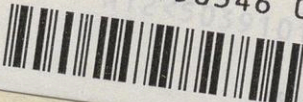



N12<521850346 021



ubTÜBINGEN



Wilh. Kapp  
Buchbinderei & Papierh.  
Tübingen Mühlg. 3





# Luther

**MITTEILUNGEN DER  
LUTHERGESELLSCHAFT**

Vierundzwanzigster Jahrgang 1953

Inhalt des Jahrganges 1953

## A. Aufsätze

	Seite
Bach als musikalischer Prediger der Lehre Luthers. Von Landesbischof D. Hanns Lilje, DD., Abt zu Loccum, Hannover .....	20
Die Trauung bei Luther. Von Pastor Bruno Jordahn, Hamburg-Altona .....	59
Einführung in Joh. Seb. Bachs Kantate „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ Von Oberkirchenrat Professor D. Theodor Knolle, Hamburg .....	26
Luthers Auffassung von Freiheit. Von Professor D. Kurt Dietrich Schmidt, Hamburg .....	1
Luthers Reformation der Beichte. Von Professor D. Leonhard Fendt, Augsburg .....	121
Luther und die Doppelehe Landgraf Philipps von Hessen. Von Professor D. Wilhelm Maurer, Erlangen .....	97
Luthers Wort von der Ehe. Von Professor D. Paul Althaus, Erlangen .....	49
Luthers Stellung zur Ehescheidung. Von Professor D. Ernst Kinder, Münster .....	75
Von der Freiheit eines Christenmenschen. Von Professor Dr. W. J. Kooiman, Amsterdam .....	12

## B. Luther-Worte

„Jedermanns Knecht und niemand untertan“. Eine deutsche Lutherstunde. Von Dr. Friedrich Schulze-Maizier .....	29
Glaube und Werke. W. A. Tischr. 5. Nr. 5570, S. 252, Z. 26 ff. ....	11
Die Musik. — W. A. Tischreden 3, 636, 5 .....	25
Der Psalter. Von den letzten Worten Davids. W. A. 45, 33, 35 .....	28
Die Reiche der Welt und das Reich Christi. Vorlesung über Jesajas 1527—30. W. A. 31, II, 70, 30 .....	47
Die Ehe Gottes Ordnung. W. A. Tischr. 2. Nr. 2206 .....	58
Die Ehe Gottes Gabe. W. A. Tischr. 4. Nr. 4786 .....	74

Gd 843



	Seite
Deine Ehe (Hochzeitspredigt 1530. W. A. 34 I, 65,67) .....	87
Eine gute Ehe. W. A. Tischr. 1. Nr. 250 .....	88
Das Leben ist ein Leben der Heilung von der Sünde. Römerbrief 1515—16. Scholien. Zu Röm. 4, 7. W. A. 56, 275, 26.....	137
Menschenrost und Gotteswort. W. A. Tischr. 2. Nr. 1893 .....	144
Die Ehe Vom ehelichen Leben, 1522. W. A. 10. II. 294, 27 .....	96
Die Reiche der Welt und das Reich Jesu Christi. Vorlesung über Jes. 9, 6. W. A. 31 II, 70, 30 .....	47

### C. Buchbesprechungen

Joest, Wilfried: Gesetz und Freiheit .....	89
Heinsius, Maria: Das unüberwindliche Wort .....	45
Klepper, Jochen: Die Flucht der Katharina von Bora .....	92
Lau, Franz: Luthers Lehre von den beiden Reichen .....	90
Maurer, Wilhelm: Von der Freiheit eines Christenmenschen .....	43
Stange, Carl: Luther und das Evangelium .....	138
Stephan, Horst: Luther in den Wandlungen seiner Kirche .....	139
Storck, Hans: Das allgemeine Priestertum bei Luther .....	141
Watson, Philip S.: Um Gottes Hoheit .....	41

### D. Mitteilungen des Schriftleiters

Zum Beschluß .....	95 u. 143
--------------------	-----------

#### Berichtigung:

In Heft 2/1953 wurden die Seiten versehentlich wieder mit 1. u. ff. gezählt. Es wird gebeten, diese Seiten umzunummerieren: Seite 1 muß mit einer 49 und die letzte Seite muß statt mit 48 mit einer 96 versehen werden.



# Luthers Auffassung von Freiheit

VON KURT DIETRICH SCHMIDT, HAMBURG

## 1.

Einen wirklichen Höhepunkt in der Entwicklung der Freiheitsidee zeigt die *deutsche Mystik* des Spätmittelalters, die in Meister Eckhart bekanntlich ihren größten Vertreter gefunden hat.

Eckhart glaubte, daß das höchste Ziel der mystischen Sehnsucht, nämlich die Einung der Seele mit Gott, das wirkliche Einswerden von Gott und Seele, nur erreicht werden könne, wenn die Seele von allem Geschaffenen, allem Irdischen frei geworden sei. Selbst von der Auffassung Gottes als eines der Seele gegenüberstehenden Du muß sie noch frei werden, sonst kann die Einung mit dem wahren Gott, der der gegenstandslose Gott ist, nicht erreicht werden. Nichts darf also die Seele bewegen, weder Gutes noch Böses, weder Freude noch Leid, weder Hohes noch Tiefes; erst wenn sie „*leer*“ geworden ist, wie Eckhart sagt, leer von all dem Wirrwarr der sinnlichen und auch der geistigen, der begrifflichen Gegebenheiten, wird sie eine Stätte, in der das Göttliche rein wirken kann: „Was leer ist aller Kreatur, wird Gottes voll.“ Und in immer neuen Ausdrücken sucht Eckhart dann die gleiche Haltung zu beschreiben. Er nennt sie Armut, Armut nicht nur im Sinn einer bloßen Besitzlosigkeit, sondern Armut vielmehr im Sinn eines inneren Nichthabens und vor allem auch eines Nichts-Verlangens. Wer etwas verlangt, dessen Seele ist noch nicht frei; und sei es selbst Gott, den er verlangt. Gern gebraucht Eckhart auch den Ausdruck „*Gelassenheit*“, den die deutsche Mystik neu in die deutsche Sprache eingeführt hat. Wer sich Gott gelassen hat – das meint der Ausdruck –, der steht nun allen Wechselfällen des Lebens, der steht allen Schicksalswenden, mögen sie freundlicher oder notvoller Art sein, mit vollendetem Gleichmut, eben „*gelassen*“ gegenüber, indifferent, wie der lateinische Ausdruck sagt; allem gegenüber gleich kühl, von allem gleich unbewegt.

Gleichbedeutend mit Gelassenheit ist die „*Abgeschiedenheit*“. „Wollte der Engel Gott suchen außerhalb Gottes, so suchte er ihn nirgends als

in einem reinen, freien, abgeschiedenen Geschöpf. Alle Vollkommenheit hängt daran, daß man Armut, Elend, Schmach, Widerwärtigkeit und alles, was mit Druck auf uns fallen möge, willig, fröhlich, in Freiheit, begierig, friedvoll und unerschütterlich leiden könne und dabei bleiben bis in den Tod, ohne zu fragen: Warum?“ Dasselbe würde aber genau so von Reichtum, Fülle, Ehre und Freude gelten. „Sunder warumbe“, ohne Warum – darin kommt die Indifferenz, der Gleichmut zu seinem höchsten Höhepunkt. In dem Warum steckt immer noch Eigenwille und Eigenurteil; es ist immer noch Ausdruck unserer Selbstheit, unserer Ichheit. Erst wo auch das Warum überwunden ist, ist die Abgeschiedenheit, die Gelassenheit vollständig, da ist der Entwerdungsprozeß, der die Voraussetzung der Einung mit Gott ist, zum Ziel gekommen.

Diese Abgeschiedenheit, die in dem bisher Ausgeführten ja wohl genugsam beschrieben ist, bedeutet aber gleichzeitig Freiheit, denn sie macht unabhängig – frei! – von allen Wechselfällen des Lebens. Daß das Eckharts Aussage und Meinung ist, zeigten die angeführten Zitate, in denen immer wieder der Freiheitsgedanke aufklang. Solche innere Freiheit kann nun aber sehr wohl bestehen bei äußerer Tätigkeit oder äußerem Leiden. „Nun sollst Du auch wissen, daß der äußere Mensch gar wohl in Tätigkeit stehen und dabei der innere doch frei und unbewegt sein kann. Nimm dies zum Ebenbild: eine Tür geht in einer Angel auf und zu. Nun vergleiche ich das äußere Brett an der Tür (das Holz) dem äußeren Menschen und die Angel vergleiche ich dem inneren Menschen. Wenn nun die Tür auf- und zugeht, so bewegt sich das äußere Brett (das Holz) hin und her, und doch bleibt die Angel in steter Unbeweglichkeit und wird nicht im geringsten verändert. Also stehet es um das abgeschiedene Herz.“ „In allen Zufällen des Lebens, in Sorge und Trauer, in Liebe und Leid der Kreatur so fest in sich oder in Gott – das ist hier für Ekkehart eines –, gegründet sein, so unbeirrbar aus diesem Innersten leben, daß der Geist in den Fluten des Irdischen nicht versinkt, das ist das Ekkehartsche Evangelium der Freiheit“, sagt Hoffmeister in seiner Eckhart-Studie mit Recht. Ein Gipfel-punkt der Freiheitsidee überhaupt, ist oben gesagt. Was würde es

bedeuten, wenn in den unheimlichen Umschichtungen und dem unendlichen Leid, dessen wir heute die Leidtragenden oder die Zeugen sein müssen, auch nur eine gewisse Anzahl von Menschen eines ähnlichen Gleichmutes, einer ähnlichen Abgeschlossenheit, einer ähnlichen Gelassenheit fähig wären! Wahrhaft ruhende Pole im wogenden Meer der Ratlosigkeit, seelische Kraftzentren wären sie.

Für die Lebensmächtigkeit dieser Eckhartschen Freiheitsidee hat die Geschichte einen merkwürdigen indirekten Beweis geliefert. Vor aller Augen stehen die ungeheuren Leistungen, die der Jesuitenorden im Laufe seiner Geschichte vollbracht hat. Ebenso bekannt ist, daß er sie seiner Gehorsamsidee verdankt. Die jesuitische Gehorsamsidee ist nun aber nichts anderes als die Übertragung der Eckhartschen Indifferenz ins Mönchische. Der Beweis dafür kann hier nicht im einzelnen wiederholt werden; er ist an anderer Stelle erbracht<sup>2</sup>. Nur ein Wort aus den Ignatianischen Exerzitien mag den Gleichklang auch hier einmal erhellen: „Die zweite Art von Demut ist vollkommener als die erste. Sie ist nämlich vorhanden, wenn ich mich in einer solchen Geistesverfassung befinde, daß ich nicht mehr danach verlange oder dazu hinneige, in Reichtum als in Armut zu leben, nach Ehre zu verlangen als nach Schmach, ein langes Leben zu begehren als ein kurzes, *wenn nur* dabei der Dienst Gottes unseres Herrn und das Heil meiner Seele gleich gefördert wird.“ Gelassenheit, indifferentia, innere Bereitschaft zu *jedem* Befehl, der nicht Sünde fordert, das ist die Seele des jesuitischen Gehorsams, die Quelle der ungeheuren Ordensleistung. Es wird deutlich sein, daß hier die Freiheitsidee der Mystik zur vollkommenen Unterwerfung des Mönches unter den Ordensoberen mißbraucht ist, mag dieser auch nach klösterlicher Meinung für den Mönch an der Stelle Gottes stehen. Aber selbst diese Verkehrung bildet noch einen Beweis für die Lebensmacht und damit die Größe der Freiheitsidee der deutschen Mystik; sie ist wahrlich, es sei wiederholt, ein Gipfelpunkt des Freiheitsdenkens überhaupt.

<sup>2</sup> Kurt Dietrich Schmidt: Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola, 1935.

## 2.

Und nun das Überraschende: Diese hohe Auffassung von Freiheit, die in der Gelassenheit gipfelt, lehnt Luther gleich auf der ersten Seite seiner gewaltigen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ als nichtzureichend, als ungenügend ab, obwohl er sie zum Teil auch annimmt. Er sagt da: „So nehmen wir uns vor den *inwendigen*, geistlichen Menschen“ – auch die Mystik unterschied den äußeren und den inneren, den fleischlichen und den geistigen Menschen! –, „zu sehen, was dazu gehöre, daß er ein fromm, frei Christenmensch sei und heiße. So ist's offenbar, daß kein äußerlich Ding mag ihn frei noch fromm machen, wie es mag immer genannt werden, denn seine Frömmigkeit und Freiheit und wiederum (umgekehrt) seine Bosheit und Gefängnis sind nicht leiblich noch äußerlich. Was hilft's der Seelen, daß der Leib ungefangen, frisch und gesund ist, isset, trinkt, lebt, wie er will? Wiederum was schadet es der Seelen, daß der Leib gefangen krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet, wie er nicht gerne wollt? Dieser Ding reichet keines bis an die Seelen, sie zu befreien oder zu fangen, fromm oder böse zu machen.“

Ein gewaltiges Wort! Alle Freiheit gegenüber dem äußeren Schicksal, alle Herrschaft über die Wechselfälle des Lebens, so hoch sie zu werten ist, spielt sich doch noch auf einer Ebene ab, auf der die *eigentlichen* menschlichen Entscheidungen noch nicht fallen. Denn *diese fallen vor Gott*. Hier, vor Gott, wird letztlich allein über Freiheit und Unfreiheit des Menschen entschieden.

Luther hat die *Unfreiheit*, die den Menschen knechtet, in seinem eigenen Leben in schmerzlichster Weise kennengelernt. Als die Gottesfrage in ihm aufgebrochen war, suchte er ihr im Stande der Vollkommenheit, im Kloster, gerecht zu werden. Aber nur kurze Zeit tat das mönchische Leben ihm den Dienst, seine Seele ruhig zu stimmen. Dann brach eine Not in ihm auf, die ihn schließlich in die Tiefen der Verzweiflung führte. Erst durch diese Not hindurch kam er auf die reformatorische Bahn. Bei dieser Klosterererfahrung Luthers handelt es sich um eine so schlichte Sache, daß man immer wieder nur staunen kann. Luther tat

weiter nichts, als daß er die Forderung Gottes *und* die Forderungen seiner Kirche ernst nahm, wirklich und buchstäblich ernst nahm, und weder sich selbst etwas vormachte, noch von anderen sich etwas vormachen ließ. Gott hat z. B. geboten: „Du sollst nicht begehren!“ Seine Seele aber war unleugbar immer wieder voller Begehren. Später hat er sogar sagen müssen: „Kein Mensch vermag zu sein ohne böse Begierde, er tue, was er wolle.“ Zugleich aber gilt: „Das Gebot muß erfüllet sein oder er (der Mensch) muß verdammt sein.“ – Gott hat geboten, ihn zu lieben von *ganzem* Herzen, mit *allen* Kräften und dem *ganzen* Gemüt. Nicht so, daß wir teils die Welt, daneben aber auch noch Gott lieben; nicht so, daß wir gelegentlich an Gott, ein andermal jedoch an uns selbst denken. Aber wer kann Gott wirklich mit ganzer, mit ungeteilter Seele lieben, so daß jeder Gedanke an das eigene Selbst oder die Welt dabei ausgeschlossen ist?! Indem Luther die Forderung Gottes ernst nahm, so ernst, wie sie gemeint war, denn Christus selbst hat sie in *diesem* Sinne in der Bergpredigt wiederholt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ – indem Luther also das Gebot Gottes in aller Einfalt wirklich ernst nahm, wußte er sich in ihm gefangen, wie der Vogel in der Schlinge des Vogelstellers; denn er konnte es nicht erfüllen. Das stand als eine unanfechtbare Tatsache vor seiner Seele. Also aber war er verdammt! Angst, verzweifelte Angst ergriff ihn. „Die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Hölle muß ich sinken.“

Gefangen aber war er, wie gesagt, in den Schlingen des Gesetzes. So ist das Gesetz also der tiefste Grund unserer Knechtschaft. Nun wußte freilich auch die Kirche zu Luthers Zeiten von Gottes Vergebung. Aber diese Vergebung Gottes war und ist nach der Lehre der katholischen Kirche an ganz bestimmte Voraussetzungen, an ganz bestimmte Bedingungen auf seiten des Menschen gebunden, z. B. an die Forderung einer genügsamen Reue. Indem Luther auch diese Bedingung ernst nahm, wurde ihm klar, daß er sie ebenfalls nicht erfüllen konnte. Auch dieser Trost der Kirche versagte also bei ihm. Die Furcht vor Gott hielt ihn weiter in ihrem Bann.

Und sie wirkte sich nun in seinem Leben aus, wie sie sich in jedes Menschen Leben auswirkt. Die Furcht vor Gott, *diese* Furcht vor Gott, wirkt z. B. Furcht vor dem Tode, denn der Tod führt uns ja gerade vor das Angesicht, in das Gericht Gottes. Von daher haßt Luther schließlich Gott; er wünscht, daß dieser nicht existiert. Denn wenn es keinen Gott gibt, dann ist er von seiner Verantwortung frei. Aber es gibt Gott! Und Gott ist weiter der Herr des Lebens. Wer auf Grund der Tatsache, daß er das Gebot Gottes nicht erfüllt hat, meinen muß, daß Gott ihm feindlich gegenüber steht, wer Gott also mißtraut, der *muß* auch dem Leben mißtrauen. „Es kann mir nichts geschehen, als was Gott hat ersehen und was mir selig ist“, das kann der nicht sagen, der in Gott nicht den Vater sehen kann, dessen wir uns nur Gutes zu versehen haben. Er *muß* vielmehr fürchten, daß auch in Menschen und Dingen ihm nur feindliche Mächte entgegentreten. Das Mißtrauen gegen Gott wird so die Quelle der Lebensangst. Aber es vergiftet auch das Leben, das Leben des Einzelnen, wie das Zusammenleben mit anderen, da man diesen nicht vertrauensvoll begegnen kann. Mißtrauen aber ist Gift für jede Gemeinschaft. Luther drückt diese Vergiftung des Lebens in seinem Freiheitstraktat einmal so aus: „Wer nicht glaubt an Christum“ – die Quelle all unseres Gottvertrauens –, „dem dienet kein Ding zu gut, (der) ist ein Knecht aller Ding, muß sich aller Ding ärgern.“ Ein Blitz, der eine unheimlich weite Wegstrecke plötzlich in ein helles Licht rückt. „Wer nicht glaubt . . ., muß sich aller Ding ärgern.“ Solch Ärger ist wirklich Knechtschaft. Denn alle Dinge, die uns zum Ärger stimmen, bemächtigen sich damit unserer Seele, sie stehen über uns, nicht wir über ihnen.

Das ist die Gefangenschaft, das ist die Knechtschaft, die aus der Schuldverhaftung und der damit geweckten Angst vor Gott quillt, aus der unrechten Furcht vor Gott, die uns nur von Gott fortreibt, uns in die Gottesferne treibt, wie jeder den flieht, den er fürchtet, sofern er sich seiner nicht bemächtigen kann. Darin erkennt Luther die wahre Knechtschaft des Menschen. Hier sind wir auch in der Tat Knechte. Daß das wahr ist, ist uns in dem Durcheinander unserer Tage deutlich wieder zum Bewußtsein gekommen. Auf dem Hintergrund *dieser* Erfahrung

von Knechtschaft und Gebundenheit schildert Luther nun die Freiheit eines Christenmenschen. Von hier aus ergibt sich seine Auffassung von Freiheit.

## 3.

Wenn die tiefste Gebundenheit des Menschen die Schuld ist, die dieser durch seine Sünde auf sich geladen hat, dann ist das primäre Erfordernis seiner Freiheit notwendig die Befreiung von dieser Schuld; und das heißt: die *Erfahrung der Vergebung Gottes*. Luther schildert ihre Verwirklichung im Freiheitstraktat einmal von dem in der Mystik beliebten Bilde der Ehe der Seele mit Christus her. Aber es handelt sich bei Luther nicht, wie bei der Mystik, um eine eheliche Vereinigung mit dem „Christus in uns selbst“, sondern um die Gemeinschaft mit dem „Christus außer uns“, der für uns gestorben und auferstanden ist. Mit ihm vereinigt uns der Glaube. Der Glaube ist so gleichbedeutend mit dieser Verhelichung. Ist sie vollzogen, dann gilt nun, was für jede rechte Ehe gilt: was des einen eigen ist, ist auch des andern eigen. „Was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sein der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünd auf ihr, die werden Christi eigen. Hier hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat, und sein Frommheit unüberwindlich ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seele Sünden durch ihren Brautring“ – den Glauben! – „sich selbst zu eigen macht und nichts anderes tut, denn als hätte *er* sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden . . . Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich (rein) durch ihren Malschatz, das ist des Glaubens halber, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi. Ist nun das nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt“ – welcher Freimut gehört allein schon zu solcher *Sprache!* – „und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern? So ist nicht möglich, daß die Sünden sie verdammen, denn sie liegen nun auf Christus und sind in ihm verschlungen; so hat sie eine reiche Gerech-

tigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünde bestehen mag, ob sie schon auf ihr liegen.“

Luther kann aber auch direkt vom Begriff des *Glaubens* ausgehen als von dem Mittel, durch das wir frei werden. Wer einem Menschen nicht glaubt, tastet damit dessen Ehre an, stellt er ihn doch als einen Lügner hin. Wer ihm aber glaubt, der ehrt ihn als wahrhaftig, treu und ehrlich. Genau so ist es Gott gegenüber. Gott läßt uns seine Gnade, seinen Vergebungswillen verkündigen. Wer dieser Botschaft Gottes nicht zu trauen vermag, der macht Gott zum Lügner, und *diese* seine Sünde ist schlimmer, als alles, was er vorher vielleicht Gott-Widriges getan hat. Eine Seele aber, die dieser Botschaft festiglich glaubt, die tut damit Gott „die allergrößte Ehre, die sie ihm tun kann, denn da gibt sie ihm recht, da lässet sie ihm recht, da ehret sie seinen Namen . . . Denn sie zweifelt nicht, er sei fromm, wahrhaftig in allen seinen Worten . . . Wenn denn Gott siehet, daß ihm die Seele Wahrheit gibt und ihn also ehret durch ihren Glauben, so ehret er sie wiederum und hält sie auch für fromm und wahrhaftig, und sie ist auch fromm und wahrhaftig durch solchen Glauben; denn daß man Gott die Wahrheit und Frommheit gebe, das ist Recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig“.

Über die Sündenvergebung hinaus bedeutet der *Glaube* aber auch die *Erfüllung des ersten Gebotes* und damit aller Gebote überhaupt. Hatte Luther vorher gesagt: „Das Gebot muß erfüllt werden, oder der Mensch muß verdammt sein“, so kann er nun ruhig auch auf dies Wort zurückblicken. Hier *ist* die Erfüllung! Denn daß wir Gott als unsern Gott ehren, das ist der eigentliche Sinn des ersten Gebotes, wie Luther mit der Mystik sagt. Daß gerade der Glaube Gott die Ehre erweist, die dieser fordert, das ist eben schon ausgeführt. Diese Ehrung Gottes schließt aber von selbst das Halten der Gebote Gottes ein; des zum Zeichen wiederholt Luther im Kleinen Katechismus die Erklärung des ersten Gebotes bei jedem anderen Gebot. Wie aus der Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten quillt, mit der es die meisten Gebote ja zu tun haben, das wird gleich auch noch deutlich werden. Der Glaube traut der Verheißung Gottes, daß er uns, den Sündern, gnädig sein will. Damit wird weiter aus der Angst *das fröhliche Vertrauen* zu ihm, aus

der Furcht des Knechtes die Zuneigung, ja die Liebe des Kindes. Und nun zieht Luther wieder die Folgerungen aus dieser neuen, fröhlichen Haltung zu Gott.

*Aus dem Vertrauen zu Gott quillt das Vertrauen zum Leben, eine wahrhaft königliche Haltung, ja Überlegenheit ihm gegenüber. „Ein Christenmensch wird durch den Glauben so hoch erhaben über alle Dinge, daß er aller ein Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit; ja, es muß ihm alles untertan sein und helfen zur Seligkeit, wie St. Paulus lehret, Röm. 8 . . . Nicht, daß wir aller Ding leiblich mächtig wären, sie zu besitzen oder zu gebrauchen, wie die Menschen auf Erden. Denn wir müssen sterben leiblich und mag niemand dem Tod entfliehen; so müssen wir auch viel anderen Dingen unterliegen, wie wir in Christo und seinen Heiligen sehen. Denn dies ist eine geistliche Herrschaft, die da regiert in der leiblichen Unterdrückung, das ist: ich kann mich in allen Dingen bessern nach der Seele, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit. Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit und eine rechte, allmächtige Herrschaft, ein geistliches Königreich, da kein Ding ist so gut oder so böse, es muß mir dienen zum Guten, so ich glaube . . . Siehe, das ist eine köstliche Freiheit und Gewalt der Christen“.* Hier wird der Unterschied zur mystischen Freiheitslehre mit Händen greifbar. Dort eine Indifferenz, ein Gleichmut allem Gegenüber, ein Unbewegtsein von allen Dingen, wie sie auch heißen mögen. Hier eine wirkliche innere Überlegenheit, die eben darin zum Ausdruck kommt, daß alle Wechselfälle des Lebens – das meint Luther, wenn er von den Dingen spricht! – selbst die bittersten, dem Christen, dem Glaubenden ein Mittel werden, an ihnen und durch sie innerlich zu wachsen und zu reifen. Denen, die Gott lieben, müssen wirklich alle Dinge zum Besten dienen.

Das Wissen um Gottes Vergebung gibt schließlich „ein fröhlich und unverzagt Gewissen, vor ihm zu stehen und zu bitten“. Luther sagt im Großen Katechismus zur 5. Bitte mit Recht: „Wo das Herz zu Gott nicht recht stehet, . . . so wird es nimmer wagen zu beten. Solche Zuversicht aber und fröhlich Herz kann nirgend herkommen, denn es wisse,

daß ihm die Sünden vergeben seien.“ Und im Freiheitstraktat sagt er, daß im Glauben an Christus unser Gebet angenehm sei und vor Gottes Augen komme. Damit aber haben wir Recht, und Kraft zugleich, gewonnen zum fürbittenden Eintreten für andere.

Und nun faßt Luther triumphierend zusammen, was er erarbeitet hat: „Wo ein Herz also Christus höret“ – als den, in dem die Verheißungen Gottes unser eigen werden –, „das muß fröhlich werden von ganzem Grund, Trost empfangen und süß werden gegen Christum, ihn wiederum lieb haben... Denn wer will einem solchen Herzen Schaden tun oder es erschrecken? Fällt die Sünde und der Tod daher, so glaubt es, Christi Frommheit sei sein, seine Sünde sei nimmer sein, sondern Christi; so muß die Sünde schwinden vor Christi Frommheit in dem Glauben... Und lernet mit dem Apostel dem Tod und der Sünde Trotz bieten und sagen: Wo ist nun Tod dein Sieg? Wo ist nun Tod dein Spieß? Dein Spieß ist die Sünde! Aber Gott sei Lob und Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch Jesum Christum, unsern Herrn.“

Und nun muß zum Schluß kurz noch eine letzte Folgerung aus der neuen Haltung zu Gott, die durch den Glauben verwirklicht wird, berührt werden, die Tatsache nämlich, daß wir durch sie *frei* werden auch zum *Dienst am Nächsten*.

Wer von sich selbst frei geworden ist, weil er Gott gefunden hat, der braucht nun auch nicht mehr nur sich selbst zu dienen. Wer Gott zum Vater bekommen hat, der will ihm, Gott, nun auch dienen. Gott aber braucht unsern Dienst nicht selbst, er weist uns mit all unserm Dienstwillen an den Nächsten; der hat uns nötig. Ihm sollen und können wir denselben Dienst tun, den Christus uns getan hat, ihm, wie Luther geradezu sagt, „ein Christus werden“, d. h. ihm in äußerer Not helfen, wie Christus den Notleidenden tat; aber auch seine Sünden, statt sie zu richten, vielmehr mittragen, als hätten wir sie getan, wie Christus das mit den unseren tut; der schwerste, aber zugleich auch der größte Dienst, den einer dem anderen tun kann.

Wer Gott zum Vater bekommen hat, der steht ihm nun so gegenüber, wie Adam das vor dem Sündenfall im Paradiese tat. Da aber war Adam ein Ebenbild Gottes. So wird der Mensch durch den Glauben „gott-

förmig“, wie Luther in der Psalmenauslegung von 1520 mit einem wieder der Mystik entlehnten Ausdruck geradezu sagt. *Dem andern ein Christus werden, gottförmig werden, das ist die höchste Höhe, zu der sich Luthers Freiheitsgedanke aufschwingt.* Diese Höhe erreichen wir, wie gezeigt, aber nun gerade nicht, wenn wir, wie die Mystik wollte, tief in unser eigenes Innere hinabsteigen, um dort den Gottesfunken zu finden und zum Aufflammen zu bringen; diese Höhe erreichen wir nur, wenn wir unser ganzes Vertrauen auf Christus setzen, den Christus außer uns, und durch ihn auf Gott.

Das versteht Luther unter der Freiheit eines Christenmenschen: im Glauben an Gottes Vergebung frei werden von der härtesten Knechtschaft, die uns gefesselt hält, von der Sündenschuld, und damit zugleich frei von den Schlingen des Gesetzes, und zugleich in dem allen die innere Herrschaft gewinnen über das äußere Schicksal sowie die Kraft zum tragenden, helfenden Dienst. Diese Freiheit bleibt, auch wenn unsere äußere Freiheit verloren gehen sollte, was wir doch nicht hoffen. Sie bleibt unter allen Umständen. Gerade deshalb ist es notwendig, im eigentlichen Sinne des Wortes notwendig, daß wir sie gewinnen.

**Durch Werk werden wir nicht gerecht, sondern, wenn wir nu gerecht sind worden durch den Glauben aus lauter Barmherzigkeit um Christi willen, alsdann erst tun wir gute Werk, und also muß man selig sein vor den Werken. Gleichwie ein Baum nicht verdient, daß er aus den Früchten zum Baum werde, sondern, wenn er ein Baum ist, so trägt er Früchte.**

Aus Luthers Tischreden

## „Von der Freiheit eines Christenmenschen“

VON W. J. KOOIMAN, AMSTERDAM

Luther schrieb oft unter seine Briefe: „In großer Eile.“ Dies hätte er auch wohl unter die meisten seiner Schriften schreiben können. Auch der Traktat „Von der Freiheit“ ist in eiligem Tempo zu Papier geworfen, jedenfalls die deutsche Fassung, welche innerhalb von zwei Jahren in mehr denn zehn Auflagen erschien, in zahllose Sprachen übersetzt wurde und allenthalben großen Einfluß ausübte. Selbst hat er gerade auch auf diesen Traktat später nicht viel Wert gelegt, wie er die Mehrzahl seiner Schriften nicht hoch eingeschätzt hat. Doch ist es das bekannteste seiner Werke geworden.

Das größte Interesse datiert aus dem 18. Jahrhundert, als es sehr gelobt wurde, vielleicht mehr dem Titel nach als um des Inhalts willen. Mancher hat den Titel verkehrt aufgefaßt, weil er den Inhalt mißverstand und zwar in liberalistischem Sinne. Die Freiheit, die Luther meint, ist am allerwenigsten die Freiheit des autonomen Menschen, der sich selber in religiöser und moralischer Hinsicht Gesetze vorschreiben kann. Es ist dem Reformator keineswegs zu tun um „die Freiheit des Gewissens gegenüber dem Zwange des kirchlichen Dogmas“. Die Freiheit der Kinder Gottes ist eine höhere und tiefere und liegt gerade verankert nicht in seinem eigenen Gewissen, sondern in der Botschaft der Kirche. Ein Christ ist durch den Glauben an Christus, der ihn rechtfertigt, von seinem alten Ich befreit, darum ist er frei zum neuen Gehorsam im Dienste der Liebe.

Auch darf man diesen Traktat nicht von Luthers anderen Schriften lösen. Man hat versucht dasjenige, was Luther hier sagt, mehr oder weniger loszulösen von dem „harten Dogma der Rechtfertigung vor Gott durch das Blut Christi“ (W. Dilthey). Schon Erasmus, der die Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft“ verwarf, fand in dieser Schrift „viel Weisheit, Kunst und Geist“. Man darf aber kein einziges Buch Luthers, und dieses erst recht, für sich allein betrachten, um so weniger, als er selbst den Nachdruck gelegt hat auf den Zusammenhang zwischen „Von der Freiheit“ und anderen Schriften. Es ist

unerlaubt, das eine gegen das andere auszuspielen, um so Luthers Theologie in allerlei Bruchstücke auseinander fallen zu lassen.

Dies hebt nicht auf, daß in der Tat „Von der Freiheit“ einen eigenen Charakter hat, einen ganz bestimmten Platz einnimmt in Luthers Entwicklungsgang. Dieser Traktat bezeichnet einen Teil des Weges, auf welchem Luther sich loslöste von Einflüssen, welchen er viel verdankte, die ihn aber doch Gefahr laufen ließen, den rechten Blick zu verlieren auf das Zentrale der paulinischen Theologie, welche er in einer großen Stunde seines Lebens als den Schlüssel zum Evangelium entdeckt hatte. So kann man verstehen, daß die Meinungen über „Von der Freiheit“ weit auseinandergehen. Einige rühmen es noch immer als das Wichtigste und Wesentlichste, das Luther je schrieb: „eine der feinsinnigsten, wenn nicht die feinste seiner Schriften“ (Walter Koehler); „ein Spiegel seines Herzens, dessen was sein eigenstes, innerstes Geheimnis war“ (Gerhard Ritter); „das Schönste und Innigste von allem, was er schrieb“ (Hans Preuß). Andere weisen nachdrücklich auf die Mängel dieses Büchleins hin, das ihres Erachtens nicht ganz reif und durchdacht ist. Askese und Mystik üben hier, sagen sie, noch eine zu große Anziehungskraft auf den Reformator aus. Deshalb darf man es nicht für ein Luther besonders kennzeichnendes Werk halten, wie es früher geschehen ist, und viele jetzt noch tun.

Der erste, der (soweit mir bekannt) darauf hingewiesen hat, war Siegfried Lomatzsch. Er sprach von dem mehr idealistischen als evangelischen Standpunkt des Schreibers, glaubte einen platonischen Dualismus zu bemerken in der Trennung zwischen Leib und Seele in Luthers Auseinandersetzung, außerdem sei darin seines Erachtens ein zu großer Raum mystischer Betrachtungen eingeräumt. Auch seien die Werke des Christus in dem Gedankengange des Reformators eigentlich nur Schein und keine wirklichen Offenbarungen von des Christen innerlichem Leben. Er gerät dabei besonders in Widerspruch gegen A. Ritschl, der unsere Schrift sehr hoch einschätzte und sie sogar für wert hielt, unter die Bekenntnisschriften aufgenommen zu werden.

Heinrich Boehmer hat in seinem „Der junge Luther“ dem Freiheits-traktat den „Sermon von den guten Werken“ gegenübergestellt und

darauf hingewiesen, daß Luther in diesem – einige Monate früher geschriebenen – Werk ein viel klareres Bild gegeben hat von dem Verhältnis zwischen Glauben und Werk, Religion und Ethik, als in unserer Schrift, die allzu schnell zu Papier geworfen wurde, unter Umständen, welche ruhiges Überlegen unmöglich machten. Das Zeugnis, das Luther im ersten Teil von der Kraft des Glaubens gibt, gehört – hierin stimmt Boehmer mit allen überein – zu dem Mächtigsten, das er je geschrieben hat. Aber im zweiten Teile, wo er die Frage behandelt, wie Glaube und Werke sich verhalten, habe er sich ernstlich vergaloppiert. Sowohl materiell wie formell habe er im genannten Sermon das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit weit besser entwickelt, wo er das praktische Leben im Dienste des Nächsten positiv gewertet hat, als die unreflektierte Antwort der menschlichen Gegenliebe auf die in Christus offenbarte Liebe Gottes. In der „Freiheit“ sehe er die Ethik dagegen wieder zu sehr im Lichte der Askese und des Dualismus zwischen Leib und Seele.

M. Ludwig hat die Kritik ausführlicher entwickelt. Er weist daraufhin, daß Luther dieses Büchlein für den Papst bestimmt und als Beilage zu seinem „demütigen“ Brief an Leo X. geschrieben hat. Unwillkürlich habe er dadurch wohl mehr im Stile der kirchlich-asketischen Prinzipien und der offiziell anerkannten Mystik über die Werke geschrieben, als er es sonst getan haben würde, obgleich Ludwig erkennt, daß der Gedanke der menschlichen Leistung, der Kern der römischen Lehre von den guten Werken, hier nicht gefunden wird. Wir sind geneigt darauf zu antworten: Nein, er wird hier nicht nur nicht gefunden, er wird gar vom Anfang bis zum Ende abgewiesen, so klar und scharf, daß Ludwigs Vermutung, als hätte Luther sich hier einigermaßen anpassen und dem Papst entgegenkommen wollen, als vollkommen unbegründet erklärt werden kann. Im übrigen, der Brief an Papst Leo ist wahrlich nicht so „demütig“, wie Ludwig meint.

Ludwig erachtet ferner, daß der systematische Fehler des Autors hierin liegt, daß er die Trennung zwischen „innerlichem“ und „äußerlichem“ Menschen, statt sie als Hilfsgedanken zur Verdeutlichung zu ge-

brauchen, von Anfang an zu dem alles beherrschenden Schema macht. Dadurch bekomme er nicht die Gelegenheit, den Nachdruck zu legen auf die Einheit von beiden, welche in seiner Theologie primär ist. Er habe sich durch eine verkehrte Konstruktion dahin bringen lassen, wo er selbst nicht sein wollte. Es sei Luther nicht gelungen, klar zu machen, daß, was im ersten Teil von der Freiheit des innerlichen Menschen gesagt wird, auch für den äußerlichen Menschen gilt, und daß es erst der Kampf mit dem „alten Menschen“ (wovon der zweite Teil handelt) ist, der den neuen Menschen täglich herauskommen und auferstehen läßt. Der neue Mensch besteht ja nie „für sich“, aber gerade die Liebe und der Dienst, wenn der alte Mensch gerufen ist, sind es, die den neuen Menschen bilden. Dadurch fehlt die Einheit zwischen den beiden Teilen der Schrift, und deswegen soll vieles, was im ersten Teil gesagt wird, von der Ethik her verstanden werden und vieles, was im zweiten Teil behauptet wird auf den Glauben bezogen werden.

Dieser Fehler in dem Schema rächt sich am meisten im zweiten Teil, sagt Ludwig. Wenn Luther dort spricht von den Werken, die der Mensch tun soll im Hinblick auf seinem eigenen Leib, meint er, daß diese Werke notwendig sind, weil wir noch im Fleisch leben und somit nicht ohne Werke auskommen können. Das Werk wird hier mehr oder weniger negativ gewertet, nämlich um den Leib zu zähmen, und dergleichen. Ziel allen Wirkens ist das Aufgehen des äußerlichen in den innerlichen (geistlichen) Menschen, das heißt, der Wachstum des Glaubens. Die Probleme, welche zusammenhängen mit dem Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung, seien hier nicht zu ihrem Recht gekommen. Auf der einen Seite werde die Notwendigkeit der Werke gegründet auf den Gedanken, daß der Leib dem innerlichen Menschen dienstbar gemacht werden muß, auf der anderen Seite erhält das Motiv der Nächstenliebe und der Gemeinschaft den vollen Nachdruck. Luther habe auch hier nicht klar genug hervortreten lassen, daß es ein und derselbe Mensch ist, der beides tut, und daß auch hier beide zusammenhängen: durch den Dienst am Nächsten wächst der innerliche Mensch im Glauben.

Die Frage, inwiefern man sagen darf, daß Luther in der „Freiheit“ ins Mystische entglitten ist, hat Wilhelm Thimme auf interessante Weise behandelt, wo er in einer ausführlichen Betrachtung den Traktat genau verglichen hat mit der *Theologia Deutsch*, der mystischen Schrift, von der Luther so sehr eingenommen war, weil er seine eigenen Gedanken darin las. Dabei kam heraus, daß man von Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes in diesem Traktat gar nicht reden kann. Luther habe unter dem Einfluß des Frankfurter Mystikers gestanden, auch könne man hinweisen auf eine merkwürdige Übereinstimmung in der Ausdrucksweise. Aber wenn zwei dasselbe sagen, so ist es noch nicht dasselbe. Und gerade bei weitgehender Übereinstimmung, sind die Unterschiede um so bedeutender, vielleicht noch bedeutender, als Thimme es wahr haben will.

Da wird deutlich, daß das Wort Gottes bei Luther nichts zu schaffen hat mit mystischen Spekulationen, es ist Gebot und Zusage, Unheil und Gnade, wodurch der Sünder stirbt und lebt. In der Rechtfertigungstheologie hat die Anthropologie Luthers ihren Ausgangspunkt nicht in der Psychologie der Mystik, die äußerlichen und innerlichen Menschen gleichstellt mit Leib und Seele. „Fleisch“ ist bei Luther nicht mehr Sinnlichkeit, sondern Feindschaft gegen Gott, und „Geist“ nicht Innerlichkeit, sondern Heiliger Geist. Wer ausdrücklich sagt, daß Sünde identisch ist mit Unglauben, sagt damit auch, daß die Sünde den ganzen Menschen beansprucht. So nimmt auch Gottes Geist durch den Glauben den ganzen Menschen in Anspruch. Die Rechtfertigung des Sünders bedeutet eine fortwährend Spannung zwischen dem alten und neuen Menschen. Es gibt ein Fortschreiten von Rechtfertigung in Heiligung, aber dies ist ein Weg, worauf diejenigen, die scheinbar etwas erreicht haben, doch immer wieder beweisen, daß sie nur Anfänger sind. Das Erreichen eines Zieles wird der Auferstehung vorbehalten. Dieser Weg des Glaubens ist ein anderer als der der mystischen Übung. Gerade die Schrift „Von der Freiheit“ ist ein deutlicher Beweis, wie in Luthers Leben die psychologischen Auffassungen von Mönchen und Mystikern durchkreuzt und überwunden werden durch den theologischen Gedankengang, der den totalen Sünder und den vollkommen Gerechtfertigten

in bleibender Dialektik sieht: gerecht und Sünder in einem. Insonderheit, wenn man den lateinischen Text (der eine breitere, kritische Bearbeitung des deutschen ist) beobachtet, muß man sagen, daß die beiden Teile der Schrift in engerer Beziehung zueinander stehen, als die Kritiker wahr haben wollen. Der erste Teil scheint immer wieder zwischen den Zeilen des zweiten kräftig hindurch. Das vermehrt nicht nur jene bequeme Trennung beider Teile, sondern fordert auch eine stärkere positive Bewertung des zweiten Teils.

Man hat gesagt, daß der Dienst am Nächsten nach Luthers Gedanken-gang im Anfang des zweiten Teiles eigentlich nicht viel anders sei als ein notwendiges Übel, hervorgerufen durch die unerwünschte Situation, in der der Gläubige in dieser Welt leider noch lebt. Die Ethik würde auf diese Weise mehr gegründet auf ein Müssen als auf ein Wollen. Aber die tiefste Triebkraft des neuen Gehorsams ist gerade, daß Müssen und Wollen hier eins sind. Gerade das hat Luther in diesem zentralen Gedanken des zweiten Hauptteiles ausgesprochen: daß die Seele, eins mit dem Worte, dank dieser „Wortfrömmigkeit“ schlechterdings nicht ledig noch ohne Werke sein kann. „Notwendigkeit“ und „Freiwilligkeit“ der guten Werke fallen zusammen, aktiv und passiv sind eins, wo die Schale, erfüllt durch den Glauben geweckter Liebe, überfließt. Das ist nicht nur „eine Reaktion eines Zuviel“, sondern zu gleicher Zeit eine sehr positive Handlung. Wenn Luther nachher seine wichtige neue Einsicht in der Berufsethik weiter ausführt, kommt dies mehr zur Geltung, aber im Wesen ist es alles schon da in diesem Traktat.

Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen Luther und der Mystik, wenn man sieht, wie er das Bild der Ehe, das er dem mystischen Sprachgebrauch entlich, neu interpretiert. Im Verhältnis zwischen der Seele und ihrem Bräutigam Christus geht es nicht um eine Einheit zwischen gleichgestimmten, gleichwertigen Parteien. „Bernhard wird von Hosea korrigiert“ (Joh. v. Walter). Der edle, reiche Bräutigam nimmt die arme, verachtete Hure zu sich aus unverdienter Gnade. Nichts hat die Seele zu bieten als ihre Sünde und Bosheit. Er übernimmt diese und gibt ihr dafür seine Gerechtigkeit. Das ganze ist nichts als ein schönes Gleichnis

der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, der fremden Gerechtigkeit, die durch den Glauben der Seele zuteil wird. Er interpretiert das Bild nicht ontologisch, nicht psychologisch, sondern ethisch, ja juristisch. Als Subjekt der Ehestiftung läßt er ausschließlich den Glauben gelten. Der Glaube setzt den neuen, unaufhörlichen Bundesschluß zwischen Christus und der Seele. Daher ist die ganze Rechtssymbolik des Eherechts auf den Glauben bezogen. Das, worauf es Luther ankommt, in diesem so oft mißbrauchten Bild von Braut und Bräutigam, ist die Gütergemeinschaft. Das Band der Ehe, besiegelt durch den Ehering des Glaubens, ist Bedingung für den Austausch der Besitzer. Nüchterner, sachlicher, kann es fast nicht gesagt werden. Jeder Mystiker würde so etwas mit Empörung ablehnen. Der würde sagen: es darf der Seele gerade nicht gehen um die Güter von Christus, auch darf sie nicht danach fragen, von ihren Lasten befreit zu werden. Es soll ihr nun um Ihn zu tun sein, ohne weiteres. Für Luther ist es anders. Es geht nicht um eine ekstatische Vereinigung, sondern um eine sittliche Einheit. Da wo es in den Augen Gottes für unser Gewissen wirklich darauf ankommt, in dem Gericht, wird Christus für mich, was ich bin: ein Sünder. Und da werde ich, was Er ist: ein heiliges Kind Gottes. Ein fröhlicher Wechsel, der uns frei macht in königlicher Freiheit.

Wenn wir so durch den Glauben in Christus mit Gott verbunden sind, sind wir auch in sein Tun eingeschaltet. Der alte Mensch, neu geworden, gibt sich nach Leib und Seele im Dienst dieser Liebe, die durch ihn weiter wirkt auf den Nächsten. Passiv und aktiv sind hier eins. Die Herablassung setzt sich fort. Wie Christus sich herabgelassen hat zu uns, beugen wir uns nieder zu den Nächsten. Wir werden Christen-Menschen, Christus-Menschen. „Die Christusförmigkeit der Gläubigen ist schöpferische Aktivität“ (W. Maurer). Auch der fröhliche Wechsel setzt sich fort. Wir werden dem Nächsten ein Christus. So lebt der Christenmensch in Freiheit und Gebundenheit, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Eine Einheit von Glauben und Leben in Gott. Wir sollen dem Nächsten tun, so wie Er uns tat. Wir wollen auch nichts anderes. Wir können es auch, nicht durch „imitatio“ Christi, Nachahmung Christi, sondern weil wir starben

mit und leben in Christo, der für uns starb und lebt; nicht durch Nachahmung seiner Vorbilder, aber weil wir ein Leib mit Ihm sind kraft des heiligen Matrimoniums und seines wunderbaren Lebensaustausches. Weil wir frei sind durch Ihn, treten wir mit Ihm in die Kechtsgestalt.

