Feiern am 10. November 1933 aufgerufen habe. Beteiligt waren auch das Gustav-Adolf-Werk, die Innere Mission und der Evangelische Bund. Insgesamt in 21 Beiträgen berichtete der Freiberger Anzeiger zu diesem Ereignis. Am 19. November 1933 erschien ein Beitrag unter der Überschrift „Mit Luther und Hitler für Glauben und Volkstum“ über die sogenannte Sportpalastkundgebung in Berlin, deren Entschließung eine „Vollendung der Reformation aus dem Geist des Nationalsozialismus“ und eine „deutsche Volkskirche“ forderte, die „sich freimacht von allem Undeutschen in Gottesdienst und Bekenntnis“.²⁶ Am 8. Dezember 1933 kündigte der „Freiberger Anzeiger“ den Marsch der Hitlerjugend und des Bundes Deutscher Mädel zum Gottesdienst in der Jakobikirche am 10. Dezember an. Am 9. Dezember sprach die Zeitung die „Aufgabe der Reformation heute“ an: „Deutschland, nichts als Deutschland!“ Hakenkreuz und Christenkreuz würden zusammengehören. Am 12. Dezember berichtete sie über die Lutherfeier, die vom 10. November auf später verlegt worden war. Der Freiberger Superintendent Oberkirchenrat Dr. Lehmann bejahte in seiner Ansprache im Dom am 10. Dezember ausdrücklich die Losung des Tages: „Mit Luther und Hitler für Glauben und Volkstum“. Es gab aber auch anderes. Das wird daraus ersichtlich, dass der sächsische Landeskirchenchorverband eine eigene Liturgie für den Gottesdienst am Reformationstag selbst und für den 10. November herausgegeben hatte, beide völlig frei von ideologischer Verfälschung, vielmehr bekenntnistreu.²⁷

Das Gemeindeblatt der Jakobigemeinde berichtete über den Vortrag des deutschchristlichen sächsischen Landesbischofs Friedrich Coch über „Luther und Hitler: So vollendet Hitler, was Luther begonnen hat“. Pfarrer Lic. Schwen schrieb über „Luther, der Held“.²⁸ Immer wieder beriefen sich die Nationalsozialisten und die ihnen angehörenden oder nahestehenden Pfarrer auf Luther, ohne dass sie eine genauere Kenntnis seiner Theologie gezeigt hätten. Das ist insofern erstaunlich, als seit dem Ende des Ersten Weltkriegs die sogenannte Luther-Renaissance ein genaueres Verständnis von Luthers Theologie erkennen ließ.

4. Seit 1946

1946, ein Jahr nach Ende des Zweiten Weltkriegs, wurde der 400. Todestag Luthers nur im kleinen Rahmen begangen. Die Veranstaltungen fanden diesmal ganz im kirchlichen Sinne statt ohne jede nationalistische oder auch

²⁶ Der Wortlaut ist abgedruckt u. a. bei Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 1, Halle 1976, 135.

²⁷ Die betreffenden Zeitungsausschnitte befinden sich im EA (s. Anm. 15), Sign. 2437.

²⁸ A. a. O., Sign. 2360. Die Rede Cochs wurde auch in anderen Gemeindeblättern dokumentiert, so im Domgemeindeblatt vom November 1933.

antipäpstliche Attitüde. In Freiberg begingen die evangelisch-lutherischen Kirchgemeinden gemeinsam eine Gedenkfeier, in der Superintendent Gerber (Chemnitz) über das Thema „Luthers Ende einst und Luthers Anfang heute“ sprach. Diese Feier genehmigte der sowjetische Kommandant mit der Auflage, der Referent solle betonen, dass sich Luther für die Demokratie eingesetzt habe. Im Dom wurde zu Himmelfahrt ein Gottesdienst nach Luthers Formular der „Deutschen Messe“ gehalten.²⁹

1967 fand das 450jährige Jubiläum des Beginns der Reformation statt. Der Staat versuchte, sich dabei einzubringen. Dies geschah unter restriktiven Maßnahmen gegenüber den kirchlichen Vorhaben. Nur wenige westdeutsche und ausländische Gäste durften zu den Feierlichkeiten in Wittenberg in die DDR einreisen. Sicher, die Reformation begann man staatlicherseits positiver zu bewerten, als dies bisher in der DDR der Fall war. Luther war nicht mehr nur der „Fürstenknecht“. Die Reformation galt jetzt als „Hüterin und Fortsetzerin der fortschrittlichen nationalen und humanistischen Traditionen des deutschen Volkes“.³⁰ In Freiberg konnten Gäste aus der weltweiten lutherischen Kirche begrüßt werden. Eingeladen wurde zu einem Festgottesdienst am 31. Oktober 1967 und zu einer Festveranstaltung am Nachmittag. Der Tag sollte als ein „kleiner Kirchentag“ angesehen werden.³¹ Von besonderen Feierlichkeiten in Freiberg zum 450. Jahrestag des Augsburger Bekenntnisses ist mir nichts bekannt geworden.

Das letzte Jubiläum fand 1983 statt. Bei dem Grundsatzgespräch zwischen dem Vorstand der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR mit dem Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker am 6. März 1978 ging es auch darum, wie der 500. Geburtstag Luthers gefeiert werden könne. Neben dem kirchlichen Luther-Komitee unter Leitung des Thüringer Landesbischofs Leich bildete der Staat ein eigenes Martin-Luther-Komitee, dessen Leitung Honecker selbst übernahm. Vertreter der Kirche beteiligten sich als Gäste an dessen Sitzungen. Erstaunlicherweise ließ die staatliche Luther-Ehrung die zeitgleiche Karl-Marx-Ehrung ganz in den Hintergrund treten. Die DDR-Regierung erkannte wohl, dass man mit Luther mehr weltweites Ansehen und größere Profite durch einen Luther-Tourismus machen könne. Jedenfalls waren wir erstaunt, was für dieses Ereignis im kirchlichen Raum möglich war. Es ging der Spruch um: „Martin macht's möglich“. Marxistische Historiker erarbeiteten „Thesen über Martin Luther“, die dessen historische Leistungen und das „von ihm hinterlassene progressive Erbe“ würdigten. Luthers persönliche Leistung sei gewesen, „theologische Grundlagen“ für eine „reformatorische Ideologie“ zu schaffen, die eine „revolutionäre Wirkung erlangte“. Das waren neue Töne, auch wenn noch immer Reformation und Revolution in einem Atemzug genannt wurden, denn man verstand Reformation und Bauernkrieg zusammen

²⁹ A. a. O., Sign. 2426, 2428.

³⁰ Vgl. *Rudolf Mau*, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)*, Leipzig 2005, 32.

³¹ EA (s. Anm. 15), Sign. 2249, 2251.

als „Frühbürgerliche Revolution“.³² Es war aber erstaunlich, wie stark Marxisten sich mit Luthers Theologie befassten. Die Lutherbiographie von Gerhard Brendler ist dafür ein Beweis.³³ Honecker pries Luther als einen „der größten Söhne des deutschen Volkes“. Im Ostberliner Kabarett „Die Distel“ war zu hören: „Wer immer noch glaubt, der Martin sei für unser Gescheh'n, philosophisch geseh'n, nicht ganz legitim – der Genosse Erich steht hinter ihm.“³⁴ In beiden Teilen Deutschlands erschienen Gedenkmünzen.

Die kirchliche Luther-Ehrung in der DDR fand ihren Höhepunkt in regionalen Kirchentagen. Am stärksten besucht war der Kirchentag in Dresden. An der Abschlussveranstaltung im Großen Garten wurden rund 100.000 Teilnehmer gezählt. Er stand unter dem Thema „Vertrauen wagen“. Die Freiburger Kirchgemeinden führten die erste Arbeitsgruppe beim vorangehenden Kirchentagskongress durch; ihr Thema lautete „Glaube verändert mich“. Ein Ereignis wie dieser Kirchentag wäre Jahre zuvor undenkbar gewesen. Freilich: Mir wurde beim Rat des Kreises, Referat Kirchenfragen bzw. Druckgenehmigungsstelle, der Druck von Plakaten und Programmen für ein Kirchenkonzert im Rahmen des Jubiläums verweigert.

Ab 2008 wurde das anstehende Jubiläum zum 500. Jahrestag des Beginns der Reformation 2017 durch die sogenannte Luther-Dekade vorbereitet. Jahr für Jahr sollte ein Thema, das im Zusammenhang mit der Reformation steht, bearbeitet werden. Umstritten blieb lange, wie auch die anderen Kirchen, vor allem die römisch-katholische, eingebunden werden könnten und sich einbinden ließen. Die Themen der Luther-Dekade haben m. E. die eigentliche reformatorische Theologie Luthers und unserer Kirche nicht genügend in den Mittelpunkt gestellt. Zu sehr ging es um Themen, die nur mehr oder weniger mit der Reformation zu tun haben. Sicher, es ist gut, dass die ganze Bandbreite der Wirkung der Reformation auf Kirche und Gesellschaft bedacht wurde, aber im Mittelpunkt sollte doch Christus allein, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden stehen. Ein Zeichen für eine falsche Weichenstellung war es, dass vor Beginn der Luther-Dekade 2006 der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, das Programm „Kirche der Freiheit“ postulierte, worauf der Leitende Bischof der VELKD, Dr. Hans Christian Knuth, erwiderte: „Wir sind nicht Kirche der Freiheit, sondern Kirche Jesu Christi.“ Sicher ist das Thema der „Freiheit eines Christenmenschen“ ein Thema Luthers gewesen, aber es entstand zu sehr der Eindruck, als ginge es allgemein um Freiheit. Aus einem Brief an den früheren Leitenden Bischof der VELKD, Bischof Prof. Dr. Gerhard Müller D. D.,³⁵ zitiert dieser: „In

³² Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag, in: Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus, hg. vom Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, 1981, 890–903. Zum Ganzen vgl. *Mau*, (s. Anm. 30), 154–159.

³³ *Gerhard Brendler*, Martin Luther. Theologie und Revolution, Berlin 1983.

³⁴ Zitiert nach *Mau* (s. Anm. 30), 156, Anm. 108.

³⁵ *Gerhard Müller*, Die Luther-Dekade 2008–2017. Zehn Jahre Vorbereitung – Lust oder Frust?, in: *LuthBei* 22 (2016), Heft 1, 17.

Nürnberg ist nun [...] eine Kirche von Bänken befreit [...]. Das Wegräumen wurde damit begründet, dass Luther auch einiges aus der Kirche wegräumen wollte. Inhaltlich habe ich zur Reformation noch nicht viel vernommen.“

Es bleibt kritisch zu fragen, ob es gut war, diese ganze Vorbereitungszeit auf eine Person zu konzentrieren. Offensichtlich erkannte man das, war doch zunehmend von einer „Reformationsdekade“ die Rede. Bei jeder Feier eines Reformationsjubiläums muss es darum gehen, dass die reformatorische Botschaft, das Evangelium von Jesus Christus, ganz im Mittelpunkt steht.

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

Luther spielen? Luther spielen!

Bericht über eine ungewöhnliche Preisverleihung

Von Martin Treu

Traditionellerweise schreibt die Bundeszentrale für politische Bildung Wettbewerbe für Schulklassen aus. Für 2017 gab es neben elf anderen auch ein Thema zum Reformationsjubiläum. Unter dem eher gewöhnungsbedürftigen Titel „Wer nicht wagt, der nicht gewinnt“ wurden die Klassenstufen vier bis elf aller Schulformen eingeladen, ein Brettspiel zum Thema Luther und die Reformation zu gestalten.¹ Bis zum 31. Dezember 2016 gingen mehr als 120 Einsendungen ein, von denen dreißig mit Sach- oder Geldpreisen prämiert wurden.

Als sachkundigen Partner hatte sich die Bundeszentrale das Deutsche SPIELEMuseum, Chemnitz e. V. gesucht, eine in Deutschland insofern singuläre Einrichtung, als nicht Spielzeug an sich, sondern 40.000 Spiele den Schwerpunkt der Sammlung bilden, wobei Kartenspiele in der Minderheit sind.² In dessen Räumen wurde am 11. März 2017 eine Sonderausstellung mit den Spielen der Preisträger eröffnet. Dazu war auch die Luther-Gesellschaft wegen eines Grußwortes angefragt worden. Dieser Einladung bin ich aus zwei Gründen gern gefolgt. Zum einen meine ich, dass unsere Gesellschaft gut beraten ist, jede Möglichkeit zu nutzen, ihre Arbeit in den unterschiedlichsten Kreisen öffentlich vorzustellen und gerade auch mit Blick auf ihr hundertjähriges Bestehen im Jahr 2018 dafür zu werben.

Der andere Grund wurde erst klar, als ich im Vorfeld der Veranstaltung Luthers Äußerung zu Spiel und spielen durchging. Auch auf diesem Feld sollte die Reformation Änderungen herbeiführen. Im Rahmen seiner Zeit blieb Luther mit der Bevorzugung von Musik und ritterlichen Spielen vor allem, aber nicht nur für den Adel, im Vergleich zu sinnloser Zeitvergeudung durch Glücksspiel und Alkoholkonsum.³ Unproblematisch erschien ihm auch das Schachspiel. Er kannte dessen Regeln; ob er ein guter Spieler war, ist nicht überliefert. Ähnliches gilt auch für Dame und Mühle. Diesen Spielen gemeinsam ist, dass gewöhnlich nicht um Geld gespielt wurde.

Das verhielt sich mit Würfeln und Spielkarten anders. Würfel, auch gezinkte, sind seit der Antike bekannt. Spielkarten dagegen, ausdrücklich als Gebetbuch des Teufels bezeichnet, werden erstmals in einer Berner Quelle von 1367 für das Abendland benannt. Mit der Erfindung des Buchdrucks fanden die Drucker zumindest zwei lukrative Aufgaben: Ablassbriefe und Spielkarten.

¹ www.bpb.de/presse/233770/themen-die-schueler-bewegen [12.7.2017].

² S. www.deutsches-spielemuseum.eu [12.7.2017].

³ Vgl. WA.TR 3, 339, Nr. 3470.

