

N12<519564354 021



020013 021

ubTÜBINGEN



WILH. KAPP
Buchbinderei
Hintere
Tübingen, Grabenstr. 45
Telef. 3287

Luther

MITTEILUNGEN
DER LUTHERGESELLSCHAFT

ACHTUNDZWANZIGSTER JAHRGANG 1957

INHALT DES JAHRGANGES 1957

A. Aufsätze

	Seite
Altar und Kanzel der Torgauer Schloßkirche. Von Professor D. Dr. Oskar Thulin, Lutherhalle, Wittenberg	86
Der Schatz der Kirche, Predigt am Reformationsfest 1957. Von Professor Dr. Martin Schmidt D. D., Berlin-Zehlendorf	134
Die Botschaft der Reformation in den Liedern Paul Gerhards. Von Konsistorialrat Pastor Dr. Karl Hauschildt, Kiel	63
Die schwedische Lutherforschung in den letzten drei Jahrzehnten. Von Pfarrer Dr. Hans Stordck, Sozialakademie Friedewald	75
Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung bei Luther. Von Dr. Julius Richter, Frankfurt/M.-Ginnheim	28
✓ Luther — Revolutionär oder Reaktionär? Von Professor D. Franz Lau, Leipzig-Markkleeberg	109
Luther und die Musik. Von Pfarrer Dr. Walter Blankenburg, Kirchenmusikhochschule Schlüchtern, Hessen	14
✓ Luthers Wort vom Ende und Ziel des Menschen. Von Professor D. Paul Althaus, Erlangen	97
Reformation als geistige Gegenwartsentscheidung. Von Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje D. D., Hannover	1
Was verstand Luther unter der Reformation der Kirche? Von Professor D. Wilhelm Maurer, Erlangen	49

B. Kleine Beiträge

Das neue Gesicht der Wartburg. Von Oberkirchenrat Dr. Wolfgang Schanze, Weimar	39
Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1957. Von Pastor Henning Stapel, Hamburg-Blankenese	141
Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Aarhus 1956. Von Professor D. Dr. Robert Stupperich, Münster/Westf.	40



Jd 843

C. Luther-Worte

	Seite
Da siehe, was der Mammon für ein feiner Gott sei ...	
Wochenpredigten über Matth. 5—7, 1530/2, W. 32, 439	140
Den Psalter soll man nicht aus den Händen legen ...	
Tischreden. W. TR. 3, 3416	47
Der Glaube ruhet und feiert nicht ...	
Von den letzten Worten Davids, 1543. W. 54, 33	95
Der Seele soll und kann niemand gebieten ...	
Von weltlicher Obrigkeit, 1523. W. 11, 263	133
Die Musika ist eine Gabe und Geschenk Gottes ...	
Tischreden. W. TR. 6, 7034	27
Es ist Zeit gegen den Teufel mit aller Kraft zu beten ...	
Brief an Hofprediger Spalatin von der Wartburg, 1521. W. BR. 2, 388	13
Hiervon ist kein Streit, daß eine Kirche auf Erden ist ...	
Crucigers Sommerpostille zu Joh. 14, 23—31. W. 21, 461	62
Liebe Fürsten und Herren, lernet euch darnach zu richten ...	
Von weltlicher Obrigkeit, 1523. W. 11, 270	38
Meinst du, Gott möge die Seelen nicht so in seiner Hand bewahren ...	
Adventspostille, 1522. W. 1, II, 93—120	108
Wo Gott redet, da wohnt er ...	
Predigten über das 1. Buch Mose, 1523/24. W. 14, 386	90

D. Buchbesprechungen

Bornkamm, Heinrich: Luther und das Alte Testament	91
Bornkamm, Heinrich: Luthers geistige Welt	92
Bornkamm, Heinrich: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte	93
Brandt, Theodor: Das Lutherwort zum Psalter	47
Ihlenfeld, Kurt: Huldigung für Paul Gerhardt	46
✓ Link, Wilhelm: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie	43

	Seite
Mülhaupt, Erwin: Reformatoren als Erzieher	94
Volz, Hans: Martin Luther, Ausgewählte deutsche Schriften	45

E. Mitteilungen des Schriftleiters

Zum Beschluß	48, 96, 144
--------------------	-------------

F. Bilder

Nach Seite 38:

1. Die Wartburg.
 2. Wartburg, die kürzlich freigelegte Arkade des Palas.
 3. Wartburg, Palas, Westfassade.
 4. Wartburg, die Kapelle in ihrem heutigen Zustand.
- Bilder von der Wartburgstiftung Eisenach.

Nach Seite 84:

1. Schloßkirche in Torgau.
Staatl. Bildstelle Berlin-München
2. Altar der Schloßkirche Torgau.
Staatl. Bildstelle Berlin-München
3. Altaraufsatz ca. 1555.
Institut für Denkmalpflege, Halle
4. Kanzel der Schloßkirche.
Institut für Denkmalpflege, Halle
5. Der zwölfjährige Jesus im Tempel, Mittelrelief der Kanzel.
Staatl. Bildstelle Berlin-München
6. Jesus und die Ehebrecherin, Seitenrelief der Kanzel.
Foto Krause Torgau
7. Tempelaustreibung durch Christus, Seitenrelief der Kanzel.
Staatl. Bildstelle Berlin-München

Reformation als geistige Gegenwartsentscheidung

von Hanns Lilje

Es wird jedem unter uns einleuchten, daß man ein Thema, das die Erinnerung an die Reformation wachhalten und lebendig machen soll, an einem Abend wie diesem nicht erörtern kann¹, als gäbe es die Welt nicht, in der wir leben. Die schweren geschichtlichen Tragödien, deren Zeugen wir geworden sind und die uns alle in Atem halten, sind eine Probe darauf, was unsere entscheidenden Glaubensüberzeugungen wert sind. In solchen Zeiten der geschichtlichen Krise genügt es nicht, daß unser Mitgefühl zu den Unglücklichen geht, die unter neuen Strömen von Blut und Tränen dem Schicksal des Krieges ausgeliefert sind; es genügt nicht, daß wir unsere Brüder und Schwestern in Ungarn und die Menschen, die im ägyptischen Bereiche leiden, unseres Mitgefühls versichern. Sondern indem die westliche Welt mit solchen Problemen umgeht, muß sie sich selbst stellen; es wird enthüllt, ob wir die geistige Kraft besitzen, in einer so belasteten Gegenwart zu leben, und ob wir uns im Angesichte solcher Tragödien zurechtfinden können. Wir wollten nichts von einem christlichen Glauben wissen, der in solch einer Stunde nicht die Kraft der Bewährung hätte, und wir wollten auch kein Reformationsgedenken, das in solch einem Augenblick sich mit historischen Erinnerungen begnügen könnte.

So hat das vor Wochen formulierte Thema „Reformation als Gegenwartsentscheidung“ eine unvermutet aktuelle Bedeutung bekommen, und die Frage an uns alle ist, ob wir in der Lage sind, von unserem christlichen Glauben so zu reden, daß er diesen schweren Fragen der Gegenwart begegnen kann. Es würde infolgedessen keinen großen Sinn haben, wenn ich mich in diesem Augenblick wie ein Apologet mit einer Reihe von landläufigen Einwänden gegen die Reformation beschäftigen wollte. Es geht gar nicht um eine historische Ehrenrettung Martin Luthers, so unverständlich es auch ist, daß eine der größten Gestalten unserer Geschichte so unbekannt hat bleiben können. Es geht auch

¹ Dieser Vortrag ist von Herrn Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje D. D. am 5. November 1956 in der wieder neu errichteten Hauptkirche St. Katharinen zu Hamburg gehalten worden.

nicht darum, diese oder jene kritische Wendung zu widerlegen, wie sie vor kurzem in dem Werk eines modernen Schriftstellers aufgetaucht ist, der sich vielleicht als einen liberalen Katholiken bezeichnen würde; er hat es für richtig gehalten zu sagen, daß in der Erscheinung Martin Luthers die Deutschen ihre Minderwertigkeitskomplexe abreagiert hätten. Das klingt sehr schön, es sagt sehr wenig, und es ist völlig falsch. Auf so etwas kann nur jemand kommen, für den das Verhältnis zu Rom und zum römischen Stuhl als das entscheidende Thema der Reformationsgeschichte erscheint. Das war es nicht. Es war nur eine Nebenwirkung der Reformation, daß sie zur Auflehnung gegen ein jahrhundertaltes System geführt hat; das Motiv lag anderswo. Gott sei gepriesen, daß es tiefer lag und nicht im Raume einer zeitlich begrenzten innerkirchlichen Rebellion! Es lag beim Christusverständnis, beim Christuszeugnis und bei allem, was sich daraus für den Glauben und den Stand des Menschen in dieser Welt ergibt. Wäre die Reformation nur auf das Thema „Rom oder nicht Rom“ beschränkt, dann müßte jede Generation eine völlig neue Lösung suchen, und dann wäre sie wirklich nicht mehr als eine historische Vorbemerkung zu allen unseren Fragen. Geht es aber wirklich um den Stand des Menschen in der Welt, um die Frage, wie er hier glauben, arbeiten, leben und sterben kann, dann mag die Reformation in der Tat eine Gegenwartsbedeutung haben, und — wenn sie diese Gegenwartsbedeutung hat — auch zu einer Gegenwartsentscheidung zwingen. Und so möchte ich den Versuch machen, an einigen wenigen großen Gedanken der Reformation deutlich zu machen, was es um die Frage ist, wie ein Mensch in dieser Welt als ein Christ leben, arbeiten und sterben kann.

Der erste große und zugleich großartige Gedankenkomplex, dem wir dabei begegnen, hat mit Luthers Gedanken zur *Geschichte* zu tun. Wir stoßen sofort auf einen ungewöhnlich aktuellen Themenkreis, wenn wir uns klarmachen, wie Luthers Nachdenken über die Weltgeschichte zustandekommt. Ich erinnere an sein persönliches Schicksal: Ein Mann, über dessen Haupt sein Leben lang die Reichsacht schwebte, so daß theoretisch jeder ihm an den Kragen konnte; ein Mann, der in all seinen Schriften ein Gespür um das geschichtliche Problem seiner

Generation verrät, nämlich um die Bedrohung des Abendlandes vom Osten her. Martin Luthers Schriften zu den Türken und zur Frage der Türkenkriege sind von einer erstaunlichen Parallelität zu dem, was uns heute zu Denken aufgegeben ist. Er ist ein Mensch, der mitten in den Rätseln seiner Gegenwart lebt; ein Mann, der etwas von Geschichte gewußt hat, und wenn wir uns einen Augenblick daran erinnern, wie wir in den letzten Tagen zu Hause gesessen und den Rundfunknachrichten gelauscht haben, wie sich das Drama in Ungarn Akt um Akt vollzieht und wie wir uns plötzlich wieder aufs neue vertraut machen müssen mit Grausamkeit, mit Macht, mit Brutalität, mit allem, was Menschen einander antun können, dann klingt uns doch die Bemerkung Martin Luthers sehr verständlich, daß ein Historiker ein Löwenherz haben müsse, um die Geschichte mit Laster und Unfall zu beschreiben.

Das Geschichtsinteresse Luthers hat natürlich einen einzigen Quellpunkt: den Glauben an die Majestät Gottes. Ich werde in allem, was ich heute abend über die Reformation sage, immer wieder darauf aufmerksam machen müssen, daß Luthers Gottesgedanke alles, was uns an Parallelen der neueren Geschichte bekannt ist, an Radikalität übertrifft. Ist Gott der Herr der Geschichte, dann ist er also der Herr über alles, was diese Geschichte an Höhen und Tiefen einschließt. Herr über die Höhen der Geschichte. In Luthers Denken tauchen die großen Gestalten der Geschichte oft auf, Alexander, Hannibal und wie sie alle geheißen haben, bis zu den großen Figuren der eigenen geschichtlichen Gegenwart. Wie fern von allem vordergründigen Heroenkult, der uns den Blick verdunkelt, ist das Bild, das Martin Luther für diese großen Gestalten gebraucht! Es sieht so aus, als gelänge fortgesetzt die Revolution des Menschen gegen Gott. Immer wieder taucht eine Figur auf, die in der Tat alle Macht in der Hand zu haben scheint; immer wieder kann der Mensch zu dem Eindruck verführt werden: da ist wieder einer gekommen, der Gott dem Herrn das Heft aus der Hand gerissen hat und nun mit irdischer Macht Geschichte macht und den da oben nicht braucht. Martin Luthers Interpretation lautet so: Alle diese sogenannten großen Gestalten der Geschichte sind Akteure auf der weltgeschicht-

lichen Bühne, die auf Gottes Geheiß auftreten und wieder verschwinden; er gibt das Stichwort, und sie kommen, er winkt mit der Hand, und sie sind, als wären sie nie gewesen. Martin Luther führt diesen Gedanken mit einer zwingenden Deutlichkeit aus; es ist keinen Augenblick zweifelhaft, wer eigentlich der Herr ist. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß es dem Menschen je und je sehr schwer fällt, das zu begreifen. Hier ist ein anderes Bild, um dieses Rätsel zu beschreiben: Gott gleicht einem jener Ritter, die im mittelalterlichen Turnierspiel gegeneinander ritten; das Visier ist dicht geschlossen, man weiß nicht, wer da in die Arena reitet. Aber plötzlich spürt man, daß es einer ist, der obsiegt. Und wenn es Gott gefällt, eh und je das Visier ein wenig zu lüften, dann spürt man sein gewaltiges und allmächtiges Tun auch hinter Vorgängen, die zunächst ganz unverständlich erschienen.

An dieser Stelle tritt uns die Radikalität von Martin Luthers Denken erstaunlich und fast atemberaubend entgegen. Er stellt die Frage: Wo gibt es da eine Grenze für dieses Tun Gottes? Gott ist die *vis actuosissima*, die Kraft, die ununterbrochen am Handeln ist. Er sagt: es gibt keine Grenze für das Handeln Gottes; und dann fügt er eine Aussage hinzu, die uns fast erschrecken läßt: Du spürst seine Hand auch in den dunkelsten Stunden der Geschichte, auch in den Rätseln, die unser menschliches Gehirn zunächst gar nicht lösen und manchmal noch nicht einmal begreifen kann; es ist seine Hand. So wird deutlich gemacht, daß diese Welt ein Kampfplatz ist, nicht ein Idyll, sondern eine Arena, in der die beiden Gegner kämpfen, die er mit einem erstaunlichen Ausdruck einmal geradezu die zwei streitenden Götter genannt hat: der Fürst dieser Welt, der alt böse Feind, der die Macht über alles Böse in der Welt hat, und Gott der Herr selber, der sich zum Kampfe stellt und nun auch in den dunkelsten Stunden der Geschichte noch gegenwärtig ist mit seiner Majestät.

Er geht noch einen Schritt weiter. So nur kann man überhaupt verstehen, was Glauben ist. Glauben ist gerade nicht die Flucht von den Schlachtfeldern der Geschichte, sondern der Glaube hilft uns, das Wesen dieser Welt ohne Illusion zu sehen. Wenn ich bedenke, was etwa die großen Denker und auch die großen Dichter unserer Generation an

Mühe aufgewandt haben, um die Illusion abzubauen, die wir uns über die Welt, die Menschen und das Leben machen, und wenn ich daran denke, wieviel Mißfallen sie mit ihren Diagnosen erweckt haben, dann muß ich sagen: das alles bleibt weit zurück hinter dem, was Martin Luther in der Kühnheit seines Denkens zu sagen gewagt hat. Abbau der Illusionen, Abbau der Ideologien, das ist unerläßlich in dem Augenblick, wo die eine Kraft kommt, mit der Gott in diese Welt hineinwirkt, das ist das Evangelium.

Wenn das Evangelium kommt, die Heilsbotschaft Gottes, dann kommt sie zunächst fast ausschließlich im Gegensatz zu dem, was die Welt sich selbst ausgedacht hat. Infolgedessen geht es ohne diese großartige Unruhe nicht ab, von der immer wieder die Rede ist. Da zitiert Luther einen Vorgang aus dem Alten Testament. Der König Ahab jagt im Vollbesitze seiner Macht hinter Elia, dem Manne Gottes her und fragt ihn, als er ihn aufspürt: „Bist du es, der Israel verwirrt?“ Der Mann Gottes antwortet: „Nicht ich bin es, der Israel verwirrt, sondern du, der du dem Worte Gottes widerstrebst.“ Und dann macht Luther deutlich: das ist das Schicksal der Kunde von Gott, daß sie zunächst diesen rätselhaften, unbegreiflichen, nicht aufhörenden Widerstand beim Menschen findet, daß der Mensch das Erstaunliche und Unbegreifliche tut und das Wort vom Heil nicht haben und nicht hören will, daß der heilige Wille Gottes, der das Leben und den Frieden geben will, von der Hand des Menschen zuerst immerfort beiseitegeschoben wird und also darum Unruhe in der Welt ist. In diesem Zusammenhang findet sich der erstaunliche Satz: Wenn ich diese „tumultus“, diese geschichtlichen Stürme nicht sähe, dann würde ich gar nicht glauben, daß das Evangelium in der Welt ist, und weil das Evangelium, die Proklamation des heiligen Willens Gottes immerfort auf die Welt und auf den Menschen zugeht, darum kann nicht Ruhe werden, bis die Liebe Gottes den Sieg davongetragen hat.

Nur an dieser Stelle wird verständlich, daß man die Geschichte nicht ohne die Gestalt Jesu Christi verstehen kann. Es war nicht ein tragischer Irrtum, daß die Juden, die religiöseste Nation ihrer Zeit, oder die Römer, das rechtlichste Volk ihrer Zeit, Jesus von Nazareth in einem

regelrechten Prozeß zu Tode brachten; sondern da ist erkennbar geworden: Wo das Angebot Gottes, Leben, Heil, Friede, Ordnung, so sichtbar ist wie in Jesus Christus, da wird auch die Auflehnung der Welt gegen ihn zunächst am sichtbarsten.