Statt es zu beklagen, daß der Freiheitstraktakt nicht ein in jeder Hinsicht komplettes Bild gibt von der Theologie des ausgewachsenen Reformators, nicht in allen Bestandteilen ganz systematisch konzipiert und abgerundet ist, sollen wir uns gerade darüber freuen, daß auch in dieser schönen Schrift uns ein Einblick vergönnt wird in Luthers Herz und Leben, wo er dabei ist zu ringen mit alten Traditionen und Formen und uns zeigt, wie er diese besiegt und in den Dienst der neu entdeckten Kräfte des Evangeliums stellt. Wenn wir fragen nach einer ausgeglichenen theoretischen Betrachtung über das Verhältnis von Dogmatik und Ethik wird dieses Büchlein uns nicht genügen. Nein, das ist es nicht. Aber es ist mehr: ein Bild des von Paulus ergriffenen Mönches, der ein für allemal gesehen hat, welch eine „*perversa opinio*“ (verkehrte Meinung) es ist, daß der Mensch nicht nur durch seinen Glauben, sondern auch durch eigene Werke gerechtfertigt werden könnte. Im Glauben sich klammernd an das Wort von Gottes Gnadenzusage in Christo Jesu, steht er da, jubelnd in der vollkommenen, ewigen Freiheit. Dennoch irrt er sich nicht in seiner Position. Er ist noch unter dem Gesetz. Und wozu sonst, als um zu wirken und zu dienen und sich der Liebe zu entledigen, welche ihm im Glauben geschenkt ist, und den Nächsten dieser Gaben Christi teilhaftig werden zu lassen? Das neue Leben besteht nicht im Gehorsam gegen die Gebote, es ist die unreflektierte Lebensäußerung der Gläubigen, die Freude haben an Gott und an dem Guten.

Literatur: Siegfried Lomatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 1879; M. Ludwig, Religion und Sittlichkeit bei Luther, 1931; Wilhelm Thimme, Die „Deutsche Theologie“ und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“, Zschr. f. Th. K., N. F. XIII (1932), S. 193 ff.; Martin Rade und Walter Koehler, Mystik in Luthers „Freiheit eines Christenmenschen?“, Zschr. f. Th. K., XXIII (1913), S. 266 ff., 399 ff.; Wilhelm Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949.

# Bach als musikalischer Prediger der Lehre Luthers

VON HANNS LILJE, HANNOVER

## 1.

Es hat immer als selbstverständlich gegolten, daß man Bachs Lebenswerk nur auf dem Hintergrunde seiner lutherischen Gläubigkeit verstehen kann. Die Bachforschung hat das eigentlich von Anfang an dargestellt, und unsere biographische und musikalische Erkenntnis Bachs hat sich, was diesen Punkt betrifft, nur insofern verändert, als uns diese Zusammenhänge immer klarer und sichtbarer geworden sind. Es ist, literarisch gesprochen, der Weg von Spitta zu Besch<sup>1</sup>, von dem ersten klassischen Bachbiographen zu der letzten zusammenfassenden theologischen Darstellung des Bachschen Lebenswerkes. Für den Kenner Bachs wirkt es wie eine Selbstverständlichkeit, die man sich fast scheut auszusprechen, daß Bach Luthers Theologie in Tönen bietet, wie es am deutlichsten der Franzose Pirro gesagt hat: „*Bach est le grand prédicateur musical de la doctrine de Luther*“.

Es hat eigentlich nur eine Ausnahme von Rang in diesem sonst einheitlichen Bilde gegeben. Das war Albert Schweitzer in seiner zuerst 1908 erschienenen Bachbiographie, die für die überwiegende Mehrheit der deutschen Bachverehrer die Bachbiographie schlechthin geworden ist. Für ihn ist Bach nicht nur Lutheraner, sondern Mystiker: „Seinem innersten Wesen nach ist Bach eine Erscheinung in der Geschichte der deutschen Mystik.“ Diese Schau der Dinge entsprach nicht nur den theologischen Voraussetzungen Schweitzers, sondern sie hat es zu ihrer Zeit auch dem großen Teil jener Gebildeten, die dem Verständnis konfessioneller Frömmigkeit entfremdet waren, leicht gemacht, sich mit den theologischen Fragen abzufinden, die Bach aufgibt. Man wird aber sagen müssen, daß durch die Forschungen von Terry und Besch, vor allem aber auch durch die fortgesetzten sorgfältigen Studien von Friedrich Smend in Berlin<sup>2</sup> die Schweitzersche Beurteilung in diesem Punkt als unhaltbar erwiesen ist.

<sup>1</sup> Hans Besch, J. S. Bach, Frömmigkeit und Glaube, 2. Aufl. 1950.

<sup>2</sup> Friedrich Smend, Luther und Bach, 1947.

Nun hat aber die ganze Frage eine unerwartete Wendung zur Aktualität genommen. So wie bestimmte nationalsozialistische Denker es nicht ertrugen, daß ein so unzweifelhaft deutscher Mann wie Luther Christ gewesen sein soll, und daher die abenteuerliche These aufstellten, seine christliche Theologie sei nur die zufällig äußere Formensprache einer im Grunde ganz „germanischen“ Haltung, so gibt es gegenwärtig wieder Musiktheoretiker, die aus ähnlichen Motiven ein ähnliches Verfahren gegenüber Bach einschlagen. Es erscheint ihnen untragbar, daß Bach als Christ gelten soll; so erklären sie, das Christliche, das aus seinem Werk nun einmal nicht fortzudeuten ist, sei nur die äußere Formensprache, und der „weltliche Bach“, der sich erstaunlicherweise besonderer Popularität erfreut, sei im Grunde seines Wesens am christlichen Glauben uninteressiert gewesen. Das versucht man durch musikalische Analyse seiner Werke nachzuweisen; und findet sich dann eben noch eine biographische Notiz, die von einem Streit mit irgendeinem unverständigen Superintendenten spricht, so scheint erwiesen zu sein, quod erat demonstrandum.

Es kann freilich darüber kein Zweifel bestehen, daß eine solche Theorie nicht haltbar ist. Im Grunde ist sie keiner Widerlegung wert. Aber solche kritischen Fragen können uns den Dienst tun, uns zu neuer gedanklicher Klärung zu zwingen; sie ergibt, daß Bach nicht verstanden werden kann, wenn man von seinem Christenglauben absieht. Bach war Christ, und zwar lutherischer Christ. Wer dieses Element unterschlägt, interpretiert Bach ungenau und falsch. Denen, die aus irgendeinem antikirchlichen oder antichristlichen Komplex heraus Bach umzudeuten versuchen, gilt das Urteil von Hans Besch: „Nicht die Umdeutung Bachs in einen geschichtslosen Mythos führt die Forschung weiter, sondern der Verzicht auf eigene, tendenziöse Deutung und die Arbeit an Bach in seiner geschichtlichen, d. h. aber seiner kirchlichen Wirklichkeit.“

## 2.

Diese Beziehung zwischen Bachs Musik und Luthers Theologie ist sachlich tief begründet. Jeder kennt Luthers Aufgeschlossenheit für die Musik, der er nicht nur mit großer persönlicher Unbefangenheit und

Liebe gegenüberstand, sondern der er auch aus tiefen theologischen Erwägungen heraus ihren festen Ort im Gottesdienst der Christengemeinde anwies. Das alles ist oft dargestellt und braucht hier nicht aufs neue entfaltet zu werden. Aber es sollte darauf hingewiesen werden, daß durch die immer sorgfältigere Erforschung dieser Zusammenhänge auch immer klarer geworden ist, daß Luther hier eine große Tradition der Kirche weiterführt. Augustin hat die Gedanken großer antiker Denker wie Plato und Pythagoras aufgenommen und weitergesponnen, die in der Musik ein Abbild der kosmischen Ordnung sahen; es ist diese Erkenntnis, daß in der Musik ein *lucidus ordo*<sup>3</sup> sei, die auch Martin Luther angezogen hat, wenn er die Musik mit der Mathematik zusammen zu den *conservatores rerum*, also zu den bewahrenden Ordnungskräften in der Welt rechnet (WA. TR. 1096).

Und hier ist eigentlich schon ein eminent christliches Anliegen der Bachschen Musik: „In der Musik ereignet sich in der Ordnung der Töne eine Spiegelung der Ordnung Gottes“ (Edm. Schlink). Der Wille Bachs, in dieser Ordnung zu bleiben, der sein gesamtes musikalisches Schaffen charakterisiert, steht so diametral im Gegensatz zu der Musik des Titanismus und der subjektivistischen Ausbrüche, daß er überhaupt nicht mit der „modernen“ Musik verwechselt werden kann. Alle sachkundigen Interpreten Bachs sind sich darin einig, daß schon hier das christliche Element in seiner Musik erscheint, so daß er als christlicher Musiker gelten müßte, selbst wenn er nie „christliche“ Musik gemacht hätte. Er unterwirft sich in der großartigen Formenstrenge seiner Werke so bewußt der Ordnung Gottes, daß er schon in diesem demütigen Gehorsam ein Glaubenszeugnis von unüberhörbarer Kraft ablegt.

Theologisch kann man es so ausdrücken: Bachs Musik steht dem Herrschaftsanspruch Gottes nicht im Wege, sondern unterwirft sich ihm. In diesem Zusammenhang hat einer der wichtigsten Biographen Bachs theologische Bedeutung darin gesehen, daß er nie darüber reflektiert habe, daß er ein großer Musiker sei. Er ist, wie schon Schweitzer mit Recht beobachtet hat, von allen Starallüren eines „Künstlers“ voll-

<sup>3</sup> lichtvolle Ordnung.

ständig geschieden. Er hat vielleicht wirklich nicht gewußt., wie bedeutend er war. Das liegt daran, daß er ohne Rücksicht auf die Menschen schuf, das Auge nur auf Gott gerichtet. Wer Luthers Gedanken über die Bedeutung der Todesstunde kennt, weiß, daß diese letzte verantwortliche Einsamkeit des Menschen vor Gott ein Specificum lutherischer Theologie ist, das man nicht übersehen kann. Es wird in Bachs Haltung musikalische Wirklichkeit.

## 3.

Was auf diese Weise als unumgängliche grundsätzliche Erkenntnis erscheint, wird vollends zur Klarheit erhoben, wenn man Bachs Vokalmusik zur Deutung heranzieht.

Von dieser Vokalmusik gilt zuerst, daß sie ganz in den lutherischen Gottesdienst eingebettet ist. Zwar ist diese Erkenntnis erst durch lange und zum Teil heftig geführte Kontroversen herausgearbeitet worden. Innerhalb der Neuen Bachgesellschaft hat diese Auseinandersetzung Jahre in Anspruch genommen; die Geschichte dieses Streites hat Besch genau beschrieben. Selbst wenn man zugeben muß, daß die Befürworter der kirchlichen Interpretation Bachs, vor allem der ältere Smend und Friedrich Spitta, gelegentlich zu einseitig geurteilt haben, kann doch kein Zweifel daran sein, daß sie im Grundsätzlichen und im Gesamtergebnis Recht behalten haben. Es darf heute als geltende wissenschaftliche Überzeugung der Bachinterpretation angesehen werden, daß man Bachs Werk nur ungenau und unvollständig versteht, wenn man diese Zusammenhänge mit dem lutherischen Gottesdienst seiner Zeit übersieht.

Was aber nun Bachs Vokalmusik im einzelnen angeht, so kann man das, was uns hier beschäftigt, in einem einfachen Satz zusammenfassen: Bach ist der größte musikalische Exeget unserer Kirche. Schon die gehorsame, ja demütige Sorgfalt, mit der er auf das Schriftwort hört, den Text nie vergewaltigt, sondern sich ihm unterstellt, ist Geist von Luthers Geist. Seine volle inhaltliche Prägung aber gewinnt diese Erkenntnis, wenn man den unerschöpflichen Reichtum dieser musikalischen Exegese im einzelnen bedenkt. Da wir diese Fülle hier noch nicht einmal andeu-

ten können, muß ein Beispiel für alles übrige stehen. In dem Magnificat, einem der größten und schönsten Werke Bachs, das viele wahrhaft großartige Stellen enthält, achte man nur einmal auf die beiden Stellen, in denen von der Misericordia die Rede ist; und man hat Luthers Verständnis von der Rechtfertigung des Sünders in einer Tonfolge von überwältigender musikalischer Innigkeit. Oder: In einem seiner bedeutungsvollsten Orgelchoräle „O, Lamm Gottes unschuldig“ wird im dritten Vers aus der Zeile „all Sünd' hast du getragen“ das Wort „getragen“ in einer reichen musikalischen Chromatik so ausgelegt, daß man nur an die Lutherische Lehre von der Heilsbedeutung des Sterbens Christi denken kann.

Bachs Kantaten bieten einen fast unerschöpflichen Schatz immer erneuter Beispiele für diese theologische Tiefe seiner musikalischen Erkenntnis, besonders seine Choralvertonungen. Es ist allgemeines Urteil, daß in den großen Passionen wie auch in den zahllosen Kantaten, die er geschrieben hat, die Choralvertonungen einen besonderen Höhepunkt darstellen. Sie sind eine unüberbietbare musikalische Interpretation der Paul Gerhardtschen Verse. Zwar hat man bei seinen Passionen und Kantaten immer die merkwürdig geringe Qualität der Liedtexte kritisiert, in denen er einfach dem Zeitgeschmack gefolgt ist, und genommen hat, was er vorfand; aber auf Paul Gerhardts Verse trifft dieses Urteil sicherlich nicht zu. Man könnte in einer Analyse der verschiedenen Vertonungen der Paul Gerhardtschen Choräle leicht den Nachweis führen, mit welcher Meisterschaft, aber auch mit welcher Herzenswärme und inneren Überzeugung Bach sich diese Inhalte zu eigen gemacht hat. Wer kennt nicht die verschiedenen Harmonisierungen der verschiedenen Strophen von „O Haupt voll Blut und Wunden“, die in der Matthäuspassion sich finden? Und wer wüßte nicht von dem ergreifenden Orgelchoral „Vor deinen Thron tret' ich hiemit“, mit dem er gleichsam sein ganzes Lebenswerk vor den Augen Gottes abgeschlossen hat? Und wer begriffe nicht, wenn er die Schlußstrophe „Gloria sei dir gesungen“ in der gewaltigen Vertonung Bachs hört, daß hier einer mit dem Herzen und aus voller Glaubensüberzeugung heraus gestaltet hat?

Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß alles Vorhergehende durch die biographische Erkenntnis des Bachschen Lebenswerkes nur bestärkt wird.

Hier ist eine Erkenntnis von ausschlaggebender Bedeutung. Seit Hans Preuß 1928 zuerst Bachs Bibliothek beschrieben hat, können wir mit größter Wahrscheinlichkeit vermuten, daß Bach ganz bewußt seinen Standort in der Lutherischen Theologie, und zwar der zeitgenössischen Orthodoxie, genommen hat. Denn diese Bibliothek enthält außer zwei Ausgaben von Luthers Werken so überwiegend theologische Werke aus der Lutherischen Orthodoxie, daß es als aussichtsloses Unternehmen gelten muß, an dieser Tatsache vorbeizusehen. Besch hat außerdem den Versuch unternommen, gerade die besondere Beziehung Bachs zu dem damals gängigsten Kompendium Lutherischer Orthodoxie aufzuzeigen, nämlich dem von Leonhard Hutter. Da kann man bis in die Einzelheiten die Treue Bachs gegenüber der Lehre seiner Kirche feststellen. Auch solch ein scheinbar geringfügiger Einzelzug wie der, daß Bach im reformierten Köthen seine Kinder bewußt in die lutherische Schule schickt, gewinnt von daher Bedeutung. Wenn aber Wort und Sakrament in seinem musikalischen Schaffen eine so unbestrittene Bedeutung haben, wenn er auf eine ganz selten klare und eindringliche Weise die lutherische *ars moriendi*, die Sterbekunst besingt, dann ist das ein ebenso deutliches Zeichen seiner Bindung an den Glauben, die Lehre und den Kultus der Lutherischen Kirche, wie sein Lobgesang, sein hausväterliches Wesen und sein bewußt gewählter Standort in den Ordnungen, die Gott dieser Welt gegeben hat.

**Die Musika ist eine schöne herrliche Gabe Gottes und nahe der Theologia. Ihr wollt mich meiner geringen Musika nicht um was Grosses verzeihen [darauf verzichten]. Die Jugend soll man stets zu dieser Kunst gewöhnen; denn sie macht feine, geschickte Leute.**

Aus Luthers Tischreden

## Einführung in Joh. Seb. Bachs Kantate „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“

VON THEODOR KNOLLE, HAMBURG

Johann Sebastian Bach hat seine Kantaten in der Regel für einen bestimmten Sonntag des Kirchenjahres und dessen Prägung durch das ihm zugehörige Evangelium komponiert. Die Kantate „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“ war dem Sonntag Sexagesimae mit dem Gleichnis von der Aussaat des Wortes Gottes (Luk. 8, 4–15) zugeordnet. Sie steht mit dem Text aber nur in loser Verknüpfung, trägt vielmehr so allgemein gottesdienstlichen Charakter, daß sie für jeden lutherischen Gottesdienst paßt. Sie gibt nämlich eine Zusammenstellung von Chorälen wieder, die in dieser Verbindung seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als regelmäßiger Schlußgesang des Gottesdienstes einen festen Bestandteil der Liturgie bildete. Die Texte waren daher der Gemeinde zur Zeit Bachs wohl vertraut.

Der erste aus drei Versen bestehende Choral „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“ stammt in Wort und Weise von D. Martin Luther. Der Reformator hat ihn in einer Zeit gedichtet, die die Erfüllung einer alten Prophezeiung zu bringen schien, nach der der Türke seine Rosse noch einmal im Rhein tränken sollte. Da ordnete Luther besondere Bittgottesdienste an, in denen die Gemeinde die Litanei und die Chorknaben eben jenes Lied singen sollten. Es erhielt daher auch die Überschrift: „Ein Kinderlied, zu singen wider die zween Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirchen.“ Als ein Bittlied um den Schutz der Kirche des Wortes Gottes gegen ihre Feinde ist es dann in den Gottesdienst eingegangen. Die Weise hat Luther aus der des lateinischen Advents-Hymnus „Veni redemptor gentium“ (Nu komm der Heiden Heiland) entwickelt. Ältestes Liedgut der christlichen Kirche klingt also in dem Chorale auf. Bach entfaltet im Eingangschor den ersten Vers zu einem Kampfgesang voll dramatischer Wucht. Die kriegerische Trompete im Vorspiel gibt das Signal: Kirche im Kampf mit den Feinden, die Jesus Christus vom Thron stürzen wollen. Der zweite Vers des Lutherliedes

wird durch einen ariosen Text für Tenor umschrieben. Christus wird als Herr der Herren und starker Gott angerufen, seine Kirche zu erfreuen und der Feinde bitterm Spott zu zerstreuen. In tonmalenden Koloraturen wird unter Oboenbegleitung der Eingriff von oben, das jubelnde Erfreuen und das unwiderstehliche und triumphierende Zerstreuen zum Ausdruck gebracht. Hatte der erste Chor den ersten Choralvers, die Tenorarie eine barocke Umschreibung des zweiten Verses gebracht, so mischt das darauffolgende Rezitativ ein zeitbedingtes, auf den ärgsten Feind der Kirche, die falschen Brüder in ihrer Mitte bezogenes Gespräch zwischen Alt und Tenor mit dem Wortlaut des dritten Verses, so daß sich beide Stimmen immer wieder auf eine der vier Zeilen vereinigen, wobei bald der Tenor, bald der Alt den Cantus firmus, also die Weise des Chorals, zu singen hat. Die eingestreute Rede wird immer wieder von der einen Stimme an die andere abgegeben. So entsteht ein höchst kunstreiches Gefüge, bei dem der Choral die eindrucksvolle Antwort auf die Stimmen der Zeit gibt.

Zu Luthers drei Versen hatte Justus Jonas, Luthers Begleiter auf der Fahrt nach Worms wie auf seiner letzten Reise nach Eisleben, zwei weitere Verse hinzugefügt, als die Lutheraner von der Einberufung des Tridentiner Konzils Gefahr für die Kirche befürchteten. Wieder wird der schlichte vierte Vers des Jonas in die barocke Sprachvehemenz transponiert: „Die schwülstige Stolze“ ist das feindliche Gegenbild der Kirche, das zu Boden gestürzt und vom Abgrund verschlungen werden soll, ein Text, der Bach Gelegenheit gab, die Baßarie zu einem Stück grandioser, ja man hat gesagt, fanatischer Kraft auszugestalten. In dem anschließenden Tenorrezitativ wird der letzte Vers von Justus Jonas überhöht in den höchsten Glanz, in dem der Wächter und Helfer der Kirche als Spender des Segens und Friedens offenbar wird. Der Friede wird hier, über den Text der Vorlage hinausgehend, eingefügt, um das Stichwort abzugeben, auf das nun der Schlußchoral einfällt: „Verleih uns Frieden gnädiglich.“ Text und Weise hat wiederum Luther nach älteren Vorlagen der römischen Antiphon „Da pacem Domine“ geschaffen. Schon frühzeitig findet sich im Gottesdienst die Verknüpfung dieses Chorales mit „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“. Das ursprüng-

lich damit verbundene Gebet für die Obrigkeit wird in eine Choralstrophe durch den Freund Luthers, den Torgauer Kantor Johannes Walter, umgedichtet, mit Melodie versehen und dem deutschen *Dapacem* angehängt. In dieser Einheit von „Verleih uns Frieden gnädiglich“ und „Gib unserm Fürsten und aller Obrigkeit Fried und gut Regiment“ beschließt Bach die Kantate. In ihren verschiedenen zu einem gottesdienstlichen Schlußstück zusammengeschlossenen Choralsätzen stellt sie sich dar als ein gewaltig andringendes und friedvoll ausklingendes Gebet der Fürbitte für Kirche, Frieden und Obrigkeit.

Wir haben hier also eine Choralkantate besonders eigenartiger Prägung, sofern ihr nicht *ein* Choral zugrunde liegt wie sonst, sondern ein ganzes Choralgefüge, das zum liturgischen Erbgut der lutherischen Kirche gehörte. Aus ihren Kämpfen erwachsen, hat Bach es für seine Zeit mit seiner Kunst zu höchster Eindringlichkeit gesteigert, damit uns aber wiederum ein Erbe hinterlassen, das trotz seiner Zeitbedingtheit zur Gegenwart spricht. Steht doch unsere Zeit vor nicht geringerer Bedrohung, die uns das Gebet um Erhaltung und Frieden wieder zu einer echten Bitte macht.

Die Psalmen sind tröstlich allen betrübten, elenden Gewissen, die in der Sünde Angst, Todesmarter und Furcht und allerlei Not und Jammer stecken. Solchen Herzen ist der Psalter ein süßer, tröstlicher, lieblicher Gesang, wenn man gleich die bloßen Worte ohne Noten daherliest oder sagt. Doch hilft die Musika oder Noten als eine wunderliche Kreatur und Gabe Gottes sehr wohl dazu, sonderlich, wo der Haufe mit-singt und sein ernstlich zugeht. Martin Luther. (W. A. 54, 33, 35)

# „Jedermanns Knecht und niemand untertan“

## Eine deutsche Lutherstunde

VON FRIEDRICH SCHULZE-MAIZIER

In Amerika kennt man in den Rundfunkprogrammen schon lange die Bezeichnung „Lutherstunde“. Darunter versteht man aber dort vielfach nur eine evangelische Rundfunkandacht, also nicht ohne weiteres eine Sendung, die sich inhaltlich eng an das Wort Martin Luthers hält. Wir fragten uns, ob nicht im Lande der Reformation eine evangelische Sendereihe im Rundfunk ein besonderes Recht hätte, bei der für den Rundfunkhörer einsichtig werden sollte, daß Luthers Wort gerade heute auf allen Gebieten des Lebens seine Aktualität erweisen kann. Das Jahr 1952 mit der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover als dem großen Ereignis gab den Anlaß, diese Reihe im Nordwestdeutschen Rundfunk zu beginnen. Die Sendungen erschienen im Programm des „Kulturellen Wortes“. Von den bisher ausgestrahlten zehn Rundfunksendungen unter dem Obertitel „Eine deutsche Lutherstunde“ veröffentlichen wir das Rundfunkmanuskript der ersten Sendung.

Stimmen: Rezitator (Luther), 1. Sprecher, 2. Sprecher, 3. Sprecher.

### Orgelimprovisation „Ein feste Burg ist unser Gott“

EINFÜHRUNG:

(Dr. Loeser)

In Amerika kennt man in den Rundfunkprogrammen schon lange die Bezeichnung „Lutherstunde“. Wir fragten uns, ob nicht im Lande Martin Luthers eine solche Sendung ihr besonderes Recht hätte. Und wir haben die Frage bejaht.

Chor singt: Nun freut euch, lieben Christen gmein.

1. SPRECHER:

Was weiß man im allgemeinen von Luther heute viel mehr als die Anfangsstrophe einiger Lieder und wenige Daten seines Lebens? Für viele ist es ein großer Name, hinter dem man einen tapferen Deutschen der Vergangenheit sieht – aber nicht mehr. Es sollte zu denken geben, daß sich so wenige evangelische Christen die Mühe machen, den Reformator selbst zu lesen. Könnte es uns nicht beschämen, wenn wir uns vom „Weltkind“ Goethe daran erinnern lassen müssen: „Wir wissen gar

nicht, was wir Luthern und der Reformation verdanken". Oder wenn selbst der Antichrist Nietzsche Martin Luther als größten deutschen Sprachschöpfer anerkennt und die Feststellung macht: „Unser letztes Ereignis ist immer noch Luther.“

2. SPRECHER:

Und dabei hätte uns Luther gerade heute so viel zu sagen. Wer diesem Manne wirklich begegnet, wird seine Hand nie wieder loslassen. Wer ihm recht ins Herz schaut, der spürt, daß er in Luther einen treuen Lebensbegleiter gefunden hat, selbst für die schwersten und dunkelsten Lebensstrecken!

3. SPRECHER:

Aber war seine Zeit nicht eine andere als die von heute? Und sind darum seine Fragen und Antworten nicht auch andere als unsere?

1. SPRECHER:

Zugegeben, aber wichtig ist, ob er uns gerade dort weiterbringen kann, wo die meisten anderen Leitsterne versagen.

2. SPRECHER:

Wir müssen uns ein Herz fassen, wieder lebendig an ihn heranzukommen. Wir müssen den Mut haben, ihn ganz unmittelbar zu befragen, so wie er selber jederzeit befragt werden wollte. Darin besteht ja gerade das unzerstörbare Wirkungsgeheimnis des Menschen und des Schriftstellers Luther, daß er sich den Fragen und Nöten der Menschen um ihn mit unverblümter Aufrichtigkeit stellt. Daß er über die Zeit hinweg auch zu uns als Angefochtenen sprechen will. Sein ungeheurer Wahrheitsernst wird seine Kraft gerade dort erweisen, wo es um Bedrängnisse geht, wie sie sich uns Menschen heute aufs Herz legen.

3. SPRECHER:

Kann das aber auch von unseren sozialen und wirtschaftlichen Nöten gelten, in denen wir heute stehen?

1. SPRECHER:

Luther ist Lehrer und Reformator der Kirche, nicht Politiker. Er hat die Verquickung des Geistlichen mit dem Weltlichen stets aufs schärfste

abgelehnt. Aber weil sein Glaube klar gegründet ist, kann er auch auf konkrete politische Anliegen oft eine überraschend klärende Antwort erteilen.

## 2. SPRECHER:

Nehmen wir zum Beispiel die politische Hauptgefahr unserer Epoche: die totalitären Mächte jeglicher Schattierung. Also auch jene staatliche Haltung, welche den Menschen ihren Zielen gefügig machen will, ohne andere Bindungen gelten zu lassen. Ganz direkt und nüchtern gefragt: Wenn Luther wirklich so aktuell, so gegenwärtig ist, – was hat er uns heute zu diesem Problem zu sagen? Was rät uns Luther, wenn ein Staat auch in geistigen und geistlichen Dingen Gewalt anwendet und sich anmaßt, mit äußeren Zwangsmitteln auch die Gewissen seiner Bürger regieren zu wollen?

## REZITATION:

Das sagt er: „Ein unerträglicher und greulicher Schaden folgt daraus, wenn man der weltlichen Obrigkeit zu weit Raum gibt. Denn über die Seele kann und will Gott niemand herrschen lassen als sich selbst allein. Wo sich's die weltliche Gewalt darum anmaßt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in seine Herrschaft ein und verführt und verdirbt nur die Seelen. Sag mir, wieviel Verstand muß der Kopf wohl haben, der dort Befehle erläßt, wo er gar keine Gewalt ausüben kann? Wer würde den nicht für unsinnig halten, der dem Mond befähle, er solle scheinen, wenn *er* wollte? Die Gedanken und Sinne können niemand als Gott offenbar sein. Darum ist es umsonst und unmöglich, jemand zu befehlen oder mit Gewalt zu zwingen, so oder anders zu glauben. Es gehört ein anderer Griff dazu, – die Gewalt tut's nicht. Denn es geht im Glauben um ein freies Tun, zu dem man niemand zwingen kann. Dazu sehen die armen, blinden Leute nicht, was für eine ganz vergebliche und unmögliche Sache sie sich vornehmen. Denn wie hart sie befehlen und wie sehr sie toben, sie können die Leute doch nicht weiter drängen, als daß sie ihnen mit dem Munde und mit der Hand folgen. Das Herz können sie doch nicht zwingen, und wenn sie sich zerreißen wollten. Was soll's da nun, daß sie die Leute dazu zwin-

gen wollen, im Herzen zu glauben, und sehen, daß es unmöglich ist? Sie bringen damit die schwachen Gewissen dazu, zu lügen, zu verleugnen und etwas anderes zu sagen, als sie im Herzen meinen.“

3. SPRECHER:

So schrieb Luther in seiner Schrift: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ Aber hat er selbst diese Grundsätze beherzigt, wenn es um das Werk der Reformation ging?

1. SPRECHER:

Vollauf. Und zwar in einer höchst kritischen Situation seines Kampfes. Anfang 1522, während Luther auf der Wartburg weilte, hatten seine Wittenberger Anhänger unterm Einfluß des unruhigen Professors Karlstadt den Weg des gewaltsamen Radikalismus eingeschlagen. Diese Selbstzerstörung der evangelischen Freiheit war das Schlimmste, was Luther widerfahren konnte. Die Reinheit des evangelischen Glaubens stand auf dem Spiel. Luther verließ darum gegen den Willen seines Kurfürsten unter persönlicher Lebensgefahr die schützende Wartburg und eilte zurück nach Wittenberg. Er bestieg die Kanzel und begann mitten in dem ihn umbrandenden Tumult mit einer Feststellung, die uns heute merkwürdig modern anmutet. Nämlich mit der Feststellung der ungeheuren Einsamkeit des einzelnen angesichts des Todes:

REZITATION:

„Wir sind alle miteinander zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den anderen sterben, sondern ein jeder in eigner Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren könnten wir wohl schreien; aber ein jeder muß für sich selber bereit sein in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir.“

2. SPRECHER:

Luther spricht also eine Tatsache aus, die den Menschen unserer Zeit wieder zum Bewußtsein kommt, und die zugleich das stärkste Bollwerk gegenüber jeder totalitären Vermassung bedeutet: Wenn es um die letzten Dinge geht, dann ist jeder einzelne von uns ganz persönlich gefordert und keine noch so anspruchsvolle Gemeinschaft kann ihm diese letzte Verantwortung abnehmen.

## 3. SPRECHER:

Was hat diese Erfahrung mit der evangelischen Freiheit zu tun?

## 1. SPRECHER:

Etwas Unmittelbares. Was er unter der Freiheit des Glaubens versteht, sagt er in jenen denkwürdigen Predigten:

## REZITATION:

„Der Glaube will nicht gefangen noch gebunden noch durch eine Ordnung an ein bestimmtes Werk gekettet sein. Denn das Wort Gottes hat Himmel und Erde geschaffen und alle Dinge; das muß es tun und nicht wir armen Sünder. Summa summarum: Predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's, aber zwingen, dringen mit der Gewalt will ich niemand. Denn der Glaube will freiwillig angenommen werden.“

## 2. SPRECHER:

So ist es für Luther also das Schlimmste, wenn der Geist des Zwanges und der falschen Gesetzlichkeit sich sogar ins religiöse Gebiet einzuschleichen versucht. Ich meine jene christlich getarnte Gesetzlichkeit, die dann als Moral erscheint. Wer aus dem Evangelium wieder ein Gesetz zu machen trachtet, und sei es in noch so feiner Form, der führt uns wiederum zu jener Verfälschung des Evangeliums, durch welche Luther auf den Plan gerufen wurde. Denn das ist ein Kerngedanke der deutschen Reformation: Man verdirbt das Evangelium, wenn man ein Gesetz daraus macht. Luther hat das in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ deutlich genug auch für uns gesagt.

## REZITATION:

„Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christenmensch ist, und wie es um die Freiheit steht, die ihm Christus erworben und gegeben hat, wovon Sankt Paulus viel schreibt, will ich diese zwei Sätze aufstellen: Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. — Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan. Um diese zwei sich widersprechenden Aussagen von der Freiheit und Dienstbarkeit zu verstehen, müssen wir bedenken, daß jeder Christenmensch zweifacher Natur ist,

einer geistlichen und einer leiblichen. Nach der Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerlicher Mensch genannt; nach dem Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt. Und um dieses Unterschiedes willen werden von ihm in der Schrift Dinge gesagt, die sich vollständig widersprechen wie das, was ich jetzt von der Freiheit und Dienstbarkeit gesagt habe.

Nehmen wir uns nun den inwendigen, geistlichen Menschen vor, um zu sehen, was dazu gehört, daß er ein rechter, freier Christenmensch sei und heiße. Es ist dann offenbar, daß kein äußerlich Ding ihn frei noch fromm machen kann, sie heiße, wie sie wolle; denn seine Frömmigkeit und Freiheit so wie andererseits sein Bösessein und seine Gefangenschaft sind nicht leiblich noch äußerlich. Was hilft's der Seele, wenn der Leib ungefangen, frisch und gesund ist, ißt, trinkt, lebt wie er will? Andererseits was schadet es der Seele, wenn der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet, wie er es nicht möchte? Keines von diesen Dingen reicht bis an die Seele, um sie zu befreien oder zu fangen, sie recht fromm oder böse zu machen. Ebenso hilft es der Seele nichts, wenn der Leib heilige Kleider anlegt, wie es die Priester und Geistlichen tun, auch nicht, wenn er sich in Kirchen und heiligen Stätten befindet; auch nicht, wenn er sich mit heiligen Dingen befaßt; auch nicht, wenn er leiblich betet, fastet, wallfahrtet und alle guten Werke tut, die in alle Ewigkeit durch und in dem Leib geschehen können. Es muß allemal noch etwas anderes sein, was der Seele Frömmigkeit und Freiheit bringen und geben kann. Denn — alle diese genannten Dinge und Werke kann auch ein böser Mensch, ein Gleisner und Heuchler an sich haben und ausüben, und durch solch Wesen entsteht auch kein ander Volk als lauter Gleisner. Umgekehrt schadet es der Seele nichts, wenn der Leib unheilige Kleider trägt, sich an unheiligen Orten befindet, wenn er ißt und trinkt, nicht wallfahrtet und betet und all die Werke unterläßt, die die genannten Gleisner tun.

Die zwei Sprüche sind wahr: Gute, fromme Werke machen niemals einen guten frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute fromme Werke und: Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke; also die Per-

son muß zuerst gut und fromm sein *vor* allen guten Werken, und gute Werke gehen aus von der frommen guten Person, gleichwie Christus sagt: Ein böser Baum trägt keine gute Frucht, ein guter Baum trägt keine böse Frucht. Machen die Werke also niemanden fromm und muß der Mensch zuerst fromm sein, ehe er wirkt, so ist's klar, daß allein der Glaube aus lauterer Gnade durch Christus und sein Wort die Person zur Genüge fromm und selig macht, und daß kein Werk und kein Gebot einem Christen zu seiner Seligkeit not sei, sondern er ist frei von allen Geboten und alles, was er tut, tut er aus lauterer Freiheit – umsonst, nicht, um damit seinen Nutzen oder seine Seligkeit zu suchen –, sondern nur, um darin Gott zu gefallen. –

Aus dem allen folgt, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten – in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott; aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und in der göttlichen Liebe. Siehe, *das* ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, eine Freiheit, die alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde. Das gebe uns Gott, daß wir diese Freiheit recht verstehen und behalten! Amen.“

Chor: (von „Nun freut euch“ Str. 3 u. 5)

3. SPRECHER:

Hier spricht zweifellos eine überwältigende Glaubenskraft – jene großartige Freiwilligkeit zum Guten, die das Luthertum überall dort bewies, wo es seiner ursprünglichen Haltung treu blieb. Freilich kann man nicht überhören, daß gegen diese lutherische Freiheit eines Christenmenschen schon zu Lebzeiten des Reformators dieselben Einwände geltend gemacht wurden, die bis heute nicht verstummt sind, – Einwände, die man auch in den konfessionellen Auseinandersetzungen unserer Tage immer wieder vernehmen muß.

1. SPRECHER:

Welche Einwände?

## 3. SPRECHER:

Daß diese Predigt der Freiwilligkeit leicht zu geistlicher Leichtfertigkeit führe. Daß die angeblich einseitige Betonung des Glaubens oft dazu verleiten könne, das Hauptgewicht auf die Pflege religiöser Innerlichkeit zu verlegen und die christliche Tat zu kurz kommen zu lassen, ohne die der Glaube fruchtlos bleibt.

## 2. SPRECHER:

Wer den Reformator in solchem Sinne auffassen zu müssen glaubt, der ist ihm wohl nie begegnet. Es kommt ihm darauf an, daß man aus Christus keinen Gesetzgeber macht und aus dem Evangelium kein neues Gesetz. Luther verwirft das Gesetz keineswegs, er weist ihm nur seinen rechten Platz an – als Erzieher zu Christus. Er hat das in aller Deutlichkeit einmal zu seiner Erklärung des Galaterbriefes zusammengefaßt:

## REZITATION:

„Du siehst also, was es heißt, durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden: nämlich durch das Gesetz mußt du erst deine Schlechtigkeit und Schwäche erkennen, an dir verzweifeln, an aller deiner Kraft, Weisheit, an Gesetz und Werken, gänzlich an allem, und dann mit zitterndem Vertrauen demütig anrufen allein Christi Rechte, als die Hand des Mittlers, und tapfer glauben, daß du ganze Gnade erlangest.“

## 1. SPRECHER:

Luthers Freiheit eines Christenmenschen bedeutet vor allem die Befreiung von der Last eines quälenden Gewissens. Was das heißt, kann nur der ermessen, der ein so zartes Gewissen sein eigen nennt und die Qual des Gewissens auch so schmerzhaft empfunden und eindringlich geschildert hat wie Luther selber:

## REZITATION:

„Ein Tröpflein Traurigkeit des schlechten Gewissens verdrängt ein Meer von Freude . . . Die Welt wird einem Gewissen zu eng. Es dünkt einen, als sähen ihn die Wände drohend an.“

## 2. SPRECHER:

Nur von hier aus versteht man, warum Luthers Verkündigung so befreiend gewirkt hat und noch wirken kann. Warum sie trotz allen abgründigen Ernstes als eine Botschaft der Freude empfunden wird. Es ist die Freude des befreiten Menschen, der sich zum Evangelium als zu einer *fröhen* Botschaft heimgefunden hat. Wer das erfuhr, der geht so durch die Welt, wie Luther es einmal in einem seiner Tischgespräche schildert:

## REZITATION:

„Wenn wir nur Gottes Gnade haben, so lachen uns alle Kreaturen an . . . Es ist eine feine tapfere Lehre um das Evangelium. Es macht ernste und doch fröhliche Leute.“

## 1. SPRECHER:

Es gehört zu den vielen, immer neu erstaunlichen Geheimnissen von Luthers Leben, daß dieser geistlich oft so hart bedrängte Mensch, dieser fast vergrübelte Mönch mit seinem zarten Gewissen über Nacht zu einem entscheidenden Faktor der Weltpolitik werden konnte. Das ist nur zu verstehen aus der Unbeugsamkeit, mit welcher Luther sein Grundprinzip der evangelischen Freiheit festhielt. Ohne Kompromiß nach rechts oder links lehnte er jede Autorität ab, die sich anmaßte, dem nur Gott verantwortlichen Gewissen in seine innersten Entscheidungen hineinzureden. Luther las der Masse, dem sogenannten „Herrn Omnes“, genau so freimütig den Text wie den „großen Hansen“ auf den Fürstenthronen. Darum betont er:

## REZITATION:

„Mein Lieber, wir sind nicht getauft auf Könige, Fürsten, noch auf die Menge, sondern auf Christus und Gott selber . . . Ich bin des wohl gewiß, daß Gottes Wort sich nicht lenken noch beugen wird nach den Fürsten, sondern die Fürsten müssen sich nach ihm lenken.“

## 3. SPRECHER:

Man hat aber doch gegen Luther immer wieder den Vorwurf erhoben, er sei der fürstlichen Obrigkeit zu weit entgegengekommen.

## 2. SPRECHER:

Wer das behauptet, muß einmal jenen Brief lesen, den Luther an seinen Kurfürsten schrieb, als er gegen dessen Willen im März 1522 die schützende Wartburg verließ:

## REZITATION:

„Euer Kurfürstliche Gnaden weiß, oder weiß sie es nicht, so laß sie es ihr hiermit kund sein: daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unseren Herrn Jesum Christum habe . . . Solches sei Euer Kurfürstliche Gnaden in der Meinung geschrieben, daß Euer Kurfürstliche Gnaden wisse, ich komme gen Wittenberg in einem gar viel höheren Schutz denn des Kurfürsten. Dieser Sache soll noch kann kein Schwert raten oder helfen; Gott muß hier allein schaffen ohne alles menschliche Sorgen und Zutun. Wer am meisten glaubt, der wird hier am meisten schützen.“

## 1. SPRECHER:

Nein, die Freiheit eines Christenmenschen war für Luther keine Theorie, sondern eine tiefe Gewißheit, die ihm mitten in seinen härtesten Kämpfen das Rückgrat stärkte.

## 2. SPRECHER:

So ist Luther gerade dort für uns höchst aktuell, wo er diese evangelische Freiheit verteidigt. Wer sie preisgibt, übt Verrat am Heiligsten, für das unsere Vorväter gekämpft und gelitten haben. Man versteht Luther nur dann, wenn man einsieht, um was es ihm dabei geht, nämlich um eine unbedingt zuverlässige Glaubenshaltung, welche Gott allein die Ehre gibt und jedes Menschenwerk – auch die religiös verbrämte Gesetzlichkeit – in seiner Fragwürdigkeit durchschaut. Dieser Gesinnung hat der Reformator in lapidarer Form in einer Erklärung des ersten Glaubensartikels Ausdruck verliehen:

## REZITATION:

„Ich glaube an Gott, den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Das ist: Ich sage ab dem bösen Geist, aller Abgötterei, aller Zauberei und Mißglauben. Ich setz mein Trauen auf keinen Menschen

auf Erden, auch nicht auf mich selbst, noch auf meine Gewalt, Kunst, Gut, Frömmigkeit oder was ich haben mag. Ich setz mein Trau auf keine Kreatur, sie sei im Himmel oder auf Erden. Ich wage und setz meine Trau allein auf den bloßen unsichtbaren, unbegreiflichen einigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat und allein über alle Kreatur ist. Wiederum entsetze ich mich nicht vor aller Bosheit des Teufels und seiner Gesellschaft, denn mein Gott ist über sie alle. Ich glaub nichtsdestoweniger an Gott, ob ich von allen Menschen verlassen oder verfolgt wäre. Ich glaub nichtsdestoweniger, ob ich arm, unverständlich, ungelehrt, verachtet bin oder alles Dings ermangele. Ich glaub nichtsdestoweniger, ob ich ein Sünder bin. Denn dieser mein Glaube soll und muß schweben über alles, was da ist und nicht ist, über Sünd und Tugend und über alles, auf daß er an Gott lauterlich und rein sich halte, wie mich das erste Gebot dringt. Ich begehre auch kein Zeichen von ihm, ihn zu versuchen. Ich trau beständiglich auf ihn, wie lang er auch verzieht und setze ihm kein Ziel, Zeit, Maß oder Weise, sondern stelle es alles heim seinem göttlichen Willen in einem freien, richtigen Glauben. So er denn allmächtig ist, was mag mir gebrechen, das er mir nicht geben und tun möge?“

## 2. SPRECHER:

Die evangelische Freiheit ist ihm also nur die Kehrseite eines absoluten Gebundenseins an Gott und Christus. Der unerhörte Freimut, mit dem Luther allen irdischen Mächten entgegentrat, wurzelt in einer Gotteserfahrung, die Gott wirklich als den *Herrn* anerkennt, als den Herrn auch der Weltgeschichte und ihrer Wechselfälle. Luthers Geschichtsverständnis erfaßte das Vordergründige aller bloßen Machtpolitik. Ihm war der eigentliche Akteur der Weltgeschichte *Gott*, der „Herr aller Herren“, während die menschlichen Akteure, so großmächtig immer sie sich dünken mögen, gar keine eigentliche Selbständigkeit besitzen und sozusagen nur Figuren in einem von Gott gespielten Spiele sind:

## REZITATION:

„Wenn ich ein reicher Mann wäre, so würde ich mir ein goldenes Schachspiel und ein silbernes Kartenspiel anschaffen. Denn Gott besitzt

auch ein Spiel und als Karten die mächtigsten Könige und Fürsten und schlägt einen mit dem anderen und legt ihn beiseite. Ferdinand ist die vier Michel, der Papst die sechs Schellen, der Türke die acht Schellen, der Kaiser ist der König. Zuletzt aber macht Gott dem Spiel ein Ende.“

3. SPRECHER:

Luthers Gegner haben immer wieder gegen ihn den Vorwurf erhoben, seine evangelische Freiheit wäre nur ein Programm geblieben, – er selbst aber habe sich größte Autorität angemäßt und sei in theologischen Dingen „päpstlicher als der Papst“ aufgetreten.

1. SPRECHER:

Während des Augsburger Reichstages im Sommer 1530 saß Luther auf der Feste Koburg. Von Augsburg aus hatte Melanchthon an Luther geschrieben, er und die protestantischen Abgesandten wären während der schwierigen Verhandlungen der Autorität Luthers gefolgt. Was aber entgegnete da der angeblich so autoritäre Luther?