Das sogenannte Hofänterspiel von 1450 gilt als das älteste und bestand aus handkolorierten Holzschnitten.⁴

Luthers Reaktion gibt die Veränderungen durch die Reformation so wieder:

„Das Spielen mit Karten und Würfeln ist extrem häufig. Als ich jung war, waren alle Spiele verboten: Man ließ Kartenmacher und Pfeifer nicht zum Sakrament gehen und zwang alle, die an Spielen, Tänzern, Turnieren teilgenommen hatten, das zu beichten. Aber jetzt ist das aufs höchste verbreitet. Man verteidigt es als Übung des Verstandes.“⁵

Deutlich wird, dass mit der Reformation eine gewisse Liberalisierung eingetreten ist. Melanchthon sieht dies bei seiner Burse ähnlich, so lange nicht um Geld gespielt wird. Dieses Verbot bleibt. Aus Luthers Äußerungen ist allerdings nicht mit Sicherheit zu erheben, ob diese Entwicklung seinen Beifall findet. Als ein Beispiel für die Säkularisierung der Welt durch die Reformation kann Luthers Haltung zum Spiel aber mit Sicherheit dienen.

Einen weiteren Themenkomplex bildet für Luther die Vorstellung von der Welt als Spiel und Gott als Spieler:

„So kommt unser Herr Gott und schlägt mit dem Taus (dem Luther) den Papst, den großen König, der da liegt.“⁶

„Wenn ich reich wäre, würde ich mir ein goldenes Schachspiel und silberne Spielkarten anfertigen lassen, um daran zu erinnern, dass Gott mit den Fürsten spielt wie mit Karten.“⁷

„Denn Königreich, Kaisertum und Herrschaften sind unseres Herr Gotts Schachspiel.“⁸

Luther unterscheidet also nicht prinzipiell zwischen Strategie- und Glücksspiel. Seine eigene Rolle sieht er dabei als Daus, also als As, der höchsten Karte im Spiel. Auch so konnte er sein reformatorisches Sendungsbewusstsein artikulieren.

Diese Grundzüge des Grußwortes fanden freundlichen Beifall und regten im kleineren Kreis zu Gesprächen an. Bemerkenswert war, mit welchem Eifer und Einfallsreichtum die Schulklassen ihre Spiele gestalteten. Einen Sonderpreis erhielt eine Schule für Sehschwache, die ein barrierefreies Spiel entworfen hatte. Ein Wermutstropfen bildet die Tatsache, dass keins der vorgestellten Spiele seinen Weg in den Handel finden wird. Dies ist umso bedauerlicher, als sich das kommerzielle Spiel „Luther“ des Kosmos Verlages (Autoren: Erika und Martin Schlegel) als überkomplex in der Anlage und wenig dauerhaft in der Ausführung erweist. Dass schließlich der erste Preis für die 7. Klasse der Mittelschule Garching an der Alz in einer Klassenfahrt nach Bonn (!)

⁴ S. <https://de.wikipedia.org/wiki/Spielkarte> [12.7.2017].

⁵ WA.TR 3,377, Nr. 3526a; Übersetzung M. T.

⁶ WA.TR 6, 32, Nr. 6545.

⁷ WA.TR 1, 491, Nr. 971.

⁸ WA.TR 5, 507, Nr. 6136.

bestand, zeigt nur, wie viel Arbeit in puncto öffentlicher Wirksamkeit noch auf die Luther-Gesellschaft wartet.

Dr. Martin Treu, Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft, Collegienstraße 62,
06886 Wittenberg; E-Mail: karl.thust@arcor.de

Luther und die Deutschen

Tagung der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. Mai 2017 in Eisenach

Von Michael Lapp

Im Jahr des Reformationsjubiläums fand die Tagung der Luther-Gesellschaft in Eisenach statt. Der Titel „Luther und die Deutschen“ war dabei bewusst aus Anlass der gleichnamigen nationalen Sonderausstellung gewählt, um im Rahmen einer Tagung dem Thema in Vorträgen nachzugehen und seine besonderen Fragestellungen zu erörtern. Denn „Luther und die Deutschen“ ist auch ein durch die Geschichte belastetes Thema. Seit den Anfängen seines öffentlichen Wirkens ist „Martin Luther und die Deutschen“ ein Thema, das Kirche und Gesellschaft, einzelne Menschen und die Öffentlichkeit bewegt. Professor Dr. *Johannes Schilling*, der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, konnte zu dieser Tagung 60 interessierte und diskussionsfreudige Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus ganz Deutschland und den Niederlanden begrüßen.

Den Einstieg in das Thema besorgte der Jenaer Professor für die Geschichte der Frühen Neuzeit *Georg Schmidt* unter der Überschrift „Luther und die Freiheit – eine vertrackte Beziehung“. Dabei erörterte er ausgehend von Luthers Freiheitsschrift das Verhältnis von Pluralität und Toleranz, wobei die Korrelation von Freiheit und Unterwerfung besonders im Blick war. Luther verstand die Einordnung in das Handeln der Obrigkeit als eine freiwillige Unterwerfung, während Niccolò Machiavelli den Untertanen die Pflicht zum Gehorsam auferlegte. Die Humanisten verwendeten den von Luther stark gemachten Freiheitsgedanken eher sporadisch: Erasmus von Rotterdam sah die Christen, da sie durch Christus befreit wurden, grundsätzlich als frei an. Bezüglich der gesellschaftlichen Situation seien die Menschen keine Sklaven, sondern vielmehr Leibeigene, die aber wie Freigelassene zu behandeln seien. Sebastian Brant verstand Freiheit als Abwesenheit von Zwang und Gewalt. Ulrich von Hutten hingegen argumentierte kampfbetont unter dem Stichwort „Deutsche Freiheit“, wobei er darlegte, dass den Deutschen die Freiheit von den Römern genommen worden sei, und forderte daher ein offensives Vorgehen, wobei die historische Figur des Arminius Verwendung fand. Da Hutten auch vor Gewaltanwendung nicht zurückschreckte, ging Luther zu ihm auf Distanz.

Den nie mehr rückgängig gemachten Beschluss des Speyerer Reichstages von 1526, der gegen den erklärten Willen des Kaisers zustande kam, sah Schmidt als Magna Charta der politischen Freiheit im Deutschen Reich. Gleichzeitig war aber Luthers Vorstellung von der Gewissensfreiheit ihres politischen Kerns beraubt. Das landesherrliche Kirchenregiment hat den Freiheitsgedanken wieder eingeschränkt, wobei die Rolle der Fürsten die Reformation geret-

tet hat. Bei der evangelischen Freiheit ging es nun darum, die Fürsten gegen die Übergriffe des Kaisers zu sichern; das machte den Kaiser letztlich zum *primus inter pares*. Politisch entwickelte sich über die verschiedenen Reichsstände die deutsche Freiheit als eine kollektive Freiheit der deutschen Nation, wodurch kein Absolutismus möglich war. Die den Untertanen seit 1648 garantierte Gewissensfreiheit galt unmittelbar und entwickelte sich aus der schon 1555 garantierten Freiheit, auswandern zu dürfen. Die Frage, ob Luther die Deutschen zur Obrigkeit erzogen habe, beantwortete Schmidt mit dem Hinweis auf die Steigerung der politischen Komplexität in der Reformationszeit. Dabei wies er darauf hin, dass Luthers Freiheitsbegriff transzendental gedacht war, aber eine diesseitige Konkretisierung erfahren hat.

Der Jenaer Professor für Geschichte und thüringische Reformationsgeschichte und Universitätsarchivar *Joachim Bauer* beschäftigte sich in seinem Vortrag unter der Überschrift „Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert“ mit der eingangs gestellten Frage, wie Luther im 19. Jahrhundert zu dem wurde, der auch das Jubiläum des Jahres 2017 bestimmt? Ein zentrales Anliegen des 19. Jahrhunderts war es, die nationalen Persönlichkeiten herauszustellen. So dient die Walhalla der Verehrung nationaler Helden, wenngleich die Büste Luthers erst 1847, fünf Jahre nach der Eröffnung, aufgestellt wurde. Hinsichtlich der Denkmäler gab es erstmals 1802 einen Entwurf für ein Lutherdenkmal in Dransfeld und kurze Zeit später für Helmstedt. Mit dem 1821 errichteten Lutherdenkmal in Wittenberg begann die Epoche der Gestaltung von Lutherdenkmälern. Bauer wies darauf hin, dass das Lutherbild der Aufklärung durch die Romantik eine Veränderung erfuhr. Die Romantik sah die Kirchenspaltung kritisch, wobei Schleiermacher die Einheit wenigstens für die evangelische Seite forderte. Luther wurde als historische Gestalt beschrieben, während Theologie und Philosophie zurücktraten. Eine große Bedeutung erlangte Luther bei Heine und Marx. Heine verstand Luthers „Ein feste Burg“ als „deutsche Marseillaise“. Seit Gründung des deutschen Reiches überwog die preußische Deutung Luthers, sodass das Lutherjubiläum 1883 Luther von der nationalen Seite her interpretiert wurde: Luther war der erste deutsche Nationalheld, ihm folgten Friedrich der Große und Bismarck. Die 1883 begonnene Weimarer Werkausgabe wurde schon von Beginn an in ihrer Bedeutung dem Kölner Dom zur Seite gestellt. Das Wartburgfest 1817 bekam einen religiösen Charakter, indem dem Protestantismus eine herausragende Rolle zugeschrieben wurde und es zahlreiche Bezüge zu Luther gab. Abschließend gab Bauer einen Überblick über Bildmotive Luthers im 19. und frühen 20. Jahrhundert, die bis heute im kollektiven Gedächtnis vorhanden sind. Dazu gehören Darstellungen vom Verhör in Worms, vom Ablassstreit, vom Thesenanschlag, sowie von Luther und der Familie und vom Kurrendemotiv.

Gunther Mai, Professor für neuere Geschichte und Zeitgeschichte an der Universität Erfurt widmete den Abendvortrag dem Thema „Von Luther zu Hitler? Die Luther-Rezeption von 1883 bis 1945“. Im Gefolge des 400. Geburtstages 1883 entstanden viele Lutherkirchen, Lutherbrunnen und Lutherdenk-

mäler. Das Wormser Denkmal wurde bereits 1833 aus Anlass des 350. Geburtstags geplant, aber erst 1868 enthüllt. Das Lutherjubiläum 1883 machte in der Folge der Reichsgründung 1871 die Reformation zum Gründungsmythos des Deutschen Reiches. Heinrich von Treitschke und Adolf Stoecker waren maßgebliche Protagonisten für diese Jubiläen. Treitschke sah Luther als Beginn der deutschen Geschichte an, während Stoecker den neuen Geist, die germanischen Urmächte und das Deutschtum betonen. So zog Stoecker eine Entwicklungslinie von Luther bis Bismarck, die Sprache Luthers und die Politik Preußens sind Grundlagen des deutschen Reiches. Gleichzeitig wurde von beiden der Antisemitismus verstärkt vertreten und propagiert, während Liberalismus, Kapitalismus, und Sozialismus als staatszersetzend verstanden wurden. Eine Generation später verband Houston Stewart Chamberlain Rasse und Religion als spezifisch germanische Grundlagen miteinander, die er im Protestantismus verwirklicht sah. Chamberlain war der erste, der die Linie von Luther zu Hitler zog. Kritik an der Lutherrezeption übte Friedrich Nietzsche, der in der Reformation einen Bauernaufstand des Nordens sah. Ernst Troeltsch sah Luther als mittelalterliche Gestalt und attestierte ihm neben dem Obrigkeitsdenken eine urwüchsige religiöse verinnerlichte Kraft als religiöses Genie. Angesichts des Ersten Weltkrieges wurden 1917 die große Reformationsfeier abgesagt, es gab aber zahlreiche Veranstaltungen, die sowohl national als auch religiös sein konnten. Gleichzeitig wurde das Jubiläum zum Ausgangspunkt der Lutherrenaissance. Diese betonte von Neuem die Theologie Luthers und begann die Politik theologisch auszudeuten. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich zunehmend auch antisemitische Bewegungen auf Luther zu berufen begannen. Julius Streicher behandelte erstmals 1928 das Thema „Luther und die Juden“ in seiner Zeitschrift „Der Stürmer“. Hitler hingegen bezog sich nicht oft auf Luther. Die Verbindung von Luther zu Hitler stellte erstmals der thüringische DC-Pfarrer Siegfried Leffler her. Baldur von Schirach zog eine Linie von der Entstehung von „Mein Kampf“ in Landsberg zur Bibelübersetzung Luthers auf der Wartburg. 1933 gehörte etwa ein Drittel der evangelischen Christen den Deutschen Christen an, darunter im gleichen Verhältnis auch Theologieprofessoren. Da sich schnell herausstellte, dass die Machthaber dauerhaft versuchen werden, Christen aus dem gesellschaftlichen Leben zu verdrängen, gab es auch unter den Deutschen Christen Bemühungen zur „Rettung“ der Kirche, z. B. den Versuch einer Einigung zwischen DC und Bekennender Kirche mit der Godesberger Erklärung vom 26. März 1939. Kirchenminister Hanns Kerrl stellte schließlich fest, dass Nationalsozialismus und Christentum nicht zusammengehen, damit hatte auch Luther ausgedient. Abschließend warf Mai einen Blick auf die Judenfeindschaft Luthers, die nicht rassistisch, sondern religiös begründet war. Aus heutiger Sicht stellt sich vor allem die Frage der Rezeptionsgeschichte seiner antijüdischen Schriften. Auch wenn diese immer zugänglich waren, kam es bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts kaum zur Auseinandersetzung mit ihnen, was nach 1917 angesichts der sich zuspitzenden politischen, gesellschaftlichen und religiösen Situation und

der Berufung der Deutschen Christen auf diese Schriften zu einem Problem wurde. Luther könne man, so abschließend das Statement Mais, nicht für den Rasseantisemitismus verantwortlich machen; vielmehr missbrauchten die Nationalsozialisten Luther als Autorität in einer noch weitgehend christlichen Gesellschaft.