Diese ganze Geschichtsbetrachtung hat im Denken Martin Luthers im Endeffekt einen gewaltigen Trost bedeutet. Sie bedeutet nämlich dies: Man kann gar nicht jedes Rätsel der Geschichte erklären. Wir spüren es in unseren Tagen ja, daß es Fragen gibt, die uns einfach tödlich verlegen machen. Die Frage etwa, wie kann es sein, daß mitten im 20. Jahrhundert so mit der Freiheit der Völker umgegangen wird, daß jahrzehntelange Reden über die „Selbstbestimmung der Völker“ wie nichts sind, daß der, der die Macht hat, eine andere Nation auslöschen kann wie ein mißmutiger Mensch eine Fliege mit dem Daumen zerdrückt. Wir können nicht alle Fragen erklären, aber der Trost, den Martin Luther anbietet, ist: Die Hand Gottes ist, auch wo wir es nicht begreifen, hinter allem; es steht alles in dem großen Zusammenhang dieses Kampfes Gottes um die Welt, des Kampfes Gottes um den Menschen, des Kampfes Gottes um die Nationen, und es kann gar nicht anders sein, als daß dieser Heilsangriff Gottes auf die Welt Spuren im Leben der Menschen und der Nationen zurückläßt. Worauf es ihm ankommt, ist dies, daß der Mensch unter den Stürmen der Geschichte das Herz nicht verliere. Wir hatten gesagt, der Historiker muß ein Löwenherz haben, um Laster und Unfall in der Geschichte anschauen und richtig würdigen zu können. Der Christ, der Mensch braucht ein Löwenherz, wenn er in dieser Welt in Trost und in aller Zuversicht leben soll. Darum findet sich mitten in diesen Erwägungen jene wunderbare Formel Luthers, die ich so liebe, daß der Mensch in den tumultus, in den Stürmen der Weltgeschichte zu denen gehören soll, die da sind hilares in gratia Dei, in Gottes Gnade getrost.

Dazu gehört das Zweite, daß man von Gottes Gnade weiß; und ich muß an dieser Stelle die Radikalität des Denkens Martin Luthers noch stärker zu betonen versuchen. Ich müßte eigentlich jetzt mich selber unterbrechen und fragen, kann der Mensch denn noch in einer solchen Welt an Gott glauben? Wenn ich noch einmal auf das Denken unserer

zeitgenössischen Philosophie und die Darstellung der Menschenschicksale in der zeitgenössischen Romanliteratur hinweisen darf, dann will ich bekennen, daß mich diese bedrückenden Analysen, die man da liest, nicht nur verletzen oder herausfordern; ich finde, daß wir ihnen an einer entscheidenden Stelle recht geben müssen. In einer der bekanntesten Romandarstellungen wird die Situation Frankreichs unmittelbar nach dem Zusammenbruch geschildert: Der Morgen der Freiheit ist angebrochen, und der Mensch kann ihn nicht nützen! Alles zerbricht, die Ehen und die anderen Verbindungen, die Kameradschaften und die politischen Pläne, alles, was man sich unter dem Wiederaufbau gedacht hat; es zerbröckelt wie etwas, das von innen her zerfällt. Da ist es kein Wunder, daß es in solcher Situation nicht leicht ist, naiv vom Glauben an Gott zu reden.

Wenn ich sagte, daß Martin Luthers Denken hier noch radikaler ist, dann kann ich das an zwei Wendungen deutlich machen, die er in der Schilderung des Gottesglaubens gebraucht. Er spricht viel vom verborgenen Gott; er spricht mit einer Intensität, die zum Nachdenken zwingt, davon, daß Gott sich je und je verbirgt. Was heißt eigentlich dieser merkwürdige Gedanke? Er heißt nichts anderes, als daß es dem Menschen in keiner Weise erlaubt und möglich ist, Gott vor sein Forum zu zitieren. So geht es nicht. Wenn es der lebendige Gott ist, dann steht er nicht auf Abruf bereit, um sich vor dem Forum der menschlichen Vernunft zu rechtfertigen. Dieser Gedanke wird manchen Menschen schwer, deswegen füge ich zur Sicherheit hinzu: ich habe eben nicht die menschliche Vernunft denunziert. Der Mensch soll denken, soll viel denken, soll gründlich denken, soll sich nicht von Schlagworten einfangen lassen; das alles versteht sich sozusagen von selbst. Aber der Mensch soll wissen, daß seine Vernunft eine Grenze hat; und wenn ich sage „Gott“, dann bezeichne ich die absolute Grenze, an die mein Denken kommen kann. Wenn Er nicht die Linie überschreitet, dann kann ich ihn nicht zwingen. Das, was der Mensch vor sein Forum zitieren kann, das sind Gottesgedanken, Gottesbegriffe, das sind lauter Dinge, die er selbst zurecht gemacht hat; aber die Majestät Gottes kommt darin zum Ausdruck, daß er sich auch verbirgt, vielleicht einer ganzen Generation.

Vielleicht sind wir ein Geschlecht, das dadurch gekennzeichnet wird, daß es vielen Menschen sehr schwer wird, überhaupt an Gott zu denken und von ihm zu reden. Statt es leichter zu machen, muß ich es an dieser Stelle noch schwerer machen.

Zu diesem Gedanken von der Verborgenheit Gottes fügt Luther oft die Formel von Gottes Zorn hinzu. Wir haben 200 Jahre das Gegenteil gesagt: Gott ist Liebe. Das ist er auch, aber auf eine ganz andere Weise, als es sich der Mensch zu Zeiten vorstellt. Der zürnende und richtende Gott ist der Gott, der seine Majestät darin bekundet, daß er den Menschen, der sich gegen ihn auflehnt, genau das haben läßt, was er will, also z. B. eine Welt ohne Gott. Man muß nur sagen: eine Welt ohne Gott wollen wir haben! Und eines Tages ist da eine Welt, in der es keinen einzigen metaphysischen Ausblick mehr gibt! Oder man muß sagen: wir wollen nicht Barmherzigkeit — und eines Tages leben wir in einer Welt, die die letzte Erinnerung an Barmherzigkeit und wirkliches warmes Menschtum vergessen hat. So könnte ich fortfahren. Eine Welt, die die Wahrheit nicht achten will und in der daher eines Tages alles unsicher und ungewiß ist, in der es keine Verlässlichkeit gibt, in der ein Mensch dem andern nicht trauen kann, wie das in unseren zeitgenössischen Romanen ausgezeichnet geschildert wird; auch das letzte Fünkchen Verlässlichkeit in der Beziehung der Menschen zueinander ist dann dahin. Gottes Zorn besteht darin, daß er uns haben läßt, was wir wollen, daß er, wenn wir eine Welt ohne ihn wollen, uns auch in einer Welt leben läßt, die ihn nicht kennt. Noch einmal sage ich, das ist die Radikalität des Denkens der Reformation. Und nun muß man auf einen Unterschied achten. Was ich eben gesagt habe, haben ja die klassischen Gottesleugner des 19. Jahrhunderts öfter gesagt. Man denke an jene großartige Szene in irgendeiner Darstellung von Hamsum, wo einer auf der Bank sitzt und dem da oben kündigt und beschließt: ihn gibt es nicht mehr! Wir kennen die schwere Tragik, die hinter Nietzsches triumphierendem Satz steht: „Gott ist tot, und die Zeit ist gekommen, seine Geschichte zu schreiben.“ Das scheint dasselbe zu sein, aber der Unterschied ist, daß auch in diesen Tiefen Martin Luther nie irre geworden ist an der Realität Gottes.

Er hat nicht die Faust geballt und dem da oben aufgekündigt. Er hat einen erstaunlich anderen Satz gesagt; er hat gesagt: „Auch wenn er mich vernichten würde, wie ich es verdient habe, müßte ich ihn noch preisen, weil es ein gerechtes Gericht ist.“ Das ist ein atemberaubendes Ernstnehmen der Realität Gottes, und das wäre ja alles nicht erträglich, wenn diese Majestät Gottes sich nicht an einer Stelle manifestierte, von der aus alles andere erst seine rechte Perspektive bekommt. Das hat Luther in meisterhafter Weise in der Diskussion mit dem größten Denker seiner Generation, Erasmus, beschrieben. Er hat Erasmus klargemacht: wenn wir unseren menschlichen Begriffen folgen und wirklich konsequent sind, stehen wir eines Tages an einem Abgrunde, der uns schwindeln macht. Und dann fährt er fort: Das will Gott nicht, sondern er will etwas völlig anderes, nämlich, daß wir den Blick wenden und auf die Stelle schauen, da der verborgene Gott uns sein Angesicht enthüllt, da der zürnende Gott uns sein Erbarmen zeigt. Diese Stelle ist Jesus Christus. Das meint das alte christliche Grundwort „Offenbarung“. Er enthüllt sich, tritt aus der Verborgenheit heraus. Wir haben ihn nicht zwingen können, aber er war ja längst zu uns auf dem Wege, ehe wir angefangen haben zu fragen. Er entzieht sich den Maßstäben unserer Vernunft, aber er hat eine Gestalt angenommen, in der alle ihn sehen können, die Philosophen und die Kinder, die Jubelnden und die vom Leben schwer Geschlagenen, sie alle können diese Gestalt begreifen: der Sohn Gottes, der zu uns kommt als Gottes Bote und Gottes Mittler. Und deswegen sind die schönsten Schriften der Reformation nicht die polemischen Schriften, nicht die Schriften, in denen es laut zugeht und, was um der geistigen Klarheit willen auch nötig ist, geistig gekämpft wird; sondern die schönsten Schriften sind die stillsten, in denen nur das Lob Christi blüht.

Wenn ich eine unmittelbare Gegenwartsanwendung vollziehen darf, dann besteht sie darin, daß an dieser Stelle die Möglichkeit des Glaubens in unserer Gegenwart sich unverändert darbietet. Damit schätze ich nicht gering ein, was uns an Skepsis aufgeladen ist. Wir, die wir im alten Abendlande leben, haben es ja in den geistigen Dingen merkwürdig schwer. Wenn wir ein Buch wie das Neue Testament zur Hand

nehmen, dann bedrängt uns unsere wissenschaftliche Erkenntnis, dann steht es uns scheinbar im Wege, daß man nicht unbefangen einen Brief des Paulus lesen kann, als wäre der ein unbestrittenes Dokument und es wäre völlig klar, was er mit jedem Satz meint. Die Gelehrten haben eine mühevollen Arbeit daran gewandt, um das zu klären. Von daher gesehen ist kein Buch der Weltliteratur so durchforscht wie das Neue Testament. Aber die Gestalt, um die es dabei geht, die Gestalt Jesu Christi, hat ihre Anziehungskraft unverändert bis in unsere Generation bewiesen, wie es am schönsten zum Ausdruck kommt in den reichen Erfahrungen, die uns in der ökumenischen Christenheit auf allen Missionsfeldern der Welt zugewachsen sind. Es vollzieht sich mitten in unserer Generation, daß hier ein kluger und hochgebildeter Japaner und dort ein Inder, der aus einem Jahrtausende alten religiösen Erbe kommt und anderswo ein Chinese, daß Menschen aus Amerika und Australien und, Gott sei gepriesen, auch aus Europa diesem Sohne Gottes begegnen, als geschähe das zum erstenmal. Was mich auf meinen Reisen am meisten beeindruckt hat, ist die Tatsache, wie so jemand mit einer völlig neuen Sprache von Christus reden kann. Wir im alten Abendlande kennen das vielleicht gar nicht. Bei uns ist alles traditionsbeladen, auch die Sprache unserer Frömmigkeit; aber wie anders klingt alles, wenn wir jemandem begegnen, der vielleicht in der ersten Generation Christ ist, der selber die Entscheidung vollzogen hat, die für uns vor Jahrtausenden irgendein Vorfahr von uns vollzogen hat. Diese Entscheidung der unmittelbaren Christusbegegnung!

Und nun enthüllt sich, daß ein solcher Glaube die Kraft hat, das Leben zu formen. Es ist ein Jammer, daß wir an diesen Reichtümern des reformatorischen Glaubens oft so achtlos vorbeigehen. Denn an dieser Stelle sind Schätze, die uns helfen könnten, in unserer schwerbelasteten Gegenwart uns klar und ruhig zu orientieren. Eine der schönsten Folgen dieses reformatorischen Glaubens an Jesus Christus ist, daß der Mensch plötzlich ein völlig neues Verhältnis zu seiner Existenz findet, zu seiner Existenz hier im Leben und in der Welt. Ihm wird deutlich, daß er nur ein einziges Leben zu leben hat und daß er dieses Leben unmittelbar vor Gott verantworten muß. Das ist eine

großartige Erkenntnis! Damit ist alle jene merkwürdige Unsicherheit beendet, mit der wir heute so rätselhaft zu kämpfen haben. Es ist ja ein Eindruck, den der Beobachter der geistigen Lage in Westdeutschland gar nicht vermeiden kann, daß sich die Nebel der Ungewißheit über alle Gefilde ausbreiten. Wenn nun deutlich wird, daß du ein Leben hast, ein einziges, aber eins, das im Angesichte Gottes gelebt werden muß, wird plötzlich der Gedanke der Verantwortung wieder möglich. Wir stehen in allen Bereichen unmittelbar vor Gott, der Lehrer, der Staatsmann, der Künstler, der Mensch des öffentlichen Lebens, die Mutter; es sind immerfort diese unmittelbaren Beziehungen, die das Leben erst wertvoll machen. Wenn ein Mensch nicht mehr weiß, daß er im Angesichte Gottes lebt und also sehr bald nicht mehr weiß, wozu er überhaupt lebt, und wenn diesem Menschen dann noch begegnet, daß scheinbar niemand auf ihn Wert legt, daß er nicht weiß, für wen er noch da ist, dann ist das doch eine bedrückende Bilanz. Das Leben — so etwas Kostbares, wie das Leben —, die andern Menschen — so etwas Großartiges wie dies, daß es menschliche Beziehungen geben kann —, das ist, als wäre es nicht da!

Eine andere damit eng zusammenhängende Folgerung heißt, daß wir wieder in den Stand versetzt werden, dem „Du“ zu begegnen.

Martin Luther hat in einer Weise, die manchen überraschen wird, davon gesprochen, wieviel er für das Staatsdenken getan habe; er hat behauptet, daß kein Lehrer seit der Apostel Zeiten so herrlich über das Amt des Staatsmannes gelehrt habe wie er. Diese Worte sind, so erstaunlich sie sind, unverändert wahr bis heute. Wenn man wieder beides vergleicht, die Karikaturen, die wir manchmal von den Menschen des politischen Lebens entwerfen, der Gedanke, daß es da vom Egoismus bis zur Korruption im Grunde nur eine Linie gibt, daß es unverantwortliche Menschen sind, die die Völker ins Unglück stürzen, und auf der andern Seite etwas davon vernehmen, daß der Staatsmann zu den Amtleuten Gottes in der Welt gehören soll, daß wir nicht schäbig vom Staate reden, daß wir uns nicht jede Ordnung verdächtig machen, daß wir nicht geringschätzig von denen sprechen, die Verantwortung tragen, können wir wieder etwas von der Würde eines

öffentlichen Auftrages, von der Verantwortung vor Gott und dem Mut zur Unpopularität vernehmen.

Endlich die einfache Beziehung von Mensch zu Mensch. Vielleicht ist unter unsern Alltagsnöten die schwerste die, daß wir so selten zum andern Menschen finden können. Eine der schwierigsten inneren Tragödien, mit denen wir überhaupt zu tun haben, ist mit jenem aufschlußreichen Worte von der Kontaktarmut bezeichnet. Damit wird eingestanden, daß uns das Selbstverständliche, das Einfache, das Natürliche abhanden gekommen ist, daß der eine auf den andern zugeht, daß er Vertrauen bietet und darum Vertrauen fordern darf, daß der eine sich um den andern kümmert. Es ist sehr schwer, wenn in einer Generation diese Fähigkeit zur unmittelbaren Begegnung abhanden gekommen ist, sie wieder herzustellen. Aus dem, was die Reformation über die Existenz des Menschen lehrt, wird deutlich, daß wir ohne das „Du“, ohne den andern, in der Welt gar nicht leben können. Und wenn wir nun einmal nicht die zu oft gebrauchte Vokabel „Liebe“ benutzen, sondern uns einfach diesen menschlichen Sachverhalt klarmachen, daß für keinen von uns das Leben noch etwas wert ist, wenn wir nicht den andern Menschen kennen, um dessentwillen es sich auch irdisch lohnt zu leben, dann ist klar: hier ist eine Deutung der menschlichen Existenz von großartiger Radikalität und Kraft.

Wir haben versucht, in ein paar groß gezeichneten Linien die Gegenwartsbedeutung der Reformation aufs neue zu begreifen. Es ist gut, daß wir es auf dem Hintergrunde einer so schwierigen Weltsituation tun müssen, wie es diese Woche mit sich bringt. Aber es ist auch gut, von einer Wegrichtung zu wissen, die uns aus dem Dunkel der Ungewißheit und der Lähmung herausführen kann. Deshalb ist es wichtig, daß die eigentliche Sprache des Reformationsjahrhunderts nicht die Polemik und auch nicht die erbauliche Rede war, sondern der Lobgesang. Alles andere kann man imitieren am christlichen Glauben, das Lob Gottes nicht! Und wenn man den Sachverhalt verstanden hat, den man mit einem Worte des Buches Hiob so ausdrücken kann: „Gott, mein Schöpfer, schenkt Lobgesänge in der Nacht!“, dann weiß man: Dies ist das Großartigste, daß über dem Dunkel der Geschichte der

Lobgesang der Erlösten aufleuchten darf, über dem Dunkel eines ungewiß gewordenen, festgefahrenen Lebens, über den Rätsel der Nationen, über den Tragödien der Welt, daß dies alles nicht das Letzte ist, sondern die Majestät des Gottes, der uns in Christus sein Angesicht und sein Herz zugewandt hat. Es muß etwas Großartiges sein, wenn man ein wirklicher Christ ist. — Amen.

Es ist Zeit, gegen den Teufel mit aller Kraft zu beten; ein so unheilvolles Trauerspiel führt er über Deutschland herauf. Und ich, der ich fürchte, der Herr möge es ihm zulassen, schnarche immer noch und bin faul zum Gebet und zum Widerstand, sodaß ich mir selbst über die Maßen mißfalle und zur Last bin, vielleicht, weil ich allein bin und ihr mir nicht helfet. Ach laßt uns doch wachen und beten, daß wir nicht in Anfechtung fallen.

Luther an Hofprediger Spalatin

in einem Briefe von der Wartburg vom 9. 8. 1521, W. Br. 2, 388.