REZITATION:

„Es mißfiel mir in deinem Briefe, daß du schreibst, ihr wäret in dieser Sache meiner Autorität gefolgt. Ich will in dieser Sache für euch nicht Autorität sein oder heißen. Man könnte das wohl recht verstehn, aber ich mag dies Wort nicht leiden. Wenn es nicht zugleich und gerade so auch eure Sache ist, so soll sie auch nicht meine Sache heißen, die euch auferlegt wäre. Ists meine Sache allein, werde ich sie selbst führen.“

2. SPRECHER:

Frohe Freiwilligkeit zum Guten auf Grund der Gnade Gottes in Christus – sie ist der Grundimpuls der lutherischen Frömmigkeit. Solche frohe Freiwilligkeit – das haben die durch Martin Luther aufgeweckten Gemüter immer wieder bestätigt – strömt wie von selber im *Gesang* aus. Und darum ist die evangelische Kirche seit ihren Anfängen immer eine singende Kirche gewesen, die im Liede von der erfahrenen Befreiung zeugen will.

Chor singt von „Nun freut euch“ Str. 2, 4, 7.

# Buch besprechungen

Watson, Philip S., UM GOTTES GOTT-HEIT, "Let God be God". Eine Einführung in Luthers Theologie. Übertragen und bearbeitet von Gerhard Gloege. Berlin, Lutherisches Verlagshaus. 1952. 264 Seiten, Leinen DM 9,—.

Man darf das Erscheinen dieses Luther-Buches bei uns schon ein Ereignis nennen. Denn es kommt aus England, hat dort seit 1947 schon zwei Auflagen erlebt und ist auch in Amerika neu veröffentlicht — ein englisches Luther-Buch, das die Theologie des Reformators in der Tiefe verstanden hat. Watson ist Methodist. Er hat die entscheidenden Erkenntnisse über Luthers Theologie in Schweden gewonnen, in der Schule von Lund, unter dem Eindrucke der Forschungen Gustaf Auléns, Anders Nygrens, Ragnar Brings. Von der deutschen Luther-Forschung kennt er natürlich die großen Arbeiten von Th. Harnack, K. Holl, auch andere, aber von den Werken des letzten Menschenalters doch viele offenbar nicht. Die Bedeutung von C. Stange (dem Nygren viel verdankt) und Joh. v. Walter für die Luther-Forschung tritt nicht zutage; R. Hermann und der Kreis der Luther-Gesellschaft oder auch Iwand werden nicht erwähnt. Das soll kein Vorwurf sein. Aber der Autor schreibt vielleicht manches von dem Luther-Verständnis zu sehr allein der schwedischen Theologie zu.

Das Buch bietet das, was der Untertitel ankündigt, in hervorragender Weise: eine Einführung in Luthers Theologie. Ein erster Teil zeigt den „Grundcharakter“ der Theologie Luthers auf, ein zweiter geht auf die „Hauptthemen“ ein (die Offenbarung Gottes, die Theologie des Kreuzes, die Lehre vom Wort), natürlich nicht alle Gegenstände und Fragen erschöpfend, aber doch so, daß alles Wesentliche zur Sprache kommt. Und zwar überaus lebendig, in zwingender Klarheit des Gedankenganges, mit einer Liebe und Leidenschaft für die große Sache, die den Leser unmittelbar hin- nimmt. Luther selber kommt in reichem Maße zu Worte. Daneben stehen Abschnitte eigener theologischer Besinnung über die Tragweite von Luthers Gedanken — der Autor ist wahrlich nicht nur „Historiker“, sondern selber von den Fragen theologisch aufs stärkste bewegt — oder sehr eindringende Auseinandersetzungen, etwa mit Ernst Troeltsch oder mit dem englischen Theologen Burnaby über den Liebesgedanken in der Scholastik und bei Luther; oder lehrreiche Vergleiche zwischen Luther und Duns Scotus, Luther und Thomas. Überall werden die Linien überaus klar und scharf gezogen.

Luthers Theologie — das schärft Watson ein — ist bei aller ihrer Fülle, Mannigfaltigkeit und ihren scheinbaren Widersprüchen von einem grundlegenden Motiv bestimmt, das ihr die innere Einheit gibt. Es besteht in der Betonung des Theozentrischen, „in Luther kehrt das Theozentrische des ursprünglichen Christentums wieder“, nach der anthropozentrischen Überlagerung im Katholizismus und der Scholastik. Es geht ihm überall um Gottes Gottheit, um das Soli Deo gloria. Gottes Gottheit aber ist nichts anderes als „die Majestät der un-

erschaffenen Liebe". Das Buch geht in die Linie, die zuerst Karl Holl und dann besonders Nygren in „Eros und Agape“ stark gezogen haben. Selbstverständlich bedeutet der Ton auf Luthers Theozentrismus keinen Gegensatz gegen christozentrisches Denken — beides gehört für Luther zusammen.

Von diesem Zentrum aus werden nun alle Themen der Theologie Luthers behandelt. In dieser kurzen Anzeige kann ich nicht auf das viele Bedeutsame in Watsons Darstellung eingehen. Nur ein einziger Hinweis. Watson handelt von der „natürlichen Theologie“ bei Luther und ihrer strengen Grenze so eingehend und gut, wie es meines Wissens in keiner neueren Lutherarbeit geschieht. Vieles andere ist uns in Deutschland vertraut. Aber man freut sich, auch das sachlich Bekannte von dem Autor so lebendig, stark und warm ausgesprochen zu hören — und freut sich nicht minder, daß eine solche Luther-Darstellung jetzt in England zu wirken begonnen hat. Man kann nur wünschen, daß sie nicht nur bei den Methodisten und den anderen Freikirchen, sondern auch bei den Anglikanern gelesen wird und ihr Werk tut!

Der Einfluß von Lund auf den Verfasser ist nicht nur an seinen hohen Vorzügen, sondern auch an den Grenzen seines Bildes von Luthers Theologie zu erkennen. Das Werk Christi bei Luther versteht er wie Aulén und Bring so, daß der Gedanke des Kampfes und Sieges Christi über die bösen Gewalten das Entscheidende sein soll und die Begriffe der Genußnahme, der Stillung des Zornes Gottes nicht seine eigentliche Meinung ausdrücken, sondern z. T. ein Eingehen auf die Fragestellung der Gegner bedeuten. Der Zorn Gottes, das Strafleiden Christi treten zurück und haben nicht den entscheidenden Ton. Ich kann diese

Deutung Luthers nicht für richtig halten. Der finnische Systematiker O. Tiilä hat in seinem ausgezeichneten Buche „Das Strafleiden Christi“, Helsinki 1941, gegenüber Auléns Inanspruchnahme Luthers für den „klassischen“ Typus der Kreuzeslehre (Kampf und Sieg über die Mächte) überzeugend gezeigt, daß die Versöhnung für Luther entscheidend Sühnung der Schuld ist. Es ist schade, daß Watson auf diese wichtige Arbeit nicht eingegangen ist. — Mit diesem Punkte hängt auch die Fassung der Gerechtigkeit Gottes zusammen. „Gottes Gerechtigkeit wird nicht mehr in den Begriffen und Ausdrücken der vergeltenden Gerechtigkeit gefaßt, sondern mit der Gnade identifiziert, durch die Gott den Gottlosen gerecht macht“ (165). Das Letztere ist natürlich richtig, aber einseitig und nicht der ganze Luther, worauf schon Holl in seinem Luther-Buche, S. 20, A. 3, hingewiesen hat. Luther hat immer auch von Gottes vergeltender Gerechtigkeit gewußt. Watson vereinfacht hier ebenso wie Lund Luthers Theologie zu sehr, damit aber auch die Sache selbst. Mir scheint, daß der Ernst der realen Dialektik von Zorn und Liebe Gottes, Gesetz und Evangelium hier nicht genug zur Geltung kommt. Christi Kreuz ist zuletzt noch mehr als eine Auseinandersetzung Gottes in Christus mit den Mächten, nämlich eine solche in sich selbst. Eben das meint auch Luther.

Es ist Professor Gerhard Gloege in Jena sehr zu danken, daß er Watsons Buch vortrefflich übertragen und für die deutschen Leser bearbeitet hat, vor allem durch den Nachweis des Fundortes der Zitate in der Weimarer und, soweit die Stellen dort vorhanden, den kleineren, jetzt bei uns gebräuchlichen Luther-Ausgaben. Das Buch, dessen deutsches Er-

scheinen — wie das Geleitwort von Bischof D. Meiser sagt — durch den Lutherischen Weltbund gefördert wurde, ist mit seinen über 200 Text- und 60 kleinbedruckten Anmerkungsseiten sehr preiswert. Wir begrüßen es als einen hocharbeitenden Zuwachs zu unseren Luther-Büchern und empfehlen es warm, gerade auch zur ersten Einführung in die Theologie des Reformators. Es führt ins Zentrum und zu der hohen Freude an Luthers Botschaft, die es selber atmet.

Paul Althaus, Erlangen

*Wilhelm Maurer, VON DER FREIHEIT EINES CHRISTENMENSCHEN, zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1949. 168 Seiten, broschiert DM 12,50.*

Unter diesem Titel hat Wilhelm Maurer zwei Untersuchungen vereinigt, welche die Frucht seiner Lutherstudien im Kriege während seines Ordonnanzdienstes in Wachstuben, Wartesälen und Luftschuttkellern sind.

1. Wissenschaftliche Theologie und volkstümliche Erbauung, in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt an Hand des Freiheitstraktates.

2. Schöpfungswerk und Erlösung, in besonderer Beziehung zur Auslegung des Magnifikats.

In beiden Untersuchungen spürt der Verfasser dem Problem nach, wie der Erbauungsschriftsteller Luther seine theologischen Intentionen weiter verfolgt. Da es dabei weniger um die psychologisch-pädagogische Frage als vielmehr um das theologische Problem geht, führen diese Arbeiten den Leser in die Tiefen der Theologie Luthers. An Hand der Belege, Vergleiche und Deutungen des Verfassers schauen wir nicht nur dem wissenschaftlichen Theologen und seelsorgerlichen

Schriftsteller Luther beim Schreiben über die Schulter, sondern wir blicken ihm geradezu ins Herz. Es wird deutlich, daß bei Luther Theologie und Erbauung im „Christusmysterium“, wie es Maurer ausdrückt, ihren zentralen Inhalt haben. Während in der ersten Arbeit nachgewiesen wird, daß die Reformationsschriften Luthers der Jahre 1520/21 theologisch, ja auch bis in ihren Aufbau hinein aus seiner Psalmenexegese herausgewachsen sind, und dabei Luthers Freiheitsbegriff, sein Verständnis der guten Werke und seine Wertung der Zeremonien geklärt werden, führt die zweite Arbeit mitten in die Frage nach Luthers Verhältnis zur Mystik hinein. Auch dabei wird die Beziehung zwischen theologischer Psalmenexegese und seelsorgerlicher, ja sogar politischer Aussage (Seite 96 ff.) nicht außer acht gelassen.

Der Sermon von den guten Werken und der Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen haben ihre gemeinsame Wurzel in den operationes in psalmos. Das wird deutlich in ihrem Vergleich mit der Auslegung von Psalm 13/14,1 und der darin erfolgten Erörterung der Zeremonienfrage. Die deutsche Fassung des Freiheitstraktates ist die ursprüngliche. In der lateinischen Fassung bemüht sich Luther, das, was dort mit schöpferischer Sprachgewalt hervorgebrochen ist, dem wissenschaftlichen Verständnis seiner Zeitgenossen zu vermitteln. Dabei geht es ihm dann um eine noch stärkere biblische Beweisführung. Er will seinen reformatorischen Ansatz nicht nur gegen die Scholastiker, sondern auch gegen den „biblischen Humanismus“, Erasmus, herausstellen. Die „media via“ des christlichen Humanismus löst nicht die Frage „Gesetz und Evangelium“. Mit sittlichen Impulsen ist dem Widerstreit zwischen christlicher Freiheit und Gesetzmäßigkeit

nicht beizukommen. Der Glaube macht das Gewissen frei von äußeren Werken. Aber die in Christus umsonst geschenkte Liebe Gottes ist das Maß, das der Christ zu erfüllen hat. Wie das Wesen der Sünde zutiefst im Unglauben besteht, ist wiederum der Glaube die Erfüllung des Gesetzes. Um des Glaubens willen ist der Christ frei von allen Zeremonien. Aber in der Liebe bindet er sich an sie. Der Glaube ist der Weg zu Christus. Die Liebe ist der Weg von Christus zum Nächsten. Wie Christus sich zu unserer Schwachheit herabgelassen hat, so nimmt sich der Christ der Schwachheit des Nächsten an.

Der Verfasser zeigt, wie Luther seine theologischen Aussagen aus der Exegese gewinnt, sie für die seelsorgerliche Praxis fruchtbar werden läßt, um das, was ihm als Verkündiger und Seelsorger wesentlich geworden ist, wieder wissenschaftlich zu formulieren. Man muß Maurer beipflichten, daß die stärkere Beachtung dieser Zusammenhänge manche Verkürzungen im üblichen Lutherbild und Ver radikalisationen moderner Lutherinterpretationen korrigieren würde. Auch würde dadurch ein anderes Licht auf die Frage nach dem jungen und alten Luther geworfen, machte sich doch beim alten Luther Polemik und volkspädagogische Absicht stärker geltend.

In der zweiten Arbeit wird dieses Verhältnis zwischen Exegese, seelsorgerlicher Schriftstellerei und theologischer Aussage bei Luther nicht minder beachtet. Aus Luthers Vorlesungen ist seine Publizistik erwachsen. Das wird dargelegt an Luthers Auslegung des Magnifikats, deren Anschauung vom „opus dei“ mit ihrer Unterscheidung zwischen dem „opus factum“ (Gottes Werk ohne kreatürliche Vermittlung) und dem „opus actum“ (Gottes Werk durch kreatürliche Ver-

mittlung) in seinen operationes in psal-mos theologisch begründet ist. Seine Auslegung der Psalmen 1,3, 8,4 und 18/19,2 lassen erkennen, daß hier schon im September 1520 die Grundkonzeption für die Auslegung des Magnifikats gefaßt worden ist.

Es geht um das opus dei, um die Art des göttlichen Wirkens in der Natur und Heilsgeschichte. Maurer leitet die Luther eigentümliche Dialektik zwischen Schöpfungs- und Erlösungswerk aus dem Verständnis des „Christusmysteriums“ ab. Gott schafft aus dem Nichts und vernichtet das, was etwas sein will. So wirkt Gott an Maria. Sie nimmt das gleiche Gotteswerk an Natur und Geschichte wahr. Der alttestamentlich-urchristliche Gedanke der „creatio ex nihilo“ steht im Mittelpunkt des Verständnisses vom opus dei. Das Nichts ist die Tiefe, der Abgrund, auf den der erhabene Gott herabsieht. Der Höchste kann nur hinabschauen, während der Mensch in der Tiefe hinaufschaut, ja nach Selbsterhöhung trachtet, um dann wieder gemühtigt zu werden. Aber es geht Luther nicht um diesen aus dem neuplatonischen Stufenschema naturgegebenen Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern um Gottes Liebe. Gott neigt sich dem Menschen in der Tiefe zu, weil er gnädig ist, und nicht, weil er muß. Die Triebkraft seines schöpferischen Werkes ist Liebe. Im Erlösungswerk setzt sich die creatio ex nihilo fort. Das Nichts ist kein Gott widerstrebendes Prinzip, sondern geradezu Mittel für sein schöpferisches Wirken. Gottes Werk ist zugleich verborgen und offenbar. Im opus actum verbirgt es sich hinter dem kreatürlichen, im opus factum hinter dem geistlichen Geschehen. In beiden Werken gibt Gott sich nur dem Glauben zu erkennen. Die Fülle der göttlichen

Kraft wird dem Frommen an seiner Schwachheit im Glauben offenbar. Der Glaube ist nur in der Anfechtung wirksam. In ihr verwirklicht sich die „Demut“. Die ganze Rechtfertigungslehre mit ihrer Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit steht hinter dem, was Luther vom „demütigen“ Menschen, gerade auch im Blick auf Maria, sagt. Unter dem Begriff „Demut“ faßt Luther in unbekümmerter Weise das, was er als Buße, Glaube und Rechtfertigung lehrt. Er benutzt die Elemente der frommen Überlieferung, die ihm für seine Aussagen tragkräftig und dem Volk verständlich zu sein scheinen. So hat er auch der areopagitischen Mystik Begriffe und Vorstellungen entrisen, um sie mit neuem, reformatorischem Inhalt zu füllen. Das zeigt sich an den Begriffen „raptus“ und „extasis“. „Raptus“ ist für Luther die Anfechtung. Der Gläubige steht „in extasi passionis“, wenn er infolge der Forderung des Gesetzes an allem eigenen Werk verzagend im Glauben der sich herabneigenden Liebe Gottes teilhaftig wird. In seiner Auseinandersetzung mit den Vertretern der areopagitischen Mystik, die er in den operationes in psalmos austrägt, ruft er Tauler zum Kronzeugen für seine Theologie der Anfechtung und des Glaubens an. Er verwendet Taulers Mystik als Ausdruck für seine Darlegung der Spannung von Anfechtung und Gnade, ohne nach ihren geschichtlichen Zusammenhängen zu fragen. Diese Inhaltsangaben möchten deutlich werden lassen, daß die Untersuchungen Maurers nicht nur dem historischen Werden von Luthers Gedankenwelt in ihrer zeitlichen und literarischen Folge nachspüren, sondern gerade in dieser Kleinarbeit einen Beitrag für die theologische Besinnung bieten. Wer sich durch Maurers Beobachtungen in Luthers

Theologie hineinführen läßt, gewinnt nicht nur theologiegeschichtliche, sondern theologische Erkenntnis, die wie bei Luther in gleicher Weise dem Hörsal und dem Leben dient. Henning Stapel.

*Maria Heinsius*, DAS UNÜBERWINDLICHE WORT. Frauen der Reformationszeit. München, Christian Kaiser Verlag. 1951. 164 Seiten, 7 Abb., geb. DM 8,75.

Der Charakter einer Zeit erweist sich nicht zuletzt an der Stellung und Wertung, die die Frau in ihr besitzt. Die Agitatorin und Eisenbahnstreckenarbeiterin der östlichen, das Pin-up-girl und die Büroangestellte der westlichen Welt sind bezeichnend für unser saekularisiertes Zeitalter, das neben anderen „Befreiungen“ auch „die Befreiung der Frau“ proklamiert hat und das mit resignierendem Zynismus eingestehen muß „Sklaverei ist Freiheit“, wie es in einem utopischen Roman unserer Tage zum Ausdruck kommt. Hier kann nicht der Aufstieg oder das Gefälle dieser Entwicklung von der Renaissance über die Aufklärung bis hin in unsere technisierte Massenwelt an einzelnen Frauengestalten aufgezeigt werden. Von Lucrezia Borgia bis Anna Pauker ist ein weiter Weg. Oder handelt es sich gar nicht um einen Weg, sondern nur immer um neue Selbstenthüllungen des autonomen Menschen? Das Interesse, das Victoria Sackville Wests Buch „Adler und Taube“ auch in der nicht römisch-katholischen Leserschaft gefunden hat, mag Anzeichen für eine aufbrechende Sehnsucht nach neuer Theonomie sein. Hier werden „die subtilsten Verästelungen eines in der Frömmigkeit der Nonnenklöster des Karmeliterordens verbrachten Seelenlebens bloßgelegt“. Das die Alternative zu diesen Heiligtypen der beiden Theresen nicht in den Frauen-

gestalten der autonomen Epochen zu suchen ist, erkennt dankbar der evangelische Leser von *Maria Heinsins* Werk „Das unüberwindliche Wort, Frauen der Reformationszeit“.

Auf Grund eingehenden Quellenstudiums, besonders des reichlich vorhandenen Briefmaterials entstehen vor uns die blutvollen Lebensbilder von fünf nach Anlagen und Temperamenten verschiedenen Frauen der oberdeutschen Reformation: Katharina Zell, Margareta Blarer, Wibrandis Rosenblatt, Olympia Morata und Argula von Grumbach. Es entspricht dem urgesunden Wesen dieser im evangelischen Sinne heiligen Frauen, daß die Verfasserin sich in ihrer Darstellung jeder novellistischen Ausgestaltung, aber auch aller Deutung „subtilster Seelenverästelung“ enthält. Ihre Schilderung nimmt den Leser gefangen und ergreift ihn, weil sie ihn miterleben läßt, wie diese Frauen „in der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus den Trost des erschrockenen Gewissens und den unerchütterlichen Halt im Leben und im Sterben gefunden haben.“ Bei aller Herzensglut ihres Glaubens weht uns keine mystische Frömmigkeit entgegen. „Das unüberwindliche Wort Gottes“ — dieser Ausdruck in Katharina Zells Trostschrift an die Frauen in der Gemeinde zu Kenzingen wurde zum Titel des Buches — hat das Leben dieser fünf Frauen geprägt. Es entspricht der reformatorischen Wertung der Ehe als göttliche Ordnung und Stiftung, daß vier dieser fünf Frauen als Gefährtinnen ihrer Männer und Mütter ihrer Kinder zu imponierender Größe emporwachsen. *Wibrandis Rosenblatt* wurde in ihren sechzig Lebensjahren viermal Ehefrau und trug viermal das Witwenlos. Aber weder bei ihr noch bei den anderen erschöpfte sich das Leben in ehrsamer

Häuslichkeit. Es ist erstaunlich, wie diese Frauen ohne jegliches Frauenrechtlerturn nicht nur „freie Persönlichkeiten“ waren, sondern als solche auch ihren geachteten Platz in der Gesellschaft behaupteten und auf die Öffentlichkeit einwirkten. *Katharina Zell* ließ nicht nur eine Trostschrift mit theologischem Gehalt erscheinen, sondern nahm es auch mit den polemisierenden Theologen ihrer Tage auf, indem sie sich nicht scheute, diese auf ihre seelsorgerliche Verantwortung zu verweisen. *Argula von Grumbach* redete als furchtlose Bekennerin evangelischer Freiheit den Ingolstädter Theologen und dem Herzog Wilhelm von Bayern ins Gewissen. *Olympia Morata* war auf Grund selbständiger Studien mit der reformatorischen Theologie vertraut. Im Kreise der Humanisten wurde sie als Meisterin des klassischen Lateins und als gefeierte Dichterin verehrt. Diese Frauen waren ohne Emanzipierung frei, weil sie in „der Freiheit eines Christenmenschen“ lebten. Aus dieser krampflosen und wie selbstverständlich verwirklichten Freiheit heraus wurden sie aber in der Liebe Christi „jedermanns Knecht“. Das zeigte sich neben ihrer Bejahung der Ehe mit all ihren schweren, dieser Zeit eigenen Sorgen und Nöten an der Vorwegnahme dessen, was das neunzehnte Jahrhundert mit der Erneuerung der weiblichen Diakonie erstehen ließ. Die Krankheitsseuchen und das Flüchtlingselend der um ihres Glaubens willen Leidenden boten den Anlaß. Wie später Amalie Sieveking während der Hamburger Choleraepidemie, so versorgte *Margarete Blarer*, die als Frau aus vornehmster Familie in der humanistischen Bildungsbewegung stand, die Pestkranken. An ihr wird deutlich, wie dieses Dienen der Liebe in der Freiheit eines Christenmenschen geschah. Entgegen der Ehefreudigkeit ihrer Um-

gebung verharrete sie bewußt im Stande der Ehelosigkeit, nicht aus Protest oder in der Absicht, ein heiliges Werk zu leisten, sondern weil sie sich — ein Beweis für die reichen Entfaltungsmöglichkeiten evangelischen Frauenlebens — zur „*diaconissa ecclesiae constantiensis*“ berufen wußte.

Maria Heinsius hat mit diesen fünf Lebensbildern ein Buch geschaffen, das bei aller

historischen Sorgfalt auch den schlichten Leser zu fesseln vermag. Die oberdeutsche reformatorische Bewegung wird in ihrer Mittlerstellung zwischen Zürich und Wittenberg lebendig. Der schönste Gewinn besteht darin, daß man an diesen beachtlichen Frauengestalten spürt, was ein Frauenleben in der Freiheit eines Christenmenschen sein kann und ist.

Henning Stapel.

**Alle Reiche der Welt sind Lasten auf unserem Rücken und zwingen zur Knechtschaft. Im Reiche der Welt ist allein der König frei, alle andern sind Knechte. Aber im Reich Christi ist Christus allein Knecht und wir die freien. Martin Luther.**

(W. A. 31<sup>2</sup>, 70, 30)

# Lektionar

für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden

328 Seiten, Format DIN A 4, Zweifarbendruck, Handsatz aus der Kleist-Fraktur und der Bodoni-Antiqua

*Ganzleinen mit Goldprägung ca. DM 18,-*

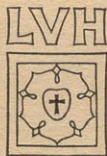
*Ganzpergament mit Goldschnitt und -prägung ca. DM 45,-*

„In den deutschen evangelischen Kirchen sind die früher vorhanden gewesenen Perikopenbücher fast überall außer Gebrauch gekommen. Daran wird auch die Auflösung gesunder gottesdienstlicher Ordnungen sichtbar. Die Wiedereinführung eines Lektionars ist ein Teil der mannigfachen Bemühungen zur Behebung dieser Schäden und soll das Wachstum guter liturgischer Ordnungen wieder ermöglichen. Als selbständiges Buch hat das Lektionar im Gottesdienst seinen Platz neben der Agende des Liturgen, dem Kantionale des Chors und des Kantors und dem Gesangbuch der Gemeinde.

Die Mitarbeiter der Lutherischen Liturgischen Konferenz und der Lektionar Ausschuß unter der Leitung von Oberkirchenrat Professor D. Dr. Knolle, Hamburg, haben sich bemüht, eine Textgestalt der altkirchlichen Evangelien und Episteln herzustellen, die den Text der Lutherbibel aufnimmt und ihn behutsam so verändert, daß er allen Ansprüchen der Übersetzung und des gottesdienstlichen Gebrauchs gerecht wird.

Über die bei der Textgestaltung angewandten Grundsätze gibt ein gesondert herausgegebenes Begleitwort zum Lektionar näheren Aufschluß.“

*Aus dem Vorwort des Leitenden Bischofs zum Lektionar*



LUTHERISCHES VERLAGSHAUS · BERLIN

# Luthers Wort von der Ehe

VON PAUL ALTHAUS, ERLANGEN

## 1.

Aus dem Evangelium hören wir ein klares Wort über die Liebe der Geschlechter und die Ehe. Aber nicht immer ist das Christentum auf dieser Höhe und in dieser Klarheit geblieben. Die Stellung der Kirche zum Geschlechtsleben wurde in hohem Maße durch spätantike Anschauungen mitbestimmt, welche die Geschlechtlichkeit und Ehe als unrein abwerteten. Das Christentum hat daher durch Jahrhunderte seine evangelische Aufgabe im Blicke auf das Leben der Geschlechter nicht recht zu erfüllen vermocht. Die kirchliche Lehre und Weisung zeigte hier eine Unfreiheit und Zwiespältigkeit, die mit der entscheidenden biblischen Haltung Alten und Neuen Testaments nichts mehr zu tun hatte. Auf diesem Hintergrunde will Luthers Wort von der Ehe vernommen werden. Martin Luther erweist sich auch hier als der Reformator. Er vollzieht grundsätzlich den Durchbruch durch die überfremdete kirchliche Tradition zur Klarheit und Freiheit der Bibel. Wir danken gewiß der neueren Geistesentwicklung seit Luther noch manche Vertiefung und Bereicherung im Verständnis der Geschlechter und der Ehe, so der Philosophie des deutschen Idealismus, der Klassik und auch der Romantik. Aber was sie hinzugebracht haben, muß doch den Grundlinien, die der Reformator zog, eingeordnet werden und ist an ihnen nach seinem Rechte und seiner Wahrheit zu messen. Im Blicke auf die Romantik zum Beispiel hat trotz allem die Losung „zurück von der Romantik zur Reformation“ guten Grund und Notwendigkeit. Wir sind gewiß, daß auch unsere heutige Zeit mit ihrem Fragen um Geschlecht und Ehe gut tut, bei Martin Luther in die Schule zu gehen, und von ihm Entscheidendes zu lernen hat.

## 2.

Luther bezieht die Geschlechtlichkeit ohne Vorbehalt in seinen Schöpfungsglauben ein. Gottes Wille und Werk ist es, daß das Menschsein in zwei verschiedenen Geschlechtern erscheint, daß Mann und Weib

einander gegenüberstehen. Beide Geschlechter sind Gottes gutes Werk. Daher soll ein Geschlecht das andere nicht verachten und herabsetzen, sondern es ehren als „ein göttlich Werk, das Gott selber wohlgefällt“. Gottes Wille und Werk ist, daß Mann und Weib nicht ohne einander sein können, ist die Neigung und das Begehren nach einander, also die Liebe der Geschlechter und gerade auch ihre sinnliche, leibhaftige Art, der Drang zur leiblichen Vereinigung und Zeugung. In diesem Zuge und Drange ist Gott selber mit seinem wirkenden Worte mächtig. „Das Wort Gottes, das dich geschaffen hat und gesagt: Wachse und mehre dich, das bleibt und regiert in dir, und du kannst dich ihm mitnichten entziehen“. „Durch die Kraft des Wortes Gottes“ — nämlich des Schöpferwortes, das nach Luther nicht nur einmal am Anfange aller Dinge ergangen ist, sondern auch heute noch fort und fort ergeht — „wird in des Menschen Leib Samen zur Frucht und die brünstige natürliche Neigung zum Weib geschaffen und erhalten“.

Wundervoll handelt Luther von der Liebe der Geschlechter. Sie ist unter allen Arten irdischer Liebe „die allergrößte und lauterste Liebe“. Er stellt sie nicht nur über die „falsche Liebe“, die das Ihre sucht, sondern auch über die natürliche Liebe zwischen Eltern und Kindern und Geschwistern. „Über die alle geht die eheliche Liebe, das ist eine Brautliebe, die brennet wie das Feuer und sucht nicht mehr denn das eheliche Gemahl. Die spricht: Ich will nicht das Deine, ich will weder Gold noch Silber, weder dies noch das, ich will dich selbst haben, ich wills ganz oder nichts haben. Alle andere Liebe suchen etwas anderes, denn den, den sie liebet; diese allein will den Geliebten eigen ganz selbst haben. Und wenn Adam nicht gefallen wäre, so wäre es das lieblichste Ding gewesen: Braut und Bräutigam“.

Aber nun ist Adam gefallen, die Menschheit ist der Sünde verfallen. Davon wird auch die Liebe der Geschlechter betroffen. Jetzt ist sie nicht mehr rein, nicht mehr reine Hingabe, sondern man sucht zugleich „seine Lust an dem anderen“. Die sinnliche Freude ist zur Sucht geworden, zur entfesselten Gier. „Im Paradiese — so heißt es in einer Tischrede — wäre es ein gar lieblich Ding um den Ehestand gewesen, da wäre nicht

solche Brunst und Leidenschaft gewesen.“ Unser Fleisch und Blut hatte damals noch andere Art. Jetzt macht es uns sichtlich Not.

Die Ehe war Gottes Wille und Werk schon vor dem Sündenfall und ohne Rücksicht auf die Sünde. Gott hat den Ehestand eingesetzt, daß die Welt voller Menschen werde. Aber jetzt, für uns Sünder, gewinnt die Ehe noch einen anderen Sinn: nämlich Hilfe und Heilmittel zu sein wider die Zügellosigkeit des Geschlechtsdranges und allen Schmutz, der von ihr kommt. Die Ehe bändigt die sündig entartete Geschlechtlichkeit in Ordnung und Maß. Ohne die Ehe führt der geschlechtliche Drang zu einem Hurenleben und sonstiger Unkeuschheit, wodurch nicht nur die Seele, sondern auch der Leib, Gut, Ehre, Freundschaft verdirbt. So ist für Luther die Ehe sowohl Gottes ursprünglicher Schöpfungsgedanke, vor aller Sünde, wie nunmehr auch ein Mittel seiner Gegenwehr gegen die Zerstörungsmacht der entarteten Geschlechtlichkeit. Gott will die Ehe in diesem doppelten Sinne. Sie kann zwar jetzt nicht mehr ohne Sünde gelebt werden. Bändigt sie auch den geschlechtlichen Trieb und ordnet ihn dem göttlichen Ziele der Ehe ein, so bleibt die Unreinheit des geschlechtlichen Begehrens doch auch in der Ehe erhalten. Man steht nun nicht mehr ohne Sünde in der Ehe, der geschlechtliche Akt ist unrein geworden. Und trotzdem bleibt die Ehe auch jetzt Gottes Wille und Werk. Sie ist ihm so wichtig und wert, daß er die unentrinnbare Sünde des ehelichen Lebens nicht zurechnet. Weil die Ehe seine heilige Ordnung ist, „sieht er durch die Finger“ und stellt die eheliche Sünde unter sein Vergeben. „Keine Ehepflicht geschieht ohne Sünde. Aber Gott verschont ihrer aus Gnaden, darum daß der eheliche Orden sein Werk ist, und Gott bewahrt auch mitten und durch die Sünde (hindurch) alles das Gute, das er in die Ehe gepflanzt und gesegnet hat“.

### 3.

Luther sieht die Liebe der Geschlechter also unter einem doppelten Gesichtspunkte: als Gottes gute Schöpfung und als entstellt durch die Sünde. Unter beiden Gesichtspunkten ist die Ehe Gottes Wille. Mit beiden begründet Luther, daß jeder Mensch zur Ehe berufen ist.

Also zuerst: „alle sind zur Ehe geschaffen.“ Sie ist die grundlegende Ordnung Gottes. An ihr hängen alle anderen Ordnungen und Stände; in ihrem Dienste steht, auf sie zielt alles andere Schaffen und Walten Gottes in der Welt. Daß die Geschlechter sich in der Ehe vereinigen, ist „ein natürlich nötig Ding“, unserer Willkür entzogen. In dem Zuge der Geschlechter zueinander erfahren sie den göttlichen Schöpferwillen. Ihm muß man gehorchen. Die Notwendigkeit der Ehe ergibt sich aber zweitens aus der Not der entfesselten und entarteten Sinnlichkeit. Wer nicht in die Ehe tritt, verfällt unweigerlich der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, der Hurerei oder der Selbstbefleckung. Wer nicht in die Ehe treten will, der versucht Gott — und tut, statt Gottes Willen, den des Satans, der ein Feind der Ehe ist, weil die Menschen gerade in der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit außer der Ehe ihm hörig und verfallen sind. Nur in der Ehe ist die Geschlechtlichkeit nicht eine zerstörende Macht. Daher soll jeder in die Ehe treten auch, weil er um die Not und Sünde des Geschlechtslebens weiß.

Es gibt freilich Ausnahmen, die Gott selber macht. Luther hat die Worte des Herrn Matth. 19, 12 über die zur Ehelosigkeit Berufenen und das Wort des Paulus 1. Kor. 7, 1 nicht vergessen. „Und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen“. Das sind — so legt Luther aus — Menschen, die sprechen: „Ich vermöchte und könnte wohl ehelich werden, aber es gelüstet mich nicht. Ich will lieber am Himmelreich, das ist am Evangelium schaffen und geistliche Kinder mehren“. Solche Leute sind aber sehr selten, unter tausend Menschen nicht einer. „Es sind Gottes besondere Wunderwerke“. Gott hat ihnen die hohe übernatürliche Gabe gegeben, daß sie auch ohne Ehe Keuschheit halten können. Die römische Kirche hat außer Acht gelassen, daß es sich hier um eine seltene, ganz außerordentliche Gnadengabe Gottes handelt, und den Cölibat der Priester zum Gesetze gemacht. Hat jemand diese Begabung von Gott, so sage er ihm Dank dafür. Aber niemand traue sich die Enthaltung zu und versuche sie, es sei denn, daß Gott ihn zur Ehelosigkeit „besonders gerufen“ hat, wie Jeremia (Kap. 16, 2), oder er Gottes Gnadengabe der Enthaltung in sich mächtig fühlt. Ohne diese besondere Gabe

Gottes wird, wer ehelos bleibt, „voll Hurerei und aller Unreinigkeit des Fleisches“, wenn nicht äußerlich-leiblich, so doch innerlich-geistig: man „hat das Herz voller Weiber Tag und Nacht“.

Luther hat also für die Möglichkeit des ehelosen Standes durchaus Raum gelassen und auch seine besondere Aufgabe und Würde betont. Im Alten Testamente ist es Sünde, ohne Weib und Kind zu sein; im Neuen aber nicht mehr. Im Anschluß an Paulus (1. Kor. 7, 35) erklärt Luther: der ehelose Stand ist insofern besser, als man ohne die Bindung der Ehe „besser predigen und des Wortes Gottes warten kann“. „Gottes Wort und Predigen macht den keuschen Stand besser denn der eheliche ist, wie ihn Christus und Paulus geführt haben; an ihm selber aber ist er viel geringer“. Sittlich angesehen also gibt es keinen Stand, der höher wäre als der Ehestand. Und vor allem: die Ehe ist die Regel — „jedermann als eine allgemeine Gabe gegeben“ —, die Kraft zur Enthaltung die Ausnahme — „eine sonderliche seltene Gabe gar weniger Leute“.

Weil es so steht, soll man die Menschen zur Ehe rufen und drängen: „Die Gedanken aus dem Sinn, und fröhlich hinan. Euer Leib forderts und bedarfs. Gott wills und zwingt.“ Ja, man soll froh in die Ehe gehen und froh in ihr stehen, weil man weiß, daß Gott Wohlgefallen an der Ehe und an den Eheleuten als solchen hat. Der Ehestand ist „mit Gottes Wort geschmückt und geheiligt“. Darum zu wissen, das ist ein ständiger Quell der Freude in der Ehe, auch unter ihren Lasten und Nöten und Enttäuschungen; das gibt „Friede im Leid, Lust mitten in der Unlust, Freude mitten in der Trübsal“.

#### 4.

So ist der Ehestand ein heiliger, ein „göttlicher seliger Stand“. Denn „er hat Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet“. Er ist an sich selbst durch diesen Willen Gottes heilig. Bei uns aber wird er geheiligt, wenn er im Wissen um Gottes Einsetzung und Willen gelebt wird, also im Glauben. Es bedeutet keinen Widerspruch zu der Kennzeichnung der Ehe als „heiligen Standes“, wenn Luther sie zugleich „ein äußerlich leiblich Ding“, einen „weltlichen

Stand“ und die Hochzeit ein „weltlich Geschäft“ nennen kann. Das heißt nämlich: die Ehe gehört der Schöpfungsordnung Gottes an und nicht in Christi Erlösungsordnung. Sie ist kein Sakrament, wie Rom aus der falsch verstandenen Stelle des Epheserbriefes Kap. 5, 32 folgert, sondern wohl ein Bild des innigen Liebesverhältnisses Christi zu seiner Gemeinde und in ihrem Sinne nur aus der Kraft der Liebe Christi ganz zu erfüllen, aber dennoch keine „geistliche Sache“ im Sinne der römischen Scheidung von geistlich und weltlich, sondern heiliger Stand auch bei Nichtchristen. „Weltlich“ und „heilig“ bezeichnet also bei Luther keinen Gegensatz. Er betont die Weltlichkeit der Ehe und Hochzeit nur dem Anspruch des römischen Klerikalismus gegenüber und will damit sagen: für die Ehe als Rechtsgestalt und die Hochzeit als rechtlichen Akt ist nicht die Kirche zuständig, sie unterliegen nicht kirchlicher Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit; da hat vielmehr die Volkssitte und das staatliche Gesetz zu bestimmen. Auch hier hält Luther die beiden Regimente Gottes oder Gesetz und Evangelium klar und streng auseinander. Die Kirche hat in Sachen dieser natürlichen Gottesordnung überhaupt nicht Gesetze aufzustellen und deren Erfüllung zu überwachen. Das ist Sache des weltlichen Regiments. Die Kirche verkündet allein das Evangelium und weckt damit in den Eheleuten die Kraft des Glaubens und der Liebe, ohne die man eine Ehe nicht recht führen kann. So hat nach Luther die kirchliche Trauung als solche keinen rechtlichen Sinn. In ihr wird Gottes Wort über den Ehestand verkündet, der Segen Gottes gespendet und durch die Fürbitte der Gemeinde für das junge Paar erbeten. Heute, wo von katholischer Seite gefordert wird, daß die Zivilehe nicht mehr obligatorisch sein soll, und auch Evangelische hier eine offene Frage sehen, sollten wir uns an Luthers klaren Gedanken zur Sache neu ausrichten.

## 5.

Welches ist nun nach Luther der hohe göttliche Sinn der Ehe? Inwiefern ist sie ein rechter Gottesdienst, der innere Freude in sich trägt? Luther spricht immer von zweierlei: von dem Verhältnis von Mann und Frau zueinander und von dem Werk der Zeugung und Er-

ziehung der Kinder. So stark er das letztere betont, so geht ihm der Sinn und das Gut der Ehe doch darin keineswegs auf. Mann und Frau sind auch füreinander da. Das Glück der Ehe liegt darin, „daß Mann und Weib sich lieb haben, eines sind, eins des anderen wartet“. Das leibliche Einswerden „tuts nicht. Sinne und Herz, Sitten und Leben müssen zusammenstimmen“. Die beiden Gatten dienen einander in allem, was der andere bedarf, angefangen von der ehelichen Pflicht. „Der Ehestand ist in der Liebe Gesetz verfasst“. Die eheliche Liebe hält Treue. Die Ehe ist „ein Bund der Treue“. „Das ist der Grund und ganzes Wesen der Ehe, daß sich eins dem andern gibt und verspricht Treu zu halten und keinen anderen einzulassen. Eins bindet sich an das andere und gibt sich gefangen“. In diesem Treubunde kommt auch das geschlechtliche Verlangen und die leibliche Vereinigung anders zu stehen als außer der Ehe. In der rechten Ehe, unter der „Liebe Gesetz“ wird der eheliche Verkehr nicht mehr, wie in der Hurerei, durch die selbstsüchtige Gier nach Lust bestimmt, sondern durch den Willen, dem anderen mit dem eigenen Leibe zu dienen, wie der Apostel Paulus 1. Kor. 7, 31 mahnt. Dieses Gesetz der Liebe regelt auch die Enthaltung voneinander — andere Gesetze dafür lehnt Luther unter Berufung auf Paulus ab. Die leibliche Gemeinschaft braucht sich nicht zu beschränken auf das Maß, das für die Zeugung von Kindern nötig ist. Gott erlaubt den Eheleuten den Verkehr auch darüber hinaus, also als Ausdruck und Vollzug der ehelichen Liebe — „doch daß man sich mit Ernst mäßige und nicht einen Mist und Saupfuhl draus mache“.

Die eheliche Liebe und Treue bewährt sich vor allem auch gegenüber der Enttäuschung an dem Ehegatten, und dann, wenn man sich nicht verträgt, wenn der andere böse ist. Luther sieht die Ehen sehr realistisch an und zeichnet kein Idealbild der „harmonischen“, glücklichen Ehe. Für unser natürliches selbstsüchtiges Empfinden und Urteil ist eine Ehe, die lauter Enttäuschung an dem anderen bringt, ein Unglück. Aber der Christ sieht die Dinge anders an, mit den Augen des Glaubens. Wir dürfen nicht unser selbstsüchtiges, oberflächliches Verlangen nach „Glück“ zum Maßstabe machen, sondern sollen auf Gottes Willen sehen. Dann werden wir Gottes Heilsgedanken mit uns auch in einer

unglücklichen Ehe erkennen: er will uns dadurch reinigen und reifen für sein Reich. „Wenn hier eines von christlicher Stärke wäre und trüge des anderen Bosheit, das wäre wohl ein fein seliges Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel“. Freilich, nicht allen ist die Stärke dazu gegeben. — Nicht anders urteilt Luther für den Fall, daß der Ehegatte krank ist. Soll man sich von ihm scheiden? „Beileibe nicht, sondern diene Gott in dem Kranken und warte sein, denke, daß dir Gott an ihm hat ein Heilium in dein Haus geschickt, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennst und deinem Gemahl also um Gottes willen dienst“. Dient man dem anderen so im Vertrauen auf Gottes gnädigen Willen, dann darf man seiner Treue auch zutrauen, daß er nicht mehr zu tragen gibt, als man tragen kann; er wird der Treue des Dienens gewiß auch die Kraft zur Enthaltung schenken.