Mit der Morgenandacht in der Nathan-Söderblom-Kapelle beim Haus Hainstein begann der zweite Teil der Tagung. Der Darmstädter Literaturwissenschaftler *Matthias Luserke-Jaqui* beschäftigte sich unter der Überschrift „Eine Nachtigall die waget“ mit Luther und der Literatur. Er betrachtete drei Lutherromane genauer. Jochen Kleppers „Die Flucht der Katharina von Bora“ entstand zu Beginn der 1940er Jahre. Obwohl Fragment geblieben, stellt der Roman doch ein geschlossenes Ganzes dar. Klepper bearbeitet das Thema mit historischer Distanz, sodass der Stoff weder trivialisiert wird noch nationales Pathos oder konfessionelle Übertreibungen bietet. Klepper verwendet eine große Symbolsprache, wie „hohe Mauer“, „dunkle Erde“, das „Sternbild des Schwans“, der Gedanke „vom Tod zum Leben zu gehen“. Man kann das Motto des Buches durchaus als Zuruf an die eigene Person verstehen: „Fürchte dich nicht, glaube nur“. Ganz anders verfährt der zeitgenössische Autor Feridun Zaimoglu mit seinem Lutherroman „Evangelio“. Die theologische Seite ist völlig abhanden gekommen. Zeitlich spielt der Episoden-Roman, der auch fiktive Briefe verwendet, während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg. Luther ist der vom Dämon Besessene oder den Dämon Austreibende; Zaimoglu selbst versteht das Buch eher als narrative Dämonologie. Das Thema des Buches ist Aberglaube, ausgeschmückt mit satirischen und ironischen Komponenten. Als positives Beispiel für den Umgang mit Sprache in Luthers Sinn „Die Welt ist voller Sprache“ beschäftigte sich der Referent mit dem Theologen und Lyriker Christian Lehnert. Lehnert knüpft mit seinem vielfältigen Werk bei Paul Celan, Martin Heidegger und John Cage an und stellt dabei die Frage: Was ist Stille? – Ein Text, der noch nicht gelesen worden ist.

Das Referat zu Luthers wichtigstem Werk hielt der Mediävist *Jens Haustein* aus Jena. Er beschäftigte sich mit der „Lutherbibel – Vorgeschichte, Entstehung, Bedeutung und Wirkung“. Haustein führte aus, dass Luther bereits 1518 der berühmteste Deutsche gewesen sei. Es gab Ende 1519 45 Einzelpublikationen und erste Flugschriften seiner Anhänger, seine Schriften erzielten im selben Jahr 133 Auflagen. Dies erklärt u. a. die Energie, mit der die römische Kirche den nicht mehr unbedeutenden Mönch und Professor bekämpfte. Luthers Zeit auf der Wartburg war eine Zeit der Anfechtung und gesundheitlicher Probleme. Gesundheitlich ging es ihm bald besser, die Teufel und bösen Geister blieben. Hierauf bezieht sich die Wartburgepisode des Tintenfasswurfes, die erstmals 1690 auftauchte. Der Aufenthalt auf „seinem Patmos“ war eine Phase kontemplativen Nachdenkens. Es entstanden wichtige Schriften in Deutsch, wie die Auslegungen des Magnifikats, der Psalmen 67 und 118 sowie der Advents- und Weihnachtstexte (Wartburgpostille). Das auf der Wartburg übersetzte Neue Testament wurde in einer Auflage von 3.000 Exemplaren pro-

duziert und war kurze Zeit nach seinem Erscheinen in Leipzig im September 1522 vergriffen, eine zweite Auflage folgte im Dezember. Das NT kam bis zum Tode Luthers auf 85 und die Gesamtbibel auf 10 Auflagen. Es fanden ständig Revisionen statt. Luthers deutsche Übersetzung gilt als die wirkmächtigste, war aber keineswegs die erste. Es gab im frühen Mittelalter bereits den Heliand und das Evangelienbuch Otfrids von Weißenburg. Um 1500 gab es 14 hoch- und vier niederdeutsche Bibelübersetzung. Noch im 19. Jahrhundert äußerte sich der eher kritische Heinrich Heine wegen der sprachlichen Besonderheit lobend zu Luthers Übersetzung.

Den Abschluss der Vortragsreihe besorgte der Kieler Kirchenhistoriker und Präsident der Luther-Gesellschaft *Johannes Schilling*. Unter der Überschrift „Luther bei den Deutschen“ gab er einen Überblick über die Organisation der Reformationsjubiläen seit 1945. Dabei stellte er fest, dass diese Jubiläen stets zwischen Politik und Kirche stattfanden. 1946 wurde Luther als Leitfigur für die Nachkriegszeit verstanden. Das Jubiläum von 1967 wurde in der Bundesrepublik völlig ignoriert, während die DDR der frühen Reformationszeit den Charakter einer frühbürgerlichen Revolution zuschrieb und eine Befreiungsgeschichte konstruierte. Das sichtbare Zeichen war die Einrichtung des Bauernkriegsmuseums in Mühlhausen. 1983 kam es zu einer gewissen Konkurrenz zwischen den beiden deutschen Staaten. Die DDR erhob Luther zu einen der größten Söhne „unseres Volkes“ (Erich Honecker). Es gab sowohl ein staatliches Lutherkomitee als auch ein kirchliches, dem u. a. Helmar Jung-hans und Siegfried Bräuer angehörten. Als besonderer Höhepunkt kann der Internationaler Luther-Forschungskongress in Erfurt mit zahlreichen Teilnehmern aus aller Welt angesehen werden, in dessen Verlauf es auch zu einer aufschlussreichen Diskussion zwischen Bischof Joachim Rogge und dem DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen Klaus Gysi kam. In der Bundesrepublik gab es eine staatliche Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg. Von diesem Jubiläum gingen viele Impulse für die Forschung aus, vielleicht auch eine Beschleunigung des Endes des DDR, da in den folgenden Jahren zahlreiche Kirchentage in der DDR „Gott über alle Dinge“ stellten. Hinsichtlich des derzeitigen Jubiläums erwähnte Schilling, die Luther-Gesellschaft könne die Idee der Reformationsdekade für sich beanspruchen: In einer gemeinsamen Sitzung der Wittenberger Institutionen mit der Luther-Gesellschaft im Jahre 2004 wurde ein Brief an den damaligen sachsen-anhaltischen Ministerpräsidenten Wolfgang Böhmer übermittelt und die Idee der Reformationsdekade dargelegt. 2005 begann das Land Sachsen-Anhalt mit der Organisation. Das Reformationsjubiläum wurde zu einem gemeinschaftlich zu begehendes Ereignis, das gemeinsam von den mitteldeutschen Ländern, dem Bund, den Landeskirchen und der EKD erarbeitet wurde.

Abschließend verwies Schilling auf interessante Ausstellungsgegenstände in der am Nachmittag zu besuchenden Ausstellung auf der Wartburg „Luther und die Deutschen“. Dazu gehören u. a. das Septembertestament („Neues Testament Deutsch“ – ohne Verfasserangabe), die Reichsinsignien, Stücke aus der

NS-Zeit, die den Missbrauch Luthers dokumentieren, sowie das Manuskript Dietrich Bonhoeffers zu seinem Aufsatz aus dem Frühjahr 1933 „Die Kirche vor der Judenfrage“.

Weiterer integraler Bestandteil der Tagung war die Teilnahme am Wartburgkonzert von Deutschlandradio Kultur im Festsaal der Burg. Neben Werken von Johann Sebastian Bach, Joseph Haydn und Szymon Laks stand das Auftragswerk zum Lutherjahr „Rund um den Blitz von Stotternheim“ von George Alexander Albrecht auf dem Programm. Die Tagung wurde mit dem Sonntagsgottesdienst in der Eisenacher Georgenkirche, beschlossen.

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

Römerbriefauslegungen

Studierendentagung in Wittenberg vom 6. bis 8. Juni 2017

Von Marie-Christin Barleben und Niklas Voltmann

Am 6. Juni 2017 machten sich Studierende aus vier Universitäten und einer Kirchlichen Hochschule auf den Weg nach Wittenberg, um in den folgenden Tagen Auslegungen des Römerbriefes seit der Reformation nachzugehen. Der Block in Wittenberg war Teil von Seminaren in Berlin (mit Prof. Dr. *Notger Slenczka*), in Bonn (mit Prof. Dr. *Cornelia Richter*), in Jena (mit Dr. *Roland M. Lehmann*), in Leipzig (mit Prof. Dr. *Armin Kohnle* und Dr. *Michael Beyer*) und in Wuppertal (mit Prof. Dr. *Hellmut Zschoch* und PD Dr. *Nicole Kuroпка*, letztere konnte in Wittenberg nicht dabei sein) und war vom Vorstand der Luther-Gesellschaft initiiert und von Frau Prof. Richter in Verbindung mit der Wittenberger Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft organisiert worden.

Nach einer kurzen Begrüßung durch den Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Prof. Dr. *Johannes Schilling* aus Kiel, begann die erste Seminareinheit. Ganz gemäß dem diesjährigen Reformationsjubiläum widmeten wir uns am ersten Abend Luther. Zunächst diskutierten wir – angeleitet von Herrn Dr. Lehmann – die Datierung von Luthers reformatorischen Erkenntnis anhand der Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545. Durch die unterschiedlichen Perspektiven von Systematischen Theologen, Kirchengeschichtlern und des anwesenden Neutestamentlers eröffneten sich neue Blickwinkel und es entspann sich eine Diskussion um die Frage von Konstruktion und Anspruch des vorliegenden Textes. Mit der Frage, inwiefern bereits reformatorische Erkenntnisse in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 ersichtlich seien, begaben wir uns in der zweiten Seminareinheit in Kleingruppen. Exemplarisch untersuchten wir vor allem die Auslegungen zu Röm 1,1; 1,16 f. und 3,21–31. Zum Tagesabschluss befassten wir uns mit Luthers Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament von 1522; diese Einheit war von Wuppertaler Studierenden vorbereitet und wurde von Prof. Zschoch moderiert.

Den zweiten Tag begannen wir mit einer Kleingruppenarbeit zu Philipp Melanchthons „*Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam*“ (1520), um uns danach in einer weiteren Plenumsitzung, geleitet von Prof. Kohnle, mit seinen „*Annotationes in epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios*“ (1522) zu beschäftigen. Ergänzt wurde die Beschäftigung mit Melanchthon durch Aspekte aus der Einleitung, dem Argumentum, zu dessen Römerbriefkommentar von 1532, die von Wuppertaler Studierenden präsentiert wurden. In der Beschäftigung mit diesen Texten wurde deutlich, dass Unterschiede zwischen Luthers und Melanchthons Herangehensweise bestehen, da Melanchthon einen analytischen Ansatz gewählt hat, für den er wiederum von Luther sehr geschätzt

worden ist. Dieser hat dem Wittenberger Philologen die weitere Auslegung des Römerbriefs überlassen, weil Luther seinen Kollegen und Freund in dieser Hinsicht für wesentlich kompetenter einschätzte als sich selbst. Luther hat dann auch keine weitere Römerbriefvorlesung mehr gehalten.

Nach einer Pause stellte *Brinja Bauer* aus Kiel, Doktorandin im Fach Kirchengeschichte, dem Plenum ihre Forschungen zum Kieler Aufklärungstheologen Johann Andreas Cramer (1723–1788) und dessen Auslegung von Röm 3 vor. Dabei referierte sie neben den biographischen Daten Cramers auch dessen eigene Sicht auf die reformatorischen Römerbrief-Interpretationen: Cramer übersetzt das griechische Wort Δικαιοσύνη nicht mit Gerechtigkeit, sondern mit Seligkeit und zeigt so eine neue Qualität der göttlichen Δικαιοσύνη auf. Allerdings wurden wir uns doch recht schnell einig, dass diese Übersetzung dem Wortsinn nicht gerecht wird.

Der Nachmittag des zweiten Tags war dem gemeinsamen Besuch der nationalen Sonderausstellung „95 Schätze – 95 Menschen“ im Augusteum, dem Vordergebäude auf dem Gelände des ehemaligen Augustinereremitenklosters. Prof. Schilling führte uns mit Erläuterungen durch die Ausstellung, in der man – wie es der Ausstellungstitel ankündigt – zum einen 95 verschiedene „Schätze“ bewundern konnte, Kunstwerke und andere Objekte, die in Zusammenhang mit Luther und der Reformation stehen, zum anderen 95 verschiedene Menschen aus den vergangenen 500 Jahren kennenlernen konnte, die von Luther in irgendeiner Weise beeinflusst wurden – darunter höchst verschiedene Gestalten, Theologen wie Søren Kierkegaard, aber auch z. B. Karl May oder Astrid Lindgren. Im Anschluss bestand die Möglichkeit eines Besuches im Lutherhaus, um dort abseits der intensiven Textarbeit einen tieferen Einblick in das Leben des Reformators zu bekommen.

Der Abend schloss mit einem Vortrag des bereits erwähnten Neutestamentlers, Prof. Dr. *Michael Wolter* aus Bonn, zum Thema „Rechtfertigung aus Glauben und die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief des Paulus und bei Martin Luther“, gehalten in englischer Sprache, da neben den Seminarmitgliedern auch eine große Gruppe von Pfarrerinnen und Pfarrern der evangelisch-lutherischen Kirche von Island, die gerade Wittenberg besuchten, zuhörte. Wolter brachte zu den bisher geführten Diskussionen die exegetische Perspektive ein und bot auf diese Weise neue Anknüpfungspunkte, auch für das dem Vortrag folgende Gespräch zwischen den Seminarmitgliedern und den isländischen Gästen. Dieser Austausch wurde von vielen als ein weiterer Höhepunkt des Seminars erlebt, da wir Eindrücke von der isländischen Kirchenkultur mitnehmen konnten, die sonst nicht so einfach zu gewinnen gewesen wären und die den Horizont des Seminars noch einmal erweiterten.

Am Donnerstag schlossen wir die drei Tage im Zeichen der Römerbriefkommentare seit der Reformationszeit mit der Auslegung Karl Barths und so mit einem Blick auf die neuere Theologiegeschichte. In der letzten Plenumsitzung stellte die Gruppe der Bonner Studierenden mit Prof. Richter die Vorreden zur 1. und 2. Auflage von Barths Römerbriefkommentar sowie das

Inhaltsverzeichnis und das dritte Kapitel zur Gottesgerechtigkeit vor. Dabei kristallisierte sich Barths Ansicht des Nein und des Ja Gottes heraus, unter denen der Mensch steht, und es war aufschlussreich, neben den reformatorischen Ansichten Luthers und Melanchthons und dem aufgeklärten Ansatz Cramers auch eine von Konstellationen der Moderne beeinflusste Auslegung des Römerbriefes zu bearbeiten. Daran schloss sich die Diskussion über das Verhältnis von Luthers „Gesetz und Evangelium“ zu Barths „Ja und Nein“ an – trotz einiger Unstimmigkeiten durchaus mit dem Fazit, dass wohl hierin kein inhaltlicher Unterschied zwischen Luther und Barth liegt. Zum Abschluss referierte Prof. Dr. *Dietrich Korsch* aus Marburg zu „Karl Barths Transformation des Römerbriefes in die Moderne“ und ließ Barths Auslegung als eine die Moderne reflektierende verstehen.