Luther und die Musik

von Walter Blankenburg, Schlüchtern

Das Thema „Luther und die Musik“ umfaßt ein sehr umfangreiches Fragegebiet, das im folgenden nicht erschöpfend behandelt werden kann. Vielmehr sollen drei Punkte herausgegriffen werden, die angesichts des gegenwärtigen theologischen Denkens heute von besonderer Wichtigkeit sind. Es handelt sich um das dreifache Verhältnis von Musik und Schöpfung, Musik und Theologie sowie von Musik und Sprache. Dabei wird sich ergeben, daß auf der Frage „Musik und Theologie“ das größte Gewicht liegt.

I.

Luther hat im Anschluß an das Mittelalter, insonderheit an Augustin, die Musik als ein Geschenk Gottes bezeichnet. Das bezieht sich nicht ausschließlich, aber doch sehr entscheidend auf ihr natürliches Wesen als Schöpfergabe. Zweierlei ist ihm dabei wichtig, einmal das wunderbare *Wesen* und zum anderen die wunderbare *Wirkung* der Musik. Zum ersten: „Die Musik erstreckt sich auf alles“, d. h. sie ist in der Schöpfung eine universelle Erscheinung. „Alles hat seine Musik“, sagt Luther im Anschluß an mittelalterliche Anschauungen; denn überall, wo wir dem Schall und dem Laut begegnen, haben wir es mit Musik zu tun, im Makrokosmos, d. h. in der großen Welt der natürlichen Erscheinungen, ebenso wie im Mikrokosmos, d. h. in der kleinen Welt, das ist der Mensch in seiner Geschöpflichkeit. In seinen „Encomion musices“ zu den „Symphoniae iucundae“ des Wittenberger Verlegers und Komponisten Georg Rhau aus dem Jahre 1538, von dem es auch mehrere zeitgenössische Übersetzungen gibt, hat sich Luther hierüber am eingehendsten ausgesprochen. Drei Erscheinungen der Natur erwähnt er in diesem Zusammenhang, die Luft, die Tiere, unter ihnen insonderheit die Vögel, und schließlich den Menschen, d. h. die menschliche Stimme! Und zwar sind es zunächst einmal lediglich die physiologischen Vorgänge, die Luther als Wunder von Gottes Schöpfung hinnimmt. Bei der Luft weist er auf ihre Unsichtbarkeit hin sowie auf ihr zeitweiliges Stummsein, das jedoch durch Bewegung geheimnisvoll

zum Erklären gebracht wird. Bei den Vögeln ist es die Fülle der verschiedenen Stimmen, die an Gottes große Weisheit erinnern, und erst recht gilt dies von der menschlichen Stimme. Von ihr sagt Luther:

„Was soll ich aber sagen von deß Menschen Stimme, gegen welcher alle andere Gesänge, Klang und Laut, gar nicht zu rechnen sind, denn dieselbigen hat Gott mit einer solchen Musica begnadet, daß auch im dem einigen seine überschwengliche und unbegreifliche Güte und Weißheit nicht kann noch mag verstanden werden. Denn es haben sich wohl die Philosophi und geleerten Leut hart beflissen und bemühet, dieses wunderbarlich Werk und Kunst der Menschlichen Stimme zu erforschen und begreifen, wie es zugienge, daß die Luft durch eine solche kleine und geringe Bewegung der Zungen, und danach auch noch durch eine geringere Bewegung des Halses, also auff mancherley Art und Weise, nach dem, wie es durch das Gemüt geregieret und gelenket wirdt, auch also krefftig und gewaltig, Wort, Laut, Gesang und Klang von sich geben könne, daß sie so fern und weit, geringes herumb, von jedermann unterschiedlich, nicht allein gehört, sondern auch verstanden und vernommen wird.“ („Encomion Musices“)

Es ist wichtig, diesen ausgesprochenen Sinn Luthers für natürliche Gegebenheiten, diesen Blick für Wunder der Schöpfung festzuhalten: darin unterscheidet er sich grundlegend von Zwingli und Calvin. Die Musiktheorie des späteren Luthertums, vor allem des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, hat noch über ihr hinaus die Zusammenhänge von Musik und Physik, Mathematik und Astronomie, ihre gemeinsamen vorgegebenen Schöpfungsordnungen, ebenfalls im Anschluß an mittelalterliches Denken, jedoch auch in gewisser Weiterführung dieses universalistischen Musikverständnisses immer wieder dargelegt. Außer Johann Kepler (1571—1630) wären hier vor allem der einflußreiche Wilhelm Werckmeister (1645—1706), der durch seine Förderung der sog. wohltemperierten Stimmung allgemeiner bekannt geworden ist, sowie sein Schüler Johann Heinrich Buttstedt zu nennen. Beides waren mitteldeutsche Lutheraner aus der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, deren Gedanken nicht ohne Einfluß auf Bach gewesen sind. In einer großen Unbekümmertheit sprachen jene späteren

Musiktheoretiker von etwas Göttlichem in der Natur, das der Mensch mit seinem Verstand zu begreifen vermöge. Luther hat freilich gemeint, daß dazu nur der Glaube imstande sei. Aber daß dieser eben auch eine natürliche Freude an den Wundern der Schöpfung haben müsse und daß Luther bei solchem Rühmen und Bewundern der Schöpfung auch einmal ganz beiseite lassen konnte, daß diese Welt eine verdorbene, eine gefallene Welt ist, ja daß durch diese hindurch Gottes Wundermacht schillert, das insonderheit lehrt die Betrachtung seiner Gedanken über das Thema „Musik und Schöpfung“. Und Luther hat auch etwas von den vorgegebenen Ordnungszusammenhängen der Natur, die im Luthertum des Bachschen Zeitalters später noch einmal besonders stark ins Blickfeld rückten, gewußt; das darf man aus mancherlei Äußerungen im Zusammenhang mit der Musik entnehmen, so aus dem oben bereits zitierten Satz, „daß die Musik sich auf alles erstrecke“, wie aus dem anderen, daß „nichts ohne eine klingende Zahl“ sei, oder ferner aus jenem weiteren der Schrift „An die Rats Herrn aller Städte deutschen Landes, wie sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“: „Ich rede für mich, wenn ich Kinder hätte und vermöchts, sie müßten mir nicht allein die Sprachen und Historien können, sondern auch singen und die musica mit der ganzen Mathematik lernen.“ Nicht allein auf die praktische Musikübung also kam es Luther an, sondern zugleich auf ihr universalistisches Verständnis im Rahmen des sog. Quadriviums, d. h. der zweiten, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik umfassenden Reihe der sieben freien Künste. Musik und Mathematik gehören zusammen, weil beide Künste auf Zahlenordnungen beruhen. Hier hielt Luther unbedingt an mittelalterlichen Überlieferungen fest.

Jedoch nicht nur das natürliche Sein der Musik läßt Luther diese als ein Geschenk Gottes begreifen, sondern im innersten Zusammenhang damit auch ihre *Wirkung*. Auch diese in ihrer Vielfältigkeit gehört zu ihrem natürlichen, d. h. von Gott geschaffenen Wesen. Was Luther hierüber im einzelnen zu sagen hat, ist an sich wiederum ebensowenig originell und ursprünglich lutherisch wie sein vorher behandeltes universales Musikverständnis. Seine berühmten Worte aus dem „Enco-

mium musices“: „Denn nichts auff Erden krefftiger ist, die traurigen fröhlich, die fröhlichen traurig, die verzagten hertzenhaftig zu machen, die hoffertigen zur Demut zu reitzen, die hitzige und übermässige Liebe zu stillen und dempfen, den Neid und Haß zu mindern, und wer kann alle Bewegung des Menschlichen Hertzens, welche die Leute regieren, und entweder zu Tugend oder zu Laster reitzen und treiben, erzehlen, dieselbige Bewegung des Gemüts, im Zaum zu halten, und zu regiren, sage ich, ist nichts krefftiger, denn die Musica“ haben mancherlei Vorbilder von der Musikästhetik der Antike bis zu den Musiktheoretikern, die am Vorabend der Reformation wirkten. Unter diesen Letzten wären vor allem Johannes Gerson und ganz besonders der Flame Johannes Tinctoris († 1511) zu nennen. Daß dessen Werk Luther mindestens in seinen Studienjahren kennengelernt hat, muß mit Sicherheit angenommen werden. In dem „Complexus effectuum musices“ des Tinctoris findet Luthers Aufzählung über die mannigfaltige Wirkung der Musik einen überraschenden Vorgänger. Von nicht weniger als zwanzig verschiedenen Wirkungen der Musik ist bei Tinctoris die Rede. So lautet z. B. der 7. „effectus“ bei ihm: „Die Musik vertreibt die Traurigkeit“ und der 9. „Die Musik vertreibt den Teufel.“ Luthers entsprechende Gedanken waren also keineswegs neu; bemerkenswert ist vielmehr hier zunächst nur sein ausgesprochener Sinn und sein umfassendes Verständnis für das Schöpfungswerk Musik, für ihre vorgegebene Wirklichkeit, und bemerkenswert sind seine nachdrücklichen Hinweise auf die Musik in ihrem natürlichen Sein und Wesen als Geschenk Gottes.

II.

Die ureigentliche Bedeutung von Luthers Musikverständnis ergibt sich uns erst bei seiner auf Christus bezogenen gedanklichen Verarbeitung ihres natürlichen Wesens, bei der Verbindung, die sich zur Theologie ergibt. Zweierlei ist es insonderheit, das beide, Musik und Theologie, aufeinander zugeordnet erscheinen läßt: einmal die Tatsache, daß Wort, Sprache und Rede nur in Verbindung mit Stimme, Ton und Laut volle Wirklichkeit werden („eine Rede ist mit einer

Stimme verbunden“, sagt Luther in aller Knappheit im „Encomium“) und zum anderen die weitere Tatsache, daß die Musik „eine Lenkerin und Herrin der menschlichen Affekte“, d. h. Empfindungen und Gemütszustände ist. Damit ist für Luther einfach eine natürliche Nähe von Musik und Theologie gegeben; denn diese hat es mit dem Wort im ureigentlichsten Sinne, nämlich mit dem Wort Gottes zu tun, das bei Jesus von Nazareth als von einem Menschen gesprochenes Wort erscheint. Aber sie hat es nach Luthers Ansicht auch mit den menschlichen Affekten zu tun, sofern es sich nämlich um den Glauben handelt; das ist ein Gedanke, der dem gegenwärtigen theologischen Denken im allgemeinen fernliegt, der aber gerade darum nicht außer acht gelassen werden darf. Doch nähern wir uns Schritt für Schritt diesem wohl wichtigsten Punkte unserer Betrachtung!

Wie bestimmt Luther das Verhältnis von Theologie und Musik? Er sagt von der letzteren, daß sie „nahe der Theologie“ sei (Tischreden Nr. 968); ja er gibt ihr „den nächsten Locum“ (also den nächsten Platz) „nach ihr“ und bezeichnet sie als ihre Dienerin. Von großer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang zwei Äußerungen von Luthers musikalischem Berater Johann Walter. In der Vorrede eines Druckes von dessen Gedicht „Lob und Preis der löblichen Musica“ heißt es: „Sie — nämlich die Musik — gehört eigentlich und erblich zu der heiligen Theologia, ja sie ist in der Theologie gar eingewickelt und verschlossen, also daß, wer der Theologie begehrt, nachforscht und lernt, der wird auch die Kunst Musica, ob ers gleich nicht siehet, fühlt oder versteht, darunter erwischen“ (abgedruckt bei W. Gurlitt im Luther-Jahrbuch 1933 S. 93). Und eine zweite Äußerung aus diesem Gedicht selbst lautet: „Sie ist mit der Theologi / zugleich von Gott gegeben hie / Gott hat die Musik fein bedeckt / in der Theologi versteckt / Er hat sie beid im fried geschmückt / daß keins der andern Ehr verrückt / Sie sind in Freundschaft nahe verwandt / daß sie für Schwestern wern erkandt“. Es mag hier unerörtert bleiben, ob sich Luther in allen Punkten genau so hätte ausdrücken können, wie Johann Walter es tat. Wahrscheinlich hätte er nicht wie dieser von der Theologie und der Musik als von Schwestern reden können; allenfalls hätte er wohl die

Musik als eine jüngere Schwester der Theologie bezeichnet. Für ihn befindet sich die Musik im Gefolge, aber freilich im unmittelbarsten Gefolge, sozusagen ständig auf dem Fuße der Theologie; ja sie hat den unbedingt ersten Platz hinter ihr. „Ich gebe der Musik den ersten Platz nach der Theologie“ (aus einer Skizze „Über die Musik“ von 1530). Sie ist ihr damit gewiß nicht völlig gleichgestellt, aber eben doch nahe verwandt. Freilich darf man nicht übersehen, daß Johann Walter zur Bezeichnung „Schwestern“ nur dadurch gekommen ist, daß er unmittelbar zuvor von der Musik im Hinblick auf die Ewigkeit gesprochen hatte. Jedoch in dem einen decken sich Luthers und Johann Walters Gedanken völlig, indem beide die Unzertrennlichkeit von Theologie und Musik und ihre völlige Zusammengehörigkeit behaupten. Dabei gebraucht Johann Walter das überaus einprägsame Bild, daß in der Theologie die Musik eingewickelt und in ihr verschlossen sei. Das bedeutet: Wer sich richtig mit der Theologie, d. h. mit dem Wort Gottes, befaßt, der stößt zwangsläufig auf die Musik. Keine Frage, daß dies auch Luthers Ansicht gewesen ist; nichts anderes meinen seine entsprechenden Worte. Liegt in dieser Feststellung nicht eine sehr dringliche Frage an Kirche und Theologie zu jeder Zeit? Stößt unsere gegenwärtige Theologie allenthalben zwangsläufig auf die Musik? Und wenn nicht, was ist dies dann für eine Theologie, und woran liegt es, wenn es nicht geschieht?

Doch gehen wir der Frage der Unzertrennlichkeit von Theologie und Musik noch weiter nach! Was ist es, was beide so nahe zusammenrückt? Diese Frage läßt sich nur von Luthers Theologie, d. h. von seiner Rechtfertigungslehre her beantworten. Und eben in der Verquickung mancherlei überkommener Gedanken, die seine Musikanschauung betreffen, mit seiner reformatorischen Theologie liegt die eigentümliche und eigentlich geschichtliche Bedeutung von Luthers Musikverständnis. Hier entwickelt er ureigenste Gedanken.

Weil zum christlichen Glauben die Gott lobende und dankende Freude als Folge der unumstößlichen Gewißheit von Gottes Güte und Vergeltung gehört, darum gehören die Theologie, d. h. die Lehre und Botschaft vom Worte Gottes, und die Musik als eigentümlichste Begleit-

erscheinung und Ausdrucksform des fröhlichen Christenglaubens unzertrennlich zusammen; denn es ist das eigentlichste schöpfungsmäßige Wesen der Musik, Freude zum Ausdruck zu bringen und zu vermitteln. „Sie ist eine heilbringende und fröhliche Kreatur“, sagt Luther. Man kann deshalb überhaupt nur vom Glauben her ihre göttliche Bestimmung und d. h. ihr eigentlichstes Wesen, begreifen und nur von ihm her sie recht ausüben. Ja ihre göttliche Zwecksetzung zielt von Anbeginn auf Christus hin und findet nur in seiner Gemeinschaft, in der Glaubensäußerung der Christen, ihre rechte Erfüllung. Alfred Dedo Müller hat in diesem Zusammenhang mit Recht betont, daß in Luthers Äußerungen die Musik geradezu als „eine Art Naturform des Evangeliums“ erscheine (in „Die Musik als Problem lutherischer Gottesdienstgestaltung“, Berlin 1947, Seite 10). Für Luther ist sie um dieser ihrer Eigenart willen nicht eine beliebige Gottesgabe unter anderen, sondern „das hervorragendste göttliche Geschenk.“ Weil demgegenüber der Satan ein Geist der Traurigkeit ist, und dieser an Gottes Güte nicht glaubt, sondern an ihr zweifelt, darum hat wahre Musik mit ihm nichts zu tun. Luther würde also traurige Musik, die seine Zeit nicht kannte, als einen Widerspruch in sich bzw. als einen Mißbrauch und eine Mißachtung von Gottes Willen angesehen haben.