Alles liegt also daran, ob man mit Gott oder ohne Gott, mit Glauben und Gebet in die Ehe tritt und in der Ehe steht oder nicht; ob man Gottes Willen in der Ehe, auch in ihrer Enttäuschung und Not, am Werke weiß oder alles nur mit den Augen der Selbstsucht sieht. Hieran fällt die Entscheidung darüber, welcher der beiden Sätze von einer Ehe gilt: „O wahrlich ein edler, großer, seliger Stand, der eheliche Stand, so er recht gehalten wird! O wahrlich ein elender, erschrecklicher, gefährlicher Stand, so er nicht recht gehalten wird!“ Man kann die Ehe wahrhaftig nicht auf die Glut der ersten „trunkenen“ Liebe zueinander bauen. Dieses erste Feuer brennt nur eine Zeit lang. „Ein Weib ist bald genommen. Aber sie stets lieb haben, das ist schwer“. Wem das geschenkt ist, der danke es als eine hohe Gnade Gottes. Der Teufel macht, daß eins des anderen überdrüssig wird und sein Auge auf andere wirft. „Zuerst gehts wohl so an, daß sie einander, wie man sagt, vor Liebe fressen wollen. Aber wenn der Fürwitz aus ist, so ist der Teufel da mit dem Überdruß und will hier die Lust allzusehr nehmen und anderswo allzusehr anzünden“. „Lieber Gott, wir sehen täglich, wie große Mühe es kostet, daß man in der Ehe bleibe und eheliche Keuschheit halte.“ Der Teufel kann die Ehe zerstören, „daß es nirgends so bitteren Haß gibt“. Das kommt davon, daß so

viele ihre Ehe blindlings und selbstsicher beginnen, ohne Furcht Gottes und Gebet. Das straft Gott mit dem Scheitern der Ehe. Man muß wissen, daß bei uns Sündern die Ehe immer gefährdet ist, und soll sich gegen diese Gefahr dadurch wappnen, daß man die Ehe unter Gottes Augen, mit dem Gebete um seine Hilfe wider die Gefährdung beginnt und führt. Dann wird man auch der Versuchung des Überdrusses und des Verlangens nach einem anderen Ehegefährten Herr. Dann sieht man nämlich sein Gemahl recht an nach Gottes Wort, der mir den anderen zugeordnet hat. Das ist „der teuerste Schatz und schönste Schmuck, den man an einem Mann oder Weib finden kann.“ Mag mir eine andere Frau schöner und begehrenswerter erscheinen als die meine — Luther weiß, daß auch ein Christenmensch von solchen Gedanken überfallen wird —, so sage ich mir: „ich habe daheim einen viel schöneren Schmuck an meinem Gemahl, die mir Gott gegeben und mit seinem Wort gezieret hat vor allen anderen, ob sie auch gleich von Leib nicht schön oder sonst gebrechlich wäre. Denn wenn ich alle Weiber in der Welt ansehe, so finde ich keine, von der ich rühmen könnte, wie ich von meiner mit fröhlichem Gewissen sagen kann: diese hat mir Gott selbst geschenkt und in die Arme gegeben, und ich weiß, daß es ihm samt allen Engeln herzlich wohlgefällt, wenn ich mich mit Liebe und Treue zu ihr halte. Warum wollte ich denn solch köstlich göttlich Geschenk verachten und mich an eine andere hängen, da ich solchen Schatz und Schmuck nicht finde?“

## 6.

Der andere Brennpunkt der Ehe ist nach Gottes Willen die Fruchtbarkeit. „Das allerbeste im ehelichen Leben, um dessentwillen auch alles zu leiden und zu tun wäre, ist, daß Gott Frucht gibt und befiehlt aufzuziehen zu Gottes Dienst. Das ist auf Erden das alleredelste, teuerste Werk.“ Denn Gott ist nichts lieber, als daß Menschenseelen durch das Evangelium zu ihm gebracht und dadurch erlöst werden. Und zu dieser wunderbaren Aufgabe beruft er die Eltern an ihren Kindern. An ihnen können die Eltern „alle christlichen Werke üben“. Sie sind ihrer Kinder Apostel, Bischöfe, Pfarrer. Was für eine Würde, welch ein Reichtum des

Lebens! Gewiß, der Ehestand, die Elternschaft sind voller Mühe, Sorge und Plage, sie bringen viele Last und Not mit sich. Luther hat das immer wieder stark ausgesprochen. Der Junggeselle hat es leichter. Was in der Familie zu tun ist, vor allem von der Frau, das sind weithin geringe und grobe, wenig vornehme Dinge. Aber „der christliche Glaube tut seine Augen auf und siehet alle diese geringen, unlustigen, verachteten Werke im Geist an und wird gewahr, daß sie alle mit göttlichem Wohlgefallen als mit dem kostbarsten Gold und Edelsteine geziert sind“. Ich darf als Mutter der Kreatur Gottes und seinem liebsten Willen dienen! Ich unwürdiges Menschenkind bin gewürdigt, mit meinem Tun Werkzeug, Hand Gottes zu sein, der „unser damit pflegt als eine Mutter in aller Güte“! Das gilt auch von der Not und Todesgefahr der Geburt. Stirbt die Frau an der Geburt, so stirbt sie wahrhaftig „im edlen Werk und Gehorsam Gottes“. Was dem natürlichen Menschen als lauter Last und Enge und Mühsal erscheint, das erkennt das Auge des Glaubens als einen einzigartigen Beruf, Gottes gnädigem Willen darin zu dienen und selber den Glauben und die Liebe zu üben. Wer das erkennt, „der hat Lust, Liebe und Freude darinnen ohn Unterlaß“, mitten in Mühsal, Sorge und Seufzen.

Der Ehestand mit der Größe seiner Aufgabe und mit allen seinen Sorgen drängt in besonderem Maße in das Gottvertrauen, in den Glauben hinein und übt ihn. Darum ist er ein rechter „geistlicher“ Stand. Denn was wäre geistlich zu nennen, wenn nicht der Glaube, der an Gottes Wort allein hängt und alles, was uns zum Glauben ruft und zwingt?

Das ist Luthers Lob der Ehe. Es kann in seiner evangelischen Einfalt und Tiefe nicht überboten werden.

Alle Menschen verstehen's und glauben's wohl, daß die Ehe eine Ehe sei, eine Hand eine Hand, Reichtum und Güter Güter seien usw., aber daß die Ehe Gottes Ordnung und Stiftung, daß die Hände Gottes Geschöpf, die Speise, so wir genießen, uns von Gott gegeben sei, und also fort von allen andern Dingen, was auf Erden Gutes ist, halten, das mußt du glauben. Aus Luthers Tischreden.

## Die Trauung bei Luther

VON BRUNO JORDAHN, HAMBURG

Die folgenden Ausführungen befassen sich mit der Frage nach dem Sinn der kirchlichen Trauung bei Luther und nicht mit der Problematik ihrer liturgischen Gestaltung oder ihrer rechtlichen Stellung. Dies würde Untersuchungen in weiterem Umfang erfordern, zumal in der gegenwärtigen Situation. Das Erste erscheint aber heute nicht minder wichtig, weil eine gewisse Unsicherheit in der augenblicklichen Diskussion um die Trauung sich allenthalben bemerkbar macht. Diese Unsicherheit ist nicht nur im Raum theologischer Erörterungen spürbar, sondern macht sich, wenn auch nicht so deutlich, weithin im Denken unserer Gemeindeglieder bemerkbar. Theodor Knolle hat im „Luthertum“ 1938 im Rahmen eines Aufsatzes unter dem Titel „Trauung und Bestattung im Lichte der Offenbarung“ die These aufgestellt: „Gottes Offenbarung bestimmt den Inhalt der evangelischen Trauung“ und gerade im Anschluß an Luther, vor allem an dessen „Traübüchlein“, aufgezeigt, welche Bedeutung dieser Gedanke für die Auffassung vom Sinn der kirchlichen Trauung hat. Er setzt sich dabei besonders mit dem idealistisch-romantischen Mißverständnis der Ehe auseinander. Das Folgende soll als Ergänzung jener Ausführungen aufzeigen, was Luther zu der Frage sagt.

Zunächst muß festgehalten werden, daß Luther der kirchlichen Trauung keine konstitutive Bedeutung beilegt. „... weil die hochzeit und ehe stand ein weltlich geschefft ist“ (Traübüchlein — i. flgd. abgekürzt Trb. — Cl. IV 100, 3 f). Auch wenn die Trauung nicht kirchlich vollzogen worden ist, ist diese Ehe wirkliche Ehe und nicht eine „wilde“ Ehe. Aber Luther spricht auf der anderen Seite von der Ehe, daß sie „ein göttlich edles gescheffte“ sei, (1523 zu 1. Kor. 7 WA 12; 94, 27 bis 32) nennt sie einen „rechten geystlichen stand“ (ebd. 105, 21 ff. vgl. Trb. 100, 28 ff.) ja sogar „eyn rechter hymlicher, geystlicher und göttlicher stand“ (zu 1. Kor. 7 a. a. O. S. 107, 33 f.). Indes wird der Ehestand das nicht etwa durch die kirchliche Trauung, denn Luther stellt den Vollzug der kirchlichen Trauung in das „Begehren“ des Einzelnen.

(Trb. 100, 11 f und 101, 13 f.) Es ist also nicht so, daß etwa, modern gesprochen, die Trauung vor dem Standesbeamten nur vor der Welt geschlossen sei und nicht vor Gott, während die kirchliche Trauung dieses letztere nachholt und ergänzt. Auch „weltliche“ Trauung ist „Trauung vor Gott“ im strengen Sinne. Dieser Gedanke entspricht der Ständelehre Luthers im ganzen und wird auch, so sehr man im allgemeinen Bewußtsein sich dagegen wehren mag, hier nicht eliminiert. Nun steht aber außer Zweifel, daß Luther damit durchaus nicht die kirchliche Trauung überhaupt beseitigt hätte. Er hätte dann nicht ein liturgisches Formular vorgelegt, das eben diese kirchliche Trauung ordnet. Auch ist sein Urteil über die, die auf eine kirchliche Trauung verzichten wollen, eindeutig: „Si qui autem nullam benedictionem habere voluerint, manean bestias nullis legibus vel ordine indigentes. Wollen sie jha bestien seyn, wollen <sup>4</sup>wyr yn ouch darczw helffen.“ (Predigt vom 22. n. Trin. 1528 WA 28; 411, 20—23.) Es kommt noch hinzu, daß Luther ausdrücklich von einer „Trauung“ spricht dort, wo er den kirchlichen Akt meint. (Trb. a. a. O. 100, 11 ff.) Damit ist dem Mißverständnis gewehrt, daß es sich, wie es bei uns, wenn vielleicht auch unbewußt, landläufige Anschauung ist, um eine Erhöhung der Feierlichkeit, mithin um eine Art Dekoration handelt. Luther meint offensichtlich, daß, jedenfalls für den Christen, eine kirchliche Trauung einfach das Gegebene ist. Damit wird die Frage nach dem Sinn der Trauung weiter kompliziert. Die römische Kirche hatte zu Luthers Zeiten wie auch heute eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Trauung. Für sie ist die Trauung die Spendung eines Sakraments, weil die Ehe ein Sakrament ist. Aber gerade mit dieser Anschauung hat Luther gründlich gebrochen. Es wird daher wichtig sein, das näher ins Auge zu fassen. Äußerungen zu dieser Frage liegen nicht nur aus der Zeit des jungen Luther, sondern auch des älteren Luther vor. Er hat sich in dem, was er dazu sagt, nicht gewandelt. Vor allem handelt es sich dabei um die Exegese von Eph. 5, 31 ff. Die Vulgata übersetzt nämlich: „Sacramentum hoc magnum est . . .“, woraus von den römischen Theologen die Lehre von der Ehe als Sakrament begründet wurde und wird.

Nun scheint es, als hätte Luther 1519 noch den Sakramentscharakter der Ehe vertreten. In der Predigt „Ein Sermon vom ehelichen Stand“ (WA 2) sagt er: „Czum ersten, das eyn sacrament ist. Eyn sacrament aber heyst ein heiligis tzeychen, das so bedeut etwas anders geystlich, heylig, hymelisch und ewig dingk, gleych wie das wasser der taufe, wan das der priester uber das kindt geust, bedeut die heylige, göttlich und ewige gnade, die do nebenn wirt gossen in die seele und leib desselben kinds und reyniget auzs die erbsünde das do gottis reych ynne sey, welche ding unaussprechliche guter seyn und gar vill unmeszlich grosser, dan das wasser, das die selben bedeutet. Alsozo ist auch der eheliche stand eyn sacrament, ein euserliches heyligs zeychen des aller grosten, heyligisten, wirdigisten, edlisten dings, das noch nie gewesen adder werden mag, das ist der voreynigung göttlicher und menschlicher natur yn Christo. Dan der heylig Apostel Paulus sagt: Wye der man und weyb voreynigt ym eelichen stand seynd tzwey an eynem fleysch, alsozo ist gott und die menscheyt eyn Christus, Christus auch und die Christenheyt eyn leyb, das ist vorwar (spricht er) eyn grosz sacrament, das ist, der eeliche stand bedeut vorwar grosze dingk. Ist das nit grosz dingk, das got mensch ist, das got sich dem menschen eygen gibt und will seyn gleych wie der man sich dem weyb gybt und seyn ist? Szo aber gott unswer ist, szo ist auch alle dingk unswer.“ (168, 13—29.) Auf den ersten Blick hin läßt es sich nicht bestreiten, daß Luther tatsächlich den Ehestand hier als Sakrament bezeichnet. Dennoch liegt hier bereits der Durchbruch durch das Sakramentsverständnis der römischen Kirche vor.

Zunächst sieht Luther den Ehestand in Parallele zur Taufe, um eben zu zeigen, daß Ehe ein „Sakrament“ ist. Aber das Wesentliche in der Parallelität ist das „Zeichen“. Sakrament und Zeichen sind ihm identisch. Das sei das Wesen des Sakraments, daß es Zeichen ist, ein Zeichen, das „geystlich, heylig, hymelisch und ewig dingk“ bedeutet. Insofern liegt also eine bestimmte Beziehung zwischen dem Zeichen und der Bedeutung des Zeichens vor. Das wird erhellt an dem Zeichen der Taufe, nämlich dem Wasser. Aber gerade an dieser Stelle wird es deutlich, daß Luther trotz der Gleichung Taufe-Ehestand letzteren

nicht als Sakrament im Sinne von Taufe und Abendmahl verstanden wissen will. Er sagt nämlich über die Bedeutung beider etwas völlig Verschiedenes aus. Von der Taufe heißt es „gleich wie das wasser der taufe, wan der priester über das kindt geust, bedeut die heylige, gottlich und ewige gnade, die do nebenn wirt gossen in die seele und leib desselben Kinds und reyniget ausz die erbsünde . . .“ (a. a. O.), während er von der Ehe sagt, sie sei ein Sakrament deswegen, weil sie der „voreynigung gottlicher und menschlicher natur yn Christo“ bedeute. (Ebd.) Damit aber wird die Bedeutsamkeit der Ehe ins Licht gerückt. „Sich, umb der ehr willen, das vormischung mans und weybs eyn szo grosz ding bedeut, musz der eelich stand sulchs bedeutnisz genieszen, das die bösze fleischliche lust, der niemant an ist, yn ehlicher pflicht nit vordamlich ist, dye szonst auszerhalb der ehe alletzeyt todlich ist, wan sie vorbracht wirt. Alsozo deckt die heylige menscheit gottis die schande der fleyschlichen böszen lust. Drumb solt eyn ehlich mensch solchs sacraments acht haben, das man die heylig dingk ehret und sich messig yn ehlichen pflichten hilte, auff das nit der fleyschlichen lust, wie die tiere thun, unvornunftig folge gescheh.“ (a. a. O. 168, 30—37.) Zwischen Taufe und Ehestand besteht nun gerade ein grundlegender Unterschied. Luther betont, daß bei der Taufe dem Täufling Gottes *Gnade* und die Reinigung von der Erbsünde zugewandt wird, es geschieht also realiter etwas, während beim Ehestand eigentlich nichts geschieht, was dem Heilshandeln Gottes entspricht. Gewiß wird die Beziehung der Ehe zur Incarnation besonders herausgestellt. Indes ist diese Beziehung nicht so zu verstehen, daß Incarnation sich im Trauakt vollzieht, wie beim Eintauchen ins Wasser bei der Taufe die Gnade Gottes wirksam wird, vielmehr so, daß Ehe nur möglich ist, weil Christus Fleisch wurde und damit der Sinn der Ehe offenbar wird, nämlich, daß so wie die Incarnation die Sünde des Menschen bedeckt, nun die Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe der Fleischeslust Einhalt geboten wird. Aber es ist nicht so, daß das in der Incarnation Geschehene in der Ehe den Eheleuten zugewendet wird. Wenn das aber der Fall ist, dann hat Luther hier „Sacrament“ nicht im ureigensten Sinne verstanden, nicht im Sinne der „Sacramente“, sondern er

hat nur eine Seite des Sakraments ins Auge gefaßt, nämlich das Zeichen, wobei dieses Zeichen einmal, und zwar bei der Taufe, in der Tat zum „Sakrament“ gehört, während bei der Ehe Sakrament lediglich als Zeichen verstanden ist, ein Zeichen, das auf etwas anderes hinzeigt und daher das Gezeigte nicht im Vollsinn wirksam werden läßt. (Vgl. Erich Roth, Sakrament nach Luther. Berlin 1952.)

Das wird damit bestätigt, daß Stephan Roth in einem Zusatz seiner Nachschrift gegenüber WA 2 folgendes anführt: „Aus diesen Worten Sanct Pauls sihestu klerlich, woher die veter den ehelichen stand haben ein Sacrament genant, welchs ym Griechischen Mysterium heist, das ist, ein geheymnis odder verborgen ding, das noch von aussen seine bedeutung hat. Denn also ist Christus und seine gemeyne ein geheimnis, ein gros heilig, verborgen ding, das man es gleuben mus und nicht sehen kan. Es wird aber durch man und weib als durch sein eusserlich Zeichen bedeutet, das, gleich wie man und weib ein leib sind und alle gütter gemeyn haben, also hat auch die gemeyne alles, was Christus ist und hat. Ist nu aber das nicht ein gros ding, das Got mensch ist, das Got sich den menschen eygen gibt und sein wil sein, gleich wie der man sich dem weib eygen gibt und sein ist. So denn nu Gott unser ist, so ist alles unser, was sein ist und was er hat, wie es ynn der ehe zugehet.“ (WA 21; 70, 17—28.) In diesem Zusatz wird deutlich, besonders unter dem Hinweis auf das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde, daß eben nicht von einem Sakrament im engeren Sinne bei der Ehe die Rede sein kann. Gewiß ist Ehe als Institution nur von diesem Verhältnis her zu verstehen und daher eben von der Inkarnation her, aber damit wird sie nicht ein medium salutis. Es mangelt ihr die Funktion der Erlösung. Sakrament ist hier im strengen Sinne Mysterium, Geheimnis, aber nicht mehr. Das „Sich-zueigen-Geben“ als Wesensbestimmung der Ehe ist der Widerschein der Hingabe Christi an seine Gemeinde. Wenn dieser Zusatz nicht von Luther selbst stammen sollte, so hat jedenfalls Stephan Roth Luther hier richtig interpretiert. Nun wird auch deutlich, warum Luther auf der einen Seite von der Eheschließung als einem göttlichen Geschäft reden kann. Die Tatsache, daß es in der Welt Ehe gibt, gehört einerseits ganz zur Welt. Dennoch ist sie Gottes gnädiges

Geschenk. Das Geheimnis aber besteht darin, daß dieser Sachverhalt nicht einsichtig gemacht wird, es sei denn durch die Offenbarung, mithin durch die Enthüllung eben dieses Geheimnisses. Von dem wirklichen Geschehen weiß nur der, der von Jesus Christus weiß.

In der Folgezeit hat Luther die in dem Sermon von 1519 geäußerten Gedanken entfaltet, ohne im wesentlichen sich selbst zu korrigieren. Zunächst in der Schrift „*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, 1520“. Der Gedankengang ist folgender: 1. Zu einem Sakrament gehört eine Verheißung Gottes, die im Glauben angenommen wird. Außerdem muß es ausdrücklich von Gott eingesetzt sein. Davon ist aber bei der Ehe keine Rede. (Cl. I. 486, 33—37) (ebd. 488, 35 f.) (489, 28f.) Das Zeichen allein kann kein Sakrament sein. (486, 35.) 2. Bei dem in der Bibel gebrauchten Wort „*Sacramentum*“ ist von dem Zeichen, das nun eben zu dem, was wir Sakrament nennen, gehört, auch nicht die Rede. „Denn überall bezeichnet (das Wort *sacramentum* in der Heiligen Schrift) nicht das Zeichen einer Heiligen Sache, sondern eine Heilige Sache, die geheim und verborgen ist.“ „*Ubique enim significat non signum rei sacrae, sed rem sacram, secretam et absconditam.*“ (487, 22 f.) Weil man einmal Sakrament und Zeichen auf einer Linie gesehen hatte, was aus menschlicher Willkür geschehen ist, hat man überall in der Schrift aus dem *sacramentum* in seiner echten Bedeutung ein Zeichen gemacht. (488, 1 ff.) — 3. Damit entfällt der Schriftbeweis für die Auffassung von der Ehe als Sakrament. Denn *sacramentum* ist gleich dem griechischen Wort *Mysterion*. (487, 25 f.) Denn nun erhält die Epheserstelle einen ganz anderen Sinn. Paulus meint ein Geheimnis, das mit Worten verkündigt und im Glauben empfangen wird. (488, 18 ff.) Diese verborgene Sache aber ist zunächst Christus und die Kirche, nicht die Ehe. (488, 24 ff.) (489, 6 f.) Erst in zweiter Linie wird die Ehe davon ein Abbild (*allegoria*) genannt, aber darum eben ist sie kein Sakrament im üblichen Sinne. (488, 30—33.) „Mag also die Ehe eine bildliche Darstellung Christi und der Kirche sein (*figura Christi et Ecclesiae*), nicht aber ein Sakrament, das von Gott eingesetzt ist, vielmehr von Menschen in der Kirche, nämlich durch Unkenntnis der Sache wie des Wortes dazu verführt, erfunden

worden ist.“ (489, 27 ff) — 4. Schließlich betont Luther, daß auch deswegen die Ehe kein Sakrament genannt werden darf, weil die Ehe seit Anbeginn der Welt auch bei den Ungläubigen dagewesen ist und Heiden oft ihre Ehe besser führen als die Christen. (487, 3—15.)

Grundsätzlich wird zwischen dem im Sermon von 1519 Gesagten und in „De captivitate“ Dargelegten kein Unterschied festzustellen sein. Lediglich hat Luther hier nun eindeutig den Begriff des Zeichens eliminiert und klar dargelegt, was er unter sacramentum in bezug auf die Ehe versteht.

In der Folgezeit hat sich daran wenig geändert. So schreibt Luther in einer Glosse zu Eph. 5, 21 in der Bibelübersetzung. „Sacrament odder mysterion heyst geheimnis odder ein verporgen ding, das noch von aussen sein bedeutung hat. Also ist Christus und seyne gemeyne eyn geheimnis, eyn gross heylig verporgen ding, das man gleyben muss und nicht sehen kan. Es wirt aber durch man und weyb als durch seyn euserlich zeychen bedeutet, das gleych wie man und weyb eyn leyb sind, alle gutter gemeyn haben, also hatt auch die gemeyne alles was Christus ist und hat,“ (WADB VII 20.) — (Besonders eindrücklich in dem Schlußgebet im Traubüchlein 1529): „Herre Gott / der du man und weib geschaffen / und zum ehstand verordenet hast / dazu mit fruchte des Leibes gesegnet / Und das Sacrament deines lieben sons Jhesu Christi / und der kirchen seiner Braut darinn bezeichnet . . .“ (a. a. O. 103, 24—27.) Gewiß kehrt hier der Begriff Zeichen und Sakrament wieder. Aber es ist evident, daß Luther beides in dem oben angeführten Sinne verstanden hat, nämlich Sacrament als Mysterion und „bezeichnen“ im Sinne von Allegoria oder besser figura. Zu Eph. 5, 32 äußert sich dann Luther auch in der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ 1539 EA 25, 369 und 371—374 und schließlich in der Kirchenpostille zu 1. Kor. 4, 1—5. Hier spricht er allerdings nur von dem Begriff des sacramentum als mysterion. „Es heisset ja so viel, als secretum, arcanum, ein solch Ding, das aus den Augen gethan und verborgen ist, das niemand siehet, und gehet gemeiniglich die Worte an; als wenn etwas gesaget wird, das man nicht verstehet, spricht man: das ist verdeckt, da ist etwas hinten, das hat ein mysterion, da ist etwas Ver-

borgenes. Eben dasselbige Verborgene heisset eigentlich mysterium, ich heisse es ein Geheimnis.“ (EA 7, 84.)

Das wird noch weiter ergänzt, indem Luther der römischen Theologie vorhält, daß, wenn die Ehe ein Sakrament wäre, sie dann den ehelosen Stand der Priester nicht dürfte höher stellen als den Stand der Ehe. (Zu 1. Kor. 7 a. a. O. 112, 20—25.) (Von den Konziliis und Kirchen a. a. O. S. 369.) — Ferner äußert Luther in Verbindung mit dem schon erwähnten Gedanken der Heiligkeit des Ehestandes als Institution Gottes, daß er der sakramentalen Weihe nicht bedürfe. (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis 1528 CL. III 514, 9 f.) —

So ist denn der Ehestand eben ohne Sakrament zu sein in Gottes Wort gegründet, im Wort der Schöpfungsgeschichte Gen. 2, 18 (WA 12 234, 1 ff u. ö.) und als figura Christi, in dessen Verhältnis zur Gemeinde Eph. 5 und seltsamerweise auch im 4. Gebot. (An die Herrn deutschs Ordens u. s. w. 1523 WA 12; 241, 10—17.) „Wyr sind alle geschaffen, das wyr thun wie unser elltern, kinder zeugen und neeren, das ist uns von Gott auffgelegt, gepotten und eyngepflantz, das beweysen die gliedmas des leybs und teglich fülen und aller welt exempel.“ (242, 8—11.) (Vgl. Gr. Kat. CL. IV S. 32—34.)

Ist nun der Ehestand als Institutio Gottes ein Mysterium, und ist dieses Geheimnis weiter nur durch das Wort Gottes enthüllt und offenbart, dann ist auch der Ehestand unter diesem Gesichtspunkt ein Gegenstand des Glaubens: „aber es ist ein gros Geheimnis, und muß mit dem Glauben begriffen werden, es läßt sich nicht sehen und greifen: darumb ists ein Sacrament, das heißt ein heimlich Ding, mysterium, unsichtbarlich, verborgen.“ (Von Konziliis und Kirchen a. a. O. S. 374.) Auch das Wort Gottes als Wort der Schrift muß und kann nur glaubend begriffen werden. Zu Gen. 2, 18: „Dis sind Gottis wort, und unmüglich zuverstehen on mit dem glawben. Denn das wird widder vernunft noch natur begreyffen, das eyn weyb des mans gehülffen sey.“ (An die Herren deutschs Ordens 1523 a. a. O. 234, 1 ff.) „Da sollten wyr fur erzittern und erschrecken, da stehen engel und alle creaturn bey, von anfang der welt her.“ (Ebd. 235, 26 f.) „Aber es mus also seyn: Gottis Wort mus das wunderlichst ding seyn ym hymel und erden. Darumb

mus es zu gleych beydes thun, auffs höhist blenden und schenden, die yhm nicht glewben. Jhenen mus es auffs aller gewissest und bekandtist seyn, disen mus es auffs aller unbekandtist und verporgenst seyn. Jhene müssens auffs höhist lestern und schenden, das also seyne werck ym aller volkomenesten schwanck gehen, und nicht geringe, sondern seltsame, erschreckliche werck ausrichten ynn der menschen hertzen, wie S. Paulus sagt 2. Kor. 4 das unser Evangelion, ists verporgen, s̄o ists ynn denen verporgen, die verloren werden.“ (Ebd. 235, 35 bis 236, 8.) (Vgl. WATR Nr. 974.)

Luther wird nicht müde, die Heiligkeit und damit auch die Herrlichkeit des Ehestandes zu preisen. Aber, und das ist nun von besonderer Wichtigkeit, nicht als Phänomen in der Welt, nicht weil Ehe gleichbedeutend mit Glücklichkeit ist, sondern deshalb, weil sie Institutio Gottes ist und Gottes Wort für sich hat. Denn zu gleicher Zeit spricht Luther deutlich und unmißverständlich von der Last und von dem Kreuz, das der auf sich nimmt, der in den Ehestand tritt. Wiederum begründet Luther auch das aus dem Worte Gottes und zwar aus Gen. 3, 15—24. (Predigt Ev. Joh. 2, 1—11, WA 21; 59, 17—35 u. ö.) Man gibt seine Freiheit auf und hat nur „böse“ Tage. (Zu 1. Kor. 7 a. a. O. 93, 7—26.) Infolge der Erbsünde neigt der Mensch zur Unkeuschheit, die durch die Ehe eingedämmt wird. „Derhalben ist der ehelich Stand nu nit mehr rein und ahn Sund, und die fleischliche Anfechtung so groß und wüthend worden, daß der ehelich Stand nu hinfürder gleich ein Spital der Siechen ist, auf daß sie nit in schwerer Sünde fallen.“ (EA 16, 62.) Deshalb hätte es der leichter, der keusch bleiben könnte. „Den wer on eh und keusch lebt, ist aller der mühe und unlust überhaben, die ym ehlichen Stand sind.“ (Zu 1. Kor. 7 a. a. O. 99, 26 f.) Dazu kommt die Sorge für Frau und Kind, Nahrungssorgen u. s. w. (ebd. 106, 24—29) und außerdem die Anfechtung durch den Teufel. (WATR Nr. 209 und 233.) „Und das macht auch diesen stand hessig, feindselig, und das man yhm gram wird, dem ein yderman ist beschwert ein solch creutz zu tragen.“ (Zu Joh. 2 WA 21, 59.) (Vgl. zum Ganzen Trb. 103, 1—12.)

Darum ist das die Frage, wie der Ehestand trotzdem recht gehalten wird. „O warlich eyn edler, grosser, seliger standt, der ehelich standt, szo er recht gehalten wirt! O warlich eyn elender, erschrecklicher, ferlicher standt der ehelich standt, szo er nit recht gehalten wyr.“ (Sermon 1519 a. a. O. 170, 35 ff.) (Vgl. Gr. Kat. a. a. O. 32, 9 ff.)

Dazu bedarf es der Stärkung und des Trostes für den Einzelnen. Luther sieht das damit gegeben „das yhr wisset und gleubet, wie ewer stand für Gott angenehme / und gesegnet ist.“ (Trb. 103, 13 f.) Nach allem, was oben dargestellt wurde, kann es nun nicht anders sein, als daß allein vom Worte Gottes her diese Tröstung und Stärkung erfolgt. „Was aber ynn Gotts wort gefasset ist, das mus heilig ding sein, denn Gotts wort ist heilig und heiligt alles, das an yhm und ynn yhm ist.“ (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis 1528 Cl. III 510, 31 ff.) „Gottis wort solls thun, durch wilchs alle ding gemacht, erhalten und verwandelt werden. Das ist das wort Gottis, das euch ewr wasser zu weyn und die saure ehe zur lust macht. Das Gott die ehe geschaffen hat Gen. 1. Das wissen die Heyden und ungleubigen nicht, darumb bleybt yhr wasser wasser, und wyrd nymmer weyn . . . Aber solches meynen und wolgefallen zeygt und gibt dyr niemand denn meyn wort Gen. 1. „Gott sahe alles . . .“ (Predigt 2. n. Ephiph. 1525 17 II 62, 26—38.) Im Traubüchlein hat Luther demgemäß auch Gen. 1 27 f., 31 und Spr. 18, 22 als Lesung angeboten.

Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß das Wort Gottes und damit die Institution der Ehe als Gottes Institution *Geheimnis* ist, das nur der Glaube erfaßt und nur dem Glauben offenbar wird. Deshalb steht das Wissen darum unter dem Zeichen des Glaubens, „. . . daß ein jeder wisse und dafür halte, daß der Ehestand von Gott geordnet und gestiftet sey.“ (Hochzeitpredigt zu Hebr. 13,4 EA 18, 284.) „. . . matrimonium institutum a deo. (Et (non) credo, nisi Christus ipse adfuisse et suo that confirmasset.“) — Predigt 2. n. Ephiph. 1528 WA 27; 24, 25 f.) Hierin unterscheidet sich der Heide vom Christen, daß jener nicht darum weiß, daß die Ehe Gottes Institution ist, während es diesem Gewißheit ist. „Sed inveniuntur qui abutuntur, sunt coniuges heyden et falsi Christiani, sed gentes ignorant ordinationem

dei hunc statum. Quod dei status, tamen ex corde non credit." (Predigt 3. n. Ephiph. a. a. O. 25, 8 ff.) (Vgl. WATR Nr. 1035.) Ist der Glaube nicht vorhanden, dann allerdings wird das Kreuz der Ehe nicht ertragen und führt ins Verderben. (Predigt Joh. 2, 1—11 WA 21; 61, 24—37.) (Ebd. 59.)

Das andere ist die Gewißheit, daß es sich um den Willen Gottes handelt, es also nicht auf unserm Willen beruht. Luther hat sich darüber sehr eingehend in seiner Genesisvorlesung geäußert, vor allem zu Gen. 24. „Conjugium igitur est, ubi masculus et femella conjugitur divinitus, et certa Dei voluntate; et conjuges, qui haec norunt, facillime ferunt et vincunt, quicquid incommodorum objicitur.“ „Eheliche Verbindung ist also dort, wo Mann und Frau vor Gott her und nach dem gewissen Willen Gottes verbunden werden, und Eheleute, die das wissen, ertragen und überwinden sehr leicht, was immer an Ungemach ihnen begegnet.“ (op. ex. 6, 15.) Das ist eben wesentlich an der Definition der Ehe, daß sie nach Gottes Willen geschieht. Dieser Wille Gottes bedeckt alles Widrige und alle Sünde (ebd. 7 f). „Id sane pulcherrimum et felicissimum conjugium est, in quo et mensae et thoro inscriptum est: Favor, voluntas, beneplacitum Dei“ (ebd. 15). Dieser Wille Gottes entnimmt den Menschen, wie schon gesagt, dessen eigenem Willen. In der Ehe geht es nicht um menschliche Absichten, sondern um Gottes Willen. Das findet seinen Ausdruck dann vor allem darin, daß Luther mit besonderem Nachdruck die Willenserklärung und Zustimmung der Eltern fordert. Hier wird deutlich, warum er auf das vierte Gebot hinweist. Sie haben von Gott die Macht dazu erhalten (1544, WA 49; 324, 3—8 (op. ex 6, S. 11; S. 39 f. u. ö.). Auch hierin sieht Luther einen großen Trost. „Magna enim consolatio est habere Deum testem et auctorem, parentes et propinquos conscios et consiliarios“ (ebd. S. 39, unten — S. 40, oben). Luther hat, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, mit höchster Leidenschaft die sog. sponsalia clandestina, d. h. Eheschließungen, bei denen die Einwilligung der Eltern fehlt, bekämpft. Die Erfahrung lehre, so meint er, daß dadurch viel Unheil angerichtet sei (ebd. S. 6).

Dieses Wissen und Glauben und das heißt ja Wissen um das Geheimnis der Institution der Ehe geschieht in der Gegenwart Christi. Denn „Ideoque conjugium propter Christum sanctum et purum, concubitum pudicum et honestum esse necesse est, qui per se est foedissimus“ (ebd. S. 21). Es ist das Wissen darum, daß Ehe nur möglich ist, weil Christus die Gemeinde geliebt hat. . . . quod Christus sponsus vel vir et caput, et Ecclesia sit eius sponsa et ehefrau. Ideo docet Christianos, qui volunt ein Christliche ehe besitzen und besser machen quam gentes, ut das bild inn die augen fassen, das inen furgestellt in Christo et eius sponsa, und sich darnach halten, et got loben et dicant, quod in beiden stand sind“ (Hochzeitspredigt für Cruciger 1536 WA 41; 548, 1—6). Aus der Tatsache, daß Christus bei der Hochzeit zu Cana zugegen war und Wasser in Wein verwandelte, ergibt sich für den Christen im Glauben der Trost, daß Christus auch in seiner Ehe in seiner Mitte sein werde und das Wasser der Trübsal in den Wein der Freude verwandeln werde (Predigt Joh. 2, 1—11 WA 21; 59—61).

So steht denn im Mittelpunkt des Ehestandes eines Christen das Wort Gottes und der Glaube. Daher soll der Ehestand auch im Glauben angefangen werden. „Darumb hab ich gesagt, das man diesen stand ym glauben sol anfahen, als denn wird aus wasser wein werden“ (ebd. 60, 4f). Da Glaube und Wort Gottes zusammengehören, steht am Anfang der Ehe eines Christen das Wort Gottes.

Aber es kommt noch ein Drittes hinzu, nämlich das Gebet. Da Luther den Anfang des Ehestandes bereits in der Verlobung gegeben sah, hat das Gebet schon dort seinen Platz, wo es um die Wahl des Ehepartners geht. (Sermon 1519 a. a. O. 167, 3 f.) Luther hat in der Genesisvorlesung formuliert: „Si vis autem divina benedictione contrahere matrimonium, primum omnium require consilium Domini, et ora: Domine Deus, da uxorem et panem quotidianum. Illis precibus favet Deus, et respondet: Feci te masculum et femellam, cur non te alerem? Tu tantum ab injustis rapinis et furtis abstineto“ (op. ex lat. 6, 15). „Domine Deus, tu creasti me masculum, vides, me non posse continere; te invoco, gubernata fortuna conatum meum, da consilium et auxilium, delige mihi aliquam, cum qua possim honeste vivere et tibi servire, et

vincere fide et precibus incommoda difficultates conjugii" (ebd. S. 38 unten bis 39 oben). Wer so betet, der darf sagen: „Ego oravi, consului Deum, parentes et propinquos; si quid adversum accidit, feram aequo animo" (ebd. S. 39 unten) (dazu WATR Nr. 185). Aber es gehört dazu vor allem auch die Fürbitte, und zwar das Gebet der Kirche (Trb. 101, 11 und 16).

Schließlich gehört dazu der Segen. Dieser Segen Gottes liegt auf dem Ehestand schon durch seine Einsetzung überhaupt. Gen. 1, 22. Im Traubüchlein spricht Luther auch von dem Wissen, daß dieser Stand gesegnet ist (a. a. O. 103, 14). Aber auch der Einzelne steht unter dem Segen Gottes im Ehestand, wenn er den Ehestand mit dem Gebet beginnt. „Si vis autem divina benedictione contrahere matrimonium . . ." (op. ex lat. 6, 15). Zu dem Segen Gottes gehören alle Güter in der Ehe. „Moses cum in textu dicit, Dominum benedixisse Abrahamum in cunctis, intelligit omnia bona conjugii; ea dicuntur benedictiones" (ebd. S. 14, letzter Abs. Vor allem das in Gen. 1, 22 Gesagte.) Aber: „Ita prima et summa benedictio est, si noveris, divina voluntate te ingressum conjugium" (ebd. S. 15, Abs. 2). Alles also, was von der Offenbarung des Wesens des Ehestandes gesagt wurde, von dem Ent-hüllen des Geheimnisses im Wort, das im Glauben empfangen wird, hat hier seine Zusammenfassung. Dabei muß hier die ganze Problematik des Segens, wie ihn Luther verstanden hat, einer gesonderten Untersuchung vorbehalten bleiben. Nur soviel ist sicher, daß Luther auch und gerade die Segnung der Brautleute gefordert hat. „Sie haben damit den segnen Gottes und gemein gebet / holen wollen." (Trb. a. a. O. S. 101, 10 f und 16).

Zusammenfassend: „Dieweil aber nun dieser Stand das Wort hat, und durch dasselbige Wort geheiligt ist, und in das Wort, als ein Heiligtum in eine Monstranze, gefasset ist, soll man ihn billig in großen Ehren und für eine Ordnung, die Gott wohlgefället, halten; auf daß ein jeder Ehemann oder Ehefrau sicher und gewiß sey, er sey in einem rechten, geistlichen Stande; nicht außer der Ehe, sondern in der Ehe, nach Gottes Wort, Segen und Ordnung" (Hochzeitspredigt über Hebr. 13, 4 1531 EA 18, 274).

Von da her ergibt sich nun die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der kirchlichen Trauung. Die kirchliche Trauung ist nicht, wie manche wähnen, etwas, was hinzukommen müßte, um die Konstitution der Ehe vollständig zu machen. Trotzdem muß sie für den Christen als unerläßliche Forderung bestehen bleiben. Der Christ bedarf ihrer, weil er des Trostes und der Stärkung auch und gerade in diesem Stande bedarf. Es ist zu beachten, daß es Luther bei der kirchlichen Trauung gar nicht um den Stand der Ehe selbst geht, nicht um eine kirchliche Eheschließung, sondern um die beiden Menschen, die in diesen Stand eintreten wollen, die „zum heiligen stande der ehe greiffen“ (Trb. 101, 25). Der Stand selbst ist als Institution Gottes an sich selbst heilig und bedarf der Heiligung durch einen Akt der Kirche nicht. Aber die, welche in diesen Stand eintreten, die bedürfen des Zuspruches und des Trostes, die brauchen eine Stärkung für ihren Glauben, und zwar nun in dieser Situation des Eintretens in diesen Stand und des Lebens in diesem Stand. Man könnte einwenden, daß das alles ja im Gottesdienst der Gemeinde im weitesten Sinne sich vollzieht, warum kirchliche Trauung? Würde man diese Frage bejahen, dann würde man übersehen, daß es sich hier um eine im Leben des Menschen besondere Ordnung Gottes handelt, die dem Menschen ein Kreuz auferlegt, dem er, menschlich genommen, sich begreiflicherweise zu gern entziehen möchte. Man würde außerdem verkennen, daß es immerhin eines Entschlusses des Einzelnen bedarf, diesen sein Leben entscheidend verändernden Weg zu gehen, und es hieße, übersehen wollen, daß der Mensch, sich selbst überlassen und auf sich selbst gestellt, einfach nicht die Kraft hat, dem, wozu er sich entschlossen hat, treu zu bleiben. Es ist daher nötig, einmal ihm bewußt zu machen, daß es sich hier um den Willen Gottes handelt, der Gehorsam fordert, und andererseits ihn durch das Wort Gottes zu dem Glauben zu erwecken, daß es auch hier um Gott geht, der nicht nur den Stand der Ehe ihm auferlegt, sondern ihm auch den Trost des Evangeliums verkündigen läßt. Dabei ist weiter wichtig, daß der Stand der Ehe eben als Institution Gottes nicht die Macht hat, zu erlösen. Das ist der tiefste Grund dafür, daß Luther den Charakter des Sakraments für die Ehe abgelehnt

hat. Nicht also, daß einer, der das eheliche Leben der Ehelosigkeit vorzieht, schon an sich ein „geheiligeres“ Leben führt als der Ehelose und umgekehrt. Wenn einer das Herz zur Keuschheit hat, mag er ruhig ehelos bleiben, wenn er will; ist das aber nicht der Fall, dann „ist solch weszen erger denn hell und fegefeuer“ (zu 1. Kor. 7. a. a. O. 98, 30 f). Denn: „Der glaube und Christlicher stand ist so eyn frey ding, daß er an keynen stand verbunden ist, sondern ist uber allen stenden, ynn allen stenden, und durch allen stenden, darumb keyn not ist, das du yrgent eynen stand an nemist odder verlassist, das du selig werdest. Sondern ynn wilchem stand dich das Evangelion und der glaube findet, da kanstu ynn bleyben und selig werden“ (ebd. 126, 17—20). „Sihe, da sihestu, das S. Paulus keynen stand eyn seligen stand seyn lesst, on den eynigen, den Christlichen stand, die andern macht er alle frey, das sie widder zur seligkeyt noch verdammis dienen von yhn selbs, sondern mügen alle sampt durch den glauben selicklich und durch den unglauben verdamlich werden, ob sie gleich auff's aller besst gehalten werden fur sich selbs“ (ebd. 126, 33—127, 3). Das bedeutet also, daß es bei der kirchlichen Trauung darum geht, den Eheleuten in ihrem Stande das Evangelium zu verkündigen, nicht, damit sie eine „christliche“ Ehe führen, sondern daß sie die Ehe als Christen und wie sie die Ehe als Christen führen mögen, nämlich daß sie die Ehe als das verstehen, was sie wirklich ist, und darin leben.

Die kirchliche Trauung hat also darin ihren Sinn, daß sie das „weltliche Geschäft“ der Eheschließung unter das Wort Gottes stellt und dadurch deutlich macht, daß eben dieses „weltliche“ Geschäft im Grunde ein „göttliches Geschäft“ ist. Der Vollzug der kirchlichen Trauung verwandelt nicht das „weltliche“ Geschäft zu einem „göttlichen“, sondern macht nur deutlich, daß dieses „weltliche Geschäft“ auch unter dem Wort Gottes steht. Solches kann aber eben nur so geschehen, daß von Christus her dieses Geheimnis enthüllt wird, mithin also vom Evangelium her offenbart wird. Wird das dem Christen verkündigt, dann trifft es ihn in seinem Glauben und fordert seinen Glauben. Ihn zu stärken, bedarf es des Gebetes und des Segens. Auch der Segen will nichts anderes als den Christen in seinem Weg und in

seinem Glauben gewiß machen „... das das liebe conjugium einer guten benedictio bedarff, denn der Teuffel ist yhm merklich feind“ (WATR Nr. 209). Der Sinn der kirchlichen Trauung ist also weder ein sakramentaler Akt, noch eine romantische Verklärung einer weltlichen Sache, noch eine Heiligung eines an sich Nicht-Heiligen, noch eine Ordination, sondern er besteht darin, daß den Eheleuten für ihren Stand und in ihrem Stand die gnädige Zuwendung Gottes verkündigt wird. Damit wird auch die liturgische Gestaltung von Luthers Traubüchlein verständlich, was auch immer im einzelnen dazu zu sagen sein wird. Verständlich wird, warum Luther die Traufragen vorlegt, obwohl es, was aus der historischen Gegebenheit zu erklären ist, heißt „Weil yhr beide euch ynn den ehestand begeben *habt* ynn Gottes namen“ (Trb. 102, 20 f). Und verständlich werden die Lesungen und Einleitungen dazu, und schließlich verständlich das Segensgebet.

So werden wir von Luther her feststellen müssen, daß in der Tat die Kirche bei der Trauung etwas anderes, Besonderes, zu sagen hat, das ihr niemand abnehmen kann. Darum muß die Kirche ihre Glieder anhalten, daß sie die kirchliche Trauung als etwas Unerläßliches für ihr Christenleben in der Gemeinde achten sollen.

Ach lieber Herr Gott, die Ehe ist nicht ein natürlich Ding, sondern Gottes Gabe, das aller süßeste und lieblichste, ja, keuscheste Leben, über allen Zölibat und allein, ohne Ehe Leben, wenn es wohl gerät. Da es aber auch übel gerät, so ist's die Hölle. Doch, wenn diese drei Stück im Ehestande bleiben, nämlich Treu und Glauben, Kinder und Leibesfrüchte und Sakrament, daß man's für ein heilig Ding und göttlichen Stand hält, so ist's gar ein seliger Stand.

Aus Luthers Tischreden.

# Luthers Stellung zur Ehescheidung

VON ERNST KINDER, MÜNSTER, WESTF.

Luther ließ die Ehescheidung für gewisse Fälle gelten. Die Art, wie er das tat, ist aber in seinen verschiedenen Äußerungen hierzu<sup>1</sup> nicht einheitlich. Nicht nur die Ehescheidungsgründe als solche wechseln, sondern es wandelt sich vor allem der Tenor in bezug auf den Gebrauch, den man als Christ von ihnen machen soll. Luthers Stellung zur Ehescheidung hat ihre innere Geschichte, die von anfänglich stärkerer Bestimmtheit durch Reaktion und Antithetik zum ausgesprochenen Vorherrschen positiv evangelischer Verantwortlichkeit führt. Darum darf man nicht nur seine verschiedenartigen Äußerungen zur Ehescheidungsfrage kasuistisch registrieren, sondern es muß versucht werden, das Gefälle dieser inneren Geschichte in ihnen aufzuzeigen und zu deuten.

## 1.

Der erste Vorstoß in diesen Komplex geschieht 1520 in „De Captivitate Babylonica“. Luthers Haltung ist hier noch unausgeglichen, teils unbekümmert kühn in drastischen eigenwilligen Festsetzungen<sup>2</sup>, teils

<sup>1</sup> Luthers hauptsächliche Äußerungen zur Ehescheidungsfrage finden sich: In „De Captivitate Babylonica“, 1520, W. A. 6, S. 558—560;

In „Vom ehelichen Leben“, 1522, W. A. 10/II, S. 287—292;

In „Das 7. Kap. des 1. Br. St. Pauli zu den Corinthern“, 1523, W. A. 12, S. 118 f.

„Predigt am Sonntag Exaudi“, 1524, W. A. 15, S. 558—562;

In „Von Ehesachen“, 1530, W. A. 30/III, S. 215 f., 232 f., 241—244;

Brief an Robert Barnes, 1531, W. A. B. 6, S. 175—188. In „Wochenpredigten über Matth. 5—7“, 1530—32, W. A. 32, S. 378—381.