Damit endeten drei arbeitsame Tage, die geprägt waren von intensiver theologischer Arbeit einerseits und geselligem Austausch andererseits. Die seltene Möglichkeit, mit so vielen Studierenden und Lehrenden aus verschiedenen Hochschulstädten zusammenzukommen und über die Disziplinergrenzen hinweg an Texten zu arbeiten, erwies sich für alle als überaus bereichernd. Es ist sehr zu wünschen, dass Veranstaltungen in diesem Format auch in Zukunft durchgeführt werden.

Marie-Christin Barleben und Niklas Voltmann, beide: Missionsstraße 1a, 42285 Wuppertal; E-Mail: m-c.barleben@gmx.de und niklas.voltmann@t-online.de

Aus Lutherstätten

„Ketzer, Spalter, Glaubenslehrer – Luther aus katholischer Sicht“ in Eisenach

Das katholische Lutherbild hat in den vergangenen Jahrhunderten einen geradezu dramatischen Wandel erfahren. Während sich die evangelische und die katholische Kirche auf dem Weg „vom Konflikt zur Gemeinschaft“ immer näher kommen, sind die veränderte Wahrnehmung des Reformators und ihre Hintergründe in Kirche und Öffentlichkeit weitgehend unbekannt. Anlässlich des Reformationsjubiläums zeigt das Lutherhaus Eisenach deshalb seit April 2017 in seiner Sonderausstellung „Ketzer, Spalter, Glaubenslehrer – Luther aus katholischer Sicht“, wann und wie sich das katholische Lutherbild veränderte. Der Ausstellungsparcours führt dabei durch die konfliktreiche Geschichte zwischen 1517 und 2017 und erläutert anhand von Graphiken, Texten, Schaubildern und vertiefenden Quellentexten, warum Luther aus katholischer Perspektive lange Zeit als „Ketzer“ und „Spalter“ galt und wie es dazu kam, dass er heutzutage auch von Katholiken als „Glaubenslehrer“ gesehen werden kann.

Diesen fundamentalen Wandel vollzieht die Ausstellung in fünf chronologisch geordneten, durchgehend zweisprachig angelegten Kapiteln nach, die sowohl durch ihre grafische Gestaltung als auch durch ihre raumskulpturale Anordnung sichtbar machen, wie es um die katholische Sicht auf Luther jeweils bestellt war. Das Besondere daran: Durch rot-blaue Brillen und „Visoren“ kann jeder Besucher auf spielerische Weise entweder die katholische oder die evangelische Sicht auf Luther einnehmen und auf diese Weise Unterschiede, Besonderheiten, aber auch Gemeinsamkeiten erkennen.

Das Projekt wurde von *Jochen Birkenmeier* und *Michael Weise* kuratiert und von einem ökumenisch besetzten Fachbeirat wissenschaftlich begleitet. Das Lutherhaus Eisenach verfolgt damit ausdrücklich das Ziel, die ökumenische Öffnung des Reformationsjubiläums einer breiten Öffentlichkeit zu vermitteln. Die Schirmherrschaft übernahmen konsequenterweise Landesbischöfin *Ilse Junkermann* (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) und Bischof Dr. *Ulrich Neymeyr* (Bistum Erfurt) gemeinsam.

Die Ausstellung war als Ergänzung und Kontrast zur Nationalen Sonderausstellung „Luther und die Deutschen“ auf der Wartburg konzipiert worden und sollte – wie diese – ursprünglich am 5. November 2017 enden. Wegen des anhaltenden Besucherinteresses hat sich die Stiftung Lutherhaus Eisenach jedoch entschlossen, die Sonderausstellung bis Ende 2018 zu verlängern. Sie kann während der regulären Öffnungszeiten des Museums – auch in Kombination mit der preisgekrönten Dauerausstellung „Luther und die Bibel“ – besucht werden (Infos: www.lutherhaus-eisenach.de). Eine Begleitpublikation war wegen der knappen zeitlichen und personellen Ressourcen ursprünglich nicht vorgesehen; die große Nachfrage hat die Stiftung allerdings dazu bewogen, noch einen Begleitband zu erstellen. Er wird voraussichtlich im Herbst 2017 erscheinen und im Lutherhaus erhältlich sein.

Bücherschau

Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Band 3: Christ und Welt, hg. von Hellmut Zschoch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 933 S. – ISBN 978-3-374-02882-5.

Rechtzeitig zum Reformations-Jubiläum 2017 liegen nach den drei Bänden der Lateinisch-Deutsche Studienausgabe (LDStA) nun auch die drei Bände der Deutsch-Deutsche-Studienausgabe (DDStA) vor: nach Bd. 1: Glaube und Leben (2012) und Bd. 2: Wort und Sakrament (2015) jetzt Bd. 3: Christ und Welt. Mit den in diesem Band vorgestellten Lutherschriften entdeckt der Reformator „die Welt des menschlichen Gemeinschaftslebens als den Raum, in dem der christliche Glaube sich vorfindet und in dem das christliche Leben Gestalt annimmt“, wie der Herausgeber *Hellmut Zschoch* in seiner Einleitung treffend schreibt (XV).

Den Rahmen der hier gesammelten 16 Schriften bildet zum einen das – wie Luther am 5. August 1520 gegenüber Georg Spalatin ankündigte – „Trompetensignal“ „An den christlichen Adel deutscher Nation: Von der Reform der Christenheit“ (1520); zum andern – nach dem Scheitern einer reichsrechtlichen Anerkennung der Protestanten durch den Augsburger Reichstag 1530 – Luthers „Warnung an seine lieben Deutschen“ (1531). Diese „Warnung“ des „Propheten der Deutschen“ stellt zugleich dar den „Übergang zu einer neuen Phase der Geschichte der Reformation, in der die kirchliche Erneuerung zur Angelegenheit konfessioneller Bündnisse und politisch-militärischer Frontstellungen wird“ (*Zschoch*, 825); sie endet zunächst mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555.

So eingerahmt begegnen dem Leser die anderen Schriften mit ihrer Orien-

tierung des reformatorischen Glaubens „auf die Welt“ als „Raum der Verkündigung der göttlichen Lebenszusage des Evangeliums, und als Raum der aus dem Glauben hervorgehenden Gestaltungskraft der Liebe“ (*Zschoch*, XV). Es handelt sich um die Lebenswelten Ehe und Familie, Beruf und Schule, Politik und Recht, friedliches Zusammenleben, gerechtes Auskommen und freie Predigt. Aus den Lutherschriften – jede das Unikat einer wertvollen Kette – werden, ohne dass andere herabgesetzt seien, hier genannt: „Vom ehelichen Leben“ (1522), „Jesus Christus ist von Geburt ein Jude“ (1523), „Von Handels- und Zinsgeschäften“ (1524), „Ermahnung zum Frieden als Antwort auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ (1525), „Ob Soldaten in ihrem Beruf Gott gefallen können“ (1526), „Predigt, dass man Kinder zur Schule schicken soll“ (1530), „Sendbrief vom Dolmetschen und von der Fürbitte der Heiligen“ (1530).

Der Band „Christ und Welt“ enthält – wie auch die Lateinisch-Deutsche-Studienausgabe und die anderen beiden Bände der Deutsch-Deutsche-Studienausgabe – Schriften „für unsere Zeit“, wie *Johannes Schilling* in seinem Vorwort erklärt (X). Mit den historischen Einführungen zu den einzelnen Schriften des Reformators, der heute verständlichen Sprache und dem für alle leserlichen Schriftbild der Originalversionen auf den jeweils gegenüberliegenden Seiten lädt auch dieser Band ein zur eigenen Lektüre und zum eigenen Studium der Werke des existentiell denkenden Bibel- und Frömmigkeitstheologen Martin Luther. Nimm und lies!

Michael Plathow

Joachim Köhler, **Luther!** Biographie eines Befreiten, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 405 S., 18 Abb. – ISBN 978-3-374-04420-7.

Im Jahr des Reformationsjubiläums erscheinen erwartungsgemäß viele Bücher über Luther. Der Titel von Joachim Köhler fällt auf, weil er ein Ausrufezeichen setzt. Und dieses Zeichen ist Programm: K.s Werk ist kein Buch über Luther, sondern ein Plädoyer für Luther. Damit ist bereits angedeutet, was das Buch nicht leisten kann und will: Es ist keine wissenschaftliche Monographie und hält sich nicht an die dafür geltenden Regeln. Es bietet keine objektiv-abgewogene Sicht auf Luther und sein Umfeld. Es ist kein Beitrag zu einer differenzierten Betrachtung der Person und Theologie Luthers, die dem Leser eine eigene Urteilsbildung ermöglichen will. K. ergreift vielmehr Partei und schreibt ebenso engagiert wie eigenwillig aus einer Perspektive tiefer Sympathie und Verbundenheit. Er ist begeistert und will andere ebenfalls begeistern. Wer sich darauf einzulassen bereit ist, wird das Buch mit Gewinn lesen.

K. will nicht über den „Mythos Luther“ schreiben, sondern den „wahrhaft menschlichen Menschen“ darstellen und damit Luthers eigenstem Anliegen gerecht werden. Obgleich das Buch sich als Biographie versteht und Luthers Entwicklung chronologisch nachzeichnet, hat es den Charakter eines Psychogramms. K. will seine Leser mit hineinnehmen in die spannungsvolle Bewegung der Entwicklung Luthers in seiner Suche nach Gott und sich selbst. Dabei lässt er sich von der Prämisse leiten, dass Luthers Erfahrungen nicht nur individuellen Charakter haben, sondern exemplarisch sind für die Antinomien der menschlichen Existenz und der Situation des Menschen vor Gott. Die historische Abständigkeit und Fremdheit der Welt des mittelalterlichen Augustinermönchs tritt

deshalb in den Hintergrund. Stattdessen wird deutlich, dass Luthers Erfahrungen gegenwärtigem Erleben so fremd nicht sind. Besonders deutlich wird dies mit Blick auf Luthers sogenannte Klosterkämpfe, die transparent werden als die Leiden des mit sich selbst entzweiten Ich, die heutige Menschen ebenfalls kennen, jedoch anders benennen und anders damit umgehen. Der Absicht, Luther dem modernen Leser menschlich nahe zu bringen, entsprechen auch Stil und Duktus der Darstellung. Flott, leichtfüßig, spannend und zuweilen mit feiner Ironie und Witz geschrieben, liest sich das Buch unterhaltsam wie ein Roman. Luther selbst kommt reichlich zu Wort, wenngleich in eigenwilliger Zitation.

Theologisch rückt K. die für Luther entscheidende unlösliche Verbindung zwischen dem Leiden an sich selbst und der Frage nach Gott in den Fokus. Es wird deutlich, dass Selbsterkenntnis und Gotteseerkenntnis zwei Seiten einer Medaille sind. Vor diesem Hintergrund werden dann auch die Entwicklung, die Anliegen und die Gestalt der Theologie Luthers ebenso prägnant wie allgemeinverständlich herausgearbeitet und dargestellt. Ein besonderes Augenmerk legt K. auf Luthers Anfechtungen, insbesondere die Anfechtung durch die Angst als eine Erfahrung seiner frühesten Kindheit. Vor dieser dunklen Hintergrundfolie wird sein Lebensweg als „Biographie eines Befreiten“ rekonstruiert. Den Grund von Luthers tiefgründiger Einsicht, dass der Auszug aus der Angst nur durch die Einkehr bei Gott möglich ist, entfaltet K. theologisch präzise als bedingungsloses Vertrauen in Jesus Christus als Gottes Gabe. In Luthers Erfahrung spiegelt sich die Paradoxie der christlichen Existenz, das Paulus auf die Formel brachte: Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Die Befreiung des Menschen aus der Tyrannei des eigenen Ich wird möglich allein im Abschied vom

eben diesem Ich in der Öffnung für die Ankunft Christi. Der Mensch, der Christus als Gabe Gottes empfängt und ihn in sich gegenwärtig weiß, ist gerechtfertigt. Diese Einsicht, die Luther der Mystik verdankt, arbeitet K. als reformatorisches Herzstück seiner Theologie heraus. Den Durchbruch zu dieser Erkenntnis, Luthers sog. „Turmerlebnis“, deutet er in dieser Perspektive treffend nicht „als Durchbruch zu einem neuen Glauben, sondern [als] die Erfahrung des Glaubens als Durchbruch“.

Die Frage nach der Aktualität der Reformation und ihres Exponenten Martin Luther durchzieht das Jubiläumsjahr wie ein roter Faden. K.s „Luther!“ verweist auf die Erfahrung der „Gottgelassenheit“ als das Fundament, das in den Erschütterungen des eigenen Ich und der Welt Halt gibt und Menschen Mut, Standhaftigkeit und Tatkraft verleiht. Eine klare und starke Botschaft in krisengeschüttelten Zeiten.

Mareile Lasogga

Alf Christophersen (Hg.): **Luther und wir**. 95 x Nachdenken über Reformation, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2016, 223 S. – ISBN 978-3-15-011084-3.

Der Buchmarkt im Jahr des Reformationsjubiläums ist unüberschaubar. Der vorliegende Band ist in sich zumindest vielfältig. 49 Autorinnen und Autoren befassen sich mit 95 Zitaten Martin Luthers. Und im Blick auf die Tätigkeit des Herausgebers drängt sich der Gedanke auf, dass Diversity Management zwar keine klassische, in diesem Falle jedoch eine unübersehbar notwendige herausgeberische Aufgabe ist.

Ausgehend von der im Vorwort formulierten These des Herausgebers, dass die „Figur Luthers ... mit ihren Folgen

und ihrer Rezeption verschmolzen“ sei (7), nähern sich die Autorinnen und Autoren aus ihren je individuellen Perspektiven Zitaten Martin Luthers und damit Themen seiner Theologie an. Das Buch gliedert sich in sechs Abteilungen: I. Die Kraft des Wortes und der Musik, II. Der gefährdete Mensch und die Gnade Gottes, III. Evangelium, Gesetz und Gericht, IV. Die Lebenswirklichkeit des Menschen und die Zuwendung Gottes, V. Glaube, Liebe und Freiheit, VI. Existenz in Gemeinschaft.