Nun muß freilich noch einem anderen Gedankengang nachgegangen werden. Musik — das Zeichen der christlichen Freude unter den Christen, d. h. also in der Kirche! Wem gilt dieses Zeichen? Ja, gilt es überhaupt jemandem? Ist es vielleicht nichts anderes als unmittelbare, unwillkürliche Äußerung der Freude? Nein! Dieses Zeichen gilt vielmehr vor allem und zuerst Gott zu Lob und Dank für alle seine Wohltat. Aber Luther stand viel zu sehr mit beiden Füßen auf der Erde und war viel zu sehr ein natürlich empfindender und gesund denkender Mensch, um nicht zu wissen, daß Musik bei ihrer Ausübung niemals allein auf Gott gerichtet ist, sondern daß sie so, wie sie vom Menschen ausgeht, sich auf ihn auch ständig zubewegt. Sie vereint daher unentwegt den menschlichen Ausdruck, die Bewegung vom Menschen weg, mit dem Eindruck, die Bewegung auf ihn zu, ganz einfach dadurch, daß sie klingt und deshalb gehört und vernommen wird. Diese Feststellung

gewinnt dadurch noch besonderes Gewicht, daß Luther sozusagen bei allen seinen Äußerungen über Musik stets nur wortgebundene vorschwebt, da die Frage der absoluten Musik zu seiner Zeit im Grunde gegenstandslos war. Von daher stellt sich uns nun die für uns wichtigste Frage nach dem Verhältnis der Musik zum Wort, sei dieses ein Gebetswort, ein Lob- und Danklied oder auch ein Verkündigungswort; denn immer wird ja diese Frage in gleicher Weise auf Grund des Wesens der Musik zu beantworten sein. Hier ergeben sich nun bei Luther folgende bemerkenswerte Begriffszusammenhänge:

Wort — Verständnis — Theologie einerseits
und

Stimme — Gemütsbewegung — Musik andererseits

D. h.: Das „nur“ gesprochene Wort ist lediglich auf das verstandesmäßige Begreifen gerichtet. Darum bemüht sich die Theologie. Die Stimme jedoch, gemeint ist hier die singende Stimme, ruft Gemütsbewegungen hervor; das ist die Sache der Musik. So sagt Luther bereits in der Psalmenvorlesung von 1512/13: „Merke, daß sich Singen und Sprechen voneinander unterscheiden wie einen Psalm singen bzw. rezitieren und ihn bloß verstandesmäßig erkennen und lehren. Wenn die Stimme hinzukommt, wird es ein Gesang, welcher die Stimme des Affektes ist. So wie also das Wort zum Intellekt gehört, so die Stimme zum Affekt.“ (WA 4, 140). Gewiß läßt dieses Lutherwort Fragen offen, vor allem die nach der Grenze zwischen der Bedeutung der Stimme beim Sprechen einerseits und beim Singen andererseits. Der Ton macht auch bekanntlich bereits beim Sprechen die Musik. Für unsere Betrachtung wichtig ist jedoch die Meinung Luthers, daß zum Glauben die freudige Erregung und das Ergriffensein des ganzen Menschen gehört und keinesfalls nur die verstandesmäßige Glaubenserkenntnis. Und so wie das Singen im Glauben „aus dem freudevollen Herzen kommt“, so vermag es wiederum den hörenden Menschen ganz und gar zu erfüllen. Ein Glaube, der diese Seite freudiger Erregung infolge der Erfahrung von Gottes Gnade nicht hätte, wäre nach Luthers Sinn kein völliger Glaube. Und weil das Erfülltsein des ganzen Menschen, des Verstandes-, Gefühls- und natürlich auch Willenslebens

dazugehört, darum gehört unablässig die Musik — und das ist nun gleichbedeutend mit Gesang — zur christlichen Glaubensäußerung, und darum hat die Musik auch ihre unabdingbare Aufgabe bei der Weckung des Glaubens. Gewiß tritt die Musik keinesfalls an die Stelle des Heiligen Geistes, sie weckt den Glauben nicht selbst; sie ist jedoch von Gott erwählt, vorbereitendes, helfendes Werkzeug, Mittel, Vermittlerin und Instrument zu sein. Aus der Fülle der Äußerungen Luthers, die das zum Ausdruck bringen, seien nur wenige zitiert: „Die Psalmen wie auch die Musik sind zur Erweckung des Glaubens erfunden“ („Dictata“ zum 4. Psalm) oder das bekannte Wort aus dem Gedicht „Frau Musica“: „Zum göttlichen Wort und Wahrheit / macht sie das Herz still und bereit.“ Und schließlich sogar der ausdrückliche Hinweis, daß Gott sich der Musik bedienen kann, um zu den Menschen zu reden: „So hat Gott (!) das Evangelium auch durch die Musik gepredigt, wie man an Josquin (dem 1521 gestorbenen großen niederländischen Meister) sieht.“ Durch das Instrument von dessen Werken — das besagt doch dieser Ausspruch — hat Luther Gottes lebendige Stimme vernommen.

Wenn wir uns fragen, ob eine solche Theologie der Musik, wie sie Luther vertrat, gegenwärtig in Geltung ist, so wird man dies weithin verneinen müssen. Nicht nur in der reformierten Theologie, auch in der lutherischen nimmt sie jedenfalls nicht den Raum ein, den sie bei Luther innehatte. Das sei nicht einfach als Vorwurf festgestellt; denn es ist hier folgendes zu bedenken: Durch die weitgehende Verabsolutierung des menschlichen Affektlebens, vor allem seit der Zeit der Empfindsamkeit und in der Epoche der Romantik, durch die häufige unheilvolle Gleichsetzung von affekthafter Ergriffenheit und Glauben, von — wenn auch nie fehlen könnender — psychologischer Begleiterscheinung und Wirken des Heiligen Geistes selbst und d. h. doch durch die Verwechslung von Schale und Kern, von Form und Inhalt beim Glauben ist mit zwingender Notwendigkeit im Zuge der Erneuerung der reformatorischen Theologie in unserem Jahrhundert zunächst einmal das *Wort* und die *Glaubenserkenntnis* in das Zentrum der theologischen Arbeit gestellt worden. Aber befindet sich die gegenwärtige

Theologie hier nicht in einer falschen Sorge um irgendwelche Erscheinungen unseres gottesdienstlichen Lebens — eine solche ist ja die Kirchenmusik —, weil sie sich unserer unaufgebar rationalen Predigt-tätigkeit nicht einfügen und denen darum kein Recht zugestanden, sozusagen keine theologische Legitimation ausgestellt wird? Wird nicht heute weithin Verkündigung und wird nicht Predigt eingengt und be-schränkt auf das gesprochene, rationale Wort des Pfarrers auf der Kan-zel, und das alles doch wohl aus Angst vor irgendwelchen Rückfällen in Romantik oder vor irgendwelcher illusionistischer Flucht in einen sakralen Liturgismus und Psychologismus, wie man dies zu nennen pflegt? Und über dieser wohl begreiflichen und ganz gewiß auch ein-mal berechtigt gewesen, vielleicht hie und da auch wirklich noch be-rechtigten Sorge kommt die Gefahr eines gottesdienstlichen Intellektu-alismus auf, worüber man verlernt und vergißt, daß der Glaube den ganzen Menschen betrifft und daß er — dies aber ist es, das wir aus Luthers Musikanschauung so eindringlich erfahren — nicht nur über das verstandesmäßige Begreifen, sondern auch auf irrationalen Wegen über das Herz geweckt wird. Das ist auch Calvins Meinung gewesen, der die Funktion der Musik in Verbindung mit dem Wort Gottes mit der eines Trichters verglichen hat, durch den dieses in das Menschen-herz hineingeleitet wird. Auch den Affektbegriff hat Luther aus der Musiktheorie übernommen; seine Geschichte reicht bis in die philoso-phische Ästhetik der Antike zurück. Was er nun aber in der Fülle seines Inhalts in der Theologie Luthers bedeutet und besagt, das zu ermitteln wäre eine dringende Aufgabe der gegenwärtigen theologischen For-schung.

Daran kann freilich niemals auch nur der geringste Zweifel sein, daß die singende Stimme für den Glauben nur in Verbindung mit dem Wort Gottes sowie mit dem auf diesem gründenden Lob der Kirche etwas bedeutet. Ohne dem, isoliert also, wäre die Begriffsreihe Stimme — Ge-mütsbewegung — Musik für ihn ohne Belang. Das braucht heute ge-wiß kaum noch hervorgehoben zu werden, wohl aber muß mit Nach-druck gesagt werden, daß im Leben der Kirche auch die andere Be-griffsreihe Wort — Verständnis — Theologie für sich allein nicht be-

stehen kann; denn der Mensch erfaßt und begreift nach Gottes Schöpferwillen — wie gesagt — nicht allein auf rationalem, sondern im Verein damit immer auch auf immanent irrationalen Wege. Gilt dies schon für das natürliche Leben, wieviel mehr dann erst für das geistliche, bei dem es sich um die Erfahrung der Güte und Gnade Gottes und also um die Christenfreude handelt. Man nimmt die Frage der Gestaltwerdung des göttlichen Wortes in der Welt nicht im umfassenden Sinne ernst, wenn man nicht mit Luther die ganze Tragweite der sprechenden und singenden menschlichen Stimme als dessen Vermittlerin mit einbezieht. Theodor Knolle hat völlig richtig gesagt, daß die Musik der „Tiefenwirkung und dynamischen Entfaltung des Wortes“ diene („Lutherischer Gottesdienst“ in „Luther. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft“. München 1935, S. 137).

Es ist nicht berechtigt, hier voreilig den Verdacht auszusprechen, die Musik solle als Religionsersatz gebraucht werden, wozu sie niemals fähig ist. Sie kann weder Offenbarung sein noch aus sich heraus Glauben schaffen. Es handelt sich vielmehr um die Bedeutung der klanglichen Erscheinung der christlichen Verkündigung und des Gotteslobs und dabei um den Bedeutungsunterschied zwischen gesprochenem und gesungenem Wort, zwischen Predigt und Gesang, zwischen der Aufnahme des Evangeliums durch Verstand und Herz. Und es handelt sich weiterhin darum, was wir eigentlich meinen, wenn wir sagen, daß uns das Wort in Predigt ebenso wie im Gang zu Herzen geht, und wenn wir davon reden, daß wir von Herzen glauben.

III.

Der dritte Punkt unserer Betrachtung sei abschließend als Folgerung, die sich vor allem aus der Behandlung der zweiten ergibt, lediglich in einigen Hinweisen behandelt.

In dem Maße, als bei Luther Theologie und Musik ganz nahe zusammengerückt sind, gehen nun auch Musik und Sprache eine enge Verbindung miteinander ein. Von außen her gesehen bewegt sich Luther hierbei auf dem Wege der Humanisten. Das zeigt sich vor allem darin, daß er wie jene die Musik nun auch mit der ersten Reihe, den sog.

trivialen Fächern der sieben freien Künste, nämlich mit Grammatik und Rhetorik zusammenbringt, so daß also die Musik einen Standort in beiden Reihen der freien Künste bekommt. Luther bezeichnete in seinen Tischreden einmal Musik und Grammatik als die „Bewahrer der Dinge“. Und Melanchthon ist es vor allem gewesen, der die Lehre von der Predigt in Beziehung zur wissenschaftlichen Rhetorik gebracht hat, woraus sich ergab, daß dann auch das gleiche bei der Musik erfolgte. Hier bahnte sich eine Entwicklung an, die bis zu den Zeiten Bachs weiterging, indem in der musikalischen Komposition völlig entsprechend der Anwendung der Rhetorik bei der Predigt mit sog. Redefiguren gearbeitet wurde. Zu erinnern ist ferner an Luthers bekanntes Wort in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (1524): „Es muß beides, Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen; sonst ist es alles ein Nachahmen wie die Affen tun“ und außerdem an die von ihm vorgenommene Zuordnung bestimmter Kirchentöne zum gottesdienstlichen Vortrag von Epistel und Evangelium in der „Deutschen Messe“ von 1526. In allen Fällen zeigt sich, daß von Luther hier nicht nur eine natürliche, und d. h. vielleicht nur vordergründige Übereinstimmung von Musik und Sprache, sondern zugleich ein innerer Zusammenhang von musikalischer sowie von Sprachgestaltung, dem jeweiligen Wortsinn Rechnung tragend, vorgenommen wird.

Wiederholt ist freilich darauf hingewiesen worden, daß Luthers Musikideal gar nicht so sehr bei der der Sprache und dem menschlichen Ausdruck zugewandten Musik seiner Zeit, sondern beim Tenorliedsatz der Spätgotik gelegen habe. Dafür zeuge vor allem seine viel zitierte Beschreibung dieser Kompositionsgattung in seinem „Encomium musices“: „Wo aber die natürliche Musica, durch die Kunst gescherfft und polirt wirdt, da sihet und erkennet man erst zum Theil (denn gantzlich kans nicht begriffen noch verstanden werden) mit großer Verwunderung, die große und vollkommene Weißheit Gottes, in seinem wunderbaren Werk der Musica, in welcher vor allem, das seltsam und wol zu verwundern ist, das einer eine schlechte Weise oder Tenor (wie es die Musici heißen) hersinget, neben welcher drey, vier oder fünff andere

Stimmen auch gesungen werden, die umb solche schlechte einfeltige Weise oder Tenor, gleich als mit jauchtzen gerings herumher, umb solchen Tenor spielen, und springen, und mit mancherley Art und Klang dieselbige Weise wunderbarlich zieren und schmücken, und gleich wie einen himmlischen Tantzreyen führen, freundlich einander begegnen, und sich gleich hertzen und lieblichen umbfangen.“ Hier erscheint die Aufgabe der Musik lediglich als Zierde und Schmuck des *cantus firmus*, bei der keine Erfüllung von Luthers Satz aus den Tischreden „Die Noten machen den Text lebendig“ stattfindet; denn im Tenorliedsatz der Spätgotik waltet ein sehr loses Verhältnis von Wort und Ton, und die den *cantus firmus* umspielenden Stimmen sind oft genug rein instrumental empfunden. Liegt hier bei Luther ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis vor? Um ihn in diesem Zusammenhang recht verstehen zu können, muß man die musikgeschichtliche Situation bedenken, in der er aufgewachsen ist. Und das war eben vor allem die des Tenorliedsatzes, der ihm von Jugend auf vertraut gewesen ist. So scheint es nur natürlich, wenn dieser den Ausgangspunkt der lutherischen Kirchenmusik bildete. Aber daneben gilt es nun auch zu beachten, daß diese sich sehr schnell von diesem Ausgangspunkt weg entwickelt hat. Ohnehin wäre noch an Luthers Lieblingskomponisten Josquin und Senfl zu erinnern, die beide in mancher Hinsicht über die Musik der Spätgotik hinausführten, und vor allem Josquin ist für eine neue Verbindung von Musik und Sprache geradezu bahnbrechend gewesen. Ganz in der gleichen Richtung entwickelte sich die junge Musik der Reformation. Allenthalben ist sehr schnell eine allgemeine Tendenz zu engerer Bindung an das Wort festzustellen. Das trifft ebenso auf die mehrstimmige Kunstmusik wie auf die neu entstehenden einstimmigen Gemeindeliedweisen zu. Die musikalischen Linien überwinden sog. Instrumentalismen und werden mehr und mehr vokalisiert. In der Mehrstimmigkeit macht sich gleichzeitig eine deutliche Hinwendung zur sog. Homophonie, d. h. zu mehr akkordischer Satzweise bemerkbar, damit die unterlegten Worte besser zur Geltung kommen. Am stärksten ist dieser deutlich verfolgte Weg in der Gestaltung der einstimmigen Weise von „Mitten wir im Leben sind“ erkennbar. Hier fallen in allen drei

Strophen alle betonten Worte mit den Höhepunkten des melodischen Ablaufs zusammen (vgl. z. B. in den Stollen der ersten Strophe die Worte „Leben“ und „Tod“ sowie „Hilfe“ und „Gnad“ und die Inbrunst der dreimaligen Rufe in dem Abgesang aller drei Verse). Gewiß könnte immer darauf hingewiesen werden, daß sich bei alledem die reformatorische Musik auf nichts anderes bezieht als auf das, was auch die Humanisten gewollt haben. Luther aber und seinen Mitarbeitern ging es nicht um bloße Sprachästhetik, sondern um die Verlebendigung des Wortes. Es erscheint daher alles, was sich praktisch in der musikgeschichtlichen Entwicklung der Reformationszeit ergeben hat, als eine Folge von Luthers Gedanken über die Zusammengehörigkeit von Theologie und Musik. Daß er damit eine große musikgeschichtliche Epoche angebahnt hat, ist allgemein bekannt. Notwendig aber erscheint es, die innersten Zusammenhänge seines Musikverständnisses erneut ans Licht zu rücken, damit wir in der Gegenwart unsere eigenen gottesdienstlichen und insonderheit kirchenmusikalischen Aufgaben von Luther her in ihrer ganzen Grundsätzlichkeit begreifen.

Die Musica ist eine Gabe und Geschenk Gottes, nicht ein Menschengeschenk. So vertreibt sie auch den Teufel und macht die Leut fröhlich, man vergißt dabei alles Zorns, Unkeuschheit, Hoffart und andrer Laster.

Luthers Tischreden. W. Tr. 6, 7034.

Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung bei Luther

von Julius Richter, Frankfurt/Main

Als Luther seine wichtigste Schrift zur Kriegsfrage verfaßte, „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ 1526, lag der Bauernkrieg mit allen seinen Schrecken und Greueln hinter ihm. Kein Wunder, daß die aufgeschreckten Gemüter fragten: „Darf überhaupt Krieg sein, und darf ein Christ die Waffe ergreifen?“ Luther wurde als Seelsorger von den angefochtenen Gewissen angegangen, Assa von Kramm, ein kurfürstlicher Feldhauptmann, der im Einsatz gegen die Bauern gestanden war, hatte ihn so gefragt. Wie Luther in der Einleitung zu seiner Schrift äußert, weiß er, daß „viel mehr sind, die sich des Wesens und Standes beschweren“. Er wußte, daß es viel „Einfältige“, wie er sie nannte, gab, die den Krieg rundweg ablehnten. Der Schwärmer und Wiedertäufer Felix Manz hatte z. B. die Losung ausgegeben: „Kein Christ schlägt mit dem Schwert und widersteht auch dem Bösen nicht.“ Neben dem eben überstandenen Bauernkrieg lastete auch die drohende Gefahr des Türkenkrieges auf Luther. Die Türken hatten Ungarn 1526 niedergeschlagen und schickten sich an, das westliche Abendland zu überfluten. Die Angst vor ihnen saß allen in den Gliedern, wie oft hat Luther in seinen Tischreden und Briefen von ihnen gesprochen! So hat er auch mehrere Schriften dieser Frage, die alle umtrieb, gewidmet: 1529 „Vom Kriege wider die Türken“ und „Die Heerpredigt wider die Türken“ und noch 1541 die „Vermahnung zum Gebet wider die Türken“. Als Luther starb, bangte Europa noch lange weiter vor der Türkengefahr.

Heute, nach zwei Weltkriegen, bangen wir nicht minder vor neuen Kriegen. Und die Fragen und Anfechtungen der Lutherzeit sind weit hin auch die unsrigen. Deshalb haben wir Grund genug, Luther nach seiner Meinung über Wesen und Zweck des Krieges zu befragen und uns sein „Ja“ und „Nein“ zum Kriegsdienst klarzumachen. Dabei dürfen wir auch nicht an den Entwicklungen und Wandlungen seiner Gedanken vorübergehen. Und schließlich werden wir zu fragen haben,

ob und wie weit wir seine damaligen Ansichten und Hinweise auf unsere andersgeartete Gegenwart anwenden können.

I.