<sup>2</sup> Hier gibt Luther den bedenklichen Rat, im Falle der geschlechtlichen Impotenz eines Ehegatten (es ist hier vor allem an den Mann gedacht) auf ordentliche Ehescheidung zu dringen und einen anderen zu heiraten. Willigt der untüchtige Gatte hierin aber nicht ein, so soll man mit dessen Zustimmung eine heimliche Doppelhehe eingehen. Willigt jener auch darein nicht, so soll man ihm heimlich davonlaufen und sich an einem unbekanntem Ort anderweitig verheiraten (W. A. 6, 558 f.). Dieser Rat ist Luther damals sehr übel vermerkt worden, so daß er 1522 in der Schrift „Vom ehelichen Leben“ seine Motive dabei gegen gehässige und häßliche Verzeihung verteidigt, auf der Sache als solcher aber um so entschiedener beharrt (W. A. 10/II, 278 f.). — Man muß hierzu bedenken, daß für Luther eine Ehe ohne leib-

noch unsicher tastend und nach autoritativer Belehrung verlangend<sup>3</sup>. Alle späteren Hauptgedanken sind schon vertreten, aber zumeist noch keimhaft und in manchen die Probleme mehr stellend als lösend. Das Vorzeichen ist Luthers gründliche Abneigung gegen jede Ehescheidung. Er haßt sie<sup>4</sup> und wagt von sich aus nicht, sie zuzulassen. Aber im Gehorsam gegen das Wort Christi Matth. 5, 32 erkennt er an, daß Christus in dem einzigen Falle des Ehebruchs die Scheidung zuläßt. Hieran knüpft Luther die Feststellung, daß Ehescheidung und Freigabe zur Wiederverheiratung für ihn grundsätzlich zusammenfallen<sup>5</sup>. Wir werden sehen, wie später unter stärkerer Beachtung von 1. Kor.

lichen Vollzug gar keine Ehe war, vor allem aber, daß er in seelsorgerlicher Verantwortung dem von seiner unerfüllten Brunst umgetriebenen Teil, der sich nicht enthalten kann, in seiner auch seelischen und gewissenmäßigen Not auf ehrliche Weise helfen und ihn vor den Versuchungen, heimlich ehrebrecherische Auswege zu suchen, bewahren wollte. Wenn dies in bezug auf die Ehe auch nicht das letzte Wort sein konnte, so war es doch gegen die unwahrhaftige, das Gewissen wie die Ehe innerlich verderbende Scheinmoral jener Zeit ein Ruf zu ehrlicherer Ordnung!

<sup>3</sup> „Ego sane, qui solus contra omnes statuere in hac re nihil possum, vehementer optarem, saltem illud 1. Cor. 7, 15 huc aptari: . . . Tamen in iis definitio (ut dixi) quamquam nihil optem esse definitum, cum nihil magis me et multos mecum vexet hodie. Sola auctoritate Papae aut Episcoporum hic definiri nihil volo, sed si duo eruditi et boni viri in nomine Christi consentirent, et in spiritu Christi pronunciarent, eorum ego iudicium praeferrem etiam Conciliis“ (W. A. 6, S. 560).

<sup>4</sup> „Ego quidem ita detestor divortium, ut digamiam malim quam divortium (W. A. 6, S. 559).

<sup>5</sup> „Sed hoc admiro magis, cur caelibem esse cogant hominem, qui divortio separatus est a coniuge sua, nec aliam ducere permittant. Si enim Christus divortium concedit in causa fornicationis et neminem cogit esse celibem, et Paulus magis velit, nos nubere quam uri, videtur omnino admittere, ut in locum repudiatae aliam ducat“. (W. A. 6, S. 559). — Luther begründet dies hier mit einer etwas vagen Exegese von 1. Kor. 7, 15. Gerade an dieser Stelle drückt er übrigens seine oben (Anm. 3) erwähnte Unsicherheit aus und verlangt nach maßgeblicher Beratung und Beschließung über diesen Punkt. Jedoch hat er auch später an dem grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Scheidung und Wiederverheiratung im Prinzip festgehalten, so wenn er 1530 in der Schrift „Von Ehesachen“ die Zwischenform der bloßen „Trennung von Tisch und Bett“ (die noch von der „Trennung vom Bande“ unterschieden wird) verwirft und das klare Entweder — Oder fordert: „Der Papst läßt zu, daß er sich von ihr scheide zu Tische und Bette, aber gestattet's nicht, daß er eine andere nehme. Aber wir geben den Rat, weil das Scheiden von Bette und Tische ein rechtes Ehescheiden ist, daß kein Fünklein Ehe dableibt (denn was ist's für eine Ehe, von Tisch und Bette geschieden sein, denn eine gemalte und geträumte Ehe?). So mag

7, 11<sup>6</sup> dieser hier noch wie selbstverständlich postulierte Zusammenhang zwischen Scheidung und Wiederverheiratung limitiert wird, wenn auch nicht rechtlich — da bleibt er —, so doch in der Mahnung an die, die hier wahrhaft evangelisch handeln wollen.

Neben dem *Ehebruch* als einzigem von Christus zugelassenen Scheidungsgrund, worauf wir gleich näher eingehen werden, fragt Luther noch, ob nicht auch die *böswillige Verlassung* als solcher zu gelten habe<sup>7</sup>. Auf diesen Scheidungsgrund werden wir später noch stoßen. Vorher hatte Luther die *Eheuntüchtigkeit* eines Gatten als Scheidungsgrund gefordert<sup>8</sup>. Dies nimmt er 1522 in der Schrift „Vom ehelichen Leben“ auf. Hier spricht er expressis verbis von *drei* zulässigen Scheidungsgründen<sup>9</sup>, die freilich etwas anders gelagert sind als jene drei von 1520, nämlich: *Eheuntüchtigkeit*, *Ehebruch* und *Versagen der ehelichen Pflicht*<sup>10</sup>. Es ist bemerkenswert, wie sehr hier die „biolo-

er wohl eine andere nehmen, und es ist kein Gebot Gottes, das ihm gebiete, ohne Ehe zu bleiben oder die unreine (sc. die gefallene Frau) zu behalten“ (W. A. 30/III, S. 232).

<sup>6</sup> Daß Luther öfter, wo es nahelegen würde, 1. Kor. 7, 11 nicht in Betracht zieht, liegt mit daran, daß er diese Stelle meist nur auf den Fall eines vorangegangenen Ehestreites bezieht, weil hier ja von „Wiederversöhnen“ gesprochen wird. Direkt ausgeführt wird diese Exegese, die auch sonst meist dahinter steht, in der Predigt über 1. Kor. 7, 1523; W. A. 12, S. 119.

<sup>7</sup> „Quae res utinam plane discussa et certa esset, ut posset consuli infinitis periculis eorum, qui sine culpa sua hodie celibes esse coguntur, hoc est, quorum uxores vel mariti auffugiunt et coniugem relinquunt, decennio vel numquam reversuri. Urget me et male habet hic casus, quotidianis exemplis, sive id singulari nequitia Satanae, sive neglectu verbi Dei contingit“. (W. A. 6, S. 559 f.)

<sup>8</sup> s. oben Anm. 2.

<sup>9</sup> W. A. 10/II, S. 287.

<sup>10</sup> „Die dritte Ursache ist, wenn sich eins dem anderen selbst beraubt und entzieht, daß es die eheliche Pflicht nicht zahlen noch bei ihm sein will, als man wohl findet so ein halstarrig Weib, das seinen Kopf aufsetzt, und sollte der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragt sie nicht danach. Hier ist's Zeit, daß der Mann sage: „Willst du nicht, so will eine andere; will die Frau nicht, so komme die Magd!“, doch so, daß der Mann ihr's zuvor zwei- oder dreimal sage und warne sie und lasset's vor andere Leute kommen, daß man öffentlich ihre Halstarrigkeit wisse und vor der Gemeinde strafe. Will sie dann nicht, so lasse sie von dir . . . Hier sollst du dich gründen auf 1. Kor. 7, 4 ff. . . . Da verbeut St. Paulus, sich untereinander zu berauben; denn im Verlöbniß gibt eins dem anderen seinen Leib zum

gische" Betrachtungsweise im Vordergrunde steht. Es sieht so aus, als ob die Annahme der Allgewalt des Geschlechtstriebes weitgehend das Gesetz des Handelns diktiert. Aber dies ist für Luther nicht etwas nur Biologisches. Er sah mit seelsorgerlichem Ernst die schweren Gefährdungen, die erzwungene Verdrängungen bei solchen, die die Gnadengabe der Enthaltbarkeit nicht haben, an Seele und Gewissen anrichten; er sah auch ihre de facto ehezerstörenden Wirkungen; und er faßte den Geschlechtstrieb ganz im glaubenden Gehorsam gegen Gottes Schöpfungswort auf. So war es ihm um die Aufrechterhaltung dieser drei Momente: Schöpfungsgehorsam, unverletzte Seele und reines Gewissen und wahrhaftige und gesunde Eheordnung zu tun, und *danach* beurteilt er die Scheidung. Dabei mag sicher in Reaktion auf sein Mönchtum eine gewisse Überschätzung des „Biologischen“ aus wieder hervorbrechenden bäuerlich-germanischen, mittelalterlichen Quellen, und vor allem die Antithese gegen das unbiblisch überspannte Virginitätsideal mitgespielt haben. Es muß auch bedacht werden, daß Luther aus ernstesten theologischen und menschlichen Gründen die sehr weit gespannten Kataloge der sogenannten „Ehehindernisse“ erheblich reduzierte<sup>11</sup>, so daß für ihn die ausgiebigen Ehe-Nichtigkeitserklärungen, die in der römischen Kirche (neben dem Kompromiß der „Trennung von Tisch und Bett“) praktisch die Ehescheidungen ersetzten, fortfielen, und er so in unheilbaren Fällen lieber auf offene und ehrliche Scheidung drang. Es ist schließlich festzustellen, daß diese durch das „Biologische“ bedingten Scheidungsgründe nach 1522 bei Luther immer spärlicher auftreten<sup>12</sup> und später ganz fortfallen.

ehelichen Dienst. Wo nun eins sich sperrt und nicht will, da nimmt und raubt es seinen Leib, den es gegeben hatte, dem anderen. Das ist denn eigentlich wider die Ehe und die Ehe zerrissen. Darum muß hier weltliche Obrigkeit das Weib zwingen oder umbringen (!). Wo sie das nicht tut, muß der Mann denken, sein Weib sei ihm genommen von Räubern und *umgebracht* (!) und nach einer anderen trachten“ (W. A. 10/II, S. 290 f.).

<sup>11</sup> s. z. B. W. A. 6, S. 553—558; W. A. 10/II, S. 280—287; W. A. 30/III, S. 244 bis 246.

<sup>12</sup> Ziemlich ausführlich wird die Eheuntüchtigkeit als Scheidungsgrund noch einmal abgehandelt in einer Predigt von 1524 (W. A. 15, S. 558—562). Gegen deren Ende

In bezug auf den *Ehebruch*, den Luther 1520 für den eigentlich einzigen von Christus ausdrücklich bestätigten Ehescheidungsgrund erklärt hat<sup>13</sup>, trifft er 1522 in „Vom ehelichen Leben“ drei Näherbestimmungen:

Einmal, daß hier *nur für den unschuldigen Teil* die Freiheit zur Wiederverheiratung besteht<sup>14</sup>. Was mit dem anderen, dem böswilligen Zerstörer der Ehe, geschehen soll, da ist Luther sichtlich ratlos. Solch ein Mensch hat eigentlich sein Dasein verwirkt und paßt nicht mehr unter die Lebenden. Am liebsten sähe es Luther, wenn er mit dem Tode bestraft würde<sup>15</sup>, wie dies ja nach dem alttestamentlichen Gesetz und auch teilweise noch im 16. Jahrhundert üblich war. Tut dies aber die Obrigkeit — nach Luther: leider! — nicht, dann soll dieser Ehebrecher wenigstens aus dem Gesichtskreis verschwinden, sich in ein fernes Land machen, wo er sich meinetwegen wieder verheiraten kann<sup>16</sup>. Aber es ist deutlich, daß Luther hiermit nicht recht zufrieden

heißt es zusammenfassend: Untucht (= Eheuntüchtigkeit), stuprum, mors, ista separare possunt, nisi velis christiane agere, quoad haec duo, et si velis expectare, melius“ (S. 562). Ganz im Sinne des letzten Gedankens wird schon gleich im Eingang dieser Predigt durch Betonung von 1. Kor. 7, 10 f. das kräftige Vorzeichen gegeben. Darin ist also das Ganze eingeschlossen!

<sup>13</sup> Neben Matth. 5, 32 zieht Luther als Schriftbeweis öfter und gern das von dem Evangelisten ausdrücklich anerkannte und belobte beabsichtigte Verhalten Josephs in Matth. 1, 19 heran, so z. B. W. A. 10/II, S. 288; W. A. 30/III, S. 232 und S. 241.

<sup>14</sup> W. A. 10/II, S. 288. — So auch 1530 in „Von Ehesachen“: W. A. 30/III, S. 241.

<sup>15</sup> „Fragst du denn: Wo soll das andere bleiben, wenn es vielleicht auch nicht kann Keuschheit halten? Antwort: Darum hat Gott im Gesetz geboten, die Ehebrecher steinigen, daß sie dieser Frage nicht bedürften. Also soll auch noch das weltliche Schwert und Oberkeit die Ehebrecher töten; denn wer seine Ehe bricht, der hat sich schon selbst geschieden und ist für einen toten Menschen geachtet“ (W. A. 10/II, S. 289).

<sup>16</sup> „Wo aber die Oberkeit säumig und lässig ist und nicht tötet, mag sich der Ehebrecher in ein ander fern Land machen und daselbst freien, wo er sich nicht halten kann. Aber es wäre besser, tot, tot mit ihm, um böses Exempels willen zu meiden! Wird aber jemand dies anfechten und sagen, damit wird Luft und Raum gegeben allen bösen Männern und Weibern, voneinander zu laufen und in fremden Ländern sich zu verändern, — Antwort: was kann ich dazu? Es ist der Oberkeit Schuld; warum erwürgt man die Ehebrecher nicht? Dann brauchte ich solchen Rat nicht zu geben. Es ist je unter zwei Übeln eins besser, nämlich daß nicht Hurerei geschehe, denn Ehebrecher in anderen Landen lassen sich verändern“ (W. A. 10/II, S. 289).

ist und dies nur für das kleinere von zwei Übeln hält. Eigentlich müßte der Ehebrecher sterben. Für das Opfer seines Ehebruchs ist er auf jeden Fall tot<sup>17</sup>. Indem Luther es so sieht, ist für ihn der einzig *wirkliche* Scheidungsgrund der Tod<sup>18</sup>!

Das Zweite ist, daß im Falle des Ehebruchs nicht unbedingt geschieden werden *muß*! Die Scheidung ist hier nur die Möglichkeit des *Rechtes*. Es gibt hier aber auch die Möglichkeit der *Gnade*. Und der Christ als Christ braucht nicht unbedingt von seinem Recht Gebrauch zu machen, sondern er kann und darf hier auch Gnade üben<sup>19</sup>. Dies soll nicht aus schwächerer Nachgiebigkeit, sondern bewußt unter dem Evangelium

<sup>17</sup> „Darum mag sich das andere verändern als wäre ihm sein Gemahl gestorben“ (W. A. 10/II, S. 289).

<sup>18</sup> So sagt Luther dann 1530 in „Von Ehesachen“: „Fragst du aber: ich weiß nun, wie und wann Gott Mann und Weib zusammenfügt; wie weiß ich, wann Gott sie scheidet? Antwort: Aufs erste, durch den Tod, wie Paulus Röm. 7, 2 Gottes Wort setzt und spricht: „Wenn der Mann tot ist, so ist das Weib ledig.“ Zum anderen, wenn eines die Ehe bricht; denn Gottes Gebot urteilt und straft den Ehebruch mit dem Tod, darum so ist ein Ehebrecher schon durch Gott selbst und sein Wort geschieden von seinem Gemahl, und solch Scheiden heißt nicht durch Menschen geschehen, weil es nicht ohne Gottes Wort geschieht“ (W. A. 30/III, S. 215). — Auch die Versagung der ehelichen Pflicht brachte Luther ja mit dem Tod in Verbindung: s. Anm. 10!

<sup>19</sup> „Wiewohl der Mann, wenn der Ehebruch heimlich ist, Macht hat, beides zu tun, das erste, daß er sein Weib heimlich und brüderlich strafe und behalte, so sie sich bessern will. Das andere, daß er sie lasse, wie Joseph (s. Anm. 13) tun wollte; wiederum das Weib auch also. Diese zwei Strafen sind christliche Strafen und löblich . . . Darum mag sich das andere verändern, als wäre ihm sein Gemahl gestorben, *wo er das Recht halten und nicht Gnade erzeigen will*!“ (W. A. 10/II, S. 289). — Ähnlich auch 1530 in „Von Ehesachen“: „So mag er wohl eine andere nehmen, und es ist kein Gebot Gottes, das ihm gebiete, ohne Ehe zu bleiben oder die unreine (sc. die gefallene Frau) zu behalten. Wohl ist's wahr, wenn's ein guter Mann ist, der sich dazu bereden ließe und nähme gleichsam ein Schadengeld dafür und behielte sie, in Hoffnung, daß sie sich hinfort recht halten würde, *das wäre wohlgetan und besser denn geschieden*!“ (W. A. 30/III, S. 232). — „Demnach kann und mag ich nicht wehren, wo ein Gemahl die Ehe bricht und kann bewiesen werden öffentlich, daß das andere Teil frei sei und sich scheiden könne und mit einem anderen Mann verehelichen, *wiewohl, wo man's tun kann, daß man sie versöhne und beieinander behalte, ist gar viel besser*. Wenn aber das unschuldige Teil nicht will, so mag es in Gottes Namen seines Rechtes brauchen (W. A. 30/III, S. 241).

geschehen<sup>20</sup>. Diesen Gedanken betont Luther später als den eigentlich entscheidenden.

Das Dritte: Wenn es doch zur Scheidung kommt, so darf diese nicht heimlich oder privatim vollzogen werden, sondern muß nach offizieller Untersuchung öffentlich deklariert werden<sup>21</sup>. Solche öffentliche Deklaration ist wirklich nur *Deklaration*, Feststellung, daß die betr. Ehe zerbrochen ist. Menschliche Instanzen können eine Ehe nicht selbst scheiden: Matth. 19,6! Das kann nur Gott. Menschen können nur feststellen, daß eine Ehe tatsächlich nicht mehr vorhanden ist<sup>22</sup>.

## 2.

Weitere Scheidungsgründe als die genannten drei, deren Bestimmung, wie gesagt, etwas schwankt<sup>23</sup>, und die im Grunde alle auf den Tod reduziert werden, läßt Luther schon 1522 nicht gelten. Er geht in „Vom ehelichen Leben“ auch auf einige sonstige ein<sup>24</sup>, wobei er die bemerkenswerte *Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen* macht: Für Christen sind jene drei die einzigen und das Äußerste,

<sup>20</sup> „Doch wo die Oberkeit nicht tötet und ein Gemahl das andere behalten will, so soll man es öffentlich nach dem Evangelium christlich strafen und büßen lassen“ (W. A. 10/II, S. 289 f.).

<sup>21</sup> „Aber öffentlich sich scheiden, also daß sich eins verändern mag, das muß durch weltliche (= offizielle) Erkundung und Gewalt zugehen, daß der Ehebruch offenbar sei vor jedermann, oder wo die Gewalt (= der Staat) nicht dazu tun will, mit Wissen der Gemeinde sich scheide, daß jedenfalls nicht ein jeglicher sich Ursach nehme zu scheiden wie er will!“ (W. A. 10/II, S. 289. — So auch 1530 in „Von Ehesachen“, allerdings mit einer Einschränkung: „Und vor allen Dingen, daß solch Scheiden nicht aus selbsteigener Macht, sondern durch Rat und Urteil des Pfarrherrn oder der Obrigkeit solches gesprochen werde, es wäre denn, daß er wollte wie Joseph heimlich sich davonmachen und das Land räumen; sonst, wo er bleiben will, soll er ein öffentlich Scheiden ausrichten“ (W. A. 30/III, S. 241).

<sup>22</sup> Beachte dazu das Zitat in Anm. 18. — Neben dem staatlichen Gericht ist es hier — im Ersatzfalle — die christliche Gemeinde (s. Anm. 21, das erste Zitat); später (s. Anm. 21, das zweite Zitat) wird „Rat und Urteil des Pfarrherrn“ vorangestellt, also die Entscheidung des Seelsorgers, die feststellt, ob eine Ehe wirklich zerstört ist.

<sup>23</sup> 1530, in „Von Ehesachen“, sind es die drei: Tod, Ehebruch (W. A. 30/III, S. 215) und böswillige Verlassung (S. 242 f.).

<sup>24</sup> W. A. 10/II, S. 291 f.: Unverträglichkeit und Krankheit.

andere kommen für sie auf keinen Fall in Frage, während Nichtchristen gegebenenfalls noch weitere Scheidungsgründe zugestanden werden<sup>25</sup>. Für Christen gilt z. B. im Falle unheilbaren Zerwürfnisses der Ehegatten die Weisung von 1. Kor. 7, 10 f., die Christi Weisung ist, daß man sich da *nicht* scheiden darf, oder aber, wenn man sich scheidet, daß man dann ehelos bleibt oder sich wieder versöhnt<sup>26</sup>. Hier taucht also die Perspektive vom 1. Kor. 7, 11 auf; hier gilt nicht mehr die scheinbare Allgewalt des Geschlechtstriebes; hier kennt Luther die Möglichkeit einer Scheidung ohne die Freigabe zur Wiederverheiratung!

Am besten und am christlichsten ist es für Luther in diesem Falle, daß man *in* der Ehe bleibe und in ihr das Kreuz trage<sup>27</sup>. Das Gleiche gilt

<sup>25</sup> Im Anschluß an Matth. 19, 7—11: „Darum gilt solch Gesetz (sc. vom „Scheidbrief“) bei den Christen nicht, welche sollen im geistlichen Regiment leben. Wo aber etliche unchristlich leben mit ihren Weibern, wäre es noch gut, daß man solch Gesetz sie ließe brauchen, sofern daß man sie für keine Christen hielte, des sie doch sonst nicht sind“ (W. A. 10/II, S. 288). — Wenn für Luthers Zeit auch zivile und kirchliche Handhabung der Eheordnung praktisch ineinanderlagen, so unterscheidet er hier doch grundsätzlich!

<sup>26</sup> „Über diese drei Ursachen (hinaus) ist noch eine, die Mann und Weib lässet scheiden, aber doch also, daß beide fortan ohne Ehe bleiben oder sich wieder versöhnen müssen. Die ist, wenn Mann und Weib nicht über der ehelichen Pflicht, sondern um anderer Ursache willen sich nicht betragen“. Es folgt Zitat von 1. Kor. 7, 10 f. (W. A. 10/II, S. 291).

<sup>27</sup> „Nun wenn hier eines (von) christlicher Stärke wäre und trüge des anderen Bosheit, das wäre wohl ein fein seliges Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel! Denn ein solches (unverträgliches) Gemahl erfüllet wohl eines Teufels Amt und feget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann. Kann er aber nicht, ehe denn er Ärgeres tue, so laß er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Leben lang. Daß er aber wollt sagen, es sei seine Schuld nicht, sondern des anderen, und wollt ein ander ehelich Gemahl nehmen, das gilt nicht; denn er ist schuldig, Übel zu leiden oder allein durch Gott vom Kreuz sich nehmen zu lassen, solange die eheliche Pflicht nicht versagt wird“ (W. A. 10/II, S. 291). — Später läßt Luther auch im Falle der Unverträglichkeit keine Scheidung mehr gelten, sondern kennt da *nur* noch das Bleiben. So in „Von Ehesachen“, 1530: „Eben mit demselbigen will ich auch geantwortet haben den störrigen, unartigen, bösen Männern und Weibern, so gerne voneinander wären und suchen Ursach mit diesem Spruch (sc. daß Gott die Ehegatten zusammenfügt) und geben vor: Ich bin auch nicht durch Gott zu meinem Gemahl gefügt, darum will ich nun mich verbessern und von ihm scheiden. Nein, solchen Schalksdeckel sollst du hier nicht finden im Wort Gottes, wir wollen dir's wohl wehren! Du weißt, lieber Geselle, daß zweierlei Recht ist, eins gebeut, das

auch bei unheilbarer Krankheit eines Ehegatten<sup>28</sup>. (Sonstige Scheidungsgründe kommen für Luther schon gar nicht in Betracht<sup>29</sup>.) — Hier klingen also bei Luther in bezug auf die Frage der Ehescheidung die eigentlich christlichen Töne an. Hier ist deutlich, wie er ernstlich mit der Kraft der Gnade der Vergebung, bzw. der Enthaltung, rechnet. Zwar spart er hier noch den Ehebruch und die Versagung der ehelichen Pflicht davon aus. Aber während im Weiteren das letztere kaum noch als Ehescheidungsgrund erwähnt wird, wird dann das Verhalten angesichts des Ehebruchs deutlich christlich vertieft.

## 3.

Wir wenden uns zum Schluß der Schrift Luthers „Von Ehesachen“ von 1530 besonders zu, deren Äußerungen und ganzer Tenor gegenüber dem Ausgangspunkt von 1520 das innere Gefälle der Stellung Luthers zur Ehescheidung in Weiterführung *der* Linie deutlich werden lassen, die in den zuletzt genannten Äußerungen von 1522 sichtbar

andere straft. Ich will sie jetzt nennen Zuchtrecht und Strafrecht; wer Zuchtrecht nicht hält, der muß Strafrecht leiden. Zuchtrecht ist, daß du sollst bei deinem Weibe bleiben und deine Ehe halten. Strafrecht ist, wo du anders tust, so darfst du weder bei deinem Weibe bleiben noch Ehe halten, sondern mußt den Kopf hergeben oder das Land räumen“ (W. A. 30/III, S. 216).

<sup>28</sup> „Wie denn, wenn jemand ein krank Gemahl hätte, das ihm zur ehelichen Pflicht kein Nutz worden ist, mag der nicht ein anderes nehmen? Beileibe nicht!, sondern diene Gott in dem kranken und warte sein und denke, daß dir Gott in ihm hat ein Heilum in dein Haus geschickt, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennst und deinem Gemahl also um Gottes willen dienst! Sprichst du aber: Ja, ich kann mich nicht enthalten, — *das lügst du!* Wirst du mit Ernst deinem kranken Gemahl dienen und erkennen, daß dir's Gott zugesandt hat, und ihm danken, so laß Ihn sorgen, gewißlich wird Er dir Gnade geben, daß du nicht mußt tragen mehr denn du kannst.“ (W. A. 10/II, S. 291 f.)

<sup>29</sup> So wird strikt abgewiesen, daß etwa vorherige heimliche Verlöbnisse eine öffentlich geschlossene Ehe aufheben könnten (W. A. 30/III, S. 216 f.), oder ein offener Ehestreit (S. 243 f.), oder eine schwere gerichtliche Verurteilung eines Ehegatten (S. 244 f.), oder ein Attentat eines Ehegatten, oder der moralisch üble Lebenswandel von einem (ebenda). Wo in diesen oder ähnlichen Fällen eine Versöhnung nicht gelingt und die Scheidung wirklich unvermeidlich ist, so müssen *beide* nach Kor. 7, 11 hinfort ehelos bleiben. — Hier ist also doch zwischen Scheidung und Freigabe der Wiederverheiratung unterschieden!

wurde. Auch hier redet Luther äußerlich von drei Scheidungsgründen, nämlich Tod, Ehebruch und böswillige Verlassung (s. Anm. 23), aber es sind nun andere, und vor allem ist ihr Gebrauch nun ein anderer.

Den *Ehebruch* sieht Luther hier noch stärker als vorher als eigentlichen Tod an<sup>30</sup>. Er leitet hier die Frage des Ehebruchs in bezug auf die Ehe geradezu von der Frage des Todes in bezug auf die Ehe ab, so daß im Grunde wirklich „der Tod sei die einzige Ursache, die Ehe zu scheiden“ (W. A. 30/III, S. 241)! Es ist deutlich, daß Luther je länger desto weniger mit der Frage des Ehebruchs als Scheidungsgrund innerlich fertig wird und sie so einfach in die Linie des Todes schiebt. Und auch seine Ratschläge, daß der „Überlebende“ sich im Falle des Ehebruchs wieder verheiraten könne, klingen jetzt deutlich widerwilliger und die Mahnung zur Wiederversöhnung ist nun merklich stärker<sup>31</sup>. Wichtig ist auch, daß Luther jetzt die Wiederverheiratung infolge Ehebruchs durch den Vorschlag einer Karenzzeit limitiert<sup>32</sup>. Diese Stelle zeigt auch, wie Luther bei tieferer Sicht nicht mehr so eindeutig nur den einen Teil mit der Schuldfrage zu belasten vermag!

Auch hebt Luther jetzt die spezifisch christliche Behandlung der Ehescheidungsfrage im Falle eines Ehebruchs stärker von der allgemein staatlichen ab und legt in ihr den eigentlichen Akzent auf die Vergabung<sup>33</sup>: Wenn die Obrigkeit den Ehebruch nicht mit dem Tode

<sup>30</sup> s. Anm. 18! — Dazu: „Droben haben wir gehört, daß der Tod sei die einzige Ursache, die Ehe zu scheiden. Und weil Gott im Gesetz Mose geboten, die Ehebrecher zu steinigen, ist's gewiß, daß der Ehebruch auch die Ehe scheidet, weil dadurch der Ehebrecher zum Tode verurteilt und verdammt wird“ (W. A. 30/III, S. 241).

<sup>31</sup> Vgl. W. A. 30/III, S. 241 f.

<sup>32</sup> „Aber damit solch Scheiden, soviel es möglich ist, gemindert werde, soll man zuerst dem einen Teil nicht gestatten, sich so bald wieder zu verändern, sondern zum wenigsten ein Jahr oder ein halbes harren; sonst hat's einen ärgerlichen Schein, als hätte er Lust und Gefallen daran, daß sein Gemahl die Ehe gebrochen habe, und damit Ursachen gar fröhlich ergreift, daß er des loswerde und frisch ein anderes nehme und also seinen Mutwillen übe unter dem Deckel des Rechts. Denn solche Büberei zeigt an, daß er nicht aus Ekel des Ehebruchs, sondern aus Neid und Haß gegen seinen Gemahl und aus List und Fürwitz zu einem anderen so williglich die Ehebrecherin läßt und gierig eine andere sucht“ (W. A. 30/III, S. 241).

<sup>33</sup> Die Mahnung zum „christiane agere“ statt auf Recht und Gesetz zu pochen beherrscht schon stark die in Anm. 12 genannte Predigt!

oder mit Landesverweisung bestraft, dann soll die christliche Gemeinde sich verantwortlich des Falles annehmen. *Ihre* einzig legitime Exekutive ist aber die evangelische Kirchenbuße (s. o. Anm. 20!). *Deren* eigentliches Telos aber ist die Vergebung und Wiederversöhnung<sup>34</sup>. Hier wird also die Zerstörung der Ehe durch den Ehebruch nicht mehr für unheilbar gehalten, sondern für reparabel durch das Evangelium. Hier in dieser tiefsten Sicht gibt es auch keine einseitige Belastung mit der Schuldfrage mehr, sondern da nimmt man sie gemeinsam auf sich, um sie aus der Kraft des Evangeliums gemeinsam zu überwinden. Aber

<sup>34</sup> „Zum anderen sollen die Pfarrherren Fleiß tun, daß das schuldige Teil (so es die Obrigkeit nicht strafet) sich demütige gegen das unschuldige und um Gnade bitte; wenn das geschehen, *alsdann dem unschuldigen Teil getrost zusetzen mit der Schrift, da Gott gebeut, man solle vergeben, und damit das Gewissen hart drängen und anzeigen, wie schwere Sünde es sei, wo es seinem Gemahl* (so von der Obrigkeit ungestraft und unverjagt bleibt) *nicht vergibt und wieder annimmt auf Besserung hin. Denn es ist mit uns allen gar leicht geschehen, daß wir fallen. Und wer ist ohne Sünde? Auch wie wollten wir gegen uns den Nächsten haben, so wir gefallen wären? Also sollen wir wiederum tun gegen andere, und so fortan die christliche Liebe und Pflicht, da wir eins dem andern, so sich's bessert, zu vergeben schuldig sind, gewaltiglich hie treiben, und also dies Recht der Ehescheidung helfen aufhalten, soviel man vermag.*“ (W. A. 30/III, S. 241 f.)! — „So ist's nun beschlossen, daß die so Christen wollen sein, sich nicht scheiden sollen, sondern ein jeglicher seinen Gemahl behalten, Gutes und Böses mit ihm leiden und tragen, ob es gleich wunderlich, seltsam und gebrechlich ist, oder wo er sich scheidet, daß er ohne Ehe bleibe. Und gilt nicht aus dem Ehestand eine Freiheit zu machen, als stünde es in unserer Gewalt, damit zu fahren, wechseln und wandeln, wie wir wollten, sondern es heißt, wie Christus sagt: „Was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden. . . . Denn wir solch Scheiden weder heißen noch wehren, sondern der Obrigkeit befehlen, darin zu handeln . . . doch als denen, die Christen sein wollen, zu raten wäre es viel besser, daß man beide Teile vermahnte und reizte, daß sie beieinander bleiben und daß der unschuldige Gemahl sich gegen dem Schuldigen (wo er sich demütigen und bessern will) versöhnen läßt und ihm aus christlicher Liebe vergibt . . . das vornehmste aber wider solch Scheiden und anderm Unrat ist (wie ich gesagt habe), daß ein jeglicher lerne, gemeine Gebrechen und Unfall in seinem Stand und diesem Leben mit Geduld tragen und an seinem Gemahl zu gut halten und wisse, daß nicht kann noch will alles recht und nach unserm Sinn zugehen. . . . Darum ist unser rechter Hauptartikel nichts denn eitel Vergebung der Sünde beide in uns selbst und gegen andere. . . .“

(Aus „*Wochenpredigten über Matth. 5—7*“, 1530—32, W. A. 32, S. 378. 379. 380. 381.)

gerade weil dies nur vom Evangelium her so gesehen und gehandhabt werden kann, ist es nicht möglich, ein Gesetz hieraus zu machen. „Will das (sc. die gemeinsame Vergebung und Versöhnung) nicht gehen, wohlan, so laß das Recht gehen!“ sagt Luther in Fortsetzung der eben (Anm. 34) zitierten Stelle. Aber es ist deutlich, daß solche Christen, die im Falle des Ehebruchs auf das „Recht“ zur Ehescheidung dringen, sich selbst als unter dem Gesetz und nicht als unter dem Evangelium verhalten! Dieses Entweder — Oder von Gnade und Recht, von Evangelium und Gesetz ist das Letzte, was Luther zur Frage der Ehescheidung im Falle des Ehebruchs zu sagen hat. Für den Christen aber, der hier unter dem Evangelium handeln will, pointiert sich diese Frage genau genommen zu der Alternative: Tod oder Vergebung. Dazwischen ist nur die Möglichkeit des Lebens nach dem Gesetz.

Es bleibt noch — außer Tod und Ehebruch — als dritte Möglichkeit die der *böswilligen, frivolen Verlassung* und des freventlichen Sitzenslassens des verlassenen Ehepartners<sup>35</sup>. Luther findet nicht harte Worte genug für solches Verhalten<sup>36</sup>. Er rät, alle Mittel in Bewegung zu setzen, um einen solchen wieder zurückzuzwingen. Gelingt dies nicht, so ist diese Ehe tatsächlich zerstört<sup>37</sup>. Hier, bei völlig unbußfertiger Verstockung und geradezu teuflischer Bosheit, wo auch alle Bemühungen fehlgeschlagen sind, ist wirklich der einzige Fall gegeben, wo auch die, die mit Ernst Christen sein wollen, vor einer tatsächlich zerstörten Ehe kapitulieren müssen.

<sup>35</sup> Hierauf geht Luther in W. A. 30/III, S. 242 f. ausführlich ein. Er betont, daß die abgefeimte, frivole heimliche Verlassung mit Vorbedacht gemeint ist. Etwas anderes ist das Auseinandergehen im offenen Eklat: „Wo aber eins einmal vom anderen läuft aus Zorn oder Ungeduld, da ist gar viel eine andere Sache, da ist auch nicht so heimlich meuchlings Weglaufen. Da hat man aus St. Paulus 1 Kor. 7, 11, was man tun solle, nämlich sich wiederum versöhnen lassen, oder, wo die Sühne nicht geraten will, ohne Ehe bleiben“ (W. A. 30/III, S. 243).

<sup>36</sup> „Ich wollte keinen Buben lieber henken oder köpfen lassen, denn solchen Buben. Und sollt ich oder hätte Zeit, solchen Buben zu malen und auszustreichen, so wollt ich's wohl klarmachen, daß kein Ehebrecher ihm zu vergleichen sein soll“ (W. A. 30/III, S. 243)!

<sup>37</sup> „Kommt er alsdann (sc. nach allen von Luther vorher angeratenen Bemühungen) nicht, so soll er nimmermehr kommen“ (W. A. 30/III, S. 243)!

## Deine Ehe

VON MARTIN LUTHER.

Es ist die höchste Kunst, den Ehestand in Gottes Wort anzusehen, welches allein beide, den Stand und die Eheleute lieblich macht. So keusch wirst du nicht sein (es wäre denn, daß du sonderliche Gnade von Gott hättest) und so lieb wirst du dein Weib nimmer haben, daß dir nicht sollten unterweilen Gedanken einfallen, als sei ein anderes schöner oder lieblicher denn deines. Desgleichen auch dein Weib wird dich so lieb nimmer haben, daß ihr nicht etwa ein anderer besser gefallen möge. „Ei behüt mich Gott, sprichst du, sollt ich mein Weib nicht lieb haben?“ „Sollt ich meines Mannes überdrüssig werden?“ Ja, Gott behüt mich auch! Aber siehe mit zu: ob du schon keusch bist, gleichwohl wirst du solche Gedanken, von deinem Fleisch erregt oder vom Teufel eingeblasen in deinem Herzen fühlen, und sonderlich, so du willst ein Christ sein.

Darum mußt du hierwider mit Gottes Wort gerüstet sein, welches dir sagt: Das ist dein Fleisch und Bein, dir von Gott gegeben und zugeordnet, dadurch sie geschmückt ist als in eitel Purpur und gülden Stück und Edelsteine über alle auf Erden, daß du dir keine bessere wählen noch ersehen könntest. Darum sehe ein jeglicher zu, daß er bei dem Wort bleibe und nach demselben sein Gemahl ansehe als im höchsten Schmuck, darin sie Gott gekleidet hat. Wenn du dasselbige vor Augen hast und dich allzeit darinnen spiegelst, alsdann wird dir dein Bette, dein Tisch, deine Kammer, dein Haus und alles an deinem Weibe lauter gediegen Gold werden. Denn darin hörst du, daß Gott selbst zu dir sagt: Du sollst dieses Weibes Ehemann sein, und du Weib sollst dich zu diesem deinem Ehemann halten — also hat's Gott geordnet. Wenn du deinen Ehestand also ansiehst und so köstlich und teuer achtest, so wird dir keines anderen Weib so gefallen als deine. Denn das Wort wird es nicht leiden. Ob dichs auch dünket, daß eine andere mit Worten

und Gebärden die allerfreundlichste und schönste wäre, dennoch ist sie dir in deinen Augen gegen deine kohlschwarz und mit Teufelskot<sup>1</sup> beschmiert. Denn da findest du nicht diesen Schmuck, welcher ist Gottes Wort. Deine aber ist dir die hübscheste und lieblichste, als die dir Gott selbst mit seinem lieben Wort gezieret hat. (W 34 I, 65. 67.)

<sup>1</sup> Teer

Es ist kein lieblicher, freundlicher noch holdseliger Verwandtnis, Gemeinschaft und Gesellschaft denn eine gute Ehe, wenn Eheleute miteinander in Fried und Einigkeit leben. Wiederum ist auch nichts Bitters, Schmerzlichen, denn wenn das Band zerissen, voneinander getrennt und geschieden wird; nach welchem ist der Kinder Tod, wenn die sterben, welchs ich versucht und erfahren habe.

# Buch besprechungen

*Wilfried Joest*, GESETZ UND FREIHEIT. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1951. 242 Seiten, broschiert DM 18,50.

Das Problem des tertius usus legis gehört zu den umstrittensten theologischen Fragen von heute. Es scheint weithin Einmütigkeit wenigstens darin zu bestehen, daß Calvins Betonung des dritten Brauches des Gesetzes als des usus praecipuus et proprius gegen Luther als heillose Versittlichung des Evangeliums erkannt ist. W. Elert hat von daher an die Lehre vom tertius usus in der Konkordienformel sehr abgewogene Fragen gerichtet, die eine gründliche Beantwortung erfordern. Begründet sind diese Fragen in einer erstaunlichen Entdeckung an Luther, die zwei deutsche und zwei skandinavische Forscher unabhängig voneinander gemacht haben (Elert, Ebeling, Bring, Pinomaa). Luther hat trotz WA 39 I 485 sich nie der von Melancthon herrührenden Begrifflichkeit eines triplex, sondern nur eines duplex usus legis bedient. Hat er vielleicht doch die vom tertius usus gemeinte Sache vertreten? — Die Klärung dieser Frage hat das wertvolle Buch von Joest nach einer Seite hin erheblich gefördert. Luthers Hauptschriften werden daraufhin interpretiert, ob er „ein parainetisches Amt des Gesetzes im Sinne des tertius usus legis gelehrt hat. Wenn ja

— in welcher Verbindung steht seine Lehre hierüber zu seinen zentralen Aussagen über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium?“ (S. 16). Der 2. Hauptteil konfrontiert das Ergebnis der Interpretation „mit den neutestamentlichen Aussagen von Gesetz und Evangelium und vor allem mit der Gestalt der apostolischen Parainese“ (ebda). — Das Hauptergebnis ist etwa dieses: Die Interpretation Luthers und des NT führt je zu dem gleichen Ziel. Als zwei Heilswege stehen Gesetz und Evangelium gegeneinander. Christus ist das Ende des Gesetzes als Heilsweges. Unbeschadet dessen bleiben Gesetz und Evangelium innerlich miteinander verbunden durch das Wesen der Lex als des ewigen Willens Gottes. So hat es die vom Evangelium aufgehobene Heilsordnung des Gesetzes weiterhin mit der Lex implenda, das Gesetz aber mit der Lex impleta zu tun. Der Wechsel im Gottesverhältnis konstituiert den bleibenden Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Darum eignet sich der Lex-Begriff nicht, die Einheit im Worte Gottes zum Ausdruck zu bringen. Auf diese vermag eher der Oberbegriff des Gebotes hinzudeuten, das bei Luther und im NT einen usus legalis und einen usus evangelicus (200) erkennen läßt. Allerdings „kann beides nicht in ein einziges Wort zusammengezogen werden, ohne daß die Plerophorie der Heilsbotschaft gebrochen, das Evangelium halbiert würde“ (198). Denn die Spannungseinheit von Gesetz und Evangelium „ist ein kontingentes Eins werden, nicht ein prinzipielles Eins-sein“ (199). Beide scheidet und verbindet der Wechsel im Gottesverhältnis bzw. der Sprung des Glaubens (133). So ist „das Gebot als dem Sünder gesagt Gesetz in ganzer Schärfe; das Gebot als dem Glauben an Christus gesagt, als Parainese,

ist Paraklese, Zuspruch, Evangelium in vollem Maß" (ebda). Darum „trifft das Gebot den Christen niemals als ein tertium zwischen Gesetz und Evangelium" (ebda). Die Formel des tertius usus legis „hat sich uns als höchst anfechtbar erwiesen" ((200). Die damit gemeinte und wohlbegründete Sache läßt sich durch den usus practicus evangelii bzw. durch das Gebot in seinem usus evangelicus angemessener bezeichnen. — Unser Dank wird sehr viel größer als unsere Kritik sein müssen. Leider hat J. den wichtigen Aufsatz von Ebeling über den triplex usus (ThLZ 1950 Nr. 4/5) mit seiner Einführung in die Problematik des usus-Begriffes nicht mehr heranziehen können. Meines Erachtens ist die innere Problematik dieses Begriffes nicht genügend ausgebreitet worden, denn J. arbeitet durchgehend mit der herkömmlichen unscharfen Vokabel. Wenn auch die Monographie in Selbstbescheidung (16) auf Durchleuchtung eines überaus komplizierten dogmatischen Sachverhalts verzichtet, so ist ihr desto mehr gelungen, die Frage der Parainese bei Luther und im NT herauszuarbeiten.

Dr. theol. Kimme.

*Franz Lau, LUTHERS LEHRE VON DEN BEIDEN REICHEN.* Berlin, Lutherisches Verlagshaus. 1953. 96 Seiten, fest broschiert DM 3,80.

„Luthers Lehre von den beiden Reichen ist viel erörtert, aber alles andere als völlig geklärt“. Zu dieser Feststellung gelangt Franz Lau in der Einleitung seiner Untersuchung über Luthers Lehre von den zwei Reichen. Hier gibt er einen interessanten Überblick über die vielen Bemühungen um das rechte Verständnis dieser Lehre, die lange und oft der Stolz der lutherischen Kirche gewesen ist. Er verweist auf die gefähr-

lichen Fehlinterpretationen. 1914 konnte im nationalbegeisterten Kurzschluß formuliert werden: „Deutschlands Schwert durch Luther geweiht“. Auf der gleichen Linie, nur mit negativen Vorzeichen, bewegte sich Karl Barth, als er 1945 behauptete, Luthers Irrtum habe das deutsche Volk in seinem natürlichen Heidentum bestärkt. Auch wo man einem „Verkündigungstheokratismus“ verfällt, der überall noch „Herrschaftsansprüche Christi“ anmelden will, wird man Luther nicht gerecht, weil Luther einen anderen Begriff von der Herrschaft Christi hat. Ebenso stünde die zweite Barmer These mit ihrem „wir verwerfen“ in Spannung zu gewissen Äußerungen Luthers.

Der Wert von Lau's Arbeit liegt nun darin, daß er keine Luther-Apologetik betreibt, sondern daß er sich sorgfältig um die Fragen müht, die Luther am Herzen lagen. Es ist hilfreich, daß er die Belege aus Luthers Schriften bei genauer Ortsangabe in ihrem vollen Text dem Leser vorlegt, so daß dieser zu eigener Mitarbeit angeregt wird. Lau macht deutlich, daß gerade diese vielgelobte und viel verurteilte Lehre sowohl dem echten Anliegen derer, die die Verkündigung vor der Welt nicht schweigen lassen wollen, als auch der ernsten Sorge derer, die die Herrschaft Christi nicht verweltlichen wollen, gerecht wird. Schon die klare Gliederung dieser Untersuchung vermittelt einen Einblick in den Weg, den Lau uns in Luthers Gedankenwelt hinführt.