Der Band versammelt verschiedene Textgenera: Von einer kontextbezogenen Auslegung von Lutherzitatzen zum Thema „Schöpfung“ durch *Christian Senkel* (17–20) über den klassischen Essay (zum Beispiel von *Ilse Junkermann*, 113–116) bis zu einem im Predigtstil verfassten Beitrag *Thies Gundlachs* (51–54) reicht das Spektrum. Es finden sich Beiträge von Personen, die für bestimmte Themen stehen: *Gerhard Wegener* schreibt über die protestantische Arbeitsethik (137–140), *Renke Brahm* über friedensethische Fragen (141–144), *Margot Käßmann* über Rechtfertigung (77–80) und *Heinrich Bedford-Strohm* über Ethik (147–149). Es finden sich Beiträge aus höchst unterschiedlichen Perspektiven, so ein Beitrag von *Alexander Kluge* aus dem Blickwinkel der Frankfurter Kritischen Theorie (47–50) oder eine quasi nicht-religiöse Interpretation von Lutherworten von *Matthias Nawrat* (63–66).

Die Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen, welch bunten Strauß an unterschiedlichen Texten und Sichtweisen der Herausgeber komponiert hat. Entstanden ist ein Sammelwerk, das weniger zur fortlaufenden Lektüre als zum gelegentlichen Hineinlesen an der einen oder anderen Stelle einlädt. Neue Blickwinkel, zuweilen überraschende Impulse, selbstverständlich auch die eine oder andere Irritation stellen sich bei der Lektüre ein. Und man ahnt hier

und da, dass die These des Herausgebers, die „Figur Luthers [sei] mit ihren Folgen und ihrer Rezeption verschmolzen“, ihre Berechtigung hat.

Frank Hofmann

Thomas Kaufmann: **Erlöste und Verdammte**. Eine Geschichte der Reformation, München: C. H. Beck 2016, 508 S., 103 Abb. – ISBN: 978-3-406-69607-7.

Im zeitlichen Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr 2017 ist eine bunte Fülle von Publikationen zur Geschichte der Reformation, zu Luther und zum Protestantismus erschienen. Nicht wenige davon dürften schon bald wieder vergessen sein. Die neue Reformationgeschichte von Thomas Kaufmann gehört nicht dazu.

Bereits 2009 hatte der Göttinger Kirchengeschichtler und Vorsitzende des Vereins für Reformationgeschichte im Verlag der Weltreligionen eine „Geschichte der Reformation“ veröffentlicht, die 2016 bei Suhrkamp in einer erweiterten Neuauflage erschienen ist. Hatte dort im Wesentlichen die lutherisch geprägte Reformation in Deutschland vom Ablassstreit bis zum Augsburger Religionsfrieden im Zentrum des Interesses gestanden, so ist die neue Reformationgeschichte unter dem griffigen, im Werk selber nicht näher thematisierten Titel „Erlöste und Verdammte“ bei deutlich geringerem Umfang sehr viel breiter angelegt. Der zeitliche Horizont umfasst hier das gesamte 16. Jahrhundert, der geographische den gesamten Raum „Lateineuropas“ von Italien bis Schweden, von Spanien bis ins Baltikum. Was beide Bücher verbindet, ist das besondere Interesse an kommunikationsgeschichtlichen Aspekten, insbesondere an der Rolle der Publizistik.

Auch wenn die Reformation von Beginn an als europäisches Ereignis be-

griffen werden muss: „Am Anfang war Luther“ (17) – wenn auch nicht allein infolge besonderer persönlicher Qualitäten, sondern im Ergebnis der besonderen historischen Konstellation der ersten beiden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Dementsprechend bildet nach einem instruktiven Überblick über „Die europäische Christenheit um 1500“ (Kap. II) und die politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, religiösen und kulturellen Voraussetzungen der Reformation das Kapitel über „Die frühe Reformation im Reich bis 1530“ (Kap. III) einen sachlichen Schwerpunkt der Darstellung – jener frühen Reformation, der sowohl als historisch formativer Periode des Geschehens wie als „Mythos des neuzeitlichen Protestantismus“ (426) besondere Bedeutung zukommt. Neben Luthers Biographie stehen hier die 13 Jahre vom Beginn des Ablassstreits 1517 bis zur Demonstration der Spaltung der westlichen Christenheit auf dem Augsburger Reichstag 1530 im Mittelpunkt, die ihre besondere Dynamik einerseits durch den Übergang von der Gemeindereformation zur magistralen Reformation und die damit verbundenen Scheidungen zwischen den Befürwortern der unterschiedlichen Modelle erhielt, andererseits durch die an der Abendmahlsfrage aufgebrochene Entzweiung zwischen lutherischer und schweizerisch-oberdeutscher Reformation.

Die weitere Entwicklung der Reformation im Reich wird im Zusammenhang mit dem breit angelegten Überblick über die anderen europäischen Reformationen in Kapitel IV dargestellt, in dem K. die Entwicklungen in Genf, Frankreich und den Niederlanden im Blick auf „Johannes Calvin und die reformierte Internationale“ darstellt (die Zürcher Reformation Zwinglis war bereits in Kap. III behandelt worden), während er andererseits die „Königsreformationen“ in England und Skandinavien als besonderen Typ zusammenfasst.

Mit zwei abschließenden Kapiteln weitet K. den Horizont der Darstellung bis in die Gegenwart. Sein Überblick über die Wirkungen der Reformation (Kap. V: Die Reformation und die neue Zeit) wahrt gegenüber dem klassischen protestantischen Modernisierungsnarrativ die gebotene Distanz, arbeitet aber plausibel verschiedene direkte wie indirekte Beiträge der Reformation zu dem komplexen und langwierigen Transformationsprozess auf dem Weg zur westlichen Moderne heraus: intendierte wie die Förderung nationalsprachlicher Literaturen und des Individualitätsbewusstseins ebenso wie nicht intendierte wie die Autonomisierung der Kunst und die Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche. Besonders für Nicht-Fachleute erhellend und im Kontext des gegenwärtigen Jubiläumsbetriebs hilfreich orientierend dürfte die prägnante Behandlung der Reformationsjubiläen seit 1617 und der Forschungsgeschichte zu Luther und der Reformation bis zur Gegenwart sein (Kap. VI: Die Wahrnehmung der Reformation in der Neuzeit).

Die Darstellung ist, wenngleich an einigen Stellen stark komprimiert, souverän und luzide und erschließt immer wieder originelle Einsichten. Unpräntiös lässt K. neueste Forschungsergebnisse einfließen, so zu Luthers Randbemerkung zu Baptista Mantuanus von 1508 oder zum Leipziger Druck der Ablassthesen von 1517. Der vorzüglich lektorierte Band besticht zusätzlich durch seine opulente Ausstattung mit mehr als 100 überwiegend farbigen Abbildungen und mehreren Landkarten. Dabei fungieren die Abbildungen nicht als bloße Illustrationen zum Text, sondern tragen, zusammen mit ihren Legenden, nicht selten neue Aspekte bei; neben bekannten stehen originell ausgewählte neue Motive. Autor und Verlag gebührt das Verdienst, eine wissenschaftlich fundierte, gut lesbare und für fachkundige Leser wie für

ein breites interessiertes Publikum ohne Einschränkung zu empfehlende kompakte Gesamtdarstellung der Reformationsgeschichte vorgelegt zu haben, die über das Jubiläumsjahr hinaus ihren Wert behalten wird.

Wolf-Friedrich Schäuferle

Bernhard B. Bonkhoff (Hg.): **Die Anfänge der Reformation in der Pfalz**. Beiträge zum 500. Jubiläum des Thesenanschlags, St. Ingbert: Conte 2016, 457 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-95602-109-1.

Zum Jubiläumsjahr 2017 nimmt dieser Sammelband die Anfänge der Reformation im Gebiet der heutigen Evangelischen Kirche der Pfalz in den Blick. Der Hg. bietet gleich in der Einleitung eine gewagte These: Nicht die oberdeutsche Reformation mit Straßburg als Zentrum sei die Referenzgröße für die Pfalz gewesen, sondern das Wirken Martin Luthers und die Reformation in Wittenberg. Im Gegensatz zur heutigen evangelischen Kirche, in der die „Grundthematik der Reformation von Sünde und Gnade ... vergleichgültigt wird“ (11), dient ihm Luther als Garant der Rechtgläubigkeit gegen eine „von der public-relations-Abteilung einer Landes- oder Weltkirche inszenierte Anpassung des religiösen Betriebs an neuere gesellschaftliche Entwicklungen“ (13).

Diesem erkenntnisleitenden Interesse folgt B. auch in seinem Beitrag, welcher der Frage nachgeht: „War Luther in Speyer?“ Natürlich war Luther nie in Speyer, auch wenn er in Gestalt seiner Schriften, in „lutherischen“ Predigten auf den beiden Speyerer Reichstagen und durch seine Schüler in der Pfalz – wie in vielen anderen Territorien auch – durchaus präsent war. Doch für den Hg. ist der Wunsch Vater des Gedankens: „Wie hilfreich wäre

es für die von der reformatorischen Botschaft überzeugten Bekenner Jesu Christi, wenn man in Speyer – so wie in Heidelberg und in Worms – sagen könnte: Luther war hier!“ (62) Die Quellen, mit deren Hilfe er Luther als den für die Pfalz maßgeblichen Reformator darstellen will, stammen freilich zum allergrößten Teil aus den Jahren vor 1525, einer Zeit also, in der Luther noch die Leitfigur der gesamten reformatorischen Bewegung war und die innerreformatorischen Unterschiede noch nicht als trennend zutage getreten waren. Das als Beleg zitierte Gespräch des „Dudenhofer Bauern mit dem Speyerer Stiftsglößner“ von 1522 (einer von vielen schönen Quellentexten in diesem Band!) macht ebenfalls nur deutlich, dass „lutherisch“ hier noch nicht im späteren konfessionellen Sinne verstanden werden darf. Die – vielleicht doch zu simple – Abgrenzung „Wittenberg versus Straßburg“ ist so nicht zu begründen!

Auch der Beitrag von *Karl Richard Ziegert* zur Reformationsgeschichte Neustadts a.d. Weinstraße ist geprägt von einem verklärenden Lutherbild und einem anti-reformierten Furor, der in der Konversion der Kurpfalz zum Calvinismus unter Kurfürst Friedrich III. den „Sündenfall“ erkennt, infolgedessen die evangelische Kirche unter dem Einfluss der „Reformierten, Calvinisten oder Zwinglianer“ (143) stets Gefahr lief, durch ihr gesellschaftliches Engagement „zum ideologischen Terror in einer Gesellschaft“ (144) beizutragen.

Zum Glück unterscheiden sich die übrigen Beiträge des Bandes von diesen beiden eher einseitigen Darstellungen. So stellt *Joachim Conrad* detailliert die Heidelberger Disputation als reformatorische Initialzündung für den südwestdeutschen Raum vor. Weitere detailreiche lokal- und regionalgeschichtliche Untersuchungen zeichnen ein lebendiges und durch viele Quellen gestütztes Bild der religiösen Entwicklung in verschie-

denen Pfälzer Territorien und Orten (Kusel, Zweibrücken, Meisenheim, Landau, Dahn, Obermoschel) und stellen regionale Reformatoren und ihre Schriften vor. Auch Martin Bucer und seinem Wirken im elsässischen Weißenburg ist – der Maxime des Hg.s zum Trotz – ein aufschlussreicher Beitrag gewidmet. Gerade dieser spannende Blick in die Regionen macht deutlich, dass Reformation in der Pfalz ein vielschichtiges, vielgestaltiges Phänomen war.

Arne Dembek

Udo Di Fabio/Johannes Schilling (Hg.): **Die Weltwirkung der Reformation.** Wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat, München: C.H. Beck 2017, 213 S., 9 Abb., 2 Karten – ISBN 978-3-406-70078-1.

Die Reformation hat auf die Entstehung der modernen Welt großen Einfluss gehabt, der aber doch nicht so groß war. Auf diese These, die keine ist, lassen sich die recht heterogenen Aufsätze bringen, mit denen der Wissenschaftliche Beirat der EKD für das Reformationsjubiläum im Symboljahr 2017 Ernst Troeltschs Fragestellung von 1908 aufgreift. *Thomas Kaufmann* gibt einen konzisen historischen Überblick über die Reformation in den deutschen Territorien und Europa. *Stefan Rhein* und *Thomas Söding* liefern Miniaturen zur Kleinstadt Wittenberg als Ausgangspunkt großer Wirkungen bzw. zur Entmythologisierung des „Mythos“ (73) Lutherbibel. *Detlef Pollack* vergleicht als Religionssoziologe die Modernitätspulse der Reformation mit denen von Mittelalter und Aufklärung. *Dorothea Wendebourg* berichtet über die von der Reformation ausgehende „Verbreitung des Protestantismus“ (119) weltweit. *Udo Di Fabio*

führt die neuzeitliche Dialektik von „Freiheit durch Selbstbegrenzung“ (157) auf reformatorische Impulse zurück. *Christoph Strohm* betrachtet den Einfluss des mit der Reformation entstehenden Konfessionenpluralis auf die Entwicklung der Rechtswissenschaft. *Ulrike Jureit* schließt mit kritischen Bemerkungen zur Erinnerungskultur beim EKD-Reformationsjubiläum ab. Mit alldem bündelt und befördert der Band Forschungserkenntnisse der jüngsten Zeit.