Luthers grundsätzliche Erwägungen über *Wesen und Zweck* des Krieges, noch ohne näheren zeitgeschichtlichen Bezug — nur beiläufig erwähnt er den Bauernkrieg —, finden wir in seiner Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“. Hier spricht er als Seelsorger über die Frage, ob und wie man mit „gutem und wohlberichtetem Gewissen“ streiten könne. Wichtig ist dabei seine Unterscheidung zwischen „Amt“ und „Person“. Während „das Kriegs-Amt an ihm selbst recht und göttlich“ sei, brauche die kriegsführende Person noch keineswegs „gut und recht“ zu sein. Luther sieht wohl die Furchtbarkeit des Krieges und beschönigt ihn nicht. Aber weil das Amt „an ihm selbst“ recht ist, kann der Krieger es mit gutem Gewissen ausüben, obwohl es „Kriegen und Würgen, Rauben und Hängen, Rädern und Enthaupten“ mit sich bringt. Dieses „an ihm selbst“, das Luther oft wiederholt, ist besonders zu beachten. Das Amt ist „an ihm selbst“ gut, weil „das Schwert ist von Gott eingesetzt, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen und Frieden zu handhaben“. Er beruft sich dafür auf Bibelstellen, besonders Römer 13, 1 ff. und 1. Petrus 2, 13 ff., die er immer wieder anführt. Und nun fordert er: „Man muß das Kriegsam nicht ansehen, wie es würgt und brennt, schlägt und fängt“, „das tun die engen, einfältigen Kinderaugen“, sondern man muß es „mit männlichen Augen ansehen, *warum* es so würgt und greulich tut“.

Es gilt also, den gottgewollten Zweck zu beachten. Der Zweck des Krieges aber ist zunächst für Luther der, die Bösen zu strafen. „Wenn man aber recht krieget, so straft man einen ganzen großen Haufen Übeltäter auf einmal.“ Luther hat diesen Zweck aus Römer 13 entnommen: „Die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin *zur Strafe* über den, der Böses tut.“ „Ist nun ein Werk des Schwertes gut und recht“ (— nämlich das der Justiz- und Polizeigewalt —), „so sind sie alle recht und gut“, also

auch der Schwertgebrauch im Kriege. Luther betont sehr stark — das ist für sein ganzes Denken bedeutsam —, daß nur der Obrigkeit von Gott das Schwert anvertraut ist. Sogar wenn sie zur Tyrannei entartet, gilt noch ihre Autorität: „Besser, daß die Tyrannen hundertmal ihnen Unrecht tun, denn daß sie den Tyrannen einmal Unrecht tun.“ Da gibt es kein Sichauflehnen, höchstens ein Ausweichen: wenn etwa „ein Fürst oder Herr das Evangelium nicht will leiden, da gehe man in ein anderes Fürstentum“. Denn jeder Widerstand, auch ein christlich begründeter, wäre Aufruhr. Aufruhr aber ist ihm, wie er vom Bauernaufstand gesagt hat, ein „Sindfluß“, d. h. eine Sintflut „aller Untugend“.

Neben der Strafe oder Vergeltung durch die Obrigkeit sieht Luther den Zweck des Krieges in der Abwehr und *Verteidigung*. „Wehren ist eine redliche Ursache zu streiten“, „Notwehr soll ungestraft sein“, denn sie dient zum Schutz des Volkes, für das die Obrigkeit da ist. Ganz entschieden lehnt Luther jeden Angriffskrieg ab, aber auch die Notwehr darf nur im äußersten Fall erfolgen, „genug, wenn man alles versucht und nichts helfen will, daß man eine Notwehr tun muß, Land und Leute zu schützen“. Luther weiß, daß er mit solcher Einschränkung des Krieges auf den Verteidigungskrieg für seine Zeit etwas Neues fordert: „*Bisher* haben Kaiser und Fürsten immer gestritten . . . daß sie große Ehre, Ruhm und Güter gewinnen“ oder auch aus Haß und Rachgier, so darf es hinfort nicht mehr sein. Die große geschichtliche Bedeutung dieser Forderung Luthers ist bisher nicht genügend gewürdigt worden. Historiographen des Krieges, wie Hermann Stegemann und Hans Delbrück, erwähnen Luther nicht einmal, oder sie heben wie Delbrück nur beiläufig und kritisch seine Abneigung gegen die Feuerwaffen hervor. Luther hat auch jeder Glorifizierung des Krieges Einhalt geboten, indem er nur den Zweck der Verteidigung gelten ließ. Er hat scharfe Worte gegen die „Eisenfresser“ mit ihrer „tollkühnen Lust oder Vorwitz zum Krieg“ gesprochen. Nur wenn du sagen kannst: „Mein Nachbar *zwingt* mich zu kriegem, ich wollt's lieber geraten“, „nur dann kannst du mit gutem Gewissen dich weh-

ren.“ Der Zweck des Verteidigungskrieges, den Luther im äußersten Notfall zu billigen bereit ist, besteht darin, daß Ordnung und Frieden gewahrt werden. In der Auslegung des 82. Psalms sagt er: „Weil denn Gott . . . die Welt geschaffen, daß Menschen darauf wohnen und das Land bearbeiten und füllen sollen, . . . und solches nicht mag geschehen, wo kein Friede ist, wird er gezwungen, als ein Schöpfer sein eigen Geschöpf, Werk und Ordnung zu erhalten, so daß er Obrigkeit muß einsetzen und erhalten und ihr das Schwert und Gesetze befehlen, daß sie alle, die ihr nicht gehorchen, töten und strafen sollen.“

Wir sehen, Luther macht sich die Erfassung vom Wesen und Zweck des Krieges, man darf sagen, die Rechtfertigung desselben, nicht so leicht, wie die pazifistischen Schwärmer es mit ihrer einfachen Ablehnung taten. Er verschließt seine Augen nicht vor der notvollen Wirklichkeit der Welt, fragt dann aber vor allem nach den Absichten Gottes, die es zu erkennen und dann auch, wenn es sein muß, „unter Blut und Tränen“ durchzuführen gilt.

II.

Aber Luther geht noch über das Bisherige hinaus, wenn er entgegen allem äußeren Anschein den Krieg sogar als ein „christliches Werk“ begreift. Zwar hat er ihn vorher schon als „Gottesdienst“ bezeichnet, weil er eben von Gott gewollt und befohlen ist, ja er hat ihn sogar als „Gottes eigentliches Werk“ beurteilt: „Die Hand, die solches Schwert führt und würgt, ist Gottes Hand“, er scheut auch nicht die fast erschreckende Formulierung: „Nicht der Mensch, sondern Gott hängt, rädert, enthauptet, würgt und krieget.“ Aber dann fügt er, wenn er von dem gottgegebenem Schwertamt des Staates spricht, noch hinzu: „Ich lehre jetzt nicht, was Christen tun sollen. Denn uns Christen geht euer Regiment nichts an. Wir dienen aber euch und sagen euch, was euch *vor Gott* zu eurem Regiment zu tun sei.“ Nicht jeder Gottesdienst, nicht jedes Tun „vor Gott“ muß ja schon ein christliches Tun sein, wie es denn im AT. schon genug von gottesdienstlichem Tun gegeben hat. Aber dann kann er vom Kriege doch auch das Andere sagen, daß es

„christlich und ein Werk der Liebe sei, die Feinde getrost würgen, rauben und brennen“. Wie können wir diese Worte verstehen? Wie kann denn so etwas zusammengehen, das „Werk der Liebe“ und das grausame Werk des Krieges? Luthers vielerörterte Lehre von den beiden Reichen, die er in seinem Büchlein von der weltlichen Obrigkeit entwickelt hat, gibt uns den Schlüssel zum Verständnis. Gottes Reich und der Welt Reich bestehen beide nach der Ordnung des einen Gottes, das geistliche Regiment allein durchs Wort geführt, das weltliche durchs Schwert. Der Christ aber gehört beiden Reichen an: als irdische Menschen sind die Christen der Obrigkeit und dem Schwertamt unterworfen, sie „sollen und müssen streiten aus Gehorsam, nicht als Christen“. Aus dem scheinbaren Widereinander von christlicher Liebe und Schwert macht Luther so zunächst ein Nebeneinander. Es handelt sich nämlich, wie er in der Einleitung zu seinem Kriegsbüchlein sagt, um die Frage, ob der christliche Glaube „auch *neben sich* leiden kann, daß ich ein Kriegermann sei“. Er geht dann aber sogleich auch über das bloße Nebeneinander schon damit hinaus, daß er Christus selbst, Johannes den Täufer und andere neutestamentliche Zeugen anführt, die den Krieg zwar nicht direkt gefordert, aber doch „bestätigt“ haben sollen, Christus mit seinem Wort vor Pilatus Joh. 18, 36, daß seine Diener für ihn streiten würden, wenn er ein König von dieser Welt wäre, Johannes der Täufer mit seinen bekannten Weisungen an die Kriegsknechte Luc. 3, 14 ff. Endlich kommt Luther aber auch zu einem vollen Ineinander der beiden Seiten. Und zwar begründet er das auf zweifache Weise, einmal mit dem Satz: „Es wäre gar unchristlich geredet, daß irgendein Gottesdienst wäre, den ein Christ nicht tun sollte“, dann aber füllt er den zunächst nur formalen Begriff des Gottesdienstes auch mit dem Inhalt der christlichen Liebe: „An dir und dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelium und leidest Unrecht“, so wie es die Bergpredigt Jesu fordert, „aber an dem andern und dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten“. So steht das Kriegen nun nicht mehr wie ein Fremdkörper neben der Nächstenliebe, sondern ist selbst Erfüllung derselben. Und das mit all seinem Rauben und Morden, Brennen und Hängen, Rädern und Wür-

gen! Ob wir auch so mit Luther denken können, wird später noch zu fragen sein.

III.

Daß Luther mit dieser seiner eindringenden Schau des Kriegsdienstes, den ein Christ aus letzter Verantwortung wagen soll, keineswegs eine religiöse Verklärung desselben beabsichtigt, wird deutlich aus seiner Forderung der *Kriegsdienstverweigerung*, die in bestimmten Fällen geboten ist. Er weiß nur zu gut, daß ein frommer Fürst ein „seltener Vogel“ ist, und so muß er fragen: „Wie wenn mein Herr Unrecht hätte zu kriegem?“ Und seine Antwort lautet: „Wenn du gewiß weißt, daß er Unrecht hat, sollst du Gott mehr gehorchen denn den Menschen.“ Diese Worte sind im Grunde von einer Tragweite, deren Bedeutung Luther damals wohl kaum ermessen hat. Denn sie geben dem einzelnen das Recht, ja die Pflicht, selbst das Verhalten der Obrigkeit zu prüfen, zu beurteilen, ja im gegebenen Fall zu verurteilen, dann aber auch danach zu handeln, d. h. nicht zu gehorchen. Das ist für Luthers autoritatives Denken ein gewaltiges Zugeständnis und nur daraus zu erklären, daß es ihm dabei um das Seelenheil der Beteiligten geht. Erst wenn sie mit allem „möglichen Fleiß“ geprüft haben, mögen sie folgen „ohne Gefahr der Seelen“! Luther weiß aber auch, daß der einfache Christ nicht immer die Möglichkeit zum Urteil über Recht oder Unrecht eines Krieges haben kann, darum fügt er für diesen seinen Rat hinzu, daß er „sich nach der Liebe Art des besten zu seinem Herrn versehen“ und seinem Befehl in gutem Vertrauen folgen soll.

Luther hat hiermit die Kriegsdienstverweigerung nicht bloß als erlaubt, sondern als Pflicht um des Gewissens willen klar und unzweideutig ausgesprochen. Freilich denkt er dabei zunächst nur an die Gewissensnot des Einzelnen und nicht etwa auch schon an eine Verantwortung, die er auch für das Ganze haben sollte. „Gott hat die Unterson ganz und gar gesetzt, einzeln zu sein für sich allein, . . . wiederum die Oberperson ist gesetzt, daß sie eine gemeine Person sei und nicht allein für sich selbst.“ Nur die Oberperson trägt also die Verantwortung für das Gemeinwesen. Aber dann soll der Einzelne, der

den Kriegsdienst verweigert, das doch auch „mit dem Bekenntnis der Wahrheit“ tun, d. h. er soll vor der Obrigkeit seine Sache vertreten, ihr die „Wahrheit“ sagen, das heißt doch nichts anderes als dieser ihr Unrecht vorhalten. Damit ist aber auch schon eine Einflußnahme auf die Obrigkeit und im Keim eine Mitverantwortung des Einzelnen für das Ganze gegeben. Luther fügt hinzu und deutet darin das Gesagte selbst schon an: „Kehrt sie sich daran, so ist es gut.“ Der Wunsch ist also, daß die Obrigkeit sich von dem Einzelnen belehren lasse und danach handle.

Es ist aber wohl zu beachten, daß Luther mit dem allen von einer grundsätzlichen und allgemeinen Kriegsdienstverweigerung noch weit entfernt ist, sein ganzes Bemühen ist ja im Gegenteil gerade darauf gerichtet, seinen Soldaten den Kriegsdienst zur Pflicht zu machen. Nur im Falle eines als Unrecht erkannten Krieges soll der Dienst verweigert werden. Damit unterscheidet er sich also durchaus von dem, was man heute unter Wehrdienstverweigerung versteht, nämlich von der grundsätzlichen Ablehnung des Dienstes überhaupt in einem stehenden Heer, das Luther ja zu seiner Zeit noch nicht gekannt hat.

IV.

Wenn Luther einen Verteidigungskrieg bejaht, so gilt das nur für das weltliche Regiment. Die Christenheit als solche führt keinen Krieg. Luther hat sich leidenschaftlich dagegen gewandt, daß man die Abwehr der Türken zu einem Glaubenskrieg der Christenheit machen wollte. Papst Leo X. hatte auf dem V. Laterankonzil 1517 einen allgemeinen Kreuzzug gegen die Türken beschließen lassen. So lag der Gedanke eines Glaubenskrieges damals sozusagen in der Luft, die Türken waren ja die „Ungläubigen“, vor deren Angriff man den eigenen Glauben zu verteidigen hatte. Aber Luther verwirft den Glaubenskrieg oder Kreuzzug auf das entschiedenste in seiner Schrift „Vom Kriege wider die Türken“. „Über alles bewegte mich“, so schreibt er einleitend, „daß man unter christlichem Namen wider den Türken zu streiten vornahm, lehrte und reizte, gerade als sollte unser Volk ein Heer der Christen heißen wider die Türken als wider Christi Feinde.“

Und dann unterscheidet er, wieder auf Grund seiner Lehre von den beiden Reichen, sorgfältig zwischen dem „Christianus“, der als solcher den Kampf mit Buße und Gebet führt, von dem „Kaiser Karolus“, der mit den Waffen kämpft. Nur mit den geistlichen Waffen soll und kann der Christ den Teufel, den eigentlichen Herrn der Türken, bekämpfen. Den Krieg mit Waffen aber kann und darf auch der Christ nur unter dem Panier des Kaisers, nicht aber unter der Fahne des Kreuzes führen. Und dieser Krieg ist dann kein Glaubenskrieg, sondern ein Verteidigungskrieg wie andere auch. Auch mit dieser Losung ist Luther ein Bahnbrecher für die Zukunft geworden. Wäre seine Weisung befolgt worden, was für ein Elend wäre den Völkern mit dem Dreißigjährigen Kriege und mit den blutigen Religionskriegen in Frankreich erspart geblieben! Heute aber ist uns ein Religionskrieg undenkbar geworden.

V.

Aber Luther war auch „ein Mensch mit seinem Widerspruch“, ein Mensch, der sich auch wandeln konnte mit seinem Denken. Und er hat sich nicht gescheut, das auch selber einzugestehen. Auch seine Gedanken über Krieg und Kriegsdienst glichen keinen über die Zeit hin gültigen Dogmen. So ließ er sich angesichts der Bedrohung der evangelischen Stände durch den Kaiser vom Landgraf Philipp von Hessen und dessen juristischen Ratgebern belehren, daß der Kaiser als gewählter Monarch verpflichtet sei, die Rechte seiner Wähler, der Kurfürsten, zu achten, und daß diese wiederum ihre Rechte gegen ihn vertreten, ja wenn es darauf ankam, wenn der Kaiser sie mit Krieg bedrohte, auch mit Waffengewalt durchsetzen durften. „Daß wir früher gelehrt, stracks nicht zu widerstehen der Obrigkeit, haben wir nicht gewußt, daß solches der Oberkeit Rechte selbst geben.“ Was ihm früher als Aufruhr erschienen wäre, wurde jetzt berechtigter Widerstand. Allerdings war es ihm als Theologen, wie er bekannte, nicht recht wohl bei solchem Zugeständnis, es hatte für ihn „große Bedenken“. Der Grund war offenbar die Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit nach Röm. 13, von der er sich persönlich und als Theologe nicht lösen konnte.

Auch in einer anderen Frage, der des Glaubenskrieges, hat sich allem Anschein nach, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der eben angeführten neuen Erkenntnis, sein Urteil gewandelt. Schon in seiner zweiten Schrift gegen die Türken, der „Heerpredigt“, gebrauchte er Äußerungen, die kaum mehr zu seiner anfänglich so entschiedenen Ablehnung des Glaubenskrieges stimmen wollen. Denn da will er den Kampf gegen die Türken ausdrücklich gegen den „Gottesfeind“ und „Christuslästerer“ geführt wissen. Und dieser Kampf ist auch für den Christen nicht mehr nur mit Buße und Gebet, sondern auch mit Waffen zu führen, und er gilt ebenso jetzt auch für den weltlichen Krieger als Kampf gegen den Glaubensfeind. „Wer einen Türken erwürgt, gewißlich erwürgt er einen Feind Gottes und Lasterer Christi.“ Später aber, in der „Vermahnung zum Gebet wider den Türken“, sprach er noch deutlicher: „Wir streiten nicht darum, daß wir wollen Land und Leute, Gut und Ehre gewinnen, . . . sondern Gottes Werk und seine Kirche erhalten, sonderlich für unsere liebe Jugend und Nachkommen und gedenken zu wehren dem Türken, daß er seinen Teufelsdreck und lästerlichen Mahomet nicht an unsers lieben Herrn Jesu Statt setze.“ Der alternde Luther war von der Sorge um die Zukunft, um die Erhaltung und Duldung des evangelischen Glaubens erfüllt, die Möglichkeit und Freiheit des Glaubens besonders für die kommenden Geschlechter stand für ihn auf dem Spiel. 1543 schrieb er zusammen mit Bugenhagen in einem Hirtenbrief: „Uns Alten ist nicht so viel daran gelegen, . . . aber unsern Nachkommen ist hiermit zu dienen, daß sie bei dem Glauben Christi . . . sicher bleiben mögen.“ Hier forderte er vor allem zum Gebet für dies Anliegen auf. Aber ob er nun ans Beten oder ans Kriegen für den Glauben dachte, immer war er getragen von dem einen unwandelbaren Anliegen: „An dem andern und dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten.“

VI.