#### *I. Luthers Begründung seiner Lehre von den beiden Reichen.*

Luthers Zweireichelehre ist keine Umbildung dogmatischer Aussagen des Mittelalters, wenn sie auch schließlich von Augustins „De civitate Dei“ her-

kommt. Bekanntlich entwirft ja Augustin das großartige Bild jener zwei Reiche, die seit Kain die Menschheit prägen: Das Reich der Selbstsucht, die Staatenwelt; das Reich der Liebe, wo Christus herrscht. Aber Luther urteilt ganz anders. Seine Zweireichelehre ist aus dem Ringen um die Auslegung der Bergpredigt gewachsen. Auch hier zeigt es sich, daß Luthers Theologie im Worte Gottes ihren Grund hat. Weil Luther den billigen Weg des Mittelalters ablehnte, das die Forderungen der Bergpredigt in sogenannte „evangelische Räte“ umbog, um sie dadurch der Welt erträglicher zu machen, und weil er die Folgerungen der Schwärmer aus der Bergpredigt verurteilte, die in ihr eine obrigkeitslose Gesellschaft geboten sahen, gelangte er zu dieser Lehre, die freilich nichts für grobe Köpfe ist.

## II. Unterschied

*und Zusammengehörigkeit der Reiche.* Hier geht Lau in acht Unterabschnitten den vielfachen Aussagen Luthers nach, die dem oberflächlichen Leser einzelner Lutherzitate widerspruchsvoll zu sein scheinen. Beide Reiche sind zu scheiden. In dem einen herrschen Gott und Christus selber, in dem anderen gilt nicht Christi, sondern des Kaisers Wort. Dennoch sind beide Reiche unter Gott, wenn sie auch in verschiedenem Abstand zu Gott stehen. Im weltlichen Reich *verbirgt* sich Gott hinter den Machthabern, dem natürlichen Gesetz und der ratio. — Sie sind „Mittel und Rohre Gottes“. Wichtig: Luther hat nicht die Vorstellung von einem kodifizierbaren Naturrecht. Im geistlichen Reich benutzt Gott die Mittel (Wort und Sakrament), um sich zu *offenbaren*. Beide Reiche müssen als Reiche göttlicher Liebe angesprochen werden. In einem tiefen Sinn steht auch Meister Hans, der Henker, im Dienst

der Barmherzigkeit. Nach Luther gebiete auch die *lex naturalis* schon die Liebe; ein Gedanke, der heute nicht leicht eingeht. Beide Reiche sind auch für einander da. Eines dient dem anderen. Der zeitliche Friede dient der Verkündigung. Das weltliche Reich erhält somit vom göttlichen seinen letzten Sinn. Beide Reiche stehen im eschatologischen Aspekt, denn beide helfen auf ihre Weise, daß wir dem Verklärungsreich entgegenwarten, in welchem die Gerechtigkeit weder äußerlich ausgeübt (weltliches Reich), noch verkündigt wird (geistliches Reich), sondern in welchem „Gerechtigkeit“ selber „wohnt“.

## III. Die zwei Reiche im gefährlichen Widerstreit

Sollte Luther mit dieser in Unterschied und Zusammengehörigkeit dialektisch erbauten Harmonie beider Reiche den augustiniischen Ansatz völlig verleugnet haben? Für Augustin war ja die *civitas terrena* die *civitas Diaboli*. Luthers pessimistische Urteile über die arge Welt, die unzulänglichen Fürsten und das verschwindend geringe Häuflein wahrer Christen sind zu häufig und zu scharf. Lau meint, daß Luther bisher weithin nur mit der einen Seite seiner Zweireichelehre zu Wort gekommen sei. Wichtig seien Luthers Äußerungen über den Mißbrauch geistlicher Gewalt. Hier sah Luther die größere Gefahr. Interessant ist, daß noch Calvin in seiner „Institution“ im Blick auf den Investiturstreit für den Kaiser eintritt. Aber Luther geißelt auch eindeutig den greulichen Mißbrauch der weltlichen Gewalt. Der Prediger hat wie jeder Christ die Pflicht zum Widerstand *mit dem Wort*. „Christus soll leiden, aber gleich wol ist ihm das wort in den Mund gelegt, das er rede und strafe was unrecht ist.“ (Zu

Joh. 18, 23). Es gibt Sünden der Amtspersonen, die die Gehorsamspflicht des Untertanen berühren. Aber die evangelische Predigt darf nicht versuchen, die Welt nach dem Evangelium regieren zu wollen. Vielmehr soll sie, wenn sie dieses „opus alienum“ unternimmt und „in politiam“ redet, dazu verhelfen, daß die Welt nach natürlichem Gesetz regiert werde.

#### IV. Probleme um Luthers Zweireichelehre.

In diesem Schlußkapitel geht Lau auf viele Fragen ein, die uns heute gerade im Blick auf Luthers Lehre von den beiden Reichen zu schaffen machen. Ist Luthers Lehre zeitbedingt, weil er angeblich nur „christliche Obrigkeit“ kannte? Nein, er hat sie angesichts evangeliumsfeindlicher Mächte entwickelt. 1529 stand der Türke vor Wien. Wie steht es mit der Gehorsamspflicht des Christen im nichtchristlichen Staat? Wer ein „christliches“ Revolutionsrecht von der Bibel her begründen will, darf sich nicht auf Luther berufen. „Fehlt Luthers Lehre der weltumgestaltende Wille?“ „Die Frage nach dem prophetischen Auftrag der Kirche gegenüber der politischen Welt.“ Schon diese Überschriften lassen ahnen, wie aktuell die Beschäftigung mit Luthers Zweireichelehre ist.

Wir leben heute in einer Welt, in der säkularisierte Nachfahren der Schwärmer aus Luthers Tagen in östlicher und westlicher Prägung mit einander ringen. In diesem Ringen könnte die römisch verstandene civitas Dei noch mehr ratlose Christen in ihren Bann ziehen, wenn uns nicht Luthers Lehre von den beiden Reichen den Blick für die von Gott gesetzten Wirklichkeiten schärfen würde. Luthers Zweireichelehre verhilft zur ech-

ten Bewährung in der Welt: Ohne Weltflucht am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten.

H. St.

Jochen Klepper, DIE FLUCHT DER KATHARINA VON BORA, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. 1951. 248 Seiten, Leinen DM 8,80.

Aus dem Nachlaß Jochen Kleppers erschien 1951 das erste Kapitel seines nicht mehr vollendeten Romans „Das ewige Haus. Geschichte der Katharina von Bora und ihres Besitzes“, und zwar unter dem Titel des vollendeten ersten Kapitels. Karl Pagel, der sowohl als Lektor des Verlags wie als Freund in enger Verbindung mit Klepper stand, hat in seiner Einleitung den „Fall Klepper“, über den mancherlei in Umlauf war, geklärt und zudem aus Kleppers Tagebüchern alles mitgeteilt, was für den geplanten Katharina-von-Bora-Roman von Bedeutung ist. —

Jochen Klepper, geboren 1903, war der Sohn eines Pfarrers in Schlesien, er studierte Theologie. Doch seiner Anlage nach wurde er bald Schriftsteller und Dichter. Weithin bekannt, man darf sagen: berühmt wurde er erst durch seine im März 1937 erschienene große geschichtliche Erzählung „Der Vater“, in der das Leben und Wirken des viel verleumdeten, aber auch von manchen (so von Carlyle) bewunderten und gerechtfertigten „Soldatenkönigs“ Friedrich Wilhelm der Erste dargestellt wird. Das Werk, zwei Bände von zusammen mehr als tausend Seiten, war ein Aufstand des alten Preußens gegen Hitler. Es schlug ein. Schon 1942 erschien das neunzigste Tausend dieses preußischen und lutherischen Buches, über das ein Geflüster von Mund zu Munde ging.

Klepper fand auch innerhalb der herrschenden Partei manches Wohlwollen. Den Gegnern aber bot er dadurch Angriffsmöglichkeiten, daß er eine Jüdin mit zwei Kindern geheiratet hatte. Seine Stellung beim Berliner Rundfunk mußte er schon im Juni 1933 aufgeben. Er wurde dann zweiter Redakteur einer Rundfunkzeitung im Ullstein-Verlag. Bis 1935. Als die Judenverfolgung wilde Formen angenommen hatte, ging die ältere der beiden Töchter kurz vor dem Krieg ins Ausland, die jüngere war durch Krankheit an der Ausreise verhindert. Unter solchen Verhältnissen unternahm es Klepper, von seinen Romanplänen den Katharina-von-Bora-Plan zuerst zu verwirklichen. Er war viel in Anspruch genommen durch Besuche, Briefe, Vorträge usw. und seufzte nach Ruhe. Dazu kam die Unruhe wegen Weib und Kind. Das hemmte die Arbeit. Im September 1940 wurde er „kriegsverwendungsfähig“ und kam zur Schutzpolizei, im Dezember zum Militär: Polen, Balkan, Ukraine. Immerhin besserte sich durch die körperliche Inanspruchnahme seine Gesundheit. Im November 1941 wurde er jedoch entlassen. Es ging wieder um die jüdische Frau, von der sich zu trennen er — aufrechter als viele — ablehnte. Klepper erreichte durch den ihm wohlwollend gesinnten Reichsinnenminister Frick „für die jüngere Tochter seiner Frau die Freilassung von allen Maßnahmen, die gegen die Juden durchgeführt wurden, keine Deportation, kein Judenstern, keine neuen Beschränkungen irgendwelcher Art“. Klepper konnte sich ein eigenes Haus bauen, konnte sich den Studien des Lebens der Katharina von Bora hingeben, konnte Studienreisen machen nach Magdeburg, Gifhorn, Torgau, Wittenberg usw. Er gewann die Kenntnisse und Anschauungen, die für sein neues Werk

notwendig waren. Es kam ihm nicht auf das Romanhafte, sondern auf das echt Geschichtliche des „historischen Romans“ an.

Aber die Sorgen um die jüngere Tochter nahmen wieder zu. Zwar erhielt man für sie Anfang Dezember 1942 ein schwedisches Ausreisevisum, jedoch von deutscher Seite keine Ausreisegenehmigung. Frick konnte dem unglücklichen Klepper nur antworten, daß er „nichts mehr zu sagen habe, daß die Macht vielmehr bei der Himmlerschen Gestapo läge“. Man mußte mit einer „Zwangsscheidung“ und „Deportation des jüdischen Teils“ rechnen. Da brach Klepper zusammen. Das Leben war ihm zu einer untragbaren Last geworden, er war „zermürbt und überreizt“. Er verließ Weib und Tochter nicht, sondern ging mit ihnen in der Nacht vom 10. zum 11. Dezember 1942 in den Tod.

\*

Nur das erste Kapitel „Die klugen und die törichten Jungfrauen“ ist vollendet worden. Es ist der Hauptteil des vorliegenden Buches. (Auch der Entwurf ist wiedergegeben, so daß man Einblick in die Entstehung des Werkes hat. Zum zweiten Kapitel: „Katharina von Siena“ liegen nur erst unzusammenhängende Gedanken und Zitate vor.)

Das Kapitel (127 Druckseiten) beginnt und schließt mit zwei Knaben, die im Dienste des Klosters, doch an der Einführung der Nonnen mithelfen. Sie sind Lutheraner, aber mehr, sie sind Typen der Revolution: der frühreife, phantastische Andreas und der von ihm beherrschte dümmliche, körperlich starke Christoph-Typen des Bauernkrieges, der Wiedertäufer usw. Hier laufen sie dienend nebenher.

Die Handlung entwickelt sich in drei Aktionen. Erstens: Die Flucht der Non-

nen aus dem Kloster Marienthron bei Nimbschen in der Nacht zu Ostern 1523 wird im Einverständnis mit Luther von dem angesehenen Torgauer Kaufmann und Ratsherrn Leonhard Koppe durchgeführt. Den acht Nonnen schließt sich unerwartet Katharina von Bora als neunte an. Die Äbtissin erfährt von der Flucht erst, als es zu spät ist. Sie ruft die leitenden Schwestern zusammen, kommt aber zu keinem Entschluß. Zweitens: Koppe fährt mit den dicht verdeckten Nonnen im Planwagen durch Grimma, wo Wolfgang von Zeschau, Luthers Freund, wohnt, von dem der heimliche Aufruhr im Kloster ausging. Weiter geht es durch den Wald in Nacht und Regen. Katharina bleibt wach in Gesprächen mit Koppe. Während sie ein wenig ruht, zieht ihre Jugend ihr im Geiste vorüber. In weiterem Gespräch zeigt sie Interesse für die Landgüter, durch die sie fahren. Koppe wird aufmerksam, sie wird ihm unwillkürlich zur Führerin der Nonnen. Drittens: Ankunft und Empfang der Nonnen in Torgau, noch in der Morgendämmerung. Im Gottesdienst wendet sich der Geistliche an sie und tritt für sie ein. Aber die Franziskaner, die der römischen Kirche treu geblieben sind, leisten Widerstand. Die für die Nonnen gesammelten Kleider werden entführt. Endlich können sich die Flüchtenden zur Ruhe legen. Katharina „war allein und arm auf Erden und in zwiefachem Sinne die letzte unter den Schwestern“. „Die neun Jungfrauen von Marienthal hatten klug gehandelt, aber die Gedanken ihres Herzens waren noch töricht.“

So der Aufbau. Kloppe beruft sich auf einen Brief Luthers. Dieser wurde freilich am 10. April geschrieben und zählt unter den geflohenen Nonnen auch Katharina

von Bora mit auf. (W. A. Bd. 11, Seite 394—400: „Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen.“ „Dem fürsichtigen und weyßen (weisen) Leonhard Koppen, Burger zu Torgav, meynem besondern freunde, Gnad und frid.“ Luther wußte zweifellos von der geplanten Entführung und stimmte zu.

Kleppers Erzählung dieser erregenden Osternacht zeigt in der Sorgfalt des Aufbaues und in der Charakteristik der Personen, daß seine Fähigkeit, Gestalten zu schaffen, durch die bitteren Erlebnisse nicht gebrochen wurde. Auch die Landschaft wird so deutlich, daß man sie beim Lesen vor sich sieht. So das Moor, durch das Katharina von Bora in der Dämmerung des erwachenden Morgens fährt.

\*

Aber das Buch ist nicht nur bedeutend durch Kleppers Erzählung von der Osternacht, sondern auch durch das, was der Herausgeber über das Schicksal Kleppers mitteilt — es ist nicht nur ein bitteres Erlebnis, sondern ein Vorgang in dem furchtbarsten aller Kriege, ein Stück deutscher Geschichte. Pagel hat das „Tagebuch der letzten Woche“ (Seite 19—30) wörtlich wiedergegeben: wie Klepper „mit der furchtbaren Selbstanklage“ ringt, weil er nicht auch das jüngere Stiefkind Renate schon 1939, trotz der Krankheit ins Ausland gesandt hatte. Der Reichsinnenminister Frick kann nicht weiter helfen. „Dieser Machtbereich ist ihm entzogen.“ Nur der „Sicherheitsdienst“ hat zu bestimmen. Klepper schreibt — und dieses Wort vom 8. Dezember zeigt, was in ihm vorging: „Gott weiß, daß ich es nicht ertragen kann, Hanni und das Kind in diese grausamste und grausigste aller Deportationen gehen zu lassen. Er weiß, daß ich ihm das nicht geloben kann, wie

Luther es vermochte: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, *Kind und Weib*, laß fahren dahin — Leib, Gut, Ehr — ja. Gott weiß aber auch, daß ich alles von ihm annehmen will an Prüfung und Gericht, wenn ich Hanni und das Kind notdürftig geborgen weiß.“ Diese Hoffnung erlosch. Um seine Frau und ihr Kind

ging es. Er gab sie der Qual und, vielleicht, dem gewaltsamen Tode nicht preis. Gottes Gericht vor Augen gaben die drei sich den Tod. Sache des Christen ist es nicht, darüber zu richten, sondern für sie zu beten. Einst gaben sich auch Heinrich von Kleist und Adalbert Stifter den Tod.  
Wilhelm Stapel

### Zum Beschluß

Das Wort der Lutherischen Generalsynode zu Ehe und Trauung hat bis in die Zuschriften an die Tageszeitungen ein lebhaftes Echo gefunden. Bei diesem nun wieder verrauchten Sturm der Meinungen wurde die ganze Wirrnis in der Ehefrage von heute sichtbar. Aber auch in der theologischen und seelsorgerlichen Besinnung herrscht nicht immer die klare Sicherheit. Deshalb will dieses Heft in den drei Hauptaufsätzen Luther selbst über Ehe und Trauung reden lassen. Paul Althaus zeigt, wie Luthers Wort über die Ehe gerade heute das helfende Wort ist. Bruno Jordahns Arbeit über die Trauung bei Luther klärt die Verwendung des Begriffes „Sakrament“ in Luthers Ehelehre. Luther verwehrt uns die Flucht in eine neuerliche Versakramentalisierung der Ehe und verhilft uns zu einer echten evangelischen Stellungnahme bei den römischen Bestrebungen, die Zivilehe wieder abzubauen. Ernst Kinders Untersuchung über Luthers Stellung zur Ehescheidung zeigt, wie die evangelische Haltung in dieser umkämpften Frage gleich weit entfernt ist von römischer Gesetzlichkeit und säkularisierter Ungesetzlichkeit. Leider erlaubte es der begrenzte Raum nicht, schon jetzt die eingehende historische und theologische Darstellung von Herrn Prof. Maurer über „Luther und die Doppelhe des Landgrafen Philipp von Hessen“ zu drucken. Gerade die Durchleuchtung dieser heiklen Affäre hätte im Zusammenhang dieses Heftes sehr interessiert. Aber dem Leser wäre weder mit einer Kürzung

noch mit einer Trennung dieser Abhandlung in Fortsetzungen gedient. Er darf also gespannt das nächste Heft erwarten. Dieses Heft will auch dazu anregen, daß man Reinhold Seebergs grundlegende Arbeit über „Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Bedeutung“ im Luther-Jahrbuch 1925 beachten und Werner Elerts großes Kapitel „Die Familie“ im zweiten Bande seiner Morphologie des Luthertums bedenken wolle.

Möge also, um mit Luthers Traubüchlein zu reden, der Hans der Grete und die Grete dem Hans ein fröhlich „ja“ sagen, auf daß der Herr Pastor mit freiem Mut spreche: „Was Gott zusammengefügt, soll kein Mensch scheiden.“

H. St.

Gott hat die Ehe selbst eingesetzt. Darum gefällt ihm der Stand an ihm selbst mit allem seinen Wesen, Wirken, Leiden und was drinnen ist. Wie kann ein Herz größer Gut, Fried und Lust haben, denn in Gott, wenn es gewiß ist, daß sein Stand, Wesen und Werk Gott gefällt?

Martin Luther

# Luther und die Doppelehe Landgraf Philipps von Hessen

VON WILHELM MAURER, ERLANGEN

Wie in allen Zeiten des Umbruchs das Gefüge von Ehe und Familie erschüttert wird, so war es auch in der Reformationszeit der Fall. Für die breiten Massen ist die Einführung der Mehrehe unter den Wiedertäufern zu Münster symptomatisch. Unter den Geistlichen — hohen und niederen — ist der Zölibat im ausgehenden Mittelalter weithin in Verfall geraten; dementsprechend ist auch das werdende evangelische Pfarrhaus mit drückenden Eheproblemen belastet. Aus dem Hochadel sind die Ehetragödien im englischen Königshause und im hessischen Landgrafenhause am bekanntesten.

Luther hat zu diesen Fällen Stellung nehmen müssen. Zeitgenossen und Nachlebende haben keine seiner Äußerungen so stark umstritten wie die Grundsätze, die er dabei über die Ehe, ihr Wesen und ihre Begründung in christlichem Glauben und christlicher Sittlichkeit aufgestellt hat. Für den Historiker, der sich nachträglich diese Auseinandersetzungen vergegenwärtigt und nach ihrem bleibenden Ertrage fragt, kommt es darauf an, das Grundsätzliche in seiner zeitgeschichtlichen Einkleidung zu erkennen und geschichtlich verständlich zu machen. Die geschichtliche Darstellung schließt hierbei die theologische Kritik in sich ein.

## I.

In den ersten Tagen des Dezember 1539 verhandelte Martin Butzer mit Luther und Melanchthon in Wittenberg über die Ehenöte des hessischen Landgrafen. Das Ergebnis wurde am 10. Dezember in dem sog. Wittenberger Ratschlag niedergelegt. Er ist von Melanchthon verfaßt und konzipiert. Butzer und Melanchthon sollen zwar nachher gemeint haben, aus Luthers Feder wäre die Sache klarer hervorgegangen; so berichtet der Landgraf später dem Kurfürsten von Sachsen und spielt dabei wohl auf ein in Rotenburg im März 1540 geführtes Gespräch an<sup>1</sup>. Aber dem Inhalt nach hat Melanchthon jedenfalls

<sup>1</sup> W. A. Br. 9, Beilage zu Nr. 3503, S. 154.

Luthers Gedanken getreu wiedergegeben. Luther hat sich dann vorbehaltlos zu Form und Inhalt des Ratschlages bekannt und ihn vor Melancthon und Butzer als erster unterschrieben. Später haben dann maßgebliche hessische Geistliche ihre Unterschrift hinzugefügt<sup>2</sup>. Welche Grundsätze über die Ehe sind darin enthalten?

Der Ratschlag begründet und empfiehlt die Einehe als die ursprüngliche und schöpfungsgemäße Form der Ehe. Erst unter dem Unglauben der kainitischen Menschheit — Lamech (Gen. 4, 19 ff) gilt als ihr Prototyp — ist die Mehrehe daraus geworden. Abraham und seine Nachkommen haben den Brauch beibehalten, und Gott hat ihn im mosaischen Gesetz (Ex. 21, 15) zugelassen und damit der schwachen menschlichen Natur ein wenig nachgegeben. Christus aber hat (Matth. 19, 5) auf den schöpfungsmäßigen Ursprung der Ehe zurückgegriffen. Die Kirche hat dementsprechend die Einehe gesetzlich festgelegt (Nr. 3423, 34—51).

Kein Gesetz aber gilt in der Christenheit ohne die Gnade. So ist also jene gnädige Konzession an die menschliche Schwachheit, die Gott den Vätern gewährt hatte, im Neuen Testament nicht aufgehoben. Im Falle der Gewissensnot kann die Kirche von der Forderung der Einehe dispensieren. Ein Gatte, dessen Ehepartner unheilbar am Aussatz erkrankt ist, darf zu dessen Lebzeiten eine neue Ehe eingehen. Ein Graf von Gleichen, der als Kriegsgefangener sich im Orient verheiratete und bei seiner Heimkehr seine erste Gattin noch am Leben antraf, durfte mit Recht die zweite behalten. Von der grundsätzlichen Möglichkeit einer solchen Dispensation für den Christen ist der Wittenberger Beichtrat bestimmt. Wer solche Möglichkeit von vornherein bestreitet, dem muß Luthers Haltung in der hessischen Ehefrage unverständlich bleiben.

<sup>2</sup> W. A. Br. 8, Nr. 3423. — Ich zitiere im folgenden das in den Briefwechselbänden der Weimarer Lutherausgabe enthaltene Material mit der fortlaufenden Nummer der Aktenstücke, Beilagen auch unter Angabe der Seiten. Den 1. Band des von Max Lenz herausgegebenen „Briefwechsels Landgrafen Philipp's des Großmüthigen von Hessen mit Bucer“ (Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven V, Leipzig 1880) zitiere ich mit „Lenz...“

Dabei hängt nun alles davon ab, wie eine solche Dispensation gedacht ist. Der Wittenberger Ratschlag unterscheidet sie mit allem Nachdruck von den allgemein verbindlichen Gesetzen göttlicher und menschlicher Art. Es ist klar, Gott kann nicht gegen sich selbst sein. Eine göttliche Zulassung kann nicht ein göttliches Gesetz beseitigen. „Wider gott gilt auch kein dispensatio“. Der Stiftungscharakter der Ehe kann dadurch nicht aufgehoben werden. Aber auch menschliche Gesetze, dazu bestimmt, jenen Charakter zu schützen, bleiben durch solche Dispensation unberührt. Diese ist immer auf den jeweiligen Fall beschränkt und darf nicht zu einem allgemeinen menschlichen Gesetz gemacht werden. Auf dem Wege über eine Dispensation kann also die Doppelehe nicht für jedermann zugelassen werden. Die Dispensation vermag auch nicht an die Stelle des menschlichen Gesetzes zu treten. Dieses besteht neben ihr, ja ihr zum Trotz weiter. Wer sie empfängt, erhält damit keinen Schutz gegen das obrigkeitliche Gesetz, sondern muß zusehen, wie er sich mit dessen göttlich legitimiertem Anspruch abzufinden vermag (Nr. 3423, 18—24).

Aus alle dem ergibt sich, wie gefährlich es ist, eine solche Dispensation zu begehren. Nur unter dem Beichtsiegel, *in völliger Verschwiegenheit*, kann sie erteilt werden. Die Welt darf nicht einmal wissen, daß sie existiert. Erst recht muß ihr Inhalt, die Zulassung einer zweiten Ehe, heimlich bleiben; nach außen muß die zweite Ehefrau als Konkubine gelten. Wer also die Dispensation befolgt, wird Schande ernten. Das gilt zumal von einem Fürsten, auf den aller Augen gerichtet sind, von dem ausgebreitet wird, was er tut und läßt, aus dessen Beispiel seine Untergebenen Rechtsansprüche ableiten möchten. Wer auf Grund eines solchen Beichtrates eine zweite Ehe eingeht, wird Wiedertäufern und Türken gleichgeachtet werden. Und darum warnen die Wittenberger Reformatoren den Landgrafen, solche Einbuße seiner fürstlichen Ehre leichtfertig auf sich zu nehmen. (Nr. 3423, 59—85; 140—154).

Ein solcher Beichtrat setzt aber — und hier liegt das eigentlich Reformatorische der Sache — *eine bußfertige Gesinnung des Empfängers* voraus. Er muß seine Schuld bekennen. Das hat Philipp durch Butzers

Vermittlung mit dem Eingeständnis seines bisherigen Sündenlebens getan. Er muß bereit und empfänglich sein für das Gnadenhandeln, das Gott durch seine in der Dispensation ausgesprochene Zulassung an ihm übt. Der Landgraf verweist für sein Heilsverlangen auf seinen lange vergeblichen Wunsch, mit gutem Gewissen wieder zum Abendmahl gehen zu können. Seit dem Bauernkriege, also seit Einführung der Reformation in seinem Lande, hatte er nur einmal, in großer Krankheitsnot zu Anfang 1539, das Sakrament empfangen — auch ein Beitrag zu seiner Stellung im Abendmahlsstreit!. Schließlich muß bei dem bußfertigen und vertrauenden Empfänger der Dispensation der Wille zur Besserung, d. h. hier zur Keuschheit, vorhanden sein, soll sie wirksam werden. Ausdrücklich betont der Ratschlag, daß eine zweite Ehe an sich noch kein Heilmittel gegen die Hurerei zu sein braucht. Sind alle diese Voraussetzungen erfüllt, so darf der Bittsteller das gute Gewissen haben, daß die mit der Dispensation gegebene göttliche Gnadenzusage ihm gilt. Auf dieses sein Gewissen stellt ihn der Beichttrat, wenn er die zweite Ehe eingeht und damit den Schritt tut, vor dessen Gefährlichkeit er ausdrücklich gewarnt worden war (Nr. 3423, 86—139).

Ein kompliziertes Gedankengebilde, das hier vorgetragen, eine gefährliche Haltung, die hier von dem Beichtkinde gefordert wird! Wir haben zweierlei zu fragen: Erstens: Ist jenes Gedankengebilde in sich einheitlich, nicht nur im Blick auf die theologische Konzeption, die dahinter steht, sondern auch im Blick auf die übrigen Aussagen, die Luther je und dann zur Sache getan hat? Zweitens: Ist der Landgraf von Anfang an bereit, diese Haltung einzunehmen, und wird er nicht etwa — vorausgesetzt, daß er guten Willens ist — doch allzusehr überfordert? Wir fragen also nach der objektiven Gültigkeit von Luthers Beichttrat und nach den subjektiven Voraussetzungen, die der Landgraf erfüllen mußte, wenn ihm der Rat zum Segen dienen sollte.

## II.

Im Hinblick auf frühere Äußerungen Luthers ist im Laufe der Auseinandersetzungen, die der Trauung des Landgrafen mit der 17-jähri-

gen Margarete von der Sale (in Rotenburg an der Fulda am 4. März 1540) folgten, die Gültigkeit von Luthers Beichtrat bestritten worden. Der Landgraf hat in einem bitteren Briefe an Butzer vom 15. Juli 1540 einen Widerspruch festgestellt zwischen dem, was Luther in früheren Jahren „sonderlich über Genesin, öffentlich gepredigt und geleret“, und seinem späteren Verhalten (Lenz Nr. 72, S. 187). Der sächsische Kanzler Brück hat — mit innerem Grauen vor den möglichen Folgen eines innerprotestantischen Zwiespaltes — den Unterschied zwischen dem früheren und dem späteren Luther zugegeben (W.A.Br. 9, S. 238f.). Und Luther selbst ist im Briefe an seinen Kurfürsten vom 10. Juni 1540 von jenen Äußerungen, die er vor 13 Jahren getan hatte, in aller Form abgerückt: „Wen ich alles solt Itzt verteidigen, was ich vor Jaren, sonderlich Im anfangk, gesagt oder gethan, so muste ich den Bapst anbeten“ (Nr. 3493, 62 ff.).

Was enthalten jene früheren Äußerungen und inwiefern stehen sie mit dem Beichtrat vom 10. Dezember 1539 in Widerspruch? In einem Gutachten vom 28. November 1526, das Landgraf Philipp wohl im Zusammenhang mit der Abfassung der Homberger Kirchenordnung von 1526 — also nicht im Blick auf seine eigenen Ehenöte — von Luther eingeholt hatte, hatte Luther nur für Nichtchristen die Polygamie als möglich erachtet, für Christen aber — abgesehen von Notfällen, die ehelichen Verkehr ausschließen — die Einehe vorgeschrieben. Er will sich nicht ohne Schriftwort auf der alttestamentlichen Väter Werk berufen und findet im Neuen Testament kein klares Wort, durch das Gott an der Mehrehe sein Wohlgefallen bezeugt (Nr. 1056).

Dazu kommen zwei Äußerungen aus den 1527 gedruckten Genesispredigten (W.A. 24, 144, 19 ff. und 303, 8 ff.). Hier wird Lamech, der nach Genesis 4, 19 ff. die Mehrehe einführte, gegen den Vorwurf in Schutz genommen, ein Ehebrecher zu sein. Im Gegenteil, zwei Weiber haben ist nicht unrecht. Lamech ist zwar, wie alle Kainssöhne, nicht im Glauben gewandelt, hat aber „ein fein eusserlich wesen und regiment geführt“. Wer wie Abraham zwei oder wie spätere alttestamentliche Heilige noch mehr Frauen hatte, hat doch mit ihnen allen gott-

gewollte Ehen geführt. Abraham war ein wahrer Christ; sein Beispiel darf nicht verurteilt werden. Man kann zwar aus dem Vorbild der Väter nicht Gesetze machen; aber es kann auch keine Sünde sein, ihnen nachzufolgen. „Ich kann es nicht verteidigen, daß man nicht erlauben will, mehrere Frauen zu haben.“ Man soll keine Schuld, aber auch keinen Befehl daraus machen. Für die Gegenwart besteht jedenfalls keine Notwendigkeit, die Vielehe wieder einzuführen.

Als 1531 König Heinrich VIII. von England im Blick auf die ungesicherte Nachfolge in seinem Reiche eine solche Notwendigkeit geltend machte, hat Luther eine Verstoßung der unfruchtbar gewordenen Königin Katharina mit der Begründung abgelehnt, er wolle dann lieber dem Könige erlauben, „eine andere Königin zu heiraten oder zu machen und nach dem Beispiel der Väter und Könige zwei Ehefrauen oder Königinnen zu haben“ (Nr. 1861).

Worin besteht der Unterschied zwischen unserem Beichttrat und jenen früheren Äußerungen? Er ist fundamental. *Damals* beschränkt sich Luther auf *rechtlich politische* Aussagen. Er sitzt weder wie 1539 im Beichtstuhl, noch tröstet er ein angefochtenes Gewissen, sondern er bewegt sich in der weltlichen Sphäre und gibt für sie einen theologisch begründeten Rat. Dabei gilt ihm das Alte Testament nur soweit als Urkunde der göttlichen Offenbarung, als es eine von Gott zugelassene, aber für den Christen längst überholte Rechtsordnung wiedergibt, die, weil gottgewollt, nicht schlecht sein, über deren Wiedereinführung aber man geteilter Meinung sein kann.

Wir können es verstehen, daß Landgraf Philipp, als seine Doppelhehe angegriffen wurde, sich zumal durch jene Genesisauslegungen bestätigt fühlte und mit Begeisterung und Ingrimm zugleich — ganz wie heute manche Leute — den jungen Luther gegen den alten ausspielte. Der Unterschied ist in der Tat offenkundig. Der Beichttrat redet nicht mehr direkt von der Mehrehe als einem Stande gottwohlgefälliger Unschuld. Woher kommt das? Liegt es nur daran, daß Landgraf Philipp sich mit seinen Schuldgeständnissen von vornherein in den Stand eines armen Sünders begeben hatte? Oder liegt den späteren

Aussagen Luthers eine Verschiebung des objektiven Tatbestandes und den früheren ein Irrtum Luthers zugrunde?

Daß Luther ganz offiziell von seinen früheren Äußerungen abgerückt ist, zwingt uns, die zweite Möglichkeit anzunehmen. Sein Irrtum bestand darin, daß er das christliche Gebot der Einehe nicht ernst genug genommen hatte. Matth. 19,5 spielt in den zuletzt aufgeführten Aussagen keine Rolle. Die objektive Verschiebung war 1532 durch die Einführung der Peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V., der Carolina, eingetreten. Hier war aus dem römischen Recht das Kapitel „Neminem“ aufgenommen worden, das die Doppelehe unter die Strafe der Infamie stellte und sie in Anlehnung an das kanonische Recht strenger als Ehebruch geahndet wissen wollte<sup>3</sup>. Indem so das christliche Verständnis der Einehe reichsrechtlich gesichert war, konnte Luther nicht mehr wie früher Bestimmungen des mosaischen Rechtes als im Notfalle verbindlich hinstellen. Wenn er auch in seinem Beicht- rat die Rechtsfrage nicht ausführlich behandelt und die noch nicht mit konkretem Inhalt gefüllte Strafe der Infamie nur dadurch andeutet, daß er die Schande ausmalt, die ein Bigamist auf sich läßt (vergl. S. 99), so ist doch eben die Tatsache, daß er die Doppelehe nur *beichtweise* gestattete und nicht als eine durch die Not erzwungene *Rechtshilfe* darstellte, durch die neue reichsrechtliche Situation gegeben.

Der Reformator gerät damit in unausweichliche Schwierigkeiten. Er muß allen Ernstes behaupten, daß vor Gott ein Zustand als rechte erlaubte Ehe gilt, der vom weltlichen Recht unter härteste Strafe gestellt ist. Er muß gleichzeitig anerkennen, daß die Forderung, die dieses Recht geltend macht, mit der von Christus Math. 19,5 erhobenen völlig übereinstimmt. Es ist also in diesem Falle der Doppelehe

<sup>3</sup> W. W. Rockwell hat in seinem für den Gegenstand unentbehrlichen Buche über „Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen“, Marburg 1904, diese rechtsgeschichtlichen Zusammenhänge verdienstvoll aufgehellert; wo ich von seiner Lutherinterpretation abweiche, ergibt der Vergleich mit seinem Kap. 15, S. 236 ff. Eine Einzelausinandersetzung verbietet der hier zur Verfügung stehende Raum. Aus der reichen Literatur hebe ich noch hervor: Hastings Eells, The attitude of Martin Bucer toward the bigamy of Philip of Hesse, New Haven 1924.

unmöglich, was sonst in vielen Stücken des überlieferten Eherechtes, was vor allem im Blick auf den Priesterzölibat möglich und notwendig gewesen war, daß man nämlich herkömmliche Rechtsforderungen als mit dem göttlichen Gesetz widerstreitend einfach außer Kraft gesetzt hatte. Es steht außer Frage, daß die Diskussion, ob für Christen eine Doppelehe zugelassen werden könne, durch die Abschaffung des kanonischen Rechtes erst richtig in Gang gekommen ist. Aber ebenso ist sicher, daß diese Auseinandersetzung durch die Sanktionierung der Carolina auf dem Regensburger Reichstag von 1532 juristisch eindeutig entschieden war, und daß das christliche Gewissen diese Entscheidung anerkennen mußte.

Damit aber war dem Landgrafen, Luthers Beichtkind, zugemutet, daß er sich vor Gott gleichzeitig unschuldig und schuldig, in seiner Doppelehe gleichzeitig vor Gott wohlgefällig und straffällig wissen sollte. Es war ihm verwehrt zu sagen: „Durch die absolutionsweise ausgesprochene Dispensation ist auch die Konstitution des Kaisers außer Kraft gesetzt; er hat keine Gewalt mehr mich zu strafen, vielmehr ist sein Strafanspruch widergöttlich.“ Wenn Philipp sich in den Schranken des ihm gegebenen Beichtrats hielt, mußte er vielmehr ein etwaiges kaiserliches Strafmandat als göttliches Verhängnis willig hinnehmen, indem er gleichzeitig seine Ehe mit Margarete von der Sale reinen Gewissens als vor Gott gültig und in der Art ihres Zustandekommens als dem göttlichen Gericht entzogen ansehen mußte.

Ist eine solche Haltung zumutbar, menschenmöglich, praktisch durchführbar? Wir ahnen die Hintergründe, in denen sie bei Luther theologisch begründet ist: Seine Vorstellung von dem Gott des lodernden Zornes, der dennoch zugleich der Gott der Gnade ist; seine Lehre von den zwei Reichen, wonach im geistlichen Bereich die Vergabung gilt, die im weltlichen so nicht gelten kann, wenn nicht alle zwischenmenschliche Ordnung aufgehoben werden soll; seine Auffassung, daß das Leben des Christen bestimmt sei von einer unaufhebbaren Spannung zwischen der geistlichen Geborgenheit in Gottes vergiebender Liebe und der unentrinnbaren Verstrickung in das sündhafte Getriebe der Welt. Wir fragen jetzt nicht, ob die praktische

Anwendung nicht offenkundig mache, daß diese Prinzipien eines Denkens in polaren Spannungen höchstens abstrakte Gültigkeit beanspruchen können, daß sie also in der Wirklichkeit des Lebens sich gegenseitig aufheben. Wir überlassen die Lösung dieser Probleme dem Systematiker, ohne sie ihm als Systematiker wirklich zuzutrauen; denn nur im Wagnis des Glaubens kann der Ausgleich jener Spannungen vollzogen werden.

Wir fragen jetzt nur als Historiker: War Landgraf Philipp wirklich darauf vorbereitet, diese Spannungen auszuhalten? Wir fragen damit nach der Beschaffenheit, Kraft und Lebendigkeit evangelischen Laienchristentums in der Reformationszeit, als dessen Repräsentanten wir den hessischen Landgrafen — bei allen seinen Fehlern — doch wohl hinzunehmen haben. Diese Frage, ob der evangelische Laienchrist durch die „Spitzenaussagen“ reformatorischer Theologie nicht tatsächlich überfordert wird, muß mit allem Ernste gestellt werden. Sie zerfällt im Blick auf Landgraf Philipp in verschiedene Teilfragen. Wir schauen auf den Menschen Philipp und wie er auf den Wittenberger Beichtvater reagierte (III.). Wir fassen den Fürsten ins Auge und sehen, wie er als Landesherr, als Mitglied des Schmalkaldischen Bundes und als Reichsfürst die hier aufgebrochenen eherechtlichen Fragen zu bewältigen suchte (IV.). Schließlich achten wir dabei auf das geistliche Ringen, das in allen diesen Stücken zwischen Luther und Philipp, zwischen Beichtvater und Beichtkind, stattfindet (V.).

### III.

Die Motive, aus denen heraus der Landgraf den Wittenberger Ratsschlag begehrt hat, sind uns erkennbar aus der Instruktion, die Butzer in seinem Auftrag Anfang Dezember 1539 den Wittenbergern vorlegte (Einleitung zu Nr. 3423), und aus den persönlichen Notizen, die sich der Fürst dafür Ende November gemacht hat (Lenz, Beilage II, Nr. 6).

Soweit unsere Sehkraft und unser Einfühlungsvermögen reichen, lassen diese Urkunden eine tiefere Sündenerkenntnis, wie sie nach

reformatorischem Verständnis zum Empfang der Absolution unerlässlich ist, vermissen. Das Bewußtsein der Lasterhaftigkeit ist vorhanden, ebenso die Furcht vor dem Tode, genährt durch die schwere Syphiliserkrankung von 1539 und durch die Einsicht, daß das bisherige Lasterleben zur Selbsterstörung führen müsse. Aber die Ursachen des Übels sucht der Fürst nicht bei sich selbst, sondern in den Umständen: bei der armen, ihm unsympathischen Landgräfin Christine, der Tochter Herzog Georgs aus Dresden; bei dem unsteten Reiseleben, das ihm seine Pflichten als Landesherr, Bundes- und Reichsfürst auferlegten; bei seiner Unreife zur Zeit der Eheschließung — ein Argument, das seit Anfang der 20er Jahre, seit der Diskussion über die Mönchsgelübde, besondere Durchschlagskraft hatte. Allerdings hat Philipp gerade dieses Argument selbst wieder durch das Eingeständnis seines bald nach der Hochzeit geübten ehewidrigen Verhaltens entwertet. Zwar weiß er, daß Hurer und Ehebrecher das Reich Gottes nicht erben werden. Aber er sieht in seiner Zügellosigkeit nur ein Verhängnis, ein „Gebrest“, eine mit seiner natürlichen Veranlagung gegebene Triebgebundenheit. Er sieht keine Schuld. Vielleicht könnte man ihm seine erbliche Belastung und seine physische Anomalität auch noch zugute halten. Aber er kommt doch über eine Galgenreue nicht hinaus. Das mußte ein Seelsorger sehen. Wenn Butzer es nicht erkannt oder den Wittenbergern gegenüber vertuscht hat, so mußten diese doch den Mangel aus der ihnen vorliegenden Instruktion herauslesen und merken, daß hier nicht ein armer Sünder vor ihnen stand, der Gnade begehrte, sondern ein eifriger Bibelleser, der sich anhand der Schrift von der Rechtmäßigkeit der Doppelehe überzeugt hatte, und nun sein Recht begehrte.

Denn hier liegt der eigentliche Differenzpunkt und die Wurzel des späteren Konfliktes zwischen Luther und Philipp. Luther weiß sich als Beichtvater, der über ein bedrängtes Beichtkind die Absolution spricht und ihm damit die Möglichkeit eines neuen Lebens eröffnet. Der Landgraf fühlt sich aber durchaus nicht als Beichtkind; er will keinen Beichttrat, sondern eine Bestätigung seines biblisch begründeten Rechtsanspruchs, in dem er sich auch durch Luthers frühere Äuße-

rungen gestützt sieht<sup>4</sup>. Der Laienbiblizismus der Reformationszeit, der die Schrift, das Alte Testament zumal, als unfehlbare Rechtsurkunde versteht, stößt zusammen mit der an der Rechtfertigung ausgerichteten Theologie der Reformatoren; derselbe Konflikt war in anderer Form in Luthers Absage an die Schwärmer und an die Bauern schon hervorgetreten. Luther hat ihn in unserem Fall nicht erkannt. Darum war sein Beichttrat tauben Ohren gepredigt. Der Landgraf benutzt seine sexuelle Anfälligkeit, um einen Anspruch durchzusetzen auf die Erleichterungen, die seiner Meinung nach die Bibel für seinen Fall bereit hält. Das sichere Gewissen, auf das er sich bei der Durchführung der Doppelehe beruft, ist nicht das getröstete Gewissen des armen Sünders, der Gottes Gnadenwort im Glauben angenommen hat; sondern es ist die Sicherheit eines Laientheologen, der die Rechtmäßigkeit seines Anspruches aus der gesetzlich verstandenen Schrift zu beweisen vermag.

Damit ist gesagt, daß der Landgraf die ihm erteilte Dispensation ganz anders verstand als die Männer, die sie ausgesprochen hatten. Nicht als ein Absolutions- und Gnadenwort galt sie ihm, sondern als ein Rechtstitel, ähnlich den Privilegien, die die Kurie bisher gebefreudigen Laienchristen und den Fürsten zumal in reicher Fülle gewährt hatte. Daß schon im Mittelalter Dispensationen erteilt worden waren, die den heimlichen Gebrauch von Mitteln gestatteten, die durch das öffentliche Gesetz verboten waren (*dispensationes pro foro interno tantum*, d. h.: Befreiung vom Halten eines Gesetzes nur für den persönlichen Sonderfall) und daß Luther nach seinem Verständnis von Beichte und Absolution für seinen Beichttrat diese Form übernommen hatte, das konnte oder wollte der Landgraf nicht sehen. Ihm schien durch die Wittenberger Dispensation die Freiheit gewährt, zu tun, was ihm anhand der Bibel ohnehin gestattet war. Das Recht, das der Kaiser mit der Carolina neu gesetzt hatte, kümmerte ihn in diesem

<sup>4</sup> Das hat der hessische Kanzler Feige offen ausgesprochen, wenn er nach Butzers Bericht auf der Eisenacher Konferenz erklärte, der Landgraf „hebe sich auß dem wort Gottes fur sich selb im gewissen versicheret und hebe uñß pro foro ecclesiae gefraget“; Butzer an den Landgrafen, 8. August 1540, Lenz Nr. 79, S. 207 f.

Zusammenhänge nicht. Ganz abgesehen von der Frage, ob und wie weit er als Reichsfürst ihm unterworfen war, so schien ihm sein Anspruch erloschen angesichts des göttlichen Rechtes, das er der Bibel entnahm und das er durch die Dispensation bestätigt fand.

Damit mußte dem Landgrafen auch die Forderung schlechterdings unverständlich sein, Dispensation und Doppelhehe streng geheim zu halten. Wie kann man ein Recht nutzen, wenn man es geheim hält und nicht öffentlich praktiziert? Darum hat er die Geheimhaltung nur als eine Frage der Zweckmäßigkeit angesehen im Hinblick auf den Sturm der Entrüstung, der zunächst in der öffentlichen Meinung zu erwarten war. An eine *endgültige* Geheimhaltung der Doppelhehe hat er nie gedacht. Damit war auch die schließliche Publikation des Wittenberger Ratschlages von Anfang an in Aussicht genommen. Hatte doch die Schwiegermutter Anna von der Sale die Heirat abhängig gemacht von der Zustimmung der Gelehrten und der späteren Veröffentlichung der Eheschließung. Zur Erfüllung dieser Voraussetzung sollte dem Landgrafen der Wittenberger Beichtrat dienen. Für seine Person hatte er ihn nicht nötig. Er war seiner Sache auch ohnehin sicher. Daß die Wittenberger Reformatoren auf dauernder Geheimhaltung bestanden, konnte er nur aus ihrer Feigheit erklären und befürchtete, sie wollten ihn gegenüber der Öffentlichkeit, gegenüber Kaiser und Reich im Stiche lassen.