Als Säulen der Moderne sehen die Autorinnen und Autoren Individualisierung und Pluralisierung sowie die funktionale Differenzierung der Gesellschaft an, wofür sich ihnen u. a. Luthers Gewissensbegriff, das allgemeine Priestertum und die Unterscheidung zweier Reiche als reformationszeitliche Bezugspunkte anbieten. Wenn Autoren den tatsächlichen Modernitätswert der Reformation – meist der lutherischen – auch abweichend beurteilen (*Pollack* zurückhaltend, *Di Fabio* überschwänglich), so kann dies doch nicht verdecken, dass bei der gewählten Fragestellung die Maßstäbe der Beurteilung von der Moderne und nicht der Reformation gesetzt werden. Umso überraschender, dass gerade für die stärker konstruktiv als historisch arbeitenden *Pollack* und *Di Fabio* die modernetypischen Themen „Säkularisierung“ und „Toleranz“, nur Stichwortfunktion besitzen. In ähnlicher Weise vermisst man die Themen „Migrantenkirchen“ und „autochthone Christentümer (außerhalb Europas)“ bei *Wendebourgs* weltchristenheitsgeschichtlichem Überblick, der freilich streng historisch vorgeht. Eine historische Berichtspflicht lastet auch auf dem Text von *Kaufmann*, der seiner eindrücklichen Darstellung der konfessionskulturellen Einheitsfaktoren im vorreformatorischen „Lateineuropa“ (Recht, Mönchsorden, Universitäten, Stadtkultur) den Pluralisierungsschub

der europäischen Reformationen gegenüberstellt.

Insgesamt besteht im vorliegenden Band zwischen dem normativen Rekurs auf die Moderne und dem faktisch behandelten Themenspektrum eine gewisse Diskrepanz, die mit dem Unterschied zwischen (geschichtlicher) *Weltwirkung* und (gegenwärtiger) *Weltveränderung* – beides sind Titelstichwörter des Bandes – zusammenhängen dürfte. Der Vorsitzende des Rates der EKD und dessen Beauftragte für das Reformationsjubiläum haben kürzlich ebenfalls den *weltverändernden* Anspruch der Reformation hervorgehoben und diesen durch einen Interviewband mit Personen des öffentlichen Lebens einzulösen versucht (Heinrich Bedford-Strohm/Margot Käßmann: *Die Welt verändern. Was uns der Glaube heute zu sagen hat*, Berlin/Leipzig 2016). Demgegenüber setzt der vorliegende Band laut *Di Fabios* Einleitung „ohne Konzessionen an gängige ... populärwissenschaftliche Formate“ (11) auf streng akademische Auseinandersetzung. Abgesehen davon, dass dies so für den die Allgemeinheit adressierenden Stil des Kopfbeitrags von *Kaufmann* und die hervorragenden Miniaturen von *Rhein* und *Söding* kaum zutrifft, baut gerade *Di Fabios* eigenes, wenngleich erfrischend deutliches Plädoyer für die „soziokulturellen Grundlagen der freien Gesellschaft“ (162) auf kühnen reformationszeitlichen Ableitungen auf, wenn die Reformation im Grundsatz als „Epiphänomen des Renaissancehumanismus“ (148) eingeschätzt und der „europäische Umbruch vor einem halben Jahrtausend“ mit dem (gewiss nicht reformatorischen!) Menschenbild des homo faber in Verbindung gebracht wird (155). *Di Fabios* Interesse als Staatsrechtslehrer gilt der humanistischen Wiederentdeckung des römischen Rechts, doch kann er sich dafür schlecht auf den Zusammenhang

von „Reformation und Recht“ stützen, den *Strohm* in seiner gediegenen (hier allerdings nicht originalveröffentlichten) Studie rekonstruiert. Die *protestantische* Hinwendung zum Staats- oder *öffentlichen* Recht verdankt sich nach Strohm der Ablehnung des kanonischen Rechts (und der von ihm vorgeschriebenen Ketzerbekämpfung!, 174 u. ö.), während der humanistische Impuls eher hinter der *katholischen* Wegbereitung für das *Völkerrecht* stand (181 u. ö.). Mit diesen Differenzierungen wird das Forschungsprogramm der „Kulturwirkungen der Reformation“, wie Strohm bescheidener statt „Weltwirkung“ sagt (171), mustergültig umgesetzt.

Insgesamt scheint mir, dass das vollmundigere Konzept der Weltveränderung sich stets an den Einwänden messen lassen muss, mit denen *Jureit* im letzten Beitrag des Bandes dem im Reformationsjubiläum lauerten „Selbstvergewisserungsmechanismus einer Gesellschaft“ (200) entgegentritt. Die schwierige Korrelation von Weltwirkung und Weltveränderung wird an einem Detail sichtbar: Wie bewahrt die Wissenschaft bei aller Orientierung an den Standards der Moderne den historiographischen Terminus „Lateineuropa“ (*Kaufmann*, 18; *Wendebourg*, 119) vor seiner gegenwärtigen Inanspruchnahme als „christliches Abendland“?

Henning Theißen

Daniel Heinz (Hg.): **So komm noch diese Stunde!** Luthers Reformation aus Sicht der Siebenten-Tags-Adventisten, Lüneburg: Advent-Verlag 2016, 361 S. – ISBN 978-3-8150.1959-7.

Mancher mag sich fragen: Was haben denn die Adventisten mit Martin Luther zu tun? Die klare Antwort geben sie selber mit dieser bemerkenswerten Pu-

blikation – mit drei Grundargumenten. Der Herausgeber Daniel Heinz, Leiter des Historischen Archivs der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, schreibt dazu: „Die Freikirche der Adventisten fühlt sich zutiefst in ihrer Geschichte und Lehre der Reformation des 16. Jahrhunderts verbunden.“ (21). Ein zentraler Grund dafür: „Die reformatorische Wiederentdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Christus und allein durch den Glauben begründet die Erlösung des Menschen ‚hier und jetzt‘ in unerlöster Welt.“ (346). Dieses theologische Fundament wird in den Aufsätzen des Buches verbunden mit der fundamentalen Bedeutung der Schrift. In seinem Einführungsbeitrag stellt der Herausgeber noch einmal unmissverständlich heraus: „Siebenten-Tags-Adventisten bejahen aus ganzer Überzeugung die reformatorische Grundanschauung vom *sola gratia, sola fide* und *sola scriptura*.“ (22).

Von diesem Kern her, welcher das kirchliche Selbstverständnis der Adventisten mit der reformatorischen Zentralbotschaft verbindet, wird in gewisser Weise ein breiter Zugang zu den vielfältigen Themen der Schrift gefunden. Dabei durchziehen im Kontext des Jahres 2017 zwei Aspekte die ganz unterschiedlich gestalteten Beiträge des Buches, die innerhalb der offiziellen Gedenkfeiern völlig am Rande geblieben sind.

Ein adventistisches Zentralthema spiegelt sich bereits im Titel des Buches wider: eine christozentrische Endzeiterwartung. Mit diesem Leitthema der – man beachte die Selbstbezeichnung „Siebenten-Tags-Adventisten“ – fühlen sie sich dem Reformator Martin Luther besonders nahe. Das Thema des „lieben jüngsten Tages“ ist bei den „Adventisten“ (also die „Ankunft“ Erwartenden) nicht dem Zeitgeist geopfert. Sie wollen das ganze Zeugnis der Schrift bewahren und das Wort predigen, es sei zur Zeit oder

zur Unzeit (2Tim 4,2). Das andere verdrängte Thema ist Luthers Urteil über „Winkelprediger und Rottengeister“, die reißenden Wölfen in Schafskleidern gleichen, verblendet und verstockt sind“. Damit verbunden wird „Luthers Billigung der Täuferverfolgung“ (244 ff.). Das ist für Adventisten ein Thema, da auch sie zu den Kirchen zählen, welche das persönliche Glaubensbekenntnis zur Voraussetzung für die Taufe und die damit verbundene Aufnahme in die Gemeinde machen.

Der hier vorgelegte außerordentlich informative Sammelband bündelt 29 Beiträge von zwölf Autoren. Sie sind nach einer Einführung in drei Themenfelder unterteilt: (1) Besinnen: „Tu Buße, Deutschland, in der Gnadenzeit!“, (2) Bewerten: „Die Bibel allein ist der rechte Meister“ und (3) Bewahren: „Dass die Zeit mit seinem Reich bald komme!“ Ein Nachwort, eine Zeittafel und ein Autorenverzeichnis schließen den Band ab. Eine Anzahl der Aufsätze sind schon vor längeren Zeiten in adventistischen Gemeindezeitschriften erschienen und für die Publikation teilweise überarbeitet und aktualisiert. Daran wird erkennbar, dass Fragen reformatorischer Theologie und Geschichte nicht auf ein Jubiläum fixiert sind, sondern permanent die innerkirchliche Bildung der Gemeinden begleiten. Das geschieht keineswegs nur in kontroversen Themenstellungen, aber doch auch in einem geistlich geleiteten theologischen Selbstbewusstsein.

Über die Rezension hinaus scheint es angebracht, an eine bilaterale Konsultation zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und der Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten in den Jahren 1994 bis 1998 zu erinnern. Drei abschließende Empfehlungen wurden gegeben: 1. Adventisten sollen nicht als Sekte, sondern als weltweite Freikirche angesehen werden. 2. Die gegenseitigen Darstellungen sollen „wahrheitsgemäß

und unpolemisch sein“. 3. Es wurde zu weiterführenden „zwischenkirchlichen Beziehungen“ und „ehrlicher Zusammenarbeit“ aufgerufen. Das Deutsche Nationalkomitee des LWB hat dazu eine kritische Stellungnahme abgegeben.

Karl Heinz Voigt

Hole Rößler (Hg.): **Luthermania**. Ansichten einer Kultfigur, Wolfenbüttel/Wiesbaden: Herzog August Bibliothek/Harrasowitz 2017, 407 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-447-10712-9 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 99).

„Luther durchging Prozesse der Mythologisierung und der Historisierung, der Verklärung und der Desavouierung – und nicht zuletzt der Verkitschung.“ Die Wolfenbütteler Ausstellung, deren Katalog hier angezeigt wird, hat es von dieser Beobachtung aus unternommen, in multiperspektivischem Zugriff „den scheinbar vertrauten Luther zu verfremden“ und die „Selbstverständlichkeit heutiger Lutherbilder zu verunsichern“ (Zitate aus der Einführung des Herausgebers „Martin Luther – eine Kultfigur und ihr Sockel“, 13–23, 23).

Die Vielfalt der historiographischen Perspektiven wird durch die Aufsätze unterstrichen, die im ersten Teil des Bandes die Phänomene präsentieren und einordnen: Nach der zitierten Einführung durch *Hole Rößler* bietet *Robert Kolb* einen konzentrierten Überblick über „Lutherbilder der Frühen Neuzeit“ (25–46), gefolgt von dem Artikel von *Harald Bollbuck* zu „Martin Luther in der Geschichtsschreibung zwischen Reformation und Aufklärung“ (47–68). Dem religiösen wie dem medialen Luther-„Kult“ widmen sich die Beiträge von *Stefan Laube* zu Luther-„Reliquien“ (Süchtig nach Splittern und Scherben.

Energetische Bruchstücke bei Martin Luther, 69–90) und *Esther Wipfler* zum „Filmstar Martin Luther. Projektionen einer Kult-Figur“ (91–108).

Der Katalogteil des Bandes ordnet den Luther-„Kult“ vier Identifikationen zu: der Heilige, der Teufel, die Marke, der Deutsche. Diese Labels verdeutlichen das Ineinandergreifen frömmigkeits- und geistesgeschichtlicher ebenso wie kunst- und kulturgeschichtlicher Perspektiven. Der Herausgeber führt jeweils in die Sektionen ein, dann folgt ein reflektierender Beitrag, anschließend die erfreulich ausführliche Darstellung der insgesamt 47 Exponate mit allen erforderlichen Informationen, einer historischen Einordnung und trefflichen Abbildungen, die Wandlungen des Lutherbildes höchst anschaulich vergegenwärtigen. Die Titel der Einzelbeiträge lassen die Perspektiven gut erkennen: *Martin Steffens* schreibt zum „Heiligen“ über „Lutherorte – Lutherdinge. Irritierende Beispiele protestantischer Memoria“ (109–113), *Andreas Holzem* befasst sich unter der Überschrift „Luther, der Teufel oder: Luther, das Werkzeug des Teufels?“ (199–208) mit katholischen Kontroverspredigten der frühen Neuzeit. In der Sektion „Luther, die Marke“ beschäftigt sich *Klaus Conermann* ausführlich mit der „Lutherrose. Luthers Merkzeichen im Kontext der Reformationskunst und -theologie“ (257–282), während *Hansjörg Buss* „Die Deutschen und Martin Luther“ (316–327) in ihrem emotionsgeladenen Verhältnis anhand der Reformationsjubiläen im 19. und 20. Jahrhundert präsentiert.

Mit seiner bedachten Verbindung von Darstellung und Reflexion belegt der Katalog, dass auch eine Ausstellung mit einer begrenzten Anzahl von Exponaten, bei denen es sich zudem überwiegend um die museumspädagogisch verpönte „Flachware“ handelt, sowohl sinnlich ansprechend wie intellektuell ergiebig dokumentiert werden kann.

Dass der Titelbegriff der „Luthermania“ aus den Quellen gebildet ist, mag ein Beleg für die hier präsentierten Erkenntnisgewinne sein: „Lutheri Manes Das ist D. Martin Luthers abgelebter Geist“ ist der Titel einer 1622 erschienenen Schrift, die auf die Jahre 1617/18 zurückblickt (22, Abb. 6). Die aktuelle Fortsetzung ist im gegenwärtigen Jubiläumsjahr zu erleben: Die Geschichte der Luther-„Kulte“ wird vielfältig fortgeschrieben. Für die historische Reflexion dieses Phänomens ist der Wolfenbütteler Katalog eine Fundgrube.

Hellmut Zschoch

Matthias Luserke-Jaqui: **„Ein Nachtigall die waget“**. Luther und die Literatur, Tübingen: Narr Francke Attempto 2016, 239 S. – ISBN 978-3-7720-8590-1.

Der Autor, Jahrgang 1959, lehrt neuere deutsche Literatur in Darmstadt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen nach Ausweis des Literaturverzeichnisses auf den Perioden des Sturm und Drang sowie der Weimarer Klassik. Von ihm stammt aber auch der einschlägige Abschnitt im von Albrecht Beutel herausgegebenen „Luther Handbuch“.