Luthers Gedanken über den Kriegsdienst und seine mögliche Verweigerung fordern uns heute, die wir eine anders geartete Wirklichkeit — mit dem „totalen“, dem „Partisanen-“, dem „Atomkrieg“ — zu be-

wältigen haben, zur eigenen Stellungnahme auf. Das kann hier nur mit wenigen Andeutungen und Fragen geschehen. Ist die Kriegsdienstverweigerung nur im Falle eines ungerechten Krieges geboten? Kann sie nicht einem empfindlichen Gewissen auch gegenüber jedem Kriege, vollends dem heutigen Atomkriege geboten sein? Welcher Christ könnte heute als Soldat mit ruhigem Gewissen, „freudig und getrost“, wie Luther gern sagte, eine Atombombe über einem feindlichen Lande abwerfen? Merkwürdig ist ja der Schauer, den Luther selbst angesichts der für seine Zeit umwälzenden Feuerwaffen empfand: „Büchsen und das Geschütz ist ein grausam schädlich Instrument, zersprengt Mauern und Felsen und führt die Leute in die Luft. Ich glaube, daß es des Teufels in der Hölle eigenes Werk sei.“ Und doch sollte sein Gebrauch im Kriege keine Sünde sein! Was würde Luther wohl zu Hiroshima gesagt haben? Und was würde er heute sagen, wo die tägliche größte Sorge der Menschen auf die Herstellung immer furchtbarer Vernichtungswaffen gerichtet zu sein scheint?

Auch Luthers Auffassung des Krieges als einer Strafhandlung für die Bösen können wir heute nicht mehr zustimmen. Anders dachte Bismarck, als er seinen König 1866 belehrte: „Wir hätten nicht eines Richteramtes zu warten, sondern deutsche Politik zu treiben.“

Schließlich können wir, auch das muß offen gesagt werden, Luthers Verwertung biblischer Stellen für das Recht des Krieges so nicht mitmachen. Jesu Wort vor Pilatus gilt ja nur für den Fall, daß er ein König von dieser Welt wäre, wir dürfen ruhig im Sinn des Johannes-evangeliums hinzufügen, von dieser sündigen Welt, dann würde aber auch das Streiten seiner Diener für ihn ein sündhaftes Handeln sein. Wir möchten auch hinweisen auf jenes auch von Luther einmal angeführte Wort Jesu: „Die weltlichen Fürsten herrschen, und welche die Obersten sind, fahren mit Gewalt“ — so nach Luthers Übersetzung von Luc. 22, 25. Aber da fügt Jesus gerade auch hinzu: „So soll es unter euch nicht sein!“ Und Johannes der Täufer soll „das Kriegsamt an ihm selbst“ sogar „gepriesen“ haben, wenn er den Kriegsknechten gebot, niemandem Gewalt noch Unrecht zu tun? In allen angeführten Stellen

handelt es sich überhaupt nicht um die Frage nach dem Recht oder Unrecht des Krieges.

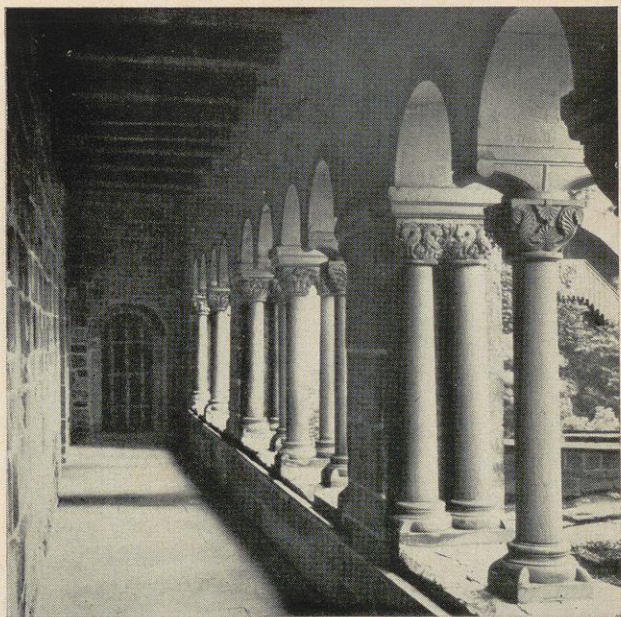
Aber welche Fragen wir auch an Luther von unserer Gegenwart und von unserm Schriftverständnis her zu stellen haben, welche Einwände wir auch zu erheben haben, die zwei Grundforderungen, die in allen seinen Kriegsschriften wiederkehren, bleiben für uns und, wie wir meinen, für alle Zeit gültig, einmal die: Kriegführen muß unter allen Umständen eine Sache des Gewissens sein, ebenso dann auch die Kriegsdienstverweigerung! Und dann die andere, die Beschränkung des Krieges ausschließlich auf den Verteidigungskrieg. Diese Forderungen dürfen niemals mehr überhört werden. Gewiß, auch Luther gibt unserer Zeit für die Einzelfragen des Krieges keine fertigen Lösungen. Aber wir werden unsere Probleme heute auch nicht lösen können, wenn wir diese seine Grundforderungen nicht beachten. Luther, der wie kein anderer den Menschen seiner Zeit ins Gewissen geredet hat, kann und soll uns auch heute in der uns so bedrängenden Frage des Krieges die Gewissen schärfen. Und das ist wichtiger und größer als alle Lösungen von Einzelfragen, die er uns anbietet und die wir doch selbst, seiner Mahnung folgend, nach unserm Gewissen zu entscheiden haben.

Liebe Fürsten und Herren, lernet euch darnach zu richten; Gott will's nicht länger haben. Es ist jetzt nicht mehr dieselbe Welt wie früher, da ihr die Menschen wie das Wild jagt und treiben konntet. Darum laßt ab von eurem Greuel und eurer Gewalttat; bemüht euch, gerecht zu handeln, und laßt Gottes Wort seinen Lauf nehmen, den es nun einmal haben will. Tritt Reberei auf, die überwinde man, wie sichs gebührt, mit Gottes Wort. Werdet ihr aber zuviel zum blanken Schwert greifen, so sehet zu, daß nicht einer komme, der es euch einstecken heißt - nicht in Gottes Namen!

Luther „Von weltlicher Obrigkeit“, 1523, W. 11, 270

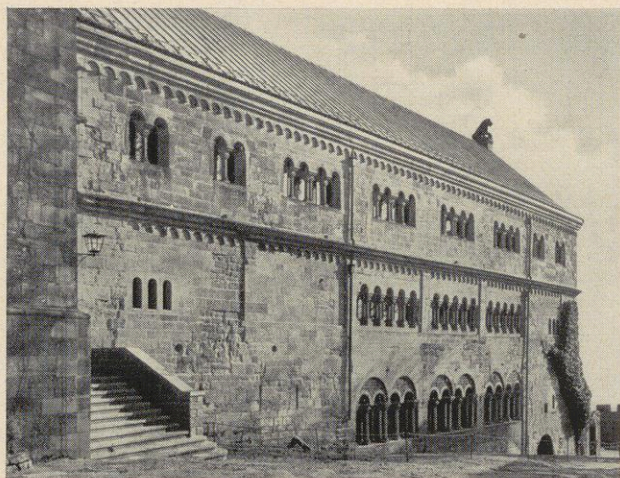


Die Wartburg



Wartburg
Die kürzlich
freigelegte Arkade des
Palas

Wartburg
Palas, Westfassade
1180-1220 und 1240-50



Wartburg
Die Kapelle in ihrem
heutigen Zustand

Kleine Beiträge

Das neue Gesicht der Wartburg

Unter der erfolgreichen Leitung von Dr. Siegfried Asche sind in den letzten Jahren Erneuerungsarbeiten an der Wartburg vorgenommen worden, die auch in dem Teile Deutschlands Beachtung finden sollten, dem dieser Mittelpunkt gemeinsamer Tradition und Kultur heute nicht ohne weiteres zugänglich ist. Bericht darüber gibt das reich und gut bebilderte Buch von Siegfried Asche „Die Wartburg“ (Sachsenverlag Dresden 1955), das die geistesgeschichtliche und die bauliche Seite in ihrer Verbundenheit zur Geltung bringt. Eine kleinere, für die breite Öffentlichkeit bestimmte Arbeit des gleichen Verfassers ist unter dem Titel „Die Wartburg und ihre Kunstwerke“ im Erich-Röth-Verlag in Eisenach erschienen (Veröffentlichungen der Wartburg-Stiftung 1).

Gegenüber dem romantisch-dekorativen Gepräge, das die Burg im 19. Jahrhundert erhalten hat, bemühen sich die heutigen Erneuerer, den verschiedenen bezeichnenden Phasen ihrer Geschichte durch reinere und echtere Ausgestaltung gerecht zu werden. Mehrere Perioden haben ihr Recht an die Burg: Das Hochmittelalter mit seinen sagenhaften Erinnerungen an den Sängerkrieg und die Heilige Elisabeth, die Lutherzeit, aber auch die letzten Jahrhunderte. Gehören doch auch Goethe, die deutschen Burschenschafter, Schwind, Wagner und Liszt in den Bannkreis dieses Baues, der in beispielhafter Weise ein Sinnbild deutscher Geistesgeschichte geworden ist.

Dem genannten Grundgedanken entsprechend wurden die Kapelle und die Lutherräume von der romantischen

Übermalung befreit und in ihrer alten Art wiederhergestellt. Auf der anderen Seite bekommt die echte Romantik, die hauptsächlich durch Moritz von Schwind vertreten ist, ihren gebührenden Platz. Selbst die pseudobyzantinische Theatralik der Mosaiken, mit der man um 1900 den herben Adel der romanischen Elisabethkemenate überdeckt hat, ist erhalten geblieben als eine in ihrer Art bezeichnende, heute schon geschichtlich gewordene Stilform.

An der äußeren Gestalt der Burg fällt dem Beschauer vor allem auf, daß der imitiert romanische Treppenaufgang, den man im Jahre 1852 der Innenfront des Palas vorgebaut hat, verschwunden ist. Die Front des Baues wird dadurch sehr viel strenger. Die alten, durch die Freitreppe früher verdeckten Fensterscharten liegen nun wieder frei. Zwischen dem Palas und der aus der Zeit des Großherzogs Carl Alexander stammenden Neuen Kemenate ist in geschickter und zurückhaltender Weise ein Treppenhaus eingebaut worden, das den bisher sehr mühsamen Zugang zu den Räumen und Sälen des Palas erleichtert.

Im Rahmen unserer Zeitschrift ist kein Raum für die Einzelheiten des Erneuerungswerkes. Zweierlei aber ist für uns von Bedeutung: die Kapelle und die Lutherräume.

Die Kapelle wurde befreit von späteren unsachlichen Zutaten. Dicke Putzschichten an den Wänden wurden abgenommen. Der Raum erhielt seine ursprünglich herbe Struktur zurück. Die alte hellgraue Tönung der Wände ist unterbrochen durch schwarzgelbe Fen-

stereinfassungen, von denen Reste wiedergefunden wurden. Freigelegt wurden seitlich vom Altar die Sakramentsnische und das Fenster, durch das ein fürstlicher Herr ungesehen im Nebenraum dem Gottesdienst beiwohnen konnte. Von besonderem Wert sind die — allerdings bedauerlich geringen — Restbestände der gotischen Fresken, die wieder ans Licht getreten sind. Sie stellen die Apostel dar als die dem Gottesdienst gegenwärtigen Zeugen der christlichen Botschaft.

In den Reformationszimmern wurde gründlich aufgeräumt mit den Experimenten des Jahres 1872, als man je einen Raum im Stile der Gotik, der Renaissance und des Barock ausstattete und mit historisierenden Gemälden versah. Stark reduziert wurde die Sammlung zweifelhafter Reliquien im Lutherzimmer, die schon Heinrich Boehmer in seinem „Jungen Luther“ mit ironischer Kritik bedacht hatte. Der Raum ist mit seiner echten schlichten Holzverschalung wiederhergestellt. Das Auge wird gefangen von den kleinen, aber eindrucksvollen Cranachschen Portraits der Eltern Luthers. Auf dem Tisch aus Möhraer Familienbesitz liegt die Bibel von 1541 mit Luthers handschriftlichem Eintrag. Auch den Walfischwirbel als Fußbank hat man belassen, der möglicherweise noch aus dem 16. Jahrhundert stammt. Der Tintenklecks neben dem Ofen ist allerdings der Entmythologisierung zum Opfer gefallen, nachdem er in früheren Zeiten

durch andenkenshungrige Besucher von diesseits und jenseits des Ozeans mehrmals abgekratzt und „im Dienst am Kunden“ ebensooft wieder erneuert worden war. Die Tintenkleckslegende, die zwischen der Coburg, der Wartburg und Wittenberg gewandert ist, geht wohl auf Äußerungen Luthers zurück, er habe den Teufel durch Tinte bekämpft. Dabei meinte Doktor Martinus freilich die Tinte, mit der er seine Manuskripte beschrieb —, nicht die, welche er dem Teufel nachgeworfen haben soll. Daß er auch zu letzterem durchaus in der Lage gewesen wäre, darf über der Kritik der Legende nicht vergessen werden.

Die an die Lutherstube angrenzenden Reformationszimmer sind in geschickter Weise zu Sammlungsräumen ausgestaltet. Luthers literarisches Schaffen, insbesondere seine Bibelübersetzung wird dem Besucher in Schaukästen und Schaubildern nahegebracht. Dabei sind sehr instruktiv die Bildtafeln, die einzelne Stellen der Bibel im Urtext und anderen Übersetzungen bis hin zu Luther nebeneinanderstellen.

Wenn in den Sommermonaten Tausende von Menschen die Lutherburg besichtigen, erhalten sie heute einen guten und echten Eindruck von einer der markantesten Perioden christlicher Geschichte. Daß dieser Besucherstrom auch über die wenige Kilometer nach Westen entfernte, streng abgeschlossene Grenze herüberfließen möge, ist ein heute noch schmerzlich versagter Wunsch.

Wolfgang Schanze

Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Aarhus, Dänemark 13.-18. August 1956

Es war ein fruchtbarer Gedanke, die Lutherforscher aus der ganzen Welt einmal zusammenzubringen und in

einem verhältnismäßig engen Kreise die wichtigsten gegenwärtigen Probleme der Lutherforschung durchzusprechen. Ein

derartiges Unternehmen konnte freilich nicht der privaten Initiative überlassen bleiben. Ohne den Lutherischen Weltbund wäre es nicht durchzuführen gewesen. Seinem Präsidenten, dem Vorsitzenden der Theologischen Kommission und dem Direktor der Theologischen Abteilung in Genf ist es zu danken, daß der Plan verwirklicht werden konnte. Unter den Eingeladenen fand er ein lebhaftes Echo. Etwa 80—100 Teilnehmer fanden sich in Aarhus ein. Erklärlicherweise waren die skandinavischen Forscher fast vollzählig erschienen, dazu etwa 30 amerikanische, 21 deutsche (darunter auch einige aus der Ostzone) und einzelne Forscher aus den übrigen europäischen Ländern. Die Einheitlichkeit des Kongresses war von vorn herein durch die Sache und die Personen gegeben. Dabei waren es keineswegs nur Lutheraner, denn eingeladen waren die Lutherforscher abgesehen von ihrer kirchlichen Zugehörigkeit.

Das Tagungsprogramm sah ein Doppeltes vor: 1. Behandlung wichtiger sachlicher Probleme aus Luthers Biographie und Theologie (Schriftverständnis, Lehre von der Heiligung, Kirchenbegriff) und 2. Berichte, die den Stand der Lutherforschung in den einzelnen Ländern und die Gesamtlage feststellten. Für die Diskussion war reichliche Zeit vorgesehen. Verständlicherweise waren die einzigen Verhandlungssprachen Deutsch und Englisch. Für jedes Thema waren die besten Sachkenner als Referenten vorgesehen, wobei meist den deutschen Referenten ein amerikanischer, englischer oder skandinavischer Korreferent ergänzte.

Aus den Länderberichten soll nur das Kennzeichnende für die Lage hervorgehoben werden, zumal einige von ihnen bereits veröffentlicht sind. Es ent-

spricht der Situation in Italien und Frankreich, wenn die Beschäftigung mit Luther dort im allgemeinen im Zeichen polemischer Auseinandersetzung steht und die eigentliche Lutherforschung noch kaum hervortritt. (Der erweiterte Bericht von Valdo Vinay „Lutero in Italia“ ist inzwischen in der Zeitschrift „Protestantesimo“, Rom 1956, S. 165 bis 180, erschienen.) Aufschlußreich war der über die Lutherforschung in England erstattete Bericht von Gordon Rupp, der zusammen mit Ph. Watson und neuerdings auch James Atkinson sich in die vorderste Linie der Lutherforscher gebracht hat. Daß zwischen den vom Methodismus herkommenden Forschern und dem Anglikaner Atkinson Unterschiede in der Lutherauffassung bestehen, braucht nicht erst betont zu werden. Im amerikanischen Bericht wurde festgestellt, daß die englischen Forschungen in Amerika in großer Breite gewirkt haben. Sie haben gerade die jüngere Generation in ihrer eigenen Forschungstätigkeit nicht unmerklich angeregt. Aus dem letzten Jahrzehnt wurde eine Fülle von selbständigen Untersuchungen zur Theologie Luthers aufgeführt. Aus dem skandinavischen Bericht mag erwähnt werden, daß das Schwergewicht der Forschung sachlich anders verteilt ist als in der deutschen Forschung. Schwerpunkte bilden vor allem die Schöpfungs- und Versöhnungslehre. Der umfassend angelegte deutsche Forschungsbericht von W. v. Loewenich, der die deutsche Lutherforschung ausgezeichnet charakterisierte, kann hier übergangen werden, da er im wesentlichen in der Theologischen Literaturzeitung 1956, Sp. 705—716, veröffentlicht ist.

Auch der Bericht von Hanns Rückert über Stand, Aufgabe und Probleme der Weimarer Lutherausgabe war von er-

heblichem Wert, zumal er nicht nur Einblick in die Arbeit der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers gewährte, sondern auch manches Schlaglicht auf die Forschung warf.