So hat der Landgraf Luther und die Seinen schon mit der Bitte um Dispensation und mit dem Geständnis seiner Untaten betrogen. Er hat ihnen ein Zeugnis abgelockt, das er zu anderen Zwecken verwenden wollte, als es die sind, zu denen sie es gegeben haben. Er ist sich dieses Täuschungsmanövers sicherlich nicht klar bewußt gewesen; vielleicht, weil er letzter Offenheit vor sich und andern überhaupt nicht fähig war, vielleicht aber auch, weil er — und dafür spricht der spätere Verlauf der Auseinandersetzung — ganz naiv seine Auffassung von dem, was er unter der erbetenen Dispensation verstand, seinen theologischen Lehrmeistern unterstellte. Daß er schon in der Instruktion für Butzer ein dauerndes Verschweigen für unmöglich erklärt hatte, sicherte ihn und gab ihm Veranlassung, immer

wieder auf eine Veröffentlichung zu drängen. Als sie später ohne sein direktes Zutun geschah, ist sein Bedauern nicht echt. Er benutzt vielmehr die öffentliche Erregung, um seinen Rechtsstandpunkt in bezug auf die Doppelhehe durchzusetzen und die Reformatoren für seine Zwecke einzuspannen.

Abschließend muß also gesagt werden: Luther und seine Berater haben sich von dem komplexen Charakter Philipps täuschen lassen und haben seine Laientheologie nicht theologisch wirksam bekämpft. Ihr Beichtrat war ein Versuch am ungeeigneten Objekt.

#### IV.

Dieses vorläufige Ergebnis unserer Untersuchung wird noch besser gesichert, wenn wir die Wirkungen in Betracht ziehen, die sich aus Landgraf Philipps *fürstlicher Stellung* ergeben. Von Anfang an sind sie mit in Anschlag gebracht worden, und zwar auf beiden Seiten. Für den Landgrafen ist das selbstverständlich. Für ihn sind persönliches und fürstliches Selbstbewußtsein nicht zu trennen. Er hat seine Anfrage im Vollgefühl seiner Sonderstellung nach Wittenberg gerichtet. Aber auch Luther hat in seinem Beichtrat die Stellung seines Beichtkinds voll berücksichtigt. Für ihn wie für die ganze Zeit steht es außer Frage, daß eine fürstliche Ehe ihre Besonderheiten hat, daß in fürstlichen Kreisen der Konkubinat nicht unter allen Umständen verwerflich ist. Daß Luther daneben auch stets die besondere Bedeutung des Landgrafen für die evangelische Sache in der Reichs- und Bundespolitik im Auge gehabt hat, ist nicht zu bezweifeln. Daß die Drohung Philipps, sich an den Kaiser zu wenden, ihm Eindruck gemacht habe, hat er später selbst vor Kurfürst Johann Friedrich gestanden (Nr. 3493, 23 ff.). Indem er aber im vertraulichen Briefe an Melancthon sich selbst höchstens des „*crimen vel misericordiae vel humanissimae facilitatis*“ (d. h.: ein Vergehen allzu großer Nachgiebigkeit und allzu menschlicher Leichtgläubigkeit) schuldig gab (Nr. 3501, 40 f.), hat er den Verdacht von sich gewiesen, daß für die Erteilung des Ratschlages politische Rücksichten maßgebend gewesen seien. Aus dem Inhalt sind solche ohnehin nicht zu entnehmen.

Er ist ganz von dem theologischen Anliegen bestimmt, das wir bereits kennen.

Der Landgraf aber fordert den Wittenberger Ratschlag nicht als Privatmann ein. Er handelt dabei als Fürst. Von den vier Gründen, die er in seiner Gewissenserforschung angibt und die dann in der Instruktion für Butzer wiederkehren, sind zwei politischer Natur: Bei seinem bisherigen Lebenswandel fehlt ihm die Autorität, strafende Zucht zu üben; sollte es zu einem Kriege kommen, wird seine Tauglichkeit gelähmt sein durch ein schlechtes Gewissen. Beide Argumente sind für die Ohren von Männern berechnet, die innerkirchliche Reformen und opferfreudigen Einsatz in der Außenpolitik von dem Landgrafen erwarten. Und in Kontrastwirkung zu dieser Berechnung abgestimmt ist dann die Drohung, beim Kaiser Hilfe zu suchen, eine Drohung, die in den frühesten Dokumenten schon aufklingt und sich durch die ganze Erörterung hindurchzieht. Ganz unbefangen nimmt der Ratschlag diese politischen Motive wieder auf und wendet sie ins Gegenteil: Durch eine etwaige Doppelehe wird der Fürst seine Landstände gegen sich aufbringen, Keuschheit wird ihm Mut und Kraft geben zum militärischen und außenpolitischen Handeln; an der Untreue des Kaisers jedoch wird der Fürst schwere Enttäuschungen erleben.

Bei allen Einzelschritten, die der Landgraf seit der Rotenburger Hochzeit unternimmt, sehen wir ihn bemüht, seine fürstliche Ehre zu wahren. Hier stoßen wir auf ein Motiv, das ihn ganz beherrscht und das ihn in einen immer deutlicher hervortretenden Gegensatz zum Wittenberger Beichttrat bringt. Als ehrenrührig empfindet er es, wenn Margarete vor der Öffentlichkeit als Hure dastehen und nur vor Gott, dem Landgrafen und seinen Beichtvätern als rechte Ehefrau gelten soll. Die Trauzeugen werden deshalb vor der Hochzeit verpflichtet, ihr gegenüber das Wort ‚Konkubine‘ nicht zu gebrauchen. Obwohl dieses Wort im Wittenberger Ratschlag die eigentliche Rechtsstellung Margaretes bezeichnet und hier die Rede von einem zweiten Eheweib nur dem Landgrafen in den Mund gelegt, von seinen Beichtvätern aber nicht direkt gebraucht wird (Nr. 3423, 140 und 145),

versteift er sich auf diese sprachliche Konzession seiner Berater wie auf einen Rechtstitel<sup>5</sup>. Von seinem fürstlichen Ehrenstandpunkt aus muß ihm Luthers Zweiweltentheorie — daß etwas vor Gott ehrlich ist, was vor der Welt schändlich — unerträglich erscheinen: „Mann halt uns diese argumenta nit fur, sondern ainem andern, der kain ehr liebet oder kein gewissen hat, unnd der in allen sachen, guten und bösen, gleich gewissen hat“ (an Butzer, 15. Juli 1540; Lenz Nr. 72, S. 186).

Es lebt in dem Aufbegehren dieses fürstlichen Ehrgefühls — das der Unbefangenheit, mit der der Landgraf immer wieder bereit ist, seine Kavaliersdelikte öffentlich bekanntzugeben, keineswegs widerstreitet — etwas von der Vertragstreue, die im altgermanischen Ehevertrag vorausgesetzt wird. Philipp hat der Sippe seiner Angetrauten alle Zusicherungen dafür gegeben, daß ihr guter Ruf durch das seltsame Verhältnis nicht beeinträchtigt werde. Nur unter dieser Voraussetzung hat er von ihr den Konsens erhalten. Nun will er alles daransetzen, fordert dazu Kaiser, Bundesgenossen und alle Welt heraus, um dieses Versprechen einlösen zu können.

Neben dieser Rücksicht auf die Sippe derer von der Sale und von Minkwitz spricht ein Gefühl für persönliche Ehre und Sauberkeit mit, das in der reformatorischen Ethik seine Wurzel hat. Nicht bloß die Galgenreue treibt ihn an, mit den Gewohnheiten der Hurer und Ehebrecher durch Abschluß einer gottgefälligen Ehe zu brechen. Er will auch innerhalb der christlichen Gemeinde wieder ehrlich werden, mit ihr reinen Gewissens zum Sakrament gehen können. Wie ein Aufatmen geht es durch seine Briefe, wenn er von seinen Kommunionfeiern zu Ostern und Pfingsten 1540 berichtet. Das Abendmahl ist ihm nicht so sehr ein Mahl der Versöhnung mit Gott als ein Mahl der Gemeinschaft mit den Mitchristen. Das Gefühl für kirchliche Ehre ist mit dem Bewußtsein fürstlicher Ehre aufs engste verbunden; und beides wird durch den Wittenberger Ratschlag aufs empfindlichste berührt.

<sup>5</sup> Vgl. die Instruktion für die hessischen Räte zur Eisenacher Konferenz vom Juli 1540, Lenz Beil. II, Nr. 22.

Ein letzter Ehrenpunkt aber muß noch um seiner politischen Bedeutung willen genannt werden. Bei seiner Hochzeit in Rotenburg hat der Landgraf Butzer und Melanchthon eröffnen lassen, er wolle im Falle des Todes seiner Gemahlin Christine keine neue Ehe mehr eingehen; er habe sich bei seiner Doppelehe daher entschlossen, „ein person zu nemen, die dannost nit gantz geringen standes als ein beurin“ (Lenz, Beilage II, Nr. 13); der Plan, Margarete zur Nachfolgerin Christines zu machen, bestand also von Anfang an. Eine Stellung, wie der Ratschlag sie ihr zuwies, war damit unvereinbar. Daß der Landgraf so weitgehende Absichten hatte, konnten die Reformatoren nicht ahnen. Sie wußten nicht einmal, daß die Pläne zur zweiten Hochzeit sich schon auf eine bestimmte Person hin verdichtet hatten.

Schon am 11. Dezember 1539, noch ehe Butzer mit dem Ratschlag aus Wittenberg zurückgekommen war, hatte Philipp zugunsten Christines und ihrer Kinder eine Erklärung ausgestellt, in der die Tochter Herzog Georgs zwar als „erste und oberste gemall“ angesprochen wurde, daneben aber ganz unbefangen die Rede war von „anderen unseren kindern, die wir von der anderen unser ehefrauen erzeugen werden“. Sie sollten Grafen und Bannerherren sein und das Erbe der legitimen Kinder nicht beeinträchtigen. Es war aber verklausuliert die Möglichkeit gesetzt, daß nach deren vorzeitigem Absterben die Kinder Margaretes von der Sale die Nachfolge im Fürstentum Hessen antreten sollten (Lenz, Beilage II, Nr. 11).

Damit aber nahm die Ehe tragödie des Landgrafenhauses eine hochpolitische Wendung. Nun traten nämlich die Mitglieder der hessischen Erbeinigung, die Häuser Hohenzollern-Brandenburg und Wettin auf den Plan. Ihnen stand, im Falle das Haus Brabant ausstürbe, die Erbfolge zu; sie mußten sich gegen eine Beeinträchtigung ihrer Rechte wehren. Daher der Widerstand der vereinigten sächsischen Diplomatie gegen die Doppelehe; daher der Versuch des Landgrafen, Luther und Melanchthon durch ein Gutachten auf seine Seite zu ziehen und gegen ihren eigenen Landesherrn auszuspielen; auch daher sein Drängen auf Veröffentlichung des Beichtrates und dessen öffent-

liche Verteidigung durch die Wittenberger; daher seine Forderung, im Konfliktfalle von seiten der Schmalkaldischen Bundesverwandten politische und militärische Unterstützung zu erhalten. Die Rücksicht auf das verletzte Reichsrecht und den Kaiser als seinen Garanten und auf der anderen Seite der Versuch des Dresdener und Berliner Hofes, den Bigamisten Philipp vor aller Öffentlichkeit ins Unrecht zu setzen, um ihn aus den Ansprüchen auf das Erbe Herzog Georgs (auf das er als Christines Gemahl für deren Kinder seine Rechte geltend machte) herauszudrängen. Das alles führt zu einem der schwersten Konflikte, die der Protestantismus erlebt hat und in dem der Keim zu seiner Niederlage im Schmalkaldischen Kriege gelegt wurde.

In dieses Gewirr hinein von Intrigen und Ansprüchen politischer und rechtlicher Art ist Luthers Beichtrat gesprochen. Seine theologische Grundkonzeption ist uns klar. Daß die subjektiven Voraussetzungen für eine dispensative Absolution bei Landgraf Philipp fehlten, wurde ebenso deutlich wie die Tatsache, daß die politischen Mächte diesen geheimen Beichtrat für ihre Zwecke ausnutzten. Wir sehen, wie ein solches Wort, in der Stille gesprochen, die Welt erregen kann. Wir fragen, ob und wie weit es unter diesen Umständen seine bindende und lösende Macht bewahrt hat.

## V.

Immer lauter wird im Frühsommer 1540 Landgraf Philipps Verlangen nach Veröffentlichung des Wittenberger Ratschlages, immer heftiger der hessisch-sächsische Konflikt. Obwohl der Kaiser noch keine bedrohlichen Schritte gegen den Landgrafen unternommen hat, verlangt dieser Billigungs- und Schutzversicherungen von seiten seiner Bundesgenossen und droht, andernfalls um Indemnität beim Kaiser nachzusehen — um welchen Preis, ist leicht zu erraten und hat die Zukunft gelehrt.

In dieser Zeit kämpft Luther leidenschaftlich um den theologisch-seelsorgerlichen Charakter seines Beichtrats gegen die öffentliche Meinung und die politischen Mächte der Zeit. Er stellt dabei einen wichtigen Aktivposten innerhalb der sächsischen Position dar. Die Briefe, die er

in der Angelegenheit der landgräflichen Doppelhehe schreibt oder empfängt, laufen meist durch die kurfürstliche Kanzlei, stehen also unter Vorzensur. Aber der Reformator läßt sich nicht beirren. Mit großartiger Unbekümmertheit verfolgt er sein eigentliches geistliches Anliegen. Auch durch die politische Verärgerung und durch die begreifliche menschliche Enttäuschung läßt er sich nicht abhalten, sich um das Gewissen des Landgrafen zu bemühen. Der bleibt sein Beichtkind, auch wenn er es nicht sein will. Als Ergebnis dieses Ringens kann man feststellen, daß beide Männer, von Butzer unterstützt, schließlich ihre Standorte doch einander genähert haben.

Zunächst scheint der Bruch unvermeidlich. Auf die Drohung des Landgrafen, er werde den Wittenberger Ratschlag veröffentlichen, setzt Luther die Gegendrohung, er werde dann öffentlich von seinem Beichtvater zurückzutreten. Ehe er die Schande des Fürsten aller Welt offenbar werden ließe, wolle er lieber von sich sagen lassen: „D. Martinus hat genarret mit seinem Nachgeben dem Landgrafen“<sup>6</sup>. Das ist im Sinne Luther ganz folgerichtig. Das Beichtsiegel bindet nicht nur den Beichtvater, sondern auch das Beichtkind. Plaudert einer der beiden etwas aus, so sind Beichte und Absolution nichtig. Aber indem Luther so ganz auf der innersten Linie sein zentrales Anliegen wahrnimmt, handelt er auch politisch klug. Viel schlimmer als die Schande, daß der Landgraf sein sündhaftes Leben, auf das sich der Beichtvater bezog, aller Welt kundtat, werden Spott und Hohn sein, wenn bekannt wird, daß Luther dieses Eingeständnis für ungenügend erachtete, daß es also vergeblich war und daß die Dinge wahrscheinlich noch viel schlimmer liegen müßten. Außerdem wird der Fürst dann jeder Unterstützung von seiten der Glaubensgenossen verlustig gehen. Der Konflikt ist auf seinen Höhepunkt gekommen. Luther schaltet den hessischen Kanzler Feige ein und legt ihm noch einmal seine Motive auseinander. Aus einem heimlichen Ja kann und darf kein öffentliches Ja werden. Der Landgraf muß sich wieder zurückziehen in das

<sup>6</sup> Nr. 3507, 19; wiederholt auf der Eisenacher Konferenz, Schluß des 1. Protokolls, Lenz Beilage II, Nr. 23, und in Luthers zu Eisenach verfaßtem Bedenken Nr. 3516, 16 ff.

heimliche Ja und das öffentliche Nein. Nur als eine Notsache kann die Doppelhe öffentlich verteidigt werden; „aber das wirs für der welt und Jure nunc regente sollen verteidigen, dis können vnd wollen wir nicht thun“<sup>7</sup>.

Schließlich setzt der Umschwung ein. Der Landgraf beginnt den Unterschied zwischen einem heimlichen Geschehen vor Gott und einem öffentlich zu handhabenden Recht zu begreifen. Am Schluß einer langen brieflichen Darlegung findet sich das Eingeständnis: „Vnd bin mit euch woll zufriden, das irr in forro conscientie mit mir dispensirdt, so ferr irr, wie Ich nit tzweiffel, nit allein vor Gott, sonder auch in der not bei mir so weidt stehet, das Ich nit vom reich gottes ausgestoßen sei“ (Nr. 3515, 215—218). Noch geht es ihm in diesem Briefe um die Ehre, um die Ehre Margaretes, die nicht zur Hure gemacht werden soll, und um die eigene, daß er nicht zuschanden werde vor Freund und Feind. Aber höher als irdische Ehre steht dem Landgrafen doch die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes. Die will er öffentlich bezeugt haben, nicht mehr seine Auffassung von menschlichem, aus der Bibel begründetem Recht. Der Fürst beginnt zu begreifen, daß das Besondere am Wittenberger Beichttrat dessen Absolutionscharakter ist. Und daß ihn die göttliche Gnadenzusage trotz seiner Doppelhe zum Glied der christlichen Gemeinde macht, das will er öffentlich von seinen Beichtvätern bestätigt haben, auch wenn ihm im Falle der Not die irdische Ehre abgesprochen werden sollte.

Seine politischen Ansprüche hat der Landgraf auf der Eisenacher Konferenz nicht durchgesetzt. Mit deren ergebnislosem Abschluß beginnt der folgenschwere Umschwung der hessischen Politik, die Abkehr von Sachsen und die Annäherung an den Kaiser<sup>8</sup>. Um so bedeutsamer ist,

<sup>7</sup> Br. 3513, 59 ff. — Unter dieser Dialektik von heimlichem Ja und öffentlichem Nein muß auch das Wort von der „gudten, stargken lügen“ (Lenz, S. 373) verstanden werden, das Luther auf der Eisenacher Konferenz gesprochen hat. Was die Wittenberger tatsächlich damit meinten, zeigt der Entwurf eines Dementis, den sie zum Abschluß der Eisenacher Gespräche vorlegten, in der Absicht, die Öffentlichkeit zu beruhigen, Nr. 3517, 145—164.

<sup>8</sup> Vgl. Feiges noch in Eisenach am 17. Juli geschriebenen Brief an den Landgrafen und dessen Schreiben vom folgenden Tage, Lenz, Beilage II, Nr. 25 und 26.

daß diese politische Wende nicht zugleich einen kirchlichen Bruch nach sich zieht, daß im Gegenteil frühere Mißverständnisse sich klären, ein neues Vertrauen zu keimen beginnt.

Luthers abschließende Erklärung vom 24. Juli 1540 ist wie der rollende Donner eines abziehenden Gewitters. Noch einmal versichert der Reformator, er werde die Heimlichkeit seines Ratschlages zu verteidigen wissen. Dispensation aus Not und öffentliches Recht sind zu unterscheiden. Gott zerreißt nicht menschliches Recht, wenn er dispensationsweise Gnade erweist. Und umgekehrt, wenn der Landgraf mit Hilfe einer Dispensation das weltliche Recht zu verändern sucht, begibt er sich aus Gottes Gericht in der Menschen Hände. Nur bei Gott ist der Sünder geborgen. Mögen auch manche zweifeln, daß es dem Landgrafen mit seinem Schuldgeständnis ernst gewesen sei, so will doch Luther sich sein Beichtgeständnis nicht für falsch erklären lassen. Mit dieser Vertrauenserklärung ist die Diskussion im wesentlichen abgeschlossen (Nr. 3518).

## VI.

So hat Luther schließlich doch noch das rechte Verständnis seines Beichtrates allen Wirrnissen der Politik und menschlicher Rechtsansprüche zum Trotz durchsetzen können. Wir müssen zum Schluß aber noch einmal fragen, ob dieses Ziel nicht mit zu großen Opfern erreicht wurde, ob die Irrungen und Wirrungen auf dem Wege, der dahin führte, nicht auch durch Unklarheit und Unbegreiflichkeit dieses Zieles mit verursacht worden sind. Wir Menschen von heute können auch die Frage nicht unterdrücken, ob Luthers Beichtrat, so wie er damals gegeben wurde, für uns noch Bedeutung hat. Daß die Not, die zu heilen er bestimmt war, nicht nur dieselbe geblieben ist, sondern heute viel krasser und allgemeiner auftritt, ist offenkundig. Daß das Heilmittel, das Luther — wenn auch nur unter großen Bedenken — schließlich vorschlug, *für uns nicht mehr anwendbar ist*, darüber dürfte ebenfalls kein Streit sein. Aber vielleicht können wir aus der Kritik, die wir Luther gegenüber zu erheben haben, doch etwas lernen für die Bewältigung der Aufgaben, die uns heute gestellt sind. Ist es doch

so bei den Großen der Geschichte, daß die Nachfahren auch in den Stücken, in denen sie sich von ihnen unterscheiden müssen, dennoch ihre Schüler bleiben.

Wir haben unserer immanenten Kritik nicht viel mehr hinzuzufügen. Das Entscheidende wurde schon gesagt. Man hat darüber hinaus Luthers Abhängigkeit von der mittelalterlichen Beichtpraxis getadelt. Wir sahen, er hat die überkommene Form mit den neuen Inhalten seiner Lehre von Buße, Glauben und Rechtfertigung erfüllt. Man hat ihm seine Verchristlichung und Überhöhung der alttestamentlichen Patriarchengestalten vorgeworfen. Wir lernten die königliche Freiheit kennen, mit der er eine gesetzliche Nachahmung biblischer Exempel ablehnt. Man hat ihm Schuld gegeben, er habe seine seelsorgerlichen Anliegen politischen Rücksichten aufgeopfert. Wir lernten die Souveränität bewundern, mit der er seine theologische Konzeption rücksichtslos vertritt und darum auch politisch meist das Richtige trifft.

Viel ernster müssen wir unsere Beobachtung bewerten, daß Luther die geistliche Reife und die sittliche Entscheidungsfähigkeit seines Beichtkinds Philipp entschieden zu günstig beurteilt und ihn mit seinem Beichttrat in jeder Beziehung überfordert hat. Der Abstand zwischen reformatorischer Theologie und evangelischer Laienfrömmigkeit wird nicht überwunden. Aber man darf dafür an die Grundregel aller Seelsorge erinnern: Vertrauen weckt Vertrauen und hebt den Menschen über sich selbst hinaus; Mißtrauen macht ihn auf alle Fälle schlechter. Das Vertrauen, das Luther dem Landgrafen — anfänglich sicher zu Unrecht — entgegengebracht hatte, ist schließlich doch nicht ganz unbelohnt geblieben. Der Ausgang der Auseinandersetzung hat gezeigt, daß das Verhältnis der beiden Männer gefestigter aus ihnen hervorging. Während die politischen Bindungen mehr oder weniger zerbrachen, hielten die menschlichen und geistlichen fest. Nicht immer ist der Erfolg Maßstab für die Beurteilung geschichtlicher Vorgänge. Bei einem Beichttrat kann von einem Erfolg ohnehin keine Rede sein. Wo er aber Friede wirkt, Friede unter den Menschen und in den Gewissen, da hat er seinen Zweck erfüllt. Das ist in gewissem Maße dem Wittenberger Ratschlag gelungen.

An einem Punkte, der mehrfach in der Literatur berührt wurde, muß man freilich, so scheint mir, die Kritik schärfer ansetzen. Der ganze Beichttrat ist auf die Not des *Mannes* abgestellt. Alle Auseinandersetzungen drehen sich um dessen Möglichkeiten und Rechte. Wer denkt schon an die *Frauen*? An die arme, edle Landgräfin Christine, die, sicherlich nicht besonders begnadet mit Gaben des Körpers und des Geistes, ihr Frauenglück und ihre Frauenwürde wortlos duldend preisgibt, die einsam leidet. Wir wissen von keinem Beichtvater, der ihr mit einem Beichtträte zur Seite gestanden hätte. Der hessische Hofprediger Dionysius Melander tat es sicher nicht! Leidend hat sie ihrem Manne die Treue bewahrt, besonders in den schweren Jahren der Gefangenschaft nach der Kapitulation von Halle. Und wer redet anders als mit harten Worten von dem blutjungen Hoffräulein Margarete, das, sicherlich damals schon eine Tochter Evas, sich nichtsahnend in eine Lage begab, die nichts als Unglück bringen konnte, auch für die Kinder, die dem unheilvollen Bunde entsproßen? Unter den harten Kämpfen der Männer scheint die Not der Frauen zu verstummen. Das scheint mir der schlimmste Mangel zu sein bei den ganzen Erörterungen.

Ich kenne nur einen Theologen, der diesen Mangel gefühlt und ausgesprochen hat. Er heißt Nikolaus von Amsdorf — ein Name, der für manche ein Programm theologischer Engherzigkeit in sich schließt. Amsdorf will die Frau in Ehefragen in gleicher Weise beraten und umsorgt wissen wie den Mann. „Dann sie ist ebensowol ein christenmensch als er und villeicht besser, dafur Christus sein blut vergossen hat und gestorben ist.“ Hat der Mann im Falle der Not das Recht auf Polygamie, so hat die Frau in gleicher Not das Recht auf Polyandrie — mit diesem Argument stößt Amsdorf den ganzen Wittenberger Ratschlag um. Und die Grundlagen des Beichtverfahrens, das Luther übte, werden erschüttert durch den Hinweis, daß der Landgraf solange nicht von einer unerträglichen Not reden könne, als er noch ehelichen Verkehr mit seiner legitimen Ehefrau pflege. Die Vokabel von der unüberwindlichen Abneigung existiert für Amsdorf nicht.

Praktisch hat so etwas ja auch bei Philipp nicht bestanden, wie die Geburtstage der jüngsten legitimen Landgrafenkinder beweisen<sup>9</sup>. Es läßt sich schwerlich etwas gegen den Ernst und die Geschlossenheit der Amsdorfschen Beweisführung einwenden; es sei denn, daß man — und das ist sicherlich ein schwaches Argument — auf die allgemeine Unfähigkeit des Zeitalters verweist, Fürstenehen so rigoristisch wie er zu beurteilen<sup>10</sup>. Von naturrechtlichen Voraussetzungen aus hat Melanchthon in einem späteren Zusatz zu einem schon vor dem 4. März 1540 verfaßten Gutachten Amsdorfs Kritik abgelehnt<sup>11</sup>. Melanchthons Schriftbeweis steht dabei auf schwachen Füßen. Für ihn ist entscheidend, daß die Polyandrie der Frauen ‚mehr wider die Natur‘ sei als die Vielweiberei der Männer. Melanchthon setzt also ganz selbstverständlich die von der Antike, speziell Aristoteles gelehrt und auch von Thomas (S. th. III, suppl. q. 65, art. I ad 8) vertretene Überlegenheit des Mannes und die Minderwertigkeit der Frau voraus. Den Hauptgrund Amsdorfs, daß nämlich infolge der Erlösung durch Christus die Gewissensnot der Frau der des Mannes gleich bewertet werden müsse, zieht Melanchthon gar nicht in Erwägung. Die sittlichen Konflikte, in welche die in eine Doppelehe hineingezogenen Frauen verstrickt werden, liegen außerhalb seines Gesichtskreises. Butzer hat dafür ein gewisses Verständnis. Er geht zwar nicht so weit, daß er wie Amsdorf die geheime, beichtweise Zulassung ablehnte; er war daran ja maßgeblich beteiligt. Wohl aber hält ihn die Rücksicht auf die Reaktion in der Frauenwelt davon ab, eine Veröffentlichung des Beichtrates auch nur in Erwägung zu ziehen. Es besteht für ihn kein Zweifel, „daß under tausenden der allerfrommisten und gutigsten weibern nit bald eine gefunden werde, deren nit ein Mortstich seie, von solicher dispensation zu hören“. Er fürchtet eine Auflösung

<sup>9</sup> Amsdorfs Gutachten, wahrscheinlich 2. Hälfte Juni 1540, bei Rockwell S. 323 ff.

<sup>10</sup> Schnepf, Brenz und Osiander haben übrigens ähnlich wie Amsdorf die zwingende Not des Landgrafen bestritten und damit den Beichtrat wegen mangelnder Voraussetzungen abgelehnt; vgl. Butzers Bericht vom Hagenauer Religionsgespräch, 3. Juli 1540, Lenz Nr. 69.

<sup>11</sup> Otto Clemen, W.A.Br. 9, S. 162 ff. und Bindseil, Philippi Melanchthonis epistulae, 1874, S. 135 f.

aller sittlichen Bindungen, wenn von den oberen Ständen aus die Doppelehe Eingang fände (an den Landgrafen, 19. April 1540, Lenz Nr. 62). Butzers Blick ist also nur auf das große Ganze, nicht auf die sittliche Gefährdung der Frau im besonderen gerichtet.

Schließen wir diese Übersicht mit Luther ab. Er würdigt die Not der Frauen, aber nur in historischer Perspektive. Das führt ihn gerade dazu, die Zulassung der Doppelehe im Alten Testament zu rechtfertigen. Damals galt nur die kinderreiche Frau etwas, Witwen- und Jungfrauenstand waren verachtet. Damals geschah also jene Dispensation „dem verlassenem elenden frauenvolk zu gut, das sie trost hetten bey iren Freunden“<sup>12</sup>. Weil aber heute die Lage der Frauen gerade umgekehrt ist, der Jungfrauenstand ein Ehrenstand, hat die Einführung der Doppelehe keinen Sinn. Wie die Frauen von der Zulassung der Doppelehe betroffen werden, darüber denkt Luther nicht nach.

So stoßen wir zum Schluß noch einmal auf die zeitgeschichtliche Gebundenheit des Reformators. Sie darf uns den Blick auf die überzeitliche Größe, die er gerade auch in dem Streit um die Doppelehe bewahrt hat, nicht trüben. Wir geben sie wieder mit den Worten, mit denen Butzer dem hessischen Landgrafen die diesem so widerspruchsvoll erscheinende und ihn so sehr schmerzende Haltung des Wittenberger Theologen verdolmetschte (8. August 1540, Lenz Nr. 79): „So stahts bei D. Luther gewißlich. Wie er dann ein mann, so acht ichs nit gerathen, ihn zu ubertreiben. Von im selv goht er weiter. Furen laßt er sich kumerlich, treiben gar nicht. Wo im aber gewissensnot und gefahr gottlicher warheit und freiheit moge angezeigt werden, das ers eigentlich sieht, da laufft er selv und darff in nieman treiben, ja laßt sich nieman heben. Dergestalt hat unß der herr disen thewren man geben; so müssen wir in auch recht so brauchen, wollen wir sein genießen“.

<sup>12</sup> Aus der Fragment gebliebenen und nicht veröffentlichten „Antwort auf den Dialogum Huldrici Nebulonis“, W. A. 53, 198, 11 f. Vgl. auch die Rechtfertigung, die Luther im großen Genesiskommentar für den Harem König Salomos gibt. Das Verhältnis wird als eine Art Leviratehe verstanden, der König sorgt damit für seine armen weiblichen Verwandten; W. A. 44, 315, 32 ff.

# Luthers Reformation der Beichte

VON LEONHARD FENDT, AUGSBURG

## 1.

Mit dem Beichtinstitut, wie es um 1500 war, dürfte Luther in den neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts persönlich zusammengetroffen sein; denn man hielt kirchlicherseits darauf, daß die *Eltern* ihre Kinder zur Beichte anhielten, sobald diese etwa sieben Jahre alt waren. Im *Kloster* war Luther sodann ein heftiger Benutzer des Beichtinstituts. Es scheint, daß der kirchliche Zwang, der den Schüler, der den Mönch zur Beichte trieb, wie ein Felsblock drohte und so in Luthers Entwicklung das Schreckgespenst „Zwangsbeichte“ hineinstellte. Und doch muß gefragt werden: Wieso war dennoch Luther auch später ein Liebhaber der Beichte (deren es recht wenige gegeben haben dürfte!)?

Luther hat — und das ist wichtig — das Beichtinstitut nicht als *Gründung* des Papstes, der Bischöfe, der Synoden angesehen. Er meinte (1526, Sermon v. d. Sakr. d. Leibes u. Blutes Christi), die „heimliche Beichte“ sei aus der „öffentlichen“ geworden, als man die Herzensbeichte vor Gott (und die vor dem beleidigten Nächsten Mt. 18, 15) nicht mehr „insgemein“ tat, sondern, „da der Christen wenige geworden sind“, jeglicher sie (= die Sünden) einem sonderlich sagte“ — vor dem Abendmahlsempfang nämlich. Das stimmt nun nicht; vielmehr ist es das Kloster gewesen, welches die Privatbeichte (Ohrenbeicht, heimliche Beicht, sakramentale Beicht, sakramentale Buße, freiwillige Beicht) einführte, und zwar das irische Kloster. Man kann also hier von der „Keltischen Beichte“ sprechen. Da die irischen Klöster zugleich Seelsorgezentren für die umliegenden Gemeinden waren, so kam die Keltenbeicht dort alsbald in die Gemeindefrömmigkeit. In Irland! Aber im Frankenreiche sträubten sich die Gemeinden dagegen, offenbar nicht bloß die Laien, sondern auch die Priester. Man hatte noch in den Karolingerzeiten für grobe öffentliche Vergehen die „öffentliche Buße“, freilich eingeleitet durch das Bekenntnis vor dem Priester allein — aber eben für grobe Sünden,

„Kapitalsünden“. Alle übrigen Sünden beichtete man Gott — entweder in der Stille oder in einer „öffentlichen Beichte“ im Gottesdienst, auf welche Beichte eine General-Absolution erfolgte. Und dann ging man wohlgemut zum Abendmahl (vgl. Konzil v. Chalons 639—54 can. 8, mit Konzil v. Chalons 813 can. 33). Der Zwang allein brachte die Gemeinden im Frankenreiche, zuerst die Priester, dann die Laien, zur Keltenbeichte. Und zwar a) der Zwang durch kirchliche Verordnungen (vgl. L. Th. K. II 100; Corp. Jur. can. de Poenitentis), b) der Zwang von der neuen Hauptsündenkatgorie her (vgl. R. Seeberg, Lehrbuch d. DG III 92 ff.), c) der Zwang vom Abendmahlspender her, welcher Ungebeichteten allmählich die Kommunion weigerte (Joh. Baumgärtler, Die Erstkommunion der Kinder, 1929, sagt vom Mittelalter: Man beichtete öfter als man kommunizierte, aber man kommunizierte nicht, ohne gebeichtet zu haben!), d) der Zwang, der von einem „Rest“ der öffentlichen Buße her eine Beichte vor dem Priester vorsah.

War erst einmal die Beichtpflicht da, so konnte der Zwang in alle Einzelheiten einfließen. Zunächst drängte man so auf eine gewisse *Zahl* der jährlichen Beichten (ein- bis dreimal, ja 12mal; vgl. die ursprüngliche und die erweiterte Regel Chrodegangs — Theodulf von Orléans — IV. Lat.-Konzil cap. 21 — Trid. 14. Sitz. cap. 5 und can. 8). Dann kam jene Übung, die das Trid. 13. Sitz. cap. 7 „ein Dekret für immer“ und „eine kirchliche Gewohnheit“ (sc. und darum maßgebend) nennt: *Vor jeder Kommunion* muß derjenige dem Priester beichten, welcher eine Todsünde auf dem Gewissen hat. (Über Todsünden und läßliche Sünden siehe Evagrius Pontius, Joh. Cassianus [Altaner 402], Summa Theol. d. Thomas, Übers. Jos. Bernhart II 422, und Augustinus De civ. Dei XXI, 27, 5.) Und zwar muß er „*alle Todsünden*“ (IV. Lat. c. 21; Raymund v. Pennaforte, Summa de poenit. 3. Buch § 24; Decretum pro Armenis, Denz. no. 699; Trid. 14. Sitz. cap. 5 u. can. 7) beichten, bei den Todsünden auch die „*Umstände*“ angeben, welche die Sünde in eine andere Klasse einzureihen fähig sind — und er muß seine Sünden „*dem eigenen Priester*“, d. i. dem, der die Seelsorge an ihm als Amt hat, beichten (IV. Lat.

c. 21; Raymund de Pennaforte 3. Buch § 14; vgl. Denz. no. 491 bis 493). Doch gab es „reservierte Fälle“, von denen nur der Bischof, ja von einigen nur der Papst, lossprechen konnte (vgl. Trid. 14. Sitz. cap. 7 und can. 11).

Ja, es waren sogar die Akte innerhalb der Beichte mit Zwang umgeben. Seit dem Decretum Gratiani um 1150 galten *Reue, Sündenbekenntnis, Genugtuung* als die „Teile des Bußsakraments“ (so auch Trid. 14. Sitz. cap. 3 und can. 4). Für alle diese „Akte des Poenitenten“ gab es Richtlinien von zwingender Art, die wir an Luthers Gegenwirkung kennenlernen. Die *Akte des Beichtvaters* waren: Erkundigung über den Zustand des Poenitenten, dem entsprechend Gebrauch des „Bindeschlüssels“ in Auferlegung der Bußwerke, und des „Löseschlüssels“ in der Absolution. (Wer den Zwang auf den Beichtvater studieren will, lese z. B. die „Summa Angelica“ des Angelus von Chiavasso, die Luther der Bannbulle nach und ins Feuer warf.)

## 2.

Diesen „Zwang über die Beichte“, ausgeübt von Päpsten, Bischöfen, Synoden, kann man noch so grell an die Wand malen — beschimpfen oder verhöhnen darf man ihn nicht. Denn er ist nichts anderes als das *Kirchenrecht*, wie es für die sakramentale Beichte galt, also „Sakraments-Kirchenrecht“, ein Teil des „Kanonischen Rechts“. Und dieses Sakraments-Kirchenrecht war im katholischen System (und ist es dort heute noch) nicht bloß um der Seelsorge willen da, sondern auch als Hoheitsrecht, von Gottes Gnaden der Kirche verliehen. Es gehört zu ihrer „Sendung“. (Vgl. Klaus Mörsdorf in Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des KR., II. Bd. 6. Aufl. 1950 S. 69 f.).

Dieses Sakraments-Kirchenrecht warf Luther um — davon erdröhnte damals die Welt. Aber leider erdröhnte sie nicht auch davon, daß Luther an die Stelle des päpstlichen Rechtes das *Gottesrecht* setzte. Wenn nämlich Gott es war, der die ganze Heilsökonomie in Gnaden spendete, also auch das Beichtinstitut, dann entsprach dem auf der Seite der Menschen eine *Pflicht*, die Pflicht zur Annahme dieser Gut-

tat Gottes, hier die Pflicht, Beichte und Absolution zu empfangen! Diese Pflicht zwingt stärker als das Papst-Recht — und Gott weist dich durch die Predigt auf deine Pflicht und die Hölle deiner Pflichtverweigerung. Das ist das neue „Kirchenrecht“, das Luther handhabte, aber noch nicht konzipierte. (Vgl. dazu die bedeutende Akademie-Abhandlung von Johannes Heckel, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, 1950.) Von diesem „neuen Kirchenrecht“ Luthers aus allein kann man seine Reformation der Beichte würdigen und verfällt so nicht in den Lobpreis eines Vakuums. Luther proklamierte gewiß Freiheit *vom* kanonischen Sakraments-Recht, aber Freiheit *zum* Glauben; die Beichte wanderte demnach *vom* Stand im kanonischen Recht *zum* Stand im Glauben — jenem Glauben, der „allein“ rechtfertigt. Darum konnte Luther sagen, er habe die Beichte nur „für die Frommen“ reformiert.

## 3.

Die Schriften Luthers, aus welchen man seine reformatorische Arbeit an der Beichte ersehen kann, sind in der Hauptsache folgende einundzwanzig. I. 1517: *Disputatio . . indulgentiarum* (2. und 7. These), WA 1, 233 ff.; II. 1518: *Instructio pro confessione peccatorum*, WA 1, 258 ff.; III. 1518: Eine kurze Erklärung der 10 Gebote, WA 1, 250 ff.; IV. 1518: *Pro veritate*, WA 1, 629 ff.; V. 1518: *Resolutiones*, WA 1, 525 ff.; VI. 1519: Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll, WA 2, 57 ff.; VII. 1519: Ein Sermon v. d. Sakrament d. Buße, WA 2, 714 ff.; VIII. 1520: *De capt. Bab.*, WA 6, 497 ff.; IX. 1521: Von der Beicht, ob der Papst Macht habe etc., WA 8, 138 ff.; X. 1520: *Confitendi ratio*, WA 6, 158 ff. (Umarbeitung von VI); XI. 1521: Ein Unterricht der Beichtkinder etc., WA 7, 284 ff.; XII. 1522: Die 8. *Invocavit*-Predigt, WA 10 III, 59 f.; XIII. 1523: *Formula Missae*, WA 12, 215 ff.; XIV. 1526: Sermon v. d. Sakrament d. Leibes und Blutes Christi, WA 19, 482 ff.; XV. 1529: Eine kurze Weise zu beichten für die Einfältigen, dem Priester, WA 30 I 343 ff.; XVI. 1529: Kurze Vermahnung zur Beichte, WA 30 I, 233 ff.; XVII. 1530: Von den Schlüsseln, WA 30 II 435 ff.; XVIII. „Lieber, stelle mir etc.“, WA 30 I 383 ff.; XIX. 1533: *Sendschreiben an die zu Frankfurt*, WA 30

III 558 ff.; XX. 1545: Contra XXXII articulos Lovanensium Theologistarum, WA 54, 412 ff. XXI. Der Zusatzzettel zu der Schrift „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis,“ 1528, WA 26, Clemen III 353, (Dazu die Augsbургische Konfession — die Apologie — die Schmal-kaldischen Artikel: Die Bekenntnisschriften usw. I 1930.)

Aus diesen Schriften geht über Luthers reformatorische Arbeit an der Beichte das Charakteristische deutlich hervor. Luther geht davon aus, daß Gott die *Lossprechung* in der Beichte durch die Absolutionsworte des Priesters wirkt (Mt. 16, 19). Da *Gottes Tat* die Hauptsache ist, wird für Luther die Absolution durch den Priester zum Wesen der Beichte — die anderen Akte bleiben, aber nur wie *accidentia*. Die „drei Dinge“ heißen nun: „Absolution, Gnade, Glaube“. Gewiß sind auch Gottes *Lossprechungen* in der Taufe, im Abendmahl, Mt. 18, 15 ff., im Vaterunser, durch die Evangeliumspredigt Gottesgaben erster Klasse, aber wer Luther die „heimliche *Lossprechung*“ in der „heimlichen Beichte“ rauben wollte, der kennt den Teufel nicht, wie Luther ihn kennt. Wegen dieser Vorliebe Luthers für die „heimliche Beicht“ hat der Reformator in Wittenberg die z. B. in Nürnberg und in Schweden übliche „Allgemeine Beichte“ (mit Generalabsolution) nicht eingeführt, beließ aber doch die Nürnberger, um Rat gefragt, bei ihrer Übung — wenn nur die „geheime Beichte“ nicht ausgeschlossen wurde! (Über Schweden vgl. das wertvolle Werk von Åke Andrén Nattvardsberedelsen, 1952 — gegen welches hier bloß das Fehlen der Linie „Keltenbeicht“ zu bemerken ist.)

Über Reue, Sündenbekenntnis, Genugtuung erwartet man Luthers Anathem, es sei denn, er setze sie *nach* der *Lossprechung* als *aus* der Sündenvergebung erfolgende Akte an. Aber Luther überrascht uns damit: Sie *bleiben* — und sie bleiben *vor* der *Lossprechung*! (Siehe aber unten das über die *Genugtuung* zu Berichtende!). Luther weist es als Verleumdung zurück, daß er Reue, Sündenbekenntnis und „gute Werke“ (hier = Genugtuungswerke!) verwerfe, und das an ihrem angestammten Ort. Eine große Bedingung stellt er freilich: Nicht auf diese Akte bauen, trauen, rechnen, sondern allein auf die Worte der Vergebung, diese Worte der Vergebung müssen „Haupt-

mann im Felde“ bleiben! So gilt von der *Reue*: Plage dich nicht ab damit — ergib dich demütig dem Sünden- und Sünderbewußtsein: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Also die *Reue* ist die Zöllnerhaltung Lc. 18, 13, und sie kommt einen an, wenn man im Gebete vor Gott tritt. Und *diese* *Reue* rechnet sich nicht auf, sondern bleibt der unnütze Knecht von Lc. 17, 10; „Furcht und Zittern vor Gott“, von Gottes Gnade herkommend, nicht bloß der „aktuellen“ Sünden, sondern erst recht der Erbsündigkeit eingedenk (Ottmar Dittrich, *Luthers Ethik*, 1930). Zur *Reue* gehört auch für Luther der *Vorsatz*, wer ihn nicht hat, der bleibe der „heimlichen Beichte“ fern, oder bete um den *Vorsatz*! (Hier spielt Luther gelegentlich mit dem Gedanken, daß die sakramentale Lossprechung dieses Gebet um *Vorsatz* zu einem wirklichen *Vorsatz* mache!). Es muß sich aber der *Vorsatz* auf die „öffentlichen Todsünden“ beziehen: Ehebruch, Mord, Diebstahl, Übelrede, Wucher, Unkeuschheit, Raub u. dgl. (Beim 9. und 10. Gebot könnte man solchen *Vorsatz* nur haben, wenn man schon der Erbsündigkeit ledig wäre, was erst im Reiche Gottes sein wird). Die *Genugtuung* enthielt stärker als *Reue* und *Vorsatz* die Gefahr der „Werkerei“ — darum rückte Luther 1530 von dem Wort ganz ab, nachdem er schon vorher die Sache so ausgedeutet hatte: Die beste *Genugtuung* ist Nimmer-Sündigen und seinem Nächsten alles Gute tun, es sei Freund oder Feind. „Daher siehst du, daß keine *Genugtuung* ist.“ (Predigt 1531, Buchwald II 234). Hier klafften zwei Welten auseinander: die Welt des Satzes „Bezahle, was du schuldig bist“ und die Welt des Königs, „der Erbarmen hatte mit jenem Knechte und gab ihn frei und die Schuld erließ er ihm“ (Mt. 18, 23—35). Tatsächlich ist die eine Welt die des Juristen-Rechtes, die andere die der Königs-Gnade. Aber beide sind Gottes! Und doch klaffte der Riß.

Das *Sündenbekenntnis* (das wiederum für sich „Beichte“ genannt werden konnte und das für das ganze Beichtinstitut charakteristisch war) mußte Luther a) der Glaubensrechtfertigung, b) der Bibel, c) der Prärogative der Absolution anpassen. Er hätte es unter den Tisch fallen lassen können, denn *Gott* weiß ja ohnehin unsere Sünden und der *Priester* braucht sie nicht zu wissen, wenn doch die Akte

des Poenitenten für Luther nicht den Ausschlag geben und alles an der Absolution liegt. Aber alle Welt weiß, wie zäh Luther an dem Bekenntnis der Sünden in der „heimlichen Beichte“ festhielt. Auch wenn er oft redete, als sei die „Erzählung der Sünden“ eine überflüssige Sache — praktisch setzte er sie durchweg voraus!