Der Band ist klar gegliedert. Ein erstes Kapitel fungiert unter dem Titel „Martin Luther und die Literatur“ als Einleitung. Der in sich mehrdeutige Titel wird unter verschiedenen Aspekten verhandelt. Zuerst fragt L. nach Luthers Literaturkenntnissen, sodann untersucht er die Eignung von Luthers Biographie als Gegenstand der klassischen Genres Prosa, Dramatik und Lyrik, wobei er festhält, dass Luther nur in wenigen Fällen zum Thema von „Höhenkammliteratur“ wird (18; der offensichtlich in der Literaturwissenschaft gängige Fachbegriff bleibt unerläutert). Schließlich befasst sich L. mit dem Stellenwert der Dichtung in Luthers

Lebenswerk, wobei er zu dem wenig überraschendem Ergebnis kommt, dass die Dichtkunst für Luther der Verbreitung des Evangeliums zu dienen habe. Überraschender ist denn auch die Wertschätzung, die Luther der Poetik des Aristoteles entgegenbrachte (25). In einem der Einleitung nachgestellten Exkurs behandelt L. in sechs thesenartigen kurzen Texten das Verhältnis von literarischen und religiösen Texten, wobei er Parallelen in der Frage des doppelten Schriftsinns ausmacht, aber auch Unterschiede in der Frage der jeweiligen Rezeptionsweise. Für beide Genres aber gilt letztlich: „Ohne seine Leser ist der Text nichts.“ (32).

Den Hauptteil des Buches bilden die vier chronologischen Kapitel, die vom 16. bis zum 21. Jahrhundert führen. Ein Anhang enthält den Abdruck eines Gedichts von Friedrich Hölderlin von 1802 und eines Epitaphs auf Luthers Tod von Hans Sachs von 1546. Darauf folgt eine extrem knappe Zeittafel zu Luthers Biographie, eine Bibliographie, geteilt in Quellen und Sekundärliteratur und ein Personenregister, das allerdings nur den Text, aber nicht die Anmerkungen berücksichtigt.

Das erste Kapitel widmet sich unter der Überschrift „Zwischen Bekenntnis und Verachtung – Das Luther-Bild in der Frühen Neuzeit“ unter anderem Lazarus Spengler, Hans Sachs, dem auch der Titel des vorliegenden Bandes zu danken ist, und Simon Lemnius. Mit Friedrich Spees „Trotz-Nachtigall“ von 1649 wird der selbstgesetzte Rahmen gesprengt. Das zweite Kapitel „Bruder Martin – Das ‚neue‘ Luther-Bild im 18. Jahrhundert“ behandelt unter anderem Lessings Haltung zu Luther, Herder und Novalis, Goethes Götz von Berlichingen, aber merkwürdigerweise nicht die bekannteste Äußerung des Dichters in Auerbachs

Keller im Faust: „Es sitzt ein Ratz im Kellernest, lebt nur von Speck und Butter, hat sich ein Ränzlein angemäst, als wie der Doktor Luther.“

Die Untersuchung zum 19. Jahrhundert stellt L. unter den Titel „Zwischen Hymnik und Trivialisierung“. Die ausführliche und sorgfältige Interpretation von Zacharias Werners Drama „Martin Luther oder die Weihe der Kraft“ (103–113) bietet ein gutes Beispiel für die Stärken des Bandes. Mit subtilem Scharfsinn spürt L. hier dem Aufbau, der Wirkung und den zeitgenössischen Umständen nach, bei einem Werk von minderem literarischem Rang, aber erheblicher Bedeutung für die Lutherrezeption des frühen 19. Jahrhunderts. Gleiches gilt für detaillierte Behandlung der Kohlhaas-Novelle von Heinrich von Kleist.

Das letzte Kapitel über die Luther-Belletristik des 20. Jahrhunderts befasst sich mit dem misslungenen Drama von August Strindberg von 1903, Ricarda Huchs „Luthers Glaube“ von 1916, dem Fragment gebliebenen Luther-Roman von Jochen Klepper und dem nur in Gestalt von Vorarbeiten erhaltenen Plan zu einer Komödie über Luthers Hochzeit von Thomas Mann. Eine kurze Erwähnung findet schließlich Dieter Fortes „Luther & Münzer“ von 1971, ein Stück, das bei seiner Premiere viel Kritik auslöste, letztlich aber kaum aufgeführt wurde.

Wie sieht L. die Zukunft einer literarischen Beschäftigung mit Luther? Er weist auf zwei Tendenzen: eine Trivialisierung Luthers, die ihn anschlussfähig macht für breite Rezeptionsschichten, oder aber eine Minimalisierung und Hermetisierung des Reformators, wie sie aus seiner Sicht bei Goethe, Kleist und Hölderlin zum Ausdruck kommen.

Martin Treu

Norbert Mecklenburg: **Der Prophet der Deutschen**. Martin Luther im Spiegel der Literatur, Stuttgart: J. B. Metzler 2016, 313 S. – ISBN 978-3-476-02684-2.

Das Lutherjahr macht es möglich: Zwei Bücher mit fast identischem Untertitel und fast identischer Stoffwahl, die aber unterschiedlicher nicht sein könnten. Das beginnt schon mit dem Umfang. Die Seitenangaben täuschen, da das Buch von Mecklenburg (M.) extrem eng und klein – an der Grenze zur Leserunfreundlichkeit – gedruckt ist. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis verdeutlicht ferner eine kleinteilige Gliederung, die sich nur ungefähr an eine chronologische Zielstellung hält. Das Vorwort erklärt dem Leser in ungewohnter, aber liebenswerter Offenheit zwei Dinge: Zum einen beruht der Band auf Vorarbeiten von M., die bis zum Jahr 1971 zurückreichen. Das lässt sich auch im Literaturverzeichnis nachlesen. Zum anderen versteht M. „Philologie als Kritik“ (IX), allerdings mit einer speziellen Pointe. Es geht ihm um Luthers „christlichen Antisemitismus“. Das ist der rote Faden des Buches, darin liegen Stärke und Schwäche des Bandes begründet. Deswegen widmet M. das letzte Kapitel mit fast 30 Seiten einem Roman, in dem Luther nur am Anfang und ganz kurz auftaucht: Stefan Heyms „Ahasver“, der ausführlich den Grundkonflikt zwischen Christentum und Judentum thematisiert.

Ähnlich wie in dem zuvor besprochenen Buch von Luserke-Jaqui wechseln auch hier Überblicksdarstellungen mit kleinteiligen Interpretationen einzelner Werke ab. Dem vorangestellt ist eine Einleitung, die „eine große Diskrepanz von Quantität und Qualität“ in der Belletristik zu und über Luther feststellt (1). Gelten lässt M. als literarisch bedeutsam nur Kleists Kohlhaas, ein Gedicht von Conrad Ferdinand Meyer, „Luthers Hochzeit“, von Thomas Mann, „das nie geschrieben wurde“ (ebd.), Dieter

Fortes Theaterstück „Luther & Münzer“ und eben Heyms „Ahasver“.

Intensiv setzt sich M. mit der Frage auseinander, wie sich Luthers „religiöse Botschaft“ literarisch gestalten und vermitteln lässt, ohne eine letzte Antwort geben zu können. (7) Unüberhörbar allerdings ist sein Skepsis gegenüber zeitgenössischer Luther-Vereinnahmung, die „den unaufhaltsamen Weg der Kirche in die Kulturindustrie“ (11) markiert. Die Überschrift des ersten Kapitels „Propagandisten, Pornographen und Pastoren“ liefert ein gutes Beispiel für den Stil von M.s Buch, im besten Fall unterhaltsam, im schlechtesten einseitig und reißerisch. Der Versuch auf 20 Seiten die literarischen Auseinandersetzungen um und mit Luther im 16. Jahrhundert darzustellen, muss zu Verkürzungen und einseitigen Urteilen führen. Das zweite Kapitel, das Hans Sachs und Thomas Murner untersucht, überzeugt wiederum durch gediegene Detailanalyse. Ähnliches gilt für die folgende Darstellung der Werke von Martin Rinckart. Das vierte Kapitel behandelt Aufklärung, Klassik und Romantik und liefert einige wenig bekannte Zimelien: Danach war der Schöpfer des berühmten Diktums „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang ...“ Johann Heinrich Voß. Aber schon 1778 glaubt Herder an Luthers Urheberschaft (78). Balthasar Anton Dunker verfasste unter dem Pseudonym Pater Ignatius Rivery eine Miniatur mit dem Titel „Luther aufm Abtritt“ (76). Schließlich ein Goethedicht, das nicht verloren gehen darf: „Heiliger, lieber Luther, Du schabtest die Butter Deinen Kollegen vom Brot. Das verzeihe Dir Gott.“ (85). Gleichzeitig finden sich funkelnde Stilelemente: So hatte der (in der Besprechung des Buches von Luserke-Jaquin) schon genannte Zacharias Werner, „das Glück, von seinen Zeitgenossen überschätzt zu werden.“ (91). Über die Autoren des frühen 19. Jahrhunderts heißt es: „Sie sahen den Refor-

mator ... kaum noch durch die politische Brille, vielmehr mit Vorliebe durch die altfränkische Butzenscheibe.“ (113).

Bei der Fülle der Aspekte droht allerdings die Gefahr, dass der Leser die Übersicht verliert, insbesondere dann, wenn er sich nicht dazu entschließen kann, „Luthers christlichen Antisemitismus“ zur ausschließlichen Richtschnur der Lektüre zu nehmen. Deswegen hätte man sich ein Personenregister gewünscht. Zu haben ist allerdings nur ein Literaturverzeichnis, das nicht zwischen Quellen und Sekundärliteratur unterscheidet und ein Autoren- und Werkregister. Die den einzelnen Kapiteln nachgestellten Anmerkungen tragen auch nicht zum Lesekomfort bei. Warum das Umschlagbild einen schiefen Ausschnitt aus der Dauerausstellung des Lutherhauses Wittenberg zeigt, wird wohl das Geheimnis des Verlags bleiben.

Im direkten Vergleich mit Luserke-Jaqui ist das Buch von M. sicher das umfangreichere und tiefergründigere. Gleichzeitig dürfte seine ausgesprochene Urteilsfreudigkeit manche Leserinnen und Leser vor den Kopf stoßen. Es sieht so aus, als müsste das ultimative Buch zum Thema „Luther in der Literatur“ noch geschrieben werden.

Martin Treu

Der Luther Effekt. 500 Jahre Protestantismus in der Welt, hg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin/München: Deutsches Historisches Museum/Hirmer Verlag 2017, 432 S., zahlreiche Abb. – ISBN 978-3-7774-2718-8.

Als eine der „nationalen“ Sonderausstellungen zum Reformationsjubiläum nahm die im Gropiusbau in Berlin gezeigte Ausstellung „Der Luther Effekt“ eine dezidiert transnationale Perspektive ein. Der Katalog zur Ausstellung hält diese Ausrichtung fest: Auf eine knappe, auf die Vervielfäl-

tigung der „Christentümer“ fokussierte Einleitung, die mit dem bezeichnenden Plural „Reformationen“ (über den sich trefflich streiten ließe – der Plural der entstehenden Kirchentümer macht deren Entstehungsprozess noch nicht automatisch selbst zum Plural) überschrieben ist (11–106), folgen vier exemplarische Länderbeispiele für die Implantierung der Reformation und für ihre Gestaltung in spezifischen Konfessionskulturen: Schweden („Ein Land, ein Glaube – die lutherische Großmacht Schweden“, 107–184), „Die Vereinigten Staaten von Amerika – Das gelobte Land?“ (185–279), „Korea – Boomland des Protestantismus“ (281–319) und „Tansania – Mission und Selbstbestimmung“ (321–389).

Im ersten Teil klären *Ulinka Rublack* (Reformationen in Europa, 12–21) und *Volker Reinhardt* (Luther in Europa – Umriss einer Wirkungsgeschichte, 22–29), dass die Betonung in dem etwas plakativen Ausstellungstitel nicht auf „Luther“, sondern auf „Effekt“ liegen sollte – mit Recht weisen beide Beiträge darauf hin, dass sich die reformatorischen Prozesse nicht einfach auf Luther zurückführen lassen, sondern dass diese Prozesse in sehr verschiedenartiger Gestalt durch Luthers Lehren und Wirken angeregt werden. *Margit Kern* (Lutherisch? Wie Bilder sich bekennen, 30–38) hilft in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass diese Prozesse zu einem beträchtlichen Teil durch Bilder (und ihre Verbindung mit Texten) befördert werden. Die Gliederung im entsprechenden Katalogteil weist geradezu fünf „Reformationen“ aus: Lutheraner, Reformierte, Täufer, Anglikaner und Katholiken (42–53), eine erfreulich klare, von konfessionellen Vorlieben befreite Sicht des kirchlichen „Effekts“ der Reformationsbewegung(en) des 16. Jahrhunderts.

Der besondere Reiz der Ausstellung wie des Katalogs bestand bzw. besteht in der Möglichkeit, diesen Linien in den vier Ländern durch die Jahrhunderte zu

folgen. Dabei steht das Beispiel Schweden der traditionellen eurozentrischen Reformationsgeschichte am nächsten, während die drei anderen Länder in unterschiedlicher Weise die Weiterführung und Umformung reformatorischer Impulse in anderen zeitlichen, räumlichen und kulturellen Kontexten beleuchten. Schweden erscheint dabei als Beispiel einer konfessionellen Homogenität in enger Verbindung mit politischer Herrschaft und Expansion. Die Beachtung der Verbindung von Reformation und Christianisierung der Samen (*Håkan Rydving*, *Die Religionsgeschichte der Sámi in Schweden [1600–1750]*, 86–97) macht deutlich, dass auch in Europa Reformation und Inkulturation in Relation zu setzen sind. Bei den überseeischen Beispielen ist das natürlich noch offensichtlicher. Im Blick auf die USA wird das an der Rolle der Freikirchen und Erweckungsbewegungen (*Lisa Minardi*, *William Penns „Heiliges Experiment“*, 158–167) ebenso deutlich wie an der eigens thematisierten (ambivalenten) Beziehung von Protestantismus und Sklaverei (*Sebastian Jobs*, *Widerstand und Affirmation – Protestantische Kirchen und Sklaverei in den USA*, 168–175). Während bei Tansania die Wirkung der Reformation im Spannungsfeld von Mis-

sion und Selbstbestimmung bedacht wird (*Andreas Eckert*, *Mission und Kolonialismus in Tansania*, 322–327; *Frieder Ludwig*, *Die protestantischen Kirchen und Ujamaa [= der Ansatz eines „afrikanischen Sozialismus“ von Julius Nyerere] in Tansania*, 328–335), bietet Korea das Beispiel „eine[r] der großen Erfolgsgeschichten der weltweiten christlichen Missionierung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts“, die mit der Bibellesebewegung koreanischer Laien beginnt (*Ryu Dae Young*, „Bibel-Christentum“ im frühen koreanischen Protestantismus, 252–261).