Ein Bericht über den Hauptgegenstand des Kongresses, die Erörterung der Probleme der Lutherbiographie und der brennenden Fragen der Theologie Luthers kann unmöglich in einer Wiedergabe der äußerst konzentrierten Referate und der Diskussionen bestehen. Es soll daher im folgenden nur versucht werden, einige durchgehende Linien anzudeuten. H. Bornkamm zeichnete die Situation der Luther-Biographie und bezeichnete das in der heutigen Forschung bestehende Mißverhältnis zwischen biographischen und theologischen Bemühungen als ungesund. Dabei wurde auf eine Fülle von ungeklärten Fragen besonders in den initia Lutheri hingewiesen, die noch der Bearbeitung harren. Die Feststellung muß gelten, daß wir trotz übermäßiger Systematisierung an den frühen Luther immer noch nicht recht herangekommen sind. Die Forschungen von J. Heckel hätten diesen Tatbestand nur bestätigt. Einige Einzelfragen nahm R. Bainton (New York) vor, teils um sie gleich zu klären, teils um seinerseits Forschungsaufgaben herauszustellen.

Im Bereich der Theologie Luthers ist die Behandlung des Schriftverständnisses am instruktivsten gewesen, da in dieser Frage drei methodisch völlig verschiedene Entwürfe vorgelegt wurden. In seinem systematischen Aufriß hatte R. Josefson (Upsala) nicht ohne polemische Spitzen den christozentrischen Charakter der lutherschen Schriftdeutung herausgestellt und von da aus das Problem Gesetz und Evangelium angepielt. Ebeling und Atkinson gaben aus ihrer besonderen Sicht nicht unerhebliche

Ergänzungen, einmal von Luthers Deutung des 45. Psalmes, zum anderen von seinem Verständnis des Johannesevangeliums her. Im allgemeinen konnte in dieser vielverhandelten Frage eine gewisse Übereinstimmung festgestellt werden.

Anders stand es bei der Verhandlung der Lehre Luthers von der Heiligung. Während dieses mit Problematik geladene und belastete Problem aus skandinavischer Sicht von R. Prenter untersucht wurde, faßte es der englische Methodist Ph. Watson von seinen Voraussetzungen mit Unbekümmertheit und Frische des Entdeckers an. Ließ Prenter die ganze Schwere der jahrzehntelangen Auseinandersetzungen um Rechtfertigung und Heiligung durchblicken, stellte er fest, daß die Fragestellung auf diesem Gebiet noch von Karl Holl bestimmt werde, daß Luther die augustinische Anschauung von der *sanatio* mit vertrete, wenn auch unter gänzlich anderen Voraussetzungen, so mußte er auch zugeben, daß die Rechtfertigung als Kampf gegen die Sünde zwar immer neu anfangen, aber dennoch ein *proficere* kenne. Watson dagegen faßte mehr das christliche Leben selbst ins Auge und suchte über die Glaubenshaltung und Gesetzeserfüllung an das Problem Rechtfertigung und Heiligung heranzukommen. Hatte es zunächst den Anschein, daß hier verschiedene Fragen verhandelt wurden, so war die sachliche Verständigung doch sehr bald da. Ein ähnliches Bild ergab sich bei der Behandlung des Kirchenbegriffs. W. Maurer behandelte das Problem von der 1. Ps.-Vorlesung aus. In der bei ihm bekannten Weise betonte er den Zusammenhang von Menschwerdung und Kirche und stellte diesen Gedanken als Leitmotiv heraus. Weiter entwickelte er, wie die Kirche als *nova creatio* inmitten

der Welt steht und doch ihren eschatologischen Sinn behält. Als Gegenstück arbeitete Jaroslav Pelikan (Chicago) den Kirchengedanken der Genesis-Vorlesung heraus und unterstrich die für den alten Luther wesentliche Betonung des Amtes.

Abschließend ist zu bemerken, daß sich die kritischen Stimmen, die vor der Systematisierung der Theologie Luthers warnen, überall mehren und gleichzeitig die Forderung nach stärkerer historischer Orientierung laut wird. Diesen Gedanken hat auch G. Tappert mit aller Deutlichkeit ausgesprochen.

Während sein verlesenes Referat über die Zusammenarbeit in der Lutherforschung noch sehr vorsichtig und allgemein gehalten war, haben die persönlichen Begegnungen bereits gute Möglichkeiten des Austausches eröffnet. Koordinierungen werden sich fraglos von selbst ergeben. Es ist ein ermutigendes Zeichen gewesen, daß der Kongreß sich einmütig für eine Fortsetzung ausgesprochen hat. Der 2. Internationale Kongreß für Lutherforschung ist für 1958 vorgesehen.

Im Lutherischen Verlagshaus wird das Erscheinen eines dokumentarischen Sammelbandes über diesen ersten internationalen Kongreß für Lutherforschung in Aarhus 1956 vorbereitet. Er wird herausgegeben von der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes und ist auf 300 Seiten berechnet. Für seinen Inhalt sind folgende Beiträge vorgesehen: Prof. Dr. R. Bainton / Prof. Dr. H. Bornkamm: Probleme der Lutherbiographie — Prof. Dr. H. Rückert: Die Weimarer Lutherausgabe — Sognepraest E. Thestrup-Pedersen: Die Luther-Forschung in Skandinavien — Prof. Valdo-Vinay: Die Luther-Forschung in Italien — Prof. Dr. G. Ebeling / Prof.

Dr. J. A. Atkinson / Dozent R. Josefson: Luthers Schriftverständnis — Prof. Dr. G. Forell: Die Luther-Forschung in USA — Prof. G. Rupp: Die Luther-Forschung in England — Prof. Dr. R. Prenter / Prof. Ph. Watson: Luthers Lehre von der Heiligung — Prof. Dr. W. Maurer / Prof. Dr. J. J. Pelikan: Luthers Lehre von der Kirche — Prof. Dr. W. von Loewenich: Die Luther-Forschung in Deutschland — Prof. Dr. Th. Suess: Die Luther-Forschung in Frankreich — Prof. Dr. Th. Tappert: Die Aufgaben der Luther-Forschung.

Robert Stupperich

Buch besprechungen

Wilhelm Link: DAS RINGEN LUTHERS UM DIE FREIHEIT DER THEOLOGIE VON DER PHILOSOPHIE. 2. Aufl., Chr. Kaiser Verlag, München, 1955, 392 S., Br. 13,50 DM.

Das Buch des 1938 verunglückten Tübinger Stiftsrepetenten Link, das 1939 zuerst erschienen ist, liegt seit 1955 in einer unveränderten Neuauflage vor. Link fragt nach dem „zentralen Gehalt der reformatorischen Erkenntnis“. Er findet ihn in Luthers Formel „simul iustus et peccator“, und der wesentliche Inhalt seines Buches besteht in der Entfaltung dieser Formel in ihrem Gegensatz gegen jegliche philosophische Systembildung. Vorweg bringt Link einen umfangreichen Abschnitt, in welchem er

über den damaligen Stand der Erforschung von Luthers Anfängen berichtet. Er distanziert sich von dieser Forschung, die vorwiegend motivgeschichtlich und psychologisch — charakterologisch arbeite, und betont, daß eine geistige Potenz wie Luthers reformatorische Erkenntnis in ihrem Ursprung, ihrer Originalität, verstanden werden müsse. Das Neue entstehe nicht erst in Gemeinschaft und Auseinandersetzung mit vorgegebenen Motiven, werde auch in seinem Wesen durch den einfachen Gestaltwandel nicht verändert, so daß es möglich sei, eine Bewegung schon in ihrem Anfang als auf ein Ziel hingehend zu verstehen und sie teleologisch zu deuten. Die entscheidende Eigenart von Luthers Formel „*simul iustus et peccator*“ besteht nach Link in ihrem Bekenntnischarakter. Das heißt, sie wird nur dann recht verstanden, wenn sie vom Sünder gesprochen wird, der den Blick auf Gottes barmherziges Handeln in Christo richtet, nicht aber, wenn man den psychologischen Tatbestand des gleichzeitigen Vorhandenseins verschiedener Seelenvermögen und -regungen vor Augen hat. Dann entsteht vielmehr das psychologische oder ethische Mißverständnis der Formel, und die Totalität mindestens einer ihrer Aussagen wird geleugnet.

Nach der Entfaltung des „*simul iustus et peccator*“ fragt Link im 2. Hauptteil seines Buches nach dem „Rechtfertigungsbekenntnis in der Theologie vor Luther“. In sorgfältigen Analysen des Thomismus, Augustins, des Nominalismus und der Mystik legt der Verfasser dar, wie in allen genannten Systemen bestimmte Aspekte des Rechtfertigungsbekenntnisses zum Ausdruck kommen, wie aber ihr theologischer Charakter infolge der Fassung als philosophische

Seinsaussage verfälscht wird. Luther selber kann nominalistisch, augustinisch, selbst aristotelisch reden, um die eine theologische Wahrheit zu verkünden, und Link erklärt es für ein gutes Zeichen, wenn eine Theologie Vorstellungen verschiedener philosophischer Richtungen benützen kann, um ihrer Botschaft Gestalt zu geben. „Wenn nun eine theologische Aussage, während sie einem bestimmten philosophischen Denken ‚Raum‘ gibt, gleichzeitig zum Ausdruck bringt, daß es ihr völlig gleichgültig ist, ob sie dem oder jenem philosophischen Denken Raum gibt, indem sie nur von dem einen reden will, das zu bezeugen ihre alleinige Aufgabe ist, dann ist es eine echte theologische Aussage“.

Im Schlußteil seines Werkes versucht Link, „die theologische Begründung des christlichen Handelns“ zu geben aus dem lutherischen Rechtfertigungsbekenntnis heraus. Er lehnt die modernen Lutherdeutungen ab, die Luther zum Verkündiger eines besonderen Typus Mensch machen, für den das Evangelium Lebens„gesetz“ ist, oder die das Wesentliche an Luthers Ethik in seiner Heiligung des natürlichen Lebens sehen, oder die beides miteinander verbinden und etwa das staatliche Leben der Vernunft, das kirchliche dem Evangelium zuordnen. Auf diese Weise dekliniert man — so meint Link — Luther nach einem Paradigma, das man der mittelalterlichen theologischen Tradition entnimmt und macht ihn zum Augustinisten, Nominalisten oder Thomisten. In Wahrheit gebe Luther allerdings die ganze Existenz des Glaubenden vorbehaltlos hinein in die Bindungen der natürlichen Gegebenheiten. „Der Glaube hat keinen besonderen Weg, denn die Vernunft hat alles schon geordnet.“

Aber diese „Naturalia“ haben dennoch keinen Eigenwert, sondern „bei jedem Werk kommt alles darauf an, ob des Glaubens dabei nicht vergessen und der Gehorsam gegen das Wort darin geübt wird“.

Es ist nun allerdings die Frage, ob diese Lösung Links die Ethik Luthers richtig wiedergibt. Das Problem ist doch wohl nur verschoben und beginnt eigentlich an dieser Stelle. Was bedeutet es für das sittliche Handeln des Menschen, daß es im Glauben und Gehorsam geschieht? Die Antwort könnte nur im Rahmen einer umfassenden Darstellung von Luthers Äußerungen über das Wirken des Heiligen Geistes gegeben werden. Es nützt nicht, wenn man nur betont, daß Luther keinen gegenüber dem Sündenbekenntnis und der Profanität reservierten Rest von Geistwirklichkeit kennt und daß sich darin die Verschiedenheit der lutherischen und augustinischen Geistlehre ausspricht.

Auch macht die Konzentration auf das Systematische unter Zurückstellung des Historischen in Links Arbeit manche Fragen an seine Darstellung der Verkündigung Luthers notwendig. Aber diese kritischen Andeutungen lassen ahnen, in welche Tiefen theologischer Auseinandersetzung dieses sorgfältig fundierte und überaus ideenreiche Werk führt. Der vorzeitige Tod seines Verfassers ist für die Lutherforschung ein unersetzlicher Verlust. Hayo Gerdes

Martin Luther: AUSGEWÄHLTE DEUTSCHE SCHRIFTEN. Herausg. von Hans Volz. Deutsche Texte 3. Tübingen 1955. 168 Seiten. Br. 8,— DM.

Dies Buch will in erster Linie der Einführung in Luthers Sprache dienen. Demgemäß bringt es Proben aus Luthers

deutscher Schriftstellerei in chronologischer Ordnung, angefangen mit der ersten deutschen Veröffentlichung Luthers, der Vorrede zur „Deutsch Theologia“ von 1516, bis hin zu einem Brief aus dem Jahre 1545. Kleinere Schriften, wie der „Sermon von Ablass und Gnade“, 1517, sind vollständig abgedruckt, andere, z. B. „Wider Hans Worst“, 1541, nur im Auszug.

Besondere Beachtung hat die Bibelübersetzung Luthers gefunden. Sowohl aus dem neuen wie dem alten Testament sind verhältnismäßig umfangreiche Stücke aufgenommen, und zwar so, daß ein genauer Überblick über die Textentwicklung geboten wird. Außerdem findet sich die Schrift über die „Ursachen des Dolmetschens“, 1532, die im Gegensatz zum „Sendbrief vom Dolmetschen“ wenig bekannt und schwer zugänglich ist. Überhaupt hat sich der Herausgeber bemüht, solche Stücke zu bringen, die nicht überall leicht zu finden sind. Von den 23 Nummern der Auswahl stehen z. B. in der Clemenschen Studentenausgabe allein 15 nicht. Darunter so wichtige wie Luthers Vorrede zur „Historia Galeatii Capellae“, 1538, und sein Testament aus dem Jahre 1542 (beide vollständig).

Wiedergegeben sind die Schriften Luthers buchstabengetreu, mit der originalen Interpunktion und ohne Auflösung der Abkürzungen. Unter den Vorbemerkungen findet sich aber eine Liste der in den Luthertexten vorkommenden Kürzungszeichen. Die bibliographischen Angaben zu den einzelnen Stücken sind genau und trotz ihrer Reichhaltigkeit nicht zu umfangreich.

Beigegeben ist dem Büchlein je ein Faksimile-Druck von Luthers Entwurf für seine Rede vor dem Wormser Reichstag und von einem Brief an seine Frau Katharina.

Hayo Gerdes

Kurt Ihlenfeld: HULDIGUNG FÜR PAUL GERHARDT. Verlag Merseburger, Berlin. 184 S., Leinen 8,50 DM.

Am 12. März dieses Jahres waren 350 Jahre verflossen, seit Paul Gerhardt in Gräfenhainichen geboren wurde. Nur wenige Dichter unseres Volkes haben so in die Breite und Tiefe gewirkt wie er. Kaum einer ist so Medium für Luthers Glaube und Frömmigkeit geworden. Ungezählte sind durch seine Lieder von dem Evangelium erfaßt worden, wie es die lutherische Reformation verkündigte. Auch heute sprechen uns seine Gesänge unmittelbar an. Deshalb ist es bedauerlich, daß die evangelische Öffentlichkeit aufs Ganze gesehen diesen Paul-Gerhardt-Gedenktag so wenig zum Anlaß genommen hat, um sich mit diesem Großen aus ihrer Mitte besonders zu beschäftigen. Um so dankbarer begrüßen wir es, daß ein Dichter wie Kurt Ihlenfeld diese „Huldigung für Paul Gerhardt“ geschrieben hat, ein Werk, das durchaus nicht jener üblichen Jubiläumsliteratur zuzurechnen ist, das vielmehr über das „Paul-Gerhardt-Jahr“ hinaus von bleibender Bedeutung sein wird. Nicht ohne spritzige Kritik an den Vorurteilen eines modernen Literaturwächtertums konfrontiert er den Menschen von heute mit der Gestalt und dem Werke Paul Gerhardts, den man oberflächlich in die Rubrik „Gesangbuchdichter“ katalogisiert und damit abtun möchte. Staunend erkennt der Leser, wie wenig er doch den angeblich so bekannten Paul Gerhardt wirklich gekannt hatte. Ihlenfeld öffnet uns den Zugang zu jenen beachtlichen Äußerungen, die unbekannt geblieben sind, weil sie eben nicht mit in die Gesangbücher aufgenommen wurden. Nicht wenig wird man von dem gelungenen Nachweis überrascht, daß Paul Gerhardts

Urworte durch die deutsche Dichtung bis hin zu Gottfried Benn wiederklingen. Nach dem kurzen temperamentvollen „Praeludium“, durch das wir direkt vor Paul Gerhardt gestellt werden, als gehöre er der jüngeren Dichtergeneration von heute an, macht uns Ihlenfeld in drei großen Abschnitten mit dem gesamten Leben und Werk dieses heute zu wenig gewürdigten vertraut: Leben, Lieder, Lehre. Mit Spannung liest man die Darstellung und Deutung seines Konfliktes mit dem preußischen Kurfürsten, in den der von Natur aus so stille und zurückhaltende Mann um seines Gewissens willen geraten war. Das war kein Theologeneigensinn. Hier vollzog sich so etwas wie ein Vorspiel späteren Kulturkampfes. Der zweite Abschnitt „Lieder“ leitet uns an, auf die zarten Nuancen der Herzensteine des Dichters zu lauschen. In den Analysen der Lieder, die zum Schönsten gehören dürften, was über Paul Gerhardt geschrieben ist, werden wir oft von wunderbaren Einzelheiten ergriffen und in den Wesensgrund des Ganzen geführt. Der abschließende Teil „Lehre“ ordnet Paul Gerhardt ein in den großen Geisteshorizont, der durch Namen wie Luther, Jacob Böhme, Johann Arndt, Pascal gekennzeichnet ist. Hier wird in uns Lesern aus der Luther-Gesellschaft der Wunsch lebendig, uns darüber Rechenschaft abzugeben, wie der Glaube und die Frömmigkeit Luthers durch Paul Gerhardt hindurchklingt und nuanciert wird. Eines macht Ihlenfeld deutlich: Jenes Mißtrauen, das Paul Gerhardt zum „Ursächer“ des ichbetonten Kirchenliedes machen wollte, ist unbegründet. Ihlenfelds „Huldigung für Paul Gerhardt“ sollte von unserer Luther-Gesellschaft zu ihrer eigenen gemacht werden.