Allerdings, er hat hier schwere Streiche getan. „Alle Todsünden“ zu beichten — das nennt er eine unmögliche Arbeit. Man beichte vielmehr a) die öffentlichen groben Sünden, b) die Sünden, welche gerade besonders „drücken“, „beißen“. Will einer „alle Todsünden“ beichten, so spreche er: „Ja, mein ganzes Leben und alles, was ich tue, handle, rede und denke, ist also getan, daß es tödlich und verdammlich ist.“ Auf keinen Fall plage man sich mit den „Umständen“ und anderen Weitläufigkeiten — wichtig ist bloß, ob du gegen ein Gebot *Gottes* oder ein Gebot der *Menschen* gesündigt hast. Überdies: Welche Sünden Todsünden seien, das bringt doch kein Doctor heraus (vgl. hier Augustinus, *De civ. Dei* XXI 27,5). Die leichteren Sünden (und die gegen das 9. und 10. Gebot!) gehören nicht in die Beichte. Gewiß, man *kann* auch die leichteren Sünden beichten, ja man *kann* auch zur Absolution gehen, wenn man keine Sünde zu erzählen wüßte! Der ganzen Auflockerungstheorie Luthers entspricht es schließlich, daß Luther Leute, welche „wohl wissen, was Sünde ist“, von der Sündenerzählung in der Beichte ganz ausnimmt, also z. B. Melanchthon, Bugenhagen, Fröschel in Wittenberg. Aber auch für andere meint Luther: „Willst du es sagen, es steht bei dir.“ Doch scheint das alles Theorie zu sein. Denn die beiden Beichtformulare aus Luthers Hand, die für die gängige Praxis bestimmt waren, setzen die Erzählung der Sünden als normalen Akt voraus. Das von 1529 hat in dem Abschnitt „Ich armes Mensch“ die Sündenerzählung vorgesehen, das von 1531 sieht es geradezu auf detaillierte Sündenerzählung ab im Abschnitt „Insonderheit bekenne ich“. Nun weiß man ja nicht, wieweit diese Formulare ins Land drangen; aber in Wittenberg werden sie gegolten haben.

Es geschah aber in Wittenberg die Sündenerzählung normaler Weise immer *vor dem Priester*, also dem Stadtpfarrer oder seinem Diakonus.

So tat Luther selbst, als er 6. VII. 1527 in besonderer Seelenangst Bugenhagen kommen ließ, „beichtete seine Sünden, begehrte von ihm Absolution und Trost aus Gottes Wort“ (cf. Köstlin, Martin Luther II 1883 S. 172). Luther nennt daher immer wieder die „heimliche Beichte“, die er liebt und empfiehlt, die „Beichte vor dem Priester“. Der Priester ist ihm der ordentliche Spender der Absolution Gottes. Aber hier gehört nun die These Luthers her: Die Priester, Bischöfe, Päpste sind bei der Absolution nur Diener des Gotteswortes — darum kann der geringste Priester genau soviel wie Papst und Bischof — keiner hat „Gewalt“, jeder nur „Dienst“ am Worte — und siehe da: deshalb kann prinzipiell auch der Laie absolvieren, ja sogar ein Weib oder Kind, praktisch dann, wenn kein Priester da ist — und auch dem Laien kann die Sünde erzählt werden! Man hat begreiflicherweise aus dieser „Laienbeichte“ viel gemacht — aber es hilft nichts: der normale Vorgang blieb die Sündenerzählung *vor dem Priester* und die Absolution *durch den Priester*. Luthers Worte galten den Prinzipien: Beim Papst die Amtsgewalt — bei Luther das Wort, Christus im Worte, Gott selbst (auf unserer Seite: der Glaube). Der Nerv aller Worte Luthers zugunsten der Laienbeichte ist der: „daß ja niemand einem Priester als einem Priester heimlich beichte, sondern als einem gemeinen Bruder in Christo“. Der Bruder ist aber *normalerweise* eben der Priester. Fröschel wurde 1523 von Bugenhagen zum Diakonus in Wittenberg angenommen, weil er a) Bugenhagens Kostgänger war, b) „dieweil ich ordiniert war in Papatu in Presbyterium, vom Fürst Adolf von Anhalt, Bischof zu Merseburg, anno domini 1521“. Und Fröschel nennt es seine besondere Aufgabe in der Stadtkirche: „Da mußt ich Beicht sitzen“ („Fortgesetzte Sammlung“ 1731 S. 696). Das besagen auch Luthers Beichtformulare von 1529 und 1531. Man weiß, wie Luther gegen den Zwang anging, *vor dem Abendmahl* beichten zu müssen — theoretisch; denn praktisch war ihm die Zusammenordnung selbstverständlich. Den Frankfurtern z. B. legte er 1533 dar, die Leute, welche im Hl. Abendmahl bloßes Brot und bloßen Wein haben, die brauchten freilich keine Beichte vor dem Abendmahl — aber wir, die wir Christi Fleisch und Blut spenden und

empfangen, „wollen doch Christi Kirche nicht zu einem Saustall machen“ und „unverhört“ zum Abendmahl rennen „wie Säue zum Trog“. Karlstadt wird von Luther nicht wegen der *Theologie* getadelt, die ihn zur Auflösung der Zusammenordnung von Beichte und Abendmahl anhielt, sondern wegen des falschen Gebrauchs derselben Theologie (De Wette II 155 und 177). Darum 1529: Wer vor dem Abendmahl nicht zur heimlichen Beichte um der Absolution willen geht und „stolz ungebeichtet“ zum Abendmahl hintreten möchte, der ist kein Christ und bekommt das Abendmahl nicht. Und doch ist Luther *gegen* allen Beichtzwang! Das bedeutet: Predigen sollt ihr, nicht abschaffen — aus der Predigt kommt der Glaube — und der Glaube allein ändert die Praxis — alles andere ist Attentat — so sagte es Luther in den *Invocavit*-Predigten des Jahres 1522.

Man hat den Eindruck: Luther hielt durch Dick und Dünn an dem ererbten Beichtinstitut fest, *in der Praxis* — *in der Theorie* aber schuf er das, was ihm als die „Ur-Beichte“ vorschwebte — von dieser *Theorie* her ordnete und reinigte er die ererbte *Praxis* soweit, daß sie zur Glaubensrechtfertigung in lebendige Beziehung kam, ohne daß doch ein Neues an die Stelle des Ererbten trat.

## 4.

Im Jahre 1524 aber taucht ein Neues auf, das uns vom Ererbten wegzutragen scheint: eine Vorprüfung der Abendmahlsgänger, ein Examen vor dem Abendmahl und für das Abendmahl, das berühmte „*Verhör*“. Man findet darüber genaue Angaben in der „*Formula Missae*“ von 1523 im Abschnitt „*Von der Kommunion des Volkes*“. Darnach war es als eine Art „*Glaubensstunde*“ gedacht mit Fragen des Priesters an den zum Abendmahlsgang Entschlossenen über das Abendmahl selbst, über den christlichen Lebenswandel, über den Hunger und Durst nach dem Zeichen der Gnade. Wer nicht zu antworten weiß, hat nicht „das hochzeitliche Gewand“ und wird vom Abendmahlsempfang zurückgehalten — also handelt es sich offenkundig mehr um Bekenntnisfragen als um bloße Examensfragen. Und

ebenso verweigert man das Abendmahl dem Habitué der öffentlichen Sünden, er habe denn Zeugnis davon gegeben, daß er sich bessere oder daß er nur gelegentlich einen solchen Fall getan habe. Die „Ausführungsbestimmungen“ besagen: Solche Prüfung ist einmal im Jahr vorzunehmen, bei Wohlunterrichteten einmal im Leben, ja vielleicht überhaupt nie.

Die Schwierigkeiten, welche sich aus dem Auftreten des „Verhör“ ergeben, sind mehrfach: 1. Wenn Luther an Hausmann im Oktober 1523 schreibt (De Wette II 428) „an den kommenden Kommunion-tagen keinen zuzulassen (zum Abendmahl sc.), wenn er nicht verhört ist“ — ist das auf Ostern 1524 hin gesagt? (= „die Zeit, wo wir uns vorbereiten zur Beicht und zum Sakrament“, 1526, WA 19, 482). Wie verhält sich aber dazu Fröschels Angabe (in der „Fortges. Sammlung“ 1731 fr. 696), Bugenhagen habe schon 1523 in der Stadtkirche „die Ohrenbeichte und die Privatabsolution“ wieder eingeführt, sintemal Fröschel bei dieser „Ohrenbeichte“ ausdrücklich auch das „Verhör“ erwähnt? 2. Wie kommt es, daß Luther so oft als nur möglich von diesem „Verhör“ das Lob seiner „heimlichen Beichte“ aussagt? 3. Wie kam das „Verhör“ in die heimliche Beichte“ — oder die „heimliche Beichte“ zum „Verhör“ hinzu? 4. Wo blieb die große „Freiwilligkeit“? 5. Wie kam die „heimliche Beichte“ wieder als Abendmahlsbereitung auf?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nur in Form einer Hypothese gegeben werden. I. Luther hat das „Sündenerzählen“ vor dem Priester eingeschränkt und theoretisch ganz frei gegeben („Gott weiß doch deine Sünde wohl“ — Serm. v. d. Sakr. d. Leibes und Blutes Christi, 1526; dort auch: „Willst du es sagen oder nicht, es steht bei dir“). II. Damit war die Absolution jedem zugänglich, der an den Priester (oder einen anderen „Bruder“) herantrat. III. Aber konnte der *Seelsorger* der Sache froh werden, der doch auch ohne Sündenerzählung in Dorf und Stadt Bescheid wußte? *Musste* nicht die Absolution „seelsorgerlich“, „pädagogisch“ gelenkt werden? IV. Da wäre es verwunderlich gewesen, wenn nicht den Wittenbergern der Gedanke gekommen wäre, auf die seelsorgerlichen, die pädagogischen Annexe

des Beichtinstituts im Mittelalter zurückzugreifen. Baumgärtler berichtet (S. 216 ff.), daß die Beichte im Mittelalter a) viel öfter abgelegt wurde, als man zur Kommunion ging, b) daß in der Beichte die Pädagogen der Seelsorge Gelegenheit zum Unterricht und zur Belehrung hatten und praktizierten: „Die Beicht . . . besaß nicht bloß sakramentalen Charakter, sondern man betonte auch noch mehr ihren didaktischen und pädagogischen Zweck. Die Fragen, die der Beichtvater zu stellen hatte, dienten nicht bloß der Eruierung des Sündenstandes, sondern auch zur Feststellung der religiösen Kenntnisse des Beichtkinds. Es waren Examinationsfragen, die einen religiösen Elementarunterricht für Kinder wie für unwissende Gläubige bildeten“. Und siehe da: „Von dem Ergebnis dieses Beichtverhörs hing die Zulassung zur Kommunion ab“, und zwar kam z. B. bei Raymund von Pennaforte in der Reihe der Akte zuerst dieses Examen, dieser Unterricht, erst an den pädagogischen Teil schloß sich der sakramentale Akt an. V. Es liegt also nahe anzunehmen: Die von Karlstadt getroffene Wegnahme der Kommunionvorbereitung durch die „heimliche Beichte“ sah Luther als seelsorgerlichen, als pädagogischen Mangel an — nicht aber als theologisch unvertretbar. Der seelsorgerliche Mangel konnte seelsorgerlich ausgeglichen werden durch Hereinnahme (oder Beibehaltung?) des Examen- und Unterrichts-Aktes der mittelalterlichen Beichte in die Kommunionvorbereitung. VI. Die Reformation, welche Luther dabei diesem Akt angeidehen ließ, könnte vielleicht als Transposition des eine Unterrichtsstunde Charakterisierenden in eine „Glaubensstunde“ — oder des „Wissens“-Examens in ein „Bekenntnis“-Examen — aufgefaßt werden. VII. Hinzu kommt aber die Frage: War in Wittenberg 1522/23 die „heimliche Beichte“ ganz verschwunden? Fröschels Ausdruck: (Man reichte 1522 das Abendmahl jedem, der da kam), „er hett gebeichtet oder nicht“ legt immerhin die Möglichkeit nahe, daß etliche doch vor dem Abendmahlsgang gebeichtet hatten! Ähnlich Luthers Predigt von 1523, daß 1523 jeder noch „nach seiner Andacht“ zum Abendmahl kommen dürfe. Und wie stand es außerhalb Wittenbergs mit der „heimlichen Beicht“? Die zwinglischen Städte wie

Augsburg, Memmingen, Lindau hatten sie nicht, aber auch das lutherische Nürnberg hatte sie nicht — hingegen für die nord- und mitteldeutschen Städte hat immerhin Melanchthon, allerdings erst 1530, in der Augsburger Konfession (Art. 11 und 25) den Fortbestand der „heimlichen Beichte“ (denn sie ist gemeint!) behauptet, speziell zur Vorbereitung auf das Abendmahl, bloß daß über die Sündenerzählung lutherisch gelehrt wurde. — Es könnte also die bekannte Lage in Wittenberg 1521/22/23 und Luthers Eingreifen 1523/24 so beurteilt werden müssen: Es gab auch in Karlstadts Kommuniongemeinde solche, welche sich der „heimlichen Beichte“ nicht entzogen. Für sie wurde 1524 das Examen („Verhör“) in die Beichte eingereiht, wie vor Alters. Und seit Bugenhagen die „heimliche Beichte“ 1523 wieder aus dem Winkel in die Kirche holte, bedienten sich natürlich wieder mehr Leute dieser Beichte: auch für sie trat 1524 das „Verhör“ in die „heimliche Beichte“ ein, sofern sie zum „Verhör“ verpflichtet waren. Wer sich aber nicht freiwillig der „heimlichen Beichte“ stellte, für den wurde 1524 das „Verhör“ notwendige Vorhalle des Abendmahls. So war auch 1524 die „heimliche Beichte“ frei, das „Verhör“ aber für die davon Betroffenen Pflicht. Es scheint aber doch in Wittenberg so gekommen zu sein, daß die „heimliche Beichte“, also die freiwillige Beichte, der regelmäßige Ort des „Verhörs“ wurde. Wohl deshalb, weil die „heimliche Beichte“ als Tradition stärker war denn Karlstadts Neuerung, und sich die „Verhörs“-Pflichtigen lieber in der „heimlichen Beicht“ dem Verhör stellten. So wird es auch zu erklären sein, daß Luther u. a. nach 1524 ruhig wie vordem von der „heimlichen Beicht“ redeten, wenn sie das „Verhör“ berührten! Von Fröschel sprachen wir schon in diesem Sinne, es mag bei ihm offen bleiben, ob sie schon 1523 an der Stadtkirche das „Verhör“ in die Beichte einschalteten, oder ob Fröschel für 1523 schon den Beichtzustand von 1524 *vorwegnimmt*. Luther aber hat 1526 (Sermon v. d. Sakrament d. Leibes und Blutes Christi) den „Nutzen der Beichte“ so gesehen: „daß man die Leute unterweise, wie sie glauben, beten lernen usw., sonst geht es dahin wie das liebe Vieh. Darum habe ich gesagt, man solle das Sakrament (des Abendmahls!)

niemand geben, er wisse denn Bescheid zu geben, was er hole und warum er hingehe. *Solches kann am füglichsten in der Beicht geschehen*. „Es wäre not, daß man die Kinder und das einfältige Volk so dazuholt (sc. zur Beicht!) und das lehrete und unterrichtete, doch nicht mit Zwang, sondern mit guten Worten“ (sc. sie holte!). Also wie im 15. Jhdt. geschah auch im 16. und in Wittenberg die Beichte auch der Kinder (sobald sie „doli capaces“ waren, verlangte es das kanonische Recht). Und Luther wollte sie mit dem Wort, aber nicht mit Strafen, dazu „holen“. Dem entspricht die Äußerung Luthers 1533 im „Sendschreiben an die zu Frankfurt“, wo das Sündenerzählen und die Absolution als „die zwei Stücke der Beicht“ auftreten (als wäre nichts geschehen!), aber gerade das Sündenerzählen für die „Verständigen“ und „Wohlunterrichteten“ als keineswegs nötig erachtet, dem „gemeinen Mann und der Jugend“ aber „die Beichte“ zugeschoben wird, „auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand erzogen werden“; „denn auch solch Beichte nicht allein darum geschieht, daß sie Sünde erzählen, sondern daß man sie verhöre“. So „wollen und können wir solch Sakrament (des Abendmahls!) niemand nicht geben, er werde denn zuvor verhört, was er von dem Katechismo gelernt und ob er wolle von Sünden lassen, die er dawider getan“. Summa (An die zu Frankfurt): „So brauchen wir nun die Beichte als eine christliche Übung“; und zwar ist der Teil der Beichte, der die Sünde erzählt, auf die Fragen antwortet, den Katechismus gibt, nach Luther: „Übung am Gesetz“ — der andere Teil: die Absolution suchen und bekommen: „Übung am Evangelio.“ Und das Ganze ist die Beicht, von welcher Luther 1533 den Frankfurtern sagt: 1. „Da wir sie wieder angerichtet haben, wollen sie abermal der Teufel und seine Apostel (sc. die „Schwärmer“) wiederum gar niederschlagen. Aber wir nicht!“ 2. „Wenn tausend und abertausend Welten mein wären, so wollt ich es alles lieber verlieren als daß ich (von) dieser Beichte eines der geringsten Stücklein aus der Kirche kommen lassen (sollte). Ja lieber sollt mir des Papstes Tyrannei sein von Fasten, Kleidern, Stätten, Platten, Kappen, und was ich ohne Versehrung des Glaubens tragen könnte, denn daß die Beicht von den Christen genommen

werde"! Es ist aber 3. jene Beicht, welche das „Verhör“ innen hat: „Denn sie ist der Christen beste, nötigste und nützliche Schule, darinnen sie lernen Gottes Wort und ihren Glauben verstehen und üben, welches sie nicht so gewaltig tun in den öffentlichen Lektionen und Predigten“ — wozu man „Hört, hört“ sagen würde, wäre man auf dem Redeboden — ja es kommt sogar ein Zusatz über die Absolution in dieser Beichte, der offenbar rasch Schule machte: 4. Daß „die Absolution, die der Priester spricht an Gottes statt, nicht allein der Jugend und dem Pöbel (!), sondern jedermann nutz und not ist und solls keiner verachten, er sei wie gelehret und heilig er wolle“. Daß die letzte Bemerkung auf die Notwendigkeit der *ganzen* Beichte geht, zeigen die „Schmalkaldischen Artikel“ von 1538: Die „Absolution oder Kraft der Schlüssel“ darf beileibe nicht in der Kirche abkommen, „sonderlich um der blöden Gewissen willen, auch um des jungen rohen Volkes willen, damit es verhört und unterrichtet werde in der christlichen Lehre. Die Erzählung der Sünden aber soll frei sein einem jeden, was er erzählen oder nicht erzählen will“. (Von der Beicht.) Es zeigt sich die Tendenz, die „Freiheit der Beichte“ auf die „Freiheit des Sündenerzählens“ einzuschränken. Ein Tischgespräch Luthers von 1540 (no. 5175, Clemen VIII 272) redet so: „Die Privatbeichte verlangt nicht notwendigerweise die Aufzählung der Sünden. Sagen sie (d. h. erzählen sie die Sünden), was sie wollen; zwingen wir sie doch nicht (zur Sündenerzählung), wenn sie (nur) gestehen, daß sie von Herzen das Sakrament (des Abendmahls!) wollen und Rechenschaft über ihren Glauben geben können. Das ist der hauptsächlichste Grund, weswegen wir die Beichte behalten, daß der Katechismus privatim repetiert werde (!), wiewohl ich sie mein Lebtage nicht unterlassen will“ (sc. ich, Dr. Martinus, der ich den Katechismus in der Beichte nicht zu repetieren brauche!). Dies ist also die Beicht, welche man braucht, um der *Absolution* willen, wenn man nicht zu den Verhörpflichtigen gehört — und welche man um des *Unterrichts* willen braucht, wenn man jung oder einfältig ist. Und *diese* Beicht als Sakrament zu zählen ist Luther anno 1545 (Art. 34 gegen die „32 Artikel der Löwener Theologen“) bereit,

weil die Absolution „die Verheißung und den Glauben der Sünden-nachlassung um Christi willen“ einschließt. — Mit dieser Hypothese also ließe sich die Beicht- und Verhör-Frage entwirren. Aber es ist eine Hypothese, wenn auch eine naheliegende.

## 5.

Aber keine Hypothese ist es, sondern mit Händen zu greifen, daß Luther selbst sich vom Anfang bis zum Ende bewußt war, bei seiner Reformation der Beichte die Sache der Väter nicht verloren oder vergeudet, sondern eben reformiert, gebessert zu haben. Luther sah seinen ganzen Beichtkampf nicht als Kampf gegen die Beichte, sondern als Kampf gegen den päpstlichen Zwang über die Beichte an. Dafür braucht man keine Stellen anzuführen, sie kommen von selbst in Haufen. Luther dachte eben zeit seines Lebens vom Katholizismus her, nicht zwar vom Papst und den Bischöfen und von Rom her, aber von dem her, was die Hierarchen nach Luthers Meinung vergewaltigt hatten, und was *nun* in die Freiheit des „Aus Glauben allein“ eingeführt war. Nicht so die beginnenden Landeskirchen der Fürsten und Magistrate. Ihnen erschien die „heimliche Beichte“ Luthers je länger je mehr als ein anderes und neues, „*unsere* Beichte“ im Gegensatz zur „*alten* Beichte“ (so die Wittenberger Konkordie 1536: Die Bekenntnisschriften I 453 ad 1). So kam es auch, daß der Ausdruck „Ohrenbeichte“ (der doch dasselbe wie „heimliche Beichte“ usw. besagte) für die katholische, hingegen der Ausdruck „Privatbeichte“ für die lutherische Beichte aufgespart wurde — ein Faktum, zu dem auch die Zwinglianer usw. beitrugen, die alle „heimliche Beicht“, *auch* die lutherische, ablehnten und dabei von „Ohrenbeichte“ sprachen. Die Identität der Beichte vor und nach Luthers Reformation der Beichte scheint auch Melancthon in der Augustana Art. 11 und 25 zu unterstellen. Dazu besaß die Augustana nicht bloß Wittenberg-Geltung, sondern galt für alle Städte und Länder der Unterzeichner, darum ist ihre Schilderung der Beichte in Luthers Sinne so wichtig geworden: Keine festen Zeiten — einige Sünden erzählen, aber kein Zwang hierzu und hierin — keine Auslieferung an den „eigenen

Priester" — das „Verhör“ seelsorgerlich, nicht in der Art des „Schlachthauses der Summisten“ — die Absolution das eigentliche „Sakrament der Buße“.

## 6.

Und doch ging alles anders aus. Die „Orthodoxie“ hielt „ihre“ Beichte für genügend befreit, entgiftet, romfern — nun galten Luthers scharfe Worte gegen den „Zwang“ als nur nach Rom hin gemeint — aber für die von der „Orthodoxie“ übernommene und betreute Beichte hielt man das alles nicht mehr für aktuell. So wurde nun die „neue“, die „lutherische Privatbeichte“ mit allem *Zwang* eingeschnürt, den man in der Reformationszeit den Papisten als „Martyrium mit der Beicht“, als „Metzgerei“ (carnificina), im Namen des Evangeliums aus der Hand geschlagen hatte. Freilich: nun war es nicht mehr der Zwang des Papstes, der Bischöfe, der „Summisten“, sondern der lutherischen Konsistorien, Landesherren, Magistrate, Synoden, Theologen! Aber es war materiell derselbe Zwang: Zeit, Ort, Inhalt der Beichte, der „eigene Priester“, alles wurde wieder festgelegt, und *wie* fest! Es ist klar, was Luther *diesem* Zwang gegenüber für grobe Worte gefunden hätte! Vielleicht hätte er sogar moniert, daß der Papst wenigstens ein Kirchenrecht zu seinem Zwang bemühte — die Orthodoxie bloß ein Landesrecht. In der Tat beruht der neue Zwang an der Beichte auf der Anmaßung der Landeskirchen von damals, sie dürften das der „Geistlichen Kirche“ zustehende Recht, den Gehorsam gegen Gottes Heilsökonomie durch Seelsorge-Maßnahmen zu sichern, auf das Gebilde „Partikularkirche“ übertragen. (Vgl. wiederum Johannes Heckel). Daran starb dann die Privatbeichte — und schließlich auch die Fürsten- und Magistratskirche (der man die Anerkennung ihrer Verdienste um die „Untertanen“ nicht versagt). Aber auch unter besseren Sternen wäre das Ende der „Lutherbeicht“ zwangsläufig gekommen. Das ganze Beichtinstitut gehört ja wesentlich in das katholische System der Leistung und Gegenleistung, gegen das Luther Steine warf. Gewiß, die Privatabsolution ist lutherisch durchaus haltbar, aber warum soll nicht die „öffentliche Lossprechung“ dasselbe bedeuten? Die „öffentliche Beichte“ ist ohnehin das treffende

Gebet des Zöllners: „Gott sei mir Sünder gnädig“, und enthält ohne weiteres den Rest des Sündenerzählens, der Reue, des Vorsatzes, wie ihn die Theorie Luthers sah. Die spezielle Seelsorge holte sich allmählich die seelsorgerliche, die kirchliche Unterweisung die unterrichtliche, die Konfirmation die bekennnerische Note der ehemaligen „Lutherbeichte“. Ein Mangel blieb es, daß die Rat- und Trost-Gelegenheit nicht ihre eigene Stunde bekam, sondern überallhin zerstreut wurde. Ein Mangel auch, daß die „öffentliche Beichte und Lossprechung“ noch nicht die Rolle „Abendmahlsvorbereitung“ regulieren konnte („regulieren“, nicht abtun).

So steht Luther mit seiner „heimlichen Beichte“ und seinem „Identitätsbewußtsein“ doch recht einsam im Gefilde der Reformationskirche. Aber diese Einsamkeit ist eine ehrenvolle, fast möchte man sagen: eine heroische — Vorzug des Reformators allein: Er, Luther, hielt am geistlichen Lebensstil der Väter fest, darum auch an der Beichte (wie an der Taufe, Messe, am Priester, Credo, an Trauung, Begräbnis, Heiligung), und transponierte doch alles, so auch die Beichte, auf die Ebene der Glaubensrechtfertigung. Er konnte das. So ist die „heimliche Beichte und Lossprechung“, die er liebte, lobte, empfahl und durchhielt — ein Lutherdenkmal!

Das Leben ist ein Leben der Heilung von der Sünde, da nicht ohne die Sünde die Heilung beendet und die Genesung erlangt wird. Die Kirche ist ein Stall und eine Stätte für Kranke und zu Heilende. Der Himmel aber ist ein Palast Gesunder und Gerechter. Hier aber wohnt die Gerechtigkeit noch nicht, sondern bereitet sich durch Heilung der Sünden eine Wohnung vor.

# Buch besprechungen

Carl Stange, LUTHER UND DAS EVANGELIUM. Studien der Lutherakademie, Neue Folge, Heft 2, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 35, 1953, 45. S., geh. DM 3,20.

In den theologischen Diskussionen der Gegenwart werden vielfach die großen Entscheidungen der Kirchengeschichte nicht mehr als feststehend hingenommen, sondern sie werden neu durchdacht und auf Grund solcher Neudurchdenkung von einzelnen relativiert und in Frage gestellt. Das gilt z. B. von der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, aber nicht nur von ihr. Es ist deshalb nicht überflüssig, wenn wir immer wieder zur Beschäftigung mit dem Werden der Reformation genötigt werden; denn ihr Werden dürfte auch ihr Wesen am klarsten erhellen.

Heft 2 der Studien der Lutherakademie, das unter dem Titel „Luther und das Evangelium“ erschienen ist, enthält zwei Abhandlungen von D. Carl Stange: 1. Wie Luther zum Reformator wurde. 2. Die Taufe Jesu. Die Ausführungen des bekannten Göttinger Lutherforschers und Systematikers sind auch da sehr beachtenswert, wo sie nicht zu gänzlich neuen Erkenntnissen führen. Einige kurze Hinweise auf die erste Abhandlung möchten zum Studium dieses lesenswerten Heftes anregen.

Nach C. Stange sind es drei Ereignisse im Leben Luthers, die für seine Ent-

wicklung zum Reformator hin von entscheidender Bedeutung geworden sind: Sein Eintritt ins Kloster, sein Erlebnis im Kloster und seine Berufung an die Universität Wittenberg. Das Gelübde, Mönch werden zu wollen, hat Luther bekanntlich unter dem unmittelbaren Eindruck einer ihn bedrohenden Lebensgefahr abgelegt. Stange macht es glaubhaft, daß Luther in jenem Augenblick die erste für sein Leben ausschlaggebende persönliche Begegnung mit dem lebendigen Gott gehabt habe. „Sein Verhältnis zu Gott wird ihm zur wichtigsten Angelegenheit seines Lebens.“ An diese These knüpft St. theologische Erörterungen darüber an, „inwiefern es im allgemeinemenschlichen Wesen und durch seine Zugehörigkeit zur Schöpfung bedingt ist, daß der Gedanke an den Tod den Gedanken an Gott lebendig werden läßt.“ — „Indem sich für Luther die Beunruhigung durch den Todesgedanken mit der ersten Selbstprüfung durch sein Gewissen verband, wurde die Furcht vor dem Gerichte Gottes die sein Leben aus den Angeln hebende Macht.“

Im Kloster selbst ist Luther den mönchischen — und alttestamentlichen — Weg der Gesetzesgerechtigkeit gegangen und realiter in der Hölle gelandet. „Vor der Frömmigkeit, die in der mittelalterlichen Kirche die Herrschaft führte, hatte Luther voraus, daß für ihn die Hölle nicht eine Drohung war, mit der Gott die Menschen ängstigen wollte, sondern der Name für die Verlorenheit der Menschen ohne Gott.“

Wenn Luther trotzdem nicht in der Verzweiflung geendet hat, so ist das dem Umstande zu danken, daß er im Kloster auch dem Gott der Liebe begegnet ist, der den Sünder sucht. St. schließt diesen Abschnitt mit dem Satze:

„Überall sonst in der Geschichte des Gottesglaubens ist Gott fern von den Menschen, und der Mensch bemüht sich, Gott für sich zu gewinnen; aber im Evangelium ist es umgekehrt: Der Mensch ist fern von Gott, und Gott bemüht sich, den Menschen für sich zu gewinnen.“

Der Lehrauftrag, den Luther an der Universität Wittenberg erhielt, hat ihn zwangsläufig zur Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie geführt. Hier hat er besonders mit dem ethischen Problem der Freiheit des Willens gerungen. Wenn Aristoteles sagt: „Wir werden gerecht, wenn wir gerecht handeln“, so stellt Luther diesem Satz den anderen gegenüber: „Nur wenn wir gerecht geworden sind, können wir gerecht handeln.“

Nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie mußte Luther Vorlesungen über die Heilige Schrift halten. „Die Erkenntnis, die ihn im Kloster zu Erfurt geschenkt worden war, . . . . . führte ihn dazu, von den Fragestellungen des eigenen Lebens aus die Schrift zu lesen. In der herrschenden Theologie hatte die (scholastische) Dogmatik das Schriftwort verdrängt.“ Die Wahrheit der dogmatischen Sätze wurde mit Hilfe des Syllogismus erwiesen. Für Luther aber steht das Wort Gottes — auch in der Theologie — an erster Stelle und wird von ihm als persönliche Anrede empfunden. Seine theologische Arbeit trägt darum einen ausgesprochen seelsorgerlichen Charakter. Die Person Jesu Christi steht im Mittelpunkt der Heiligen Schrift, und in der Begegnung mit Christus „lösen sich alle Rätsel des menschlichen Lebens und öffnen sich alle Tiefen des Lebens in dem von dem Leben Christi ausgehenden gegenwärtigen Wirken seines Geistes“.

Die drei Ereignisse: Luthers Eintritt in das Kloster, sein dortiges Erlebnis und sein Übergang nach Wittenberg haben ihn zum lebendigen Glauben an die Liebe Gottes geführt, und sie erschließen uns das rechte Verständnis seines Glaubens. „In diesem Glauben an das Leben des Auferstandenen ist Luther zum Reformator der Kirche geworden.“ Ernst Hildebrand.

*Horst Stephan*, LUTHER IN DEN WANDLUNGEN SEINER KIRCHE. Berlin, Alfred Töpelmann. 2. Aufl., 1951. 135 Seiten. Broschiert DM 8,50.

In der Einleitung setzt sich der Verfasser das Ziel, die Geschichte der jeweils neuen Gestaltwerdung Luthers im Wandel der Jahrhunderte zu zeichnen. Der Ton liegt also nicht auf den gleichsam objektiv faßbaren Wirkungen des Reformators an Kirchentümern und Bekenntnissen, sondern es soll dargestellt werden die Spiegelung seiner lebendigen Persönlichkeit am Geist der Zeiten.

Damit charakterisieren sich einerseits die Zeiten selbst mit all ihrer Besonderheit, andererseits warnt eine solche Darstellung *uns* davor, Luther nach unserem Wohlgefallen zu stilisieren, statt uns unter seine Botschaft und sein Gericht zu beugen. Endlich möchte der Verfasser auch der Geschichtsphilosophie lehrreichen Stoff zur Verfügung stellen mit Luther als einem Beispiel der Wechselwirkung zwischen einer zeitüberragenden Gestalt und dem Charakter der Zeiten.

Die Darstellung selbst gliedert sich in sieben Kapitel: Luther in der Reformationszeit, in der altprotestantischen Orthodoxie, in Pietismus und Aufklärung, im Deutschen Idealismus, im 19. Jahrhundert und im Jahrhundert der

Krisis. Bei allem Auf und Ab und bei aller bleibenden Gegensätzlichkeit der Lutherbilder bemerkt der Verfasser dennoch einen stetigen Fortschritt des Lutherverständnisses im Lauf der Geschichte. Es ist das Verdienst vor allem des ständig wachsenden historischen Sinns, der Entwicklung des Verständnisses für wahrhafte geschichtliche Größe und der fortschreitenden Verfeinerung der Ausdrucksmittel.

Während die *Orthodoxie* Luther als den überlebensgroßen Professor der Dogmatik sieht und seine Persönlichkeit in einem System von Einzelzügen, Lehren, Eigenschaften und Verdiensten, einzufangen versucht, hat schon der *Pietismus* ein gewisses Verständnis für Luthers Grunderlebnis, seine lebendige Glaubenserfahrung, wenn auch die Innerlichkeit des Pietismus eng und teilweise krank ist und wenig von der gesunden Männlichkeit eines Luthers besitzt. Daher die Kritik an der Weltoffenheit und dem Frohsinn des Reformators. Umgekehrt sieht die *Aufklärung* Luther vor allem als den „Lehrer, Hausvater, Erzieher, Freund und Staatsbürger“. Sie betont seinen Kampf gegen äußere Autorität und Aberglauben und für Gewissensfreiheit, während die tiefen Seelenkämpfe Luthers unter „Krankheiten, Anfechtungen und anderen Leiden“ ihren Platz finden.

Die Zeit des Deutschen *Idealismus* dringt wesentlich an zwei Punkten tiefer in das Verständnis Luthers ein, einerseits erfaßt sie etwas von der Unbedingtheit und Gewalt seines Glaubens, andererseits richtet sie den Blick auf seine Bedeutung für die deutsche Kultur in ihrer ganzen Breite. Das 19. Jahrhundert sticht durch die Steigerung des historischen Sinns hervor, durch Quellenbeschaffung im weitesten Umfang

und durch eine unablässig verfeinerte Kunst der Quellenverwertung. Trotz all dem wird ein einheitliches Lutherbild nicht erreicht. Neben teils verständnisloser, gut-bürgerlicher Lutherliebe und Lutherfreude erhebt sich eine scharfe Lutherkritik, ausgehend etwa von Nietzsche, Paul de Lagarde und der sozialistischen Arbeiterschaft. Das *Jahrhundert der Krisis* hat der Verfasser am ausführlichsten behandelt. Hier geschieht ein Durchbruch des Lutherverständnisses durch die Nebel der allgemeinen Begeisterung hindurch zum *wirklichen Luther*. Das Erlebnis des verborgenen Gottes und der schlechthinigen Ohnmacht des Menschen, das Wissen um die konstitutiven Paradoxe des christlichen Glaubens gewinnen neue Wucht. Des näheren werden vor allem Karl Holl und Karl Barth in ihrem Lutherverständnis vorgeführt. Jener vermittelt bei aller Einseitigkeit — der sakramentale Realismus z. B. fällt völlig dahin — eine wirkliche Begegnung mit Luther, wenn auch nicht mit dem *ganzen* Luther. Barth aber, bei aller Ehrfurcht vor dem Reformator, die ihn dazu verführt, immer wieder aus dem Gegensatz ein graduelles Verhältnis zu machen, er sieht Luther nicht wirklich geschichtstreu, und vor allem überschattet bei ihm der gesetzliche Zug sehr wichtige Seiten der lutherischen Evangeliumsbotschaft.

Im Schlußwort sagt der Verfasser, daß die wichtigste Ursache der Mannigfaltigkeit des Lutherbildes zweifellos in der Gestalt Luthers selbst liegt. Er hat sich als Riese unter Zwergen erwiesen. Und Stephan zieht die geschichtsphilosophische Folgerung, daß für die Stellung der großen Persönlichkeit in der Geschichte nicht die bloße subjektive Wesensfülle bestimmend ist, sondern

der Gehalt an objektiver, einen breiteren Umkreis der Geschichte bewegender Wirklichkeit, der das Subjekt über sich selbst emporhebt.

Ungemein sympathisch berührt an dem Buch die Bescheidenheit des Verfassers, in der er sich der Schwierigkeit einer solchen Darstellung und der Umgrenzttheit seiner Mittel bewußt ist. Man kann daher in dem, was er gibt, überall das Gefühl haben, dort auf festem Boden zu stehen.

Die zweite Auflage ist der ersten gegenüber vor allem um das Kapitel über das Jahrhundert der Krisis vermehrt, dafür wurden die ersten vier Kapitel stark gekürzt, so daß der Umfang nur wenig gewachsen ist. Im Ganzen hat das Buch einen mehr wissenschaftlichen Charakter bekommen, so daß man bei aller Dankbarkeit für die Sorgfalt der Arbeit hier und da einen gewissen Verlust an frischer Unbekümmertheit bedauern mag.

Das Buch ist sehr wohl geeignet, die Erinnerung an den Verfasser lebendig zu erhalten, der vor kurzem nach einem arbeitsreichen gesegneten Leben in dem ehrwürdigen Alter von 80 Jahren in Leipzig verstorben ist. Hayo Gerdes.

*Hans Storck:* DAS ALLGEMEINE PRIESTERTUM BEI LUTHER. Theologische Existenz Heute. Neue Folge Nr. 37. Chr. Kaiser Verlag, München 1953. 55 Seiten. DM 2,50.

Die Arbeit von St. ist eine klärende Hilfe in der gegenwärtigen Neubesinnung auf das Wesen des Amtes und der Gemeinde. Es wird gefragt, wie Luther den biblischen Begriff vom allgemeinen Priestertum interpretiert. Gibt es überhaupt eine einheitliche Auffassung Luthers vom Priestertum aller

Gläubigen? St. untersucht diesen Begriff vom Blickpunkt der lutherischen Rechtfertigungslehre und bejaht diese Frage. Aus dem Inhalt sei herausgestellt:

Das allgemeine Priestertum ist eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Luther sagt, daß wir durch die Taufe zu Priestern geweiht werden; oder er kann auch sagen, daß wir durch den Glauben zu Priestern werden. In beiden Fällen kommt es ihm darauf an, daß das Bestimmtwerden durch das Wort Gottes die alleinige Grundlage für das allgemeine Priestertum ist. Es ist nämlich „alles ein Ding, Priester, Getaufte, Christen“. Jeder Christ ist bevollmächtigt, sich aller „Formen“ des Wortes (Predigt, Sakrament, Schlüsselgewalt) zu bedienen. Der Laie ist nicht abhängig von den schriftauslegenden Theologen, denn die Bibel ist, soweit sie zum Heil notwendig ist, für jedermann klar und verständlich. Wort und Sakrament konstituieren die Gottesgemeinschaft der Christen. Christi Werk macht die Christen zu Königen und Priestern: „Also ist nun ein jeglicher Christ ein König für sich selbst und ein Priester für andere . . .“ Ein Priester „nimmt alle Gebrechen des Volks auf sich, nicht anders als wären sie seine eigenen“. Ein Christ wird dem Christus gleichförmig. Das Amt des Priesters ist wie jedes andere Amt ausgerichtet auf den Dienst an dem Nächsten. Vor Gott wird der Amtsträger als Person nicht ein anderer. Die Eigenart des Pfarramtes besteht darin, dafür zu sorgen, daß Gottes Wille und Werk auch in der Gegenwart weitergeführt wird. Daß dafür nicht alle Christen hauptamtlich Sorge tragen sollen, ist eine Frage der Ordnung. Gerade darum, weil alle Christen „Gewalt und Macht“ haben zu predigen, ist eine Ordnung nötig.

Die Berufung macht den Pfarrer. Bei der Berufung wirken Gemeinde, geistliches Amt und Kirchenregiment ineinander. Wie in jedem anderen Beruf erhält der berufene Pfarrer einen Auftrag. Aber er erhält keinerlei besondere Macht oder Gnadengaben. Die Wirksamkeit der Amtshandlungen steht „nicht auf der Person“. Für den Pfarrer ist seine Berufung in das Amt des Wortes Hilfe und Trost in den Tagen der Anfechtung und ein Befehl in den Tagen der Resignation. Die Respektierung des Amtes ist ein Akt der Liebe. Das allgemeine Priestertum ist kein Amt, wohl aber ist das geistliche Amt von Gott um der Ordnung willen eingesetzt. Berufung, Ordination und Introdution sind ihrem theologischen Gehalt nach identisch. Sie alle sind auf das gleiche Ziel, die geordnete Bestellung des ministerium verbi, ausgerichtet.

Die Beurteilungskompetenz und das Recht einen Pfarrer abzusetzen gehört allen Christen. Nur muß es bei der Absetzung eines Pfarrers ordentlich zugehen. Der weltlichen Obrigkeit ist die Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung anbefohlen. Bei der Berufung oder Absetzung eines Pfarrers handelt es sich im Auftrage der Christen.

Zusammenfassend stellt St. heraus: Der Begriff des allgemeinen Priestertums bezeichnet erstens das unmittelbare und ungebrochene Verhältnis, in welchem der Christ zu seinem Gott steht. Er charakterisiert zweitens das Opfer, das der Christ in allen Ämtern für den Nächsten darbringt. Er beweist drittens die Mächtigkeit des Christen, jede geistliche Amtshandlung zu vollziehen, die der Weitergabe der Liebe Gottes dient. Demgegenüber stellt Luther die Notwendigkeit des Amtes des göttlichen Wortes heraus. Die Kirche Jesu Christi wird allein durch das Wort erzeugt. Nicht umgekehrt! Das Wort erzeugt den Glauben und damit das allgemeine Priestertum. Beide, das geistliche Amt und das allgemeine Priestertum stehen im Dienst des Wortes. Aus dem Wort werden sie erzeugt, mit dem Wort sind sie wirksam, vom Wort werden sie bestimmt und zum Wort wollen sie hinführen.

Die Untersuchung von St. stellt lediglich die Auffassung Luthers vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen dar. Über das geistliche Amt bei Luther wird sicherlich noch mehr und Gewichtigeres gesagt werden müssen, als es in diesem Zusammenhang geschehen ist.

Hans Günther Richers.

## Zum Beschluß

In Luthers bekanntem Gebet eines Pfarrherrn heißt es: „Lieber Gott! Ich habe angefangen zu predigen und das Volk zu lehren. Es will aber nicht fortgehen, es stößt sich hie und da; aber das schadet nicht“. Diese Gebetsworte treffen in doppelter Weise auf unser drittes Heft zu. Wir haben mit unserer Zeitschrift die publizistische Tätigkeit der Luther-Gesellschaft wieder „angefangen“. Daß es „nicht fortgehen wollte“ und sich „hie und da gestoßen“ hat, merkt der Leser an dem reichlich verspäteten Erscheinen dieses Heftes. Jedoch sind die nächsten drei Hefte des Jahrganges 1954 so weit vorbereitet, daß es fortgehen kann. Sie sollen den Themen „Predigt und Schriftverständnis bei Luther“, „Luther und die Pädagogik“ und „Luthers Weihnachtsbotschaft“ gewidmet sein.

In Zukunft werden die Heftseiten eines Jahrganges durchnummeriert, damit sie gebunden eine Einheit bilden. Schon die Seiten dieses Heftes sind so nummeriert. Die Besitzer der zwei ersten Hefte werden gebeten, die Seiten des zweiten Heftes in diesem Sinne umzunummerieren. Heft 2 würde mit der Seitenzahl 49 beginnen und mit der Seitenzahl 96 enden. Der Leser von Dr. Kimmes Rezension des Buches von Joest „Gesetz und Freiheit“ (Heft 2, S. 41) wird vielleicht bemerkt haben, daß es in der rechten Kolumne Zeile 22 von oben statt „das Gesetz aber“ heißen muß: „das Evangelium aber“. Auch hier hatte es sich gestoßen.

Aber Luthers Gebet eines Pfarrherrn, welches davon seufzt, daß sich die evangelische Predigt und Seelsorge hie und da stößt, wird nun in dem vorliegenden Heft in besonderer Weise veranschaulicht. Der große Aufsatz von Professor Maurer über Luther und die Doppelehe Philipps von Hessen ist nicht nur eine Fortsetzung des Ethemes von Heft 2, sondern macht uns auch an einem besonderen, von Luthers Gegnern gern ungünstig dargestellten Einzelfall deutlich, wo und wie die reformatorische Botschaft sich stoßen kann. Um so vernehmlicher aber wird Luthers „aber das schadet nicht“. Da der berüchtigte Fall der Doppelehe, „der dunkle Fleck am lichten Luthergewand“, seinem

Wesen nach eine Sache der Beichte ist, führt der zweite Aufsatz von Professor Fendt uns in die Fragen von Luthers Reformation der Beichte ein. Er mahnt uns alle, die wir uns um eine Neubelebung der Beichte in unseren Gemeinden bemühen, den reformatorischen Ansatz, ohne den die Beichte Werkerei wäre, zu beherzigen.

Dieses Heft will mit seinen verschiedenen Beiträgen, die das „Anstoßen“ Luthers dartun, mithelfen, daß Luthers Pfarrherrngebet Tat werde: „Weil du mir befohlen hast, dein Wort zu predigen, will ich davon nicht ablassen“. Darum wollen auch wir getrost fortfahren: „Mißrät es, so mißrät es dir; gerät es, so gerät es dir und mir“.

H. St.

Menschentrost und Gottestrost ist zweierlei. Menschentrost stehet in äußerlicher Hilfe, die man sehen, greifen und fühlen kann; Gottes Trost aber stehet allein im Wort und Verheißungen, da weder Sehen, Hören noch fühlen ist.

Aus Luthers Tischreden  
Förstemann-Bindseil 1, 162

1954 K 2935 ✓