Der Katalog führt exemplarisch eindringlich und mit den vielen Abbildungen auch sehr anschaulich in die Wirkungsgeschichte der Reformation ein und leitet dazu an, „Reformation“ als einen andauernden Prozess der Gestaltung des neuzeitlichen Christentums zu verstehen.

Eine kleine Korrektur: Bei dem auf S. 113 unter Nr. 55 verzeichneten Exemplar eines lateinischen Postillendrucks von 1530 handelt es sich, anders als in der Kurzbezeichnung des Exponats vermerkt, nicht um die (erst 1544 publizierte) „Hauspostille“, sondern um die Kirchenpostille.

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

Pfarrer Dr. Arne Dembek, Schillerstraße 1a, 76870 Kandel
 Dekan Dr. Frank Hofmann, Kirchplatz 2, 36251 Bad Hersfeld
 Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Konfessionskundliches Institut,
 Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim
 Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen
 Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufole, Philipps-Universität Marburg,
 Fachbereich Evangelische Theologie, 35032 Marburg
 PD Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald
 Dr. Martin Treu, Kupferstraße 10, 06886 Wittenberg
 Pastor Karl Heinz Voigt, Toulser Straße 1 C, 28211 Bremen
 Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Kurzanzeigen

Aus der Reihe „Orte der Reformation“ (zuletzt s. o. S. 147) können nun auch die Hefte 30–35 vorgestellt werden (alle Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt): **Jena**, hg. von Christopher Spehr und Joachim Bauer, 2017, 77 S. – ISBN 978-3-374-04415-3; **Straßburg / Strasbourg**, hg. von Matthieu Arnold und Marc Lienhard, 2016 [Nr. 31 – auf S. 80 fälschlich als Nr. 32 gezählt], 81 S. – ISBN 978-3-374-04118-4; **Regensburg**, hg. von Hans-Martin Weiss, 2016, 89 S. – ISBN 978-3-374-04421-4; **Zwischen Pleiße und Mulde**, hg. von Arnold Liebers und Matthias Weismann, 2016, 81 S. – ISBN 978-3-374-04525-9; **Celle**, hg. von Hans-Georg Sundermann und Jochen Meiners, 2017, 67 S. – ISBN 978-3-374-04828-1; **Zürich**, hg. von Käthi Koenig-Siegrist und Peter Opitz, 2016, 97 S. – ISBN 978-3-374-04589-1. – Mit Straßburg und Zürich sind endlich auch

die beiden neben Wittenberg wichtigsten Zentren der deutschsprachigen Reformation in der Reihe vertreten. Hier einige Themen aus den erneut anregenden und vielseitigen Heften: Martin Reinhart als früher Reformator in Jena (Heft 30, *Christopher Spehr*), Katharina Zell, Elisabeth Silbereisen, Agnes Röttel und Wibrandis Rosenblatt in Straßburg (Heft 31, *Marc Lienhard* und *Anne-Marie Heitz-Muller* [das Heft ist leider nicht so zweisprachig, wie das Titelblatt suggeriert; die durchweg französischen Texte sind nur zum kleineren Teil ins Deutsche übersetzt und in deutscher Sprache zusammengefasst]), Einführung der Reformation in Regensburg (Heft 32, *Hans Schwarz*), die Leisniger Kastenordnung (Heft 33, *Heiko Jadatz*), Johann Arndt (Heft 34, *Wolfgang Sommer*), Heinrich Bullinger (Heft 35, *Peter Opitz* und *Alexandra Kess*).

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)

88. Jahrgang 2017

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 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: τ-lexus, 69126 Heidelberg

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

INHALT

<i>Albrecht, Michael von: Anno Reformationis D ad ecclesiam. Zum fünfhundertsten Reformationsjahr an die Kirche (eingeleitet von Heinz Scheible)</i>	59
<i>Barleben, Marie-Christin und Voltmann, Niklas: Römerbriefauslegungen. Studierendentagung in Wittenberg vom 6. bis 8. Juni 2017</i>	219
<i>Barth, Hans-Martin: Mystik bei Luther?</i>	48
<i>Beutel, Albrecht: Unser Luther? Bedeutung und Bild des Reformators im säkularen Geschichtsbewusstsein</i>	12
<i>Blum, Daniela: Luthers Theologie in katholischen Perspektiven. Spotlights auf die Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert</i>	91
<i>Goertz, Hans-Jürgen: Martin Luther und die Täufer. Versuch einer nachträglichen Annäherung</i>	81
<i>Hofmann, Frank: Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 23. bis 25. September 2016 in Wittenberg</i>	130
<i>Kandler, Karl-Hermann: Reformationsjubiläen 1617 bis 2017, besonders in Freiberg</i>	195
<i>Lapp, Michael: Luther und die Deutschen. Tagung der Luther- Gesellschaft vom 19. bis 21. Mai 2017 in Eisenach</i>	213
<i>Löhdefink, Jan: Zeiten des Teufels. Zum Zusammenhang von reforma- torischen Teufels- und Zeitvorstellungen</i>	123
<i>Lüpke, Johannes von: Wirksames Wort. Von der Sprache bei Luther und Goethe</i>	170
<i>Matheson, Peter: Luther@500 2016 in Australien. Ein kurzer Bericht ..</i>	133
<i>Matthias, Markus: Wenn Gott spricht ... Martin Luther über Bedeutung und Funktion der Grammatik für die Theologie</i>	179
<i>Richter, Cornelia (Bearb.): Melanchthon: Evangelische Glaubens- reflexion im Werden</i>	5
<i>Richter, Cornelia: „Die Zeit des Schweigens ist vergangen“. Christliches Ethos angesichts politischer Irritationen</i>	31
<i>Schwarz, Reinhard: Warum mein Buch den Titel hat: „Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion“. Neun Punkte</i>	120
<i>Slenczka, Notger: Aufgeklärtes Luthertum</i>	105

<i>Slenczka, Notger</i> : Die 95 Thesen	152
<i>Treu, Martin</i> : Luther spielen? Luther spielen! Bericht über eine ungewöhnliche Preisverleihung	210
<i>Voltmann, Niklas</i> und <i>Barleben, Marie-Christin</i> : Römerbriefauslegungen. Studierendentagung in Wittenberg vom 6. bis 8. Juni 2017	219
<i>Zschoch, Hellmut</i> (Bearb.): Wittenberg, den 31. Oktober 1517. Luthers Brief an Kardinal Albrecht von Brandenburg	76
<i>Zschoch, Hellmut</i> : Ein gutes Lied für unsere Zeit. Predigt über Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“	163
Aus Lutherstätten	222
Bücherschau	63, 135, 223
Zu diesem Heft	3, 75, 151

Neu bei Mohr Siebeck

Reformation und Recht

Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation

Hrsg. v. Christoph Strohm

Die Fragen nach den Folgewirkungen der Reformation werden kontrovers diskutiert. Hat die Reformation einen besonderen Einfluss auf die Rechtsentwicklung des Westens ausgeübt?

Sind damit in besonderer Weise modernisierend wirkende Folgen verbunden? Oder lassen sich hier keine Unterschiede zwischen den Konfessionen feststellen?

Die Open Access-Version der Publikation finden Sie auf online.mohr.de.

2017. IX, 219 Seiten.

ISBN 978-3-16-154803-1 fBr € 14,-

eBook

Reformation und Säkularisierung

Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation

Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth

Die Reformation war eine im Kern religiöse Erneuerungsbewegung des Christentums in Europa. Zusammen mit Renaissance und Humanismus hat sie Entscheidendes zur Ausbildung einer säkularen Moderne beigetragen. Worin genau bestand dieser Beitrag, und wie ist er zu bewerten?

Die Open Access-Version der Publikation finden Sie auf online.mohr.de.

2017. VIII, 259 Seiten.

ISBN 978-3-16-154890-1 fBr € 14,-

eBook

Peter Unruh

Reformation – Staat – Religion

Zur Grundlegung und Aktualität der reformatorischen Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem

Das Verhältnis von Staat und Religion gehört zu den grundlegenden Themen der Staats- und Verfassungstheorie. Peter Unruh analysiert die grundlegende Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem bei den maßgeblichen Reformatoren (Luther, Melancthon, Zwingli und Calvin), die Fortwirkung dieser Zwei-Reiche/Zwei-Regimenten-Lehre seit den Friedensregelungen von 1555 und 1648 bis zum Ende des landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 sowie die Bedeutung dieser Unterscheidung für das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes und die aktuelle Staats- und Verfassungstheorie. Neben die ideengeschichtliche und verfassungshistorische Rekonstruktion tritt die Erkenntnis, dass die reformatorische Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem für die Verhältnisbestimmung von Staat und Religion von aktueller und nachhaltiger Bedeutung ist.

2017. XV, 289 Seiten.

ISBN 978-3-16-155217-5 fBr € 29,-



Mohr Siebeck

Tübingen

info@mohr.de

www.mohr.de

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

Reformation auf Niederdeutsch



Franz-Josef Holznagel /
Markus Johannes Langer /
Hartmut Möller (Hg.)

Wie klingt die Reformation im Norden?

Aus Joachim Slüters Gesangbuch von 1525

2017. 11 Tracks mit 48-seitigem Booklet, Audio CD
ca. € 20,- D

ISBN 978-3-525-69009-3

Im Jahr 1515 publizierte der Rostocker Prediger Joachim Slüter das erste niederdeutsche Gesangbuch. Damit machte er dem norddeutschen Sprachgebiet als Erster wichtige Liedtexte der Reformation zugänglich. Die vorliegende CD vermittelt einen Klangeindruck dieses wirkungsmächtigen Projekts, das bis nach England und Skandinavien ausstrahlte. Gewürdigt wird damit die historische Relevanz dieses Zeugnisses norddeutscher Reformation.

Zum Reformationsjubiläum liegen ausgewählte Stücke des Gesangbuchs sowie ein ausführliches Booklet vor. Die CD richtet sich gleichermaßen an Fachwissenschaftler wie an ein breites Publikum und präsentiert eine wissenschaftlich fundierte Einspielung der Lieder durch Chöre und Instrumentalisten der Rostocker St.-Johannis-Kantorei unter Leitung von Prof. Dr. h.c. Markus Johannes Langer. Das beigelegte Booklet bietet die Edition, Übersetzung und Kommentierung aller eingespielten Stücke durch Prof. Dr. Franz-Josef Holznagel (Text) und Prof. Dr. Hartmut Möller (Musik).



Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Der Einfluss der Frauen auf den Lauf der Reformationgeschichte



Sonja Domröse

Frauen der Reformationszeit

Gelehrt, mutig und glaubensfest

4., erweiterte Auflage 2017.

216 Seiten mit 15 Abb., kartoniert

€ 25,- D

ISBN 978-3-525-55286-5

eBook: € 19,99 D / ISBN 978-3-647-55286-6

Nicht wenige Frauen fühlten sich berufen, durch eigene Publikationen aktiv in die Auseinandersetzungen der Reformationszeit einzugreifen und die inferiore Stellung der Frau zu bekämpfen. Das Buch soll durch die biographischen Stationen sowie die Würdigung des theologischen und schriftstellerischen Wirkens exemplarischer Frauen (Elisabeth von Calenberg-Göttingen, Argula von Grumbach, Ursula Weyda, Elisabeth Cruciger, Wibrandis Rosenblatt, Katharina Zell, Olympia Fulvia Morata, Ursula von Münsterberg) zu Beginn der Neuzeit deutlich machen: Bereits vor 500 Jahren gab es Aufbrüche zu einer Gleichberechtigung von Frauen in Kirche und Gesellschaft. Nach der Darstellung der einzelnen Biographien setzt sich Sonja Domröse mit dem Frauenbild Martin Luthers auseinander.

Die 4. Auflage ist um die Portraits von Florentina von Oberweimar, Caritas Pirckheimer, Jeanne de Jussie sowie Erasmus von Rotterdam erweitert.

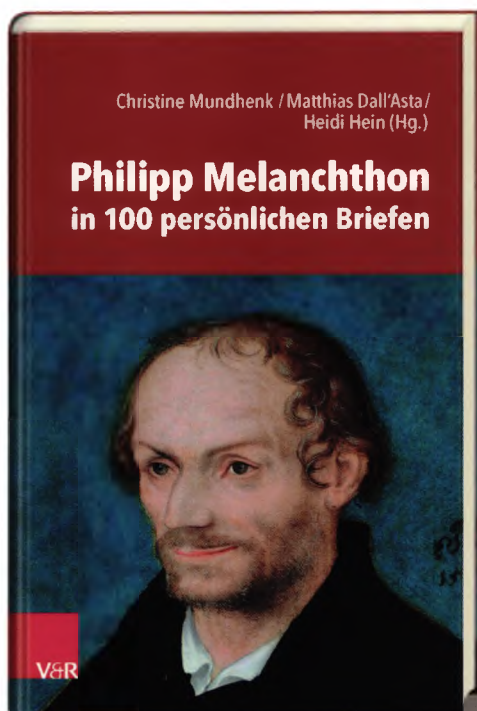


V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Melanchthon in Briefen



Christine Mundhenk / Matthias Dall'Asta /
Heidi Hein (Hg.)

Philipp Melanchthon in 100 persönlichen Briefen

2017, 195 Seiten mit 5 Abb., gebunden
€ 35,- D
ISBN 978-3-525-55287-2

eBook: 27,99 D / ISBN 978-3-647-55287-3

Philipp Melanchthon (1497–1560) war 28 Jahre lang Luthers Kollege in Wittenberg und sein engster Mitarbeiter. 100 ausgewählte Briefe in chronologischer Reihenfolge illustrieren wichtige Ereignisse aus seinem Leben. Die meisten erscheinen erstmals in deutscher Übersetzung. Sein vielfältiges wissenschaftliches Interesse, sein reformatorisches und pädagogisches Wirken, vor allem aber auch private Aspekte, seine Freundschaften, Empfindungen, Hoffnungen und Träume, drücken sich in diesen Briefen aus. Das ermöglicht uns tiefe Einblicke in das Alltagsleben zur Zeit der Reformation und einen unverstellten Zugang ins Leben Melanchthons.