H. St.

Dr. Theodor Brandt: DAS LUTHERWORT ZUM PSALTER, eine Auswahl aus Martin Luthers Psalmenauslegung. MBK-Verlag, Bad Salzfl. 3. erweiterte Aufl., 316 S., Leinen 7,80 DM.

Luthers Psalmenauslegungen sind für die Theologie und für die Lutherforschung von grundlegender Bedeutung. Daß sie aber vor allem auch Hilfe und Weisung für unser persönliches Glaubensleben sein können, daß sie ein Born sind, aus dem wir lebendiges Wasser Tag für Tag schöpfen können, ist nur von wenigen begriffen worden. Theodor Brandt öffnet uns mit seiner handlichen Auswahl „Das Lutherwort zum Psalter“ den Zugang zu diesem Quell geistlichen Lebens. Zum dritten Mal ist nun diese gelungene Auswahl, wieder ergänzt durch einige neue Texte, erschienen. Neben Karl Wittes Buch der Luther-Andachten „Nun freut euch lieben Christen gmein“ haben wir hier ein wirklich brauchbares Andachtsbuch, das sich immer wieder in der eigenen persönlichen Besinnung, in der Familienandacht und in den Stunden der Gemeinde und unserer Lutherkreise bewähren dürfte. Wir verlangen ja nach kurzen, inhaltsvollen und sprachlich gegliederten Andachten. Es gibt nur wenige Bücher dieser Art, die uns gefallen wollen. Hier ist eines, dessen wir nicht überdrüssig werden. Je öfter wir die Lutherworte lesen, um so kräftiger leuchten sie. Während Wittes Buch durch den Lauf des Kirchenjahres geprägt ist, ordnet Brandt seine Auswahl im Sinne der biblischen Psalmenzäh-

lung an. Dadurch erhält der Leser so etwas wie eine fortlaufende Psalmenauslegung Luthers, obwohl die einzelnen Lutherworte aus den verschiedenen Psalmenauslegungen Luthers zusammengetragen sind, über die in der Einleitung ein kurzer Überblick gegeben wird. Jede Lesung ist mit einer knappen thematischen Überschrift versehen. Der Gesichtspunkt der Auswahl ist seelsorgerlich. Für den, der mit dem Psalter und seinem liturgischen Gebrauch vertraut ist, ist es leicht, das Lutherwort zu finden, das gerade zur Lesung im Jahr der Kirche zu uns sprechen will. Im Ausdruck hat Brandt manches behutsam dem heutigen Sprachgebrauch angeglichen, ohne dadurch den Lutherklang zu gefährden. Nur so findet ja der heutige Leser den unmittelbaren Kontakt mit der Sache. Es wäre wünschenswert, wenn in einer hoffentlich bald notwendigen 4. Auflage hinten im Sachregister neben der Psalmstelle auch die Weimaranastelle des betreffenden Lutherwortes vermerkt würde. Gewiß, der kundige findet sie auch ohne diese Hilfe bald, aber der Laie, für den vor allem diese Auswahl gedacht ist, dürfte, falls er einmal weiterforschen möchte, für eine solche Erleichterung dankbar sein. Luther schreibt: „Summa, willst du die heilige, christliche Kirche gemalet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird was die Christenheit sei.“ Brandts Auswahl gleicht einem guten Handspiegel mit praktischem Griff.

H. St.

Den Psalter soll man nicht aus den Händen legen und sich darin ohne Unterlaß spiegeln. Denn wir können seine Herrlichkeit nicht so groß achten, wir lesen ihn denn mit Fleiß.

Luthers Tischreden, W. TR. 3 3 3416

Zum Beschluß

Unser Leitaufsatz ist die Wiedergabe des Vortrages, mit dem Landesbischof D. Dr. Lilje die geistliche Woche 1956 anlässlich der Weihe der wiedererrichteten Hauptkirche St. Katharinen in Hamburg eingeleitet hat. Er atmet nicht nur die innere Erregung, die alle Hörer damals in jenen spannungsgeladenen Novembertagen erfaßt hatte, sondern vermittelt auch den Reiz der lebendigen Rede des Landesbischofs. Der zweite Aufsatz gibt ebenfalls einen Vortrag wieder. Dr. Blankenburg hatte ihn während der Jahresversammlung der Luther-Gesellschaft 1956 in Hamburg gehalten. Mit seiner Veröffentlichung erfüllen wir nicht nur den Wunsch vieler Hörer, sondern machen auch den weiten Spannungsbogen der Wirksamkeit Luthers sichtbar, der sowohl Gegenwartsverantwortung wie auch die Erfassung des Wesens der Musik zu umgreifen vermochte. Der Aufsatz von Dr. Richter lenkt wieder zu Fragen zurück, die von der Gegenwartsentscheidung her gestellt sind. Im Ringen um die rechte Stellung zum Kriegsdienst und zur Kriegsdienstverweigerung dürfen wir an den damaligen Entscheidungen Luthers nicht vorbeisehen. Das entbindet uns aber nicht von der neu aufgegebenen Verantwortung, heute in einer so anders gearteten Wirklichkeit diese Fragen zu durchdenken. Dazu wollen die nur in Kürze angedeuteten Auseinandersetzungen von Dr. Richter mit Luther anreizen. Sie werden dem, der Luthers Zwei-Reiche-Lehre im Sinne ihrer Darstellung von Professor Althaus (Luther-Jahrbuch 1957) bejaht, zu mancher Gegenfrage veranlassen. Aber auch damit sind wir ja den praktischen Gegenwartsentscheidungen noch nicht enthoben. Die in unserem Heft aus technischen Gründen leider stark verkleinerten Bildwiedergaben der Wartburg heute verdanken wir der Wartburg-Stiftung, Eisenach, die uns ihre großen prachtvollen Aufnahmen so bereitwillig und freundlich zur Verfügung gestellt hat. Das vertraute Bild der Wartburg auf bewaldetem Gipfel läßt uns den Schmerz über unser zertrenntes Vaterland brennend empfinden und macht den Ruf nach Wiedervereinigung dringlich.

H. St.

Was verstand Luther unter der Reformation der Kirche?

von Wilhelm Maurer, Erlangen

Die Tagung des Lutherischen Weltbundes, die vom 15.—25. August d. J. in Minneapolis stattfindet, hat unter dem Gesamtthema: „Christus befreit und eint“ auch das Sonderthema angesetzt: „Christus befreit zur *Reformation der Kirche*“. Damit legt der Lutherische Weltbund Zeugnis davon ab, daß er die Reformation nicht als beendet ansieht, sondern — vor allem im Hinblick auf seine ökumenische Verantwortung — eine beständige Aufgabe der Erneuerung der Kirche vor sich sieht. Man könnte geradezu sagen: der ökumenische Auftrag der lutherischen Kirche besteht darin, daß sie das Anliegen der Reformation in allen Teilkirchen zur Geltung bringt. In dem Maße, wie das geschieht, verschwindet die konfessionelle Aufspaltung der Christenheit.

Damit ist freilich ein nicht nur weitschichtiges, sondern auch gefährliches Unternehmen gekennzeichnet. Beide Begriffe, sowohl der der Freiheit wie der der Reformation, sind mehrdeutig. Bei dem *Freiheitsbegriff* liegt das auf der Hand. Von den Tagen des Erasmus und des Bauernkrieges an über Aufklärung und Idealismus hin wird darunter etwas ganz anderes verstanden, als was Luther in seinem Freiheitstraktat dargelegt hat. Und gerade in den angelsächsischen Ländern lebt man in einer Vorstellung von Freiheit, die unter Einwirkung der Aufklärung ihre entscheidende Prägung erhalten hat. Daß die Freiheit, zu der Christus befreit, etwas ganz anderes ist, als was heute meist darunter verstanden wird, das wird in Minneapolis sehr laut und deutlich gesagt werden müssen.

Ähnlich steht es mit dem Verständnis der *Reformation*. Nur ist uns die Vieldeutigkeit dieses Begriffes meistens nicht so bewußt. Wir machen uns nicht klar, daß er „vorreformatorischer“ Prägung ist, daß hier ein Denkschema auf Luthers Tat und die Wittenberger Bewegung angewandt wird, das schon vorher vorhanden war und von dem man nicht ohne weiteres die Eignung voraussetzen kann, dieses Geschehen sachgemäß zu erfassen. Wir müssen zum mindesten fragen, wie Luther und

die Seinen dieses aus der Überlieferung sich ihnen anbietende Wort selbst verstanden haben, welchen Sinn sie damit verbunden wissen wollten. Wir müssen dabei auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß Luther selbst dem überlieferten Begriff freier gegenüberstand als seine Anhänger, daß er sich anderes dabei dachte, als dann unter dem Zwang einer spätmittelalterlichen Tradition in seiner Kirche daraus geworden ist. Von diesen Erwägungen aus kommen wir zu unserem Thema: Was verstand Luther unter Reformation?

I.

Als der Begriff „Reformation“ im Laufe des 13. Jahrhunderts im christlichen Abendland zuerst gebraucht wurde, hatte er einen ausschließlich *religiösen* Sinn. Er bezeichnete — ähnlich wie der der „*Renaissance*“ — die Wiederherstellung des Gottgewollt-Ursprünglichen durch den Odem des göttlichen Geistes. So hat der apokalyptische Seher Joachim von Fiore den Gang der Geschichte und seine unmittelbare Gegenwart gedeutet, so haben es seine Anhänger im Kreise der radikalen Franziskaner verstanden, so hat der römische Volkstribun Cola di Rienzo die Wiederherstellung des christlichen Kaisertums Konstantins begründet und der Humanist Petrarca den Wiederaufbruch der christlichen Antike begrüßt: von allen diesen geschichtlichen Erscheinungen erwartet man die Wiederherstellung des Goldenen Zeitalters.

Antike *Mythologie* und christliche *Apokalyptik* gehen in diesen Vorstellungen von Reformation ungeklärt ineinander. Immer aber ist es Gottes Tat, die hier gefeiert wird; immer gilt die Reformation als das entscheidende göttliche Werk in der Geschichte. Und zwar ist diese Gottestat durch den Ablauf der Heilsgeschichte bestimmt. Gottes ursprüngliche Schöpfung war durch den Sündenfall des Menschen zerstört. Nun greift Gott auf die reinen Anfänge seiner Schöpfung zurück und stellt sie wunderbar wieder her. Reformation ist Erneuerung, Neuschöpfung des Ursprünglichen.

Und das ist allen diesen Geschichtsdenkern gemeinsam: sie sehen das Kommende *schon jetzt* im Werden begriffen. Gottes Wunderwerk, das

die Urzeit in der Endzeit wiederherstellt, hat jetzt schon begonnen, ist unter den Menschen schon im Gange. Und entsprechend der Einheit des geistlichen und des politischen Lebens, die für das mittelalterliche Denken kennzeichnend ist, wird die göttliche Erneuerung zugleich *politisch* und religiös verstanden. Gott erneuert das ursprüngliche Kaisertum des ersten christlichen Kaisers Konstantin. Die sakrale Würde des Kaisertums findet hier einen neuen Ausdruck. So wenig sie noch in der politischen Empirie in Erscheinung trat, um so glühender wurde ihre Wiederherstellung in naher Zukunft erwartet. Davon träumt nicht nur Cola di Rienzo. Damit enden die Antichristspiele; das treibt die volkstümliche Erwartung von der Wiederkehr des großen Kaisers Friedrich hervor.

Die Wiederherstellung der vom Idealkaiser gelenkten christlichen Gesellschaft wird aber zugleich als Erneuerung der Urkirche verstanden. Die *Ecclesia primitiva* wird das Idealbild der Zeit. An ihm wird alles gemessen, was in der empirischen Kirche vorhanden ist; an ihm wird erkannt, was an der gegenwärtigen Kirche falsch und verdorben ist. Die Erneuerung der Kirche setzt ihren Abfall voraus. So wie der rein geschaffene Adam der Sünde verfiel, so ist auch die Urkirche, einst herrlich geziert wie eine festliche Braut, längst aus ihrer ursprünglichen Reinheit gefallen. Sie ist eine Hure geworden, die in Sack und Asche Buße tun muß, um dann durch Gottes Erbarmen mit dem Glanze ursprünglicher Herrlichkeit geschmückt werden zu können. Die leidenschaftliche Kritik an der empirischen Papstkirche, die von den Franziskanerspiritualen über Wiclifiten und Hussiten bis in die Sektengeschichte des ausgehenden Mittelalters hinein geübt wird, setzt jenes Schema vom Verfall der Urkirche voraus und ist, bei aller leidenschaftlichen Absage, getragen von dem Glauben an die unmittelbar bevorstehende göttliche Tat der Erneuerung der Kirche, ihrer Reformation.

Alle diese apokalyptischen Seher, Kritiker und Schwärmer leben davon, daß diese Erneuerung schon jetzt begonnen habe. Sie wissen sich als die Träger der Reformation, nur so tragen sie die Legitimation

ihrer Kritik an sich, nur so sind sie geeignet, das Neue zu bezeugen. Alle diese „Reformatoren vor der Reformation“ stehen im Spannungsfeld mitten darinnen, da das Alte das Neue aus sich heraussetzt, da das Neue sich von dem Alten scheidet. Sie gehören ihrem Selbstbewußtsein nach ganz auf die Seite des Neuen. Aber sie tragen die Last des Alten und leiden darunter. Und ihr reformatorischer Wille entsteht unter dieser Last, ist aus dem Leiden geboren, wird insofern von der Vergangenheit bestimmt. Ihre apokalyptische Schau des Zukünftigen ist das Gegenbild der Zustände, unter denen sie seufzen. Als Menschen der neuen Zeit, in der das Ursprüngliche schon wieder Gestalt gewonnen hat, sind sie doch noch der alten, unerlösten Zeit verhaftet. Daraus ergibt sich das eigentümlich Flackernde ihres reformatorischen Willens, das eigentümlich Unbestimmte ihrer visionären Schau. Was die Kirche der Reformation nicht ist, wissen sie ganz bestimmt zu sagen. Wie sie konkret aussehen soll, wie sich die *Ecclesia primitiva* heute verwirklichen wird, darüber gehen ihre Meinungen auseinander. Diese Unklarheiten in der Schau dessen, was Kirche der Reformation bedeutet, wurden in der Kirchengeschichte des Abendlandes nie völlig überwunden. Aber gerade das Dunkle zieht an. Wer die Reformation der Kirche proklamiert, bemächtigt sich einer der stärksten geistigen Potenzen, die länger als ein halbes Jahrtausend hindurch die europäische Geschichte bestimmt hat. Für das Programm einer Wiederherstellung der Urkirche konnte man lange Zeit hindurch immer wieder die Massen begeistern. Man hat das gute alte Recht des Ursprünglichen, des eigentlich Seinsollenden auf seiner Seite, man besitzt in gleicher Weise eine prophetische Schau der Zukunft. Und je geheimnisvoller die apokalyptischen Bilder sind, unter denen man sie darstellt, um so größer die Anziehungskraft solcher Verkündigung.

Diese eigentümliche Verquickung von Altem und Neuem macht den Charakter der europäischen Revolution aus. Sie sind allzumal konservative Revolutionen. Sie wollen das Neue, indem sie das Ursprüngliche, durch seine Ursprünglichkeit Legitimierte wiederherstellen. Dieser Art war der Umbruch, der sich seit dem 13. Jahrhundert ankün-

digte, der den Spannungsreichtum des ausgehenden Mittelalters ausmacht, der dann durch Luthers Tat in ganz Europa sich durchsetzte, aus dem die großen Revolutionen der europäischen Geschichte bis hin zur bolschewistischen hervorgegangen sind. Konservative Revolutionen, die das Ursprüngliche „reformieren“, wiederherstellen. Sollen wir für den Raum der Kirche Christi sie in Minneapolis aufs neue proklamieren? Gehört Luthers Wittenberger Werk wirklich in diese Reihe hinein? Hat hier Gott wirklich die Tat der Erneuerung vollbracht, in der die *ecclesia primitiva* wiederhergestellt wurde? Oder entspricht Luthers Selbstverständnis einer ganz anderen Vorstellung von Reformation?

Wie mögen unsere amerikanischen Glaubensbrüder ihr Geschichtsbewußtsein geformt haben? Sind sie auch Anhänger einer solchen konservativen Revolution? Es ist keine Frage, daß ihnen durch die „reformierten“ Traditionen angelsächsischen Kirchentums ein Bild von der *ecclesia primitiva*, von der Klassizität des neutestamentlichen Zeitalters übermittelt wird, das jenem Geschichtsdenken entspricht. Sicherlich sind sie nicht so traditionsgebunden wie wir; sie kennen nicht das Leiden unter einer von Zerfallerscheinungen heimgesuchten Vergangenheit. Sie leben unbewußt, aber auch ungebrochen in einem Neuen, in die Zukunft Weisenden. Sollen wir sie an jenes Geschichtsbild des spätmittelalterlichen Europas binden, aus dem der herkömmliche Begriff der Reformation hervorgegangen ist? Soll man diese Kirchen, die in ihrem ungebrochenen missionarischen Willen in einer vorbildlichen Weise einer neuen Zukunft dienen, an unser Geschichtsdenken binden?

Ohne Zweifel: unsere lutherische Theologie ist wie die des gesamten festländischen Protestantismus an jenes Geschichtsbild von Zerfall und Wiederherstellung gefesselt. Zum mindesten seit Melanchthon hat humanistisches Selbstbewußtsein und Geschichtsbewußtsein ganz selbstverständlich unter uns nachgewirkt. Wie, wenn Luther es nicht geteilt hätte! Wir müßten dann anfangen, radikal umzudenken.

II.

Wie betrachtet Luther die Reformation der Kirche?

Er betrachtet sie, er schafft sie nicht. Reformation ist kein menschliches Werk, ebensowenig wie Freiheit ein menschlicher Entschluß. Sie ist Gottes freies Werk. Gott lenkt auch den Lauf der Geschichte nach seiner Freiheit. Er bindet sich nicht an das Gesetz der Vergangenheit. Er ist nicht gezwungen, das zu wiederholen, was er in der ersten Schöpfung begonnen hat, wiederherzustellen, was anfänglich war und was die Sünde der Menschen verdorben hatte. Daß der Lauf der Geschichte endlich zu ihren reinen Ursprüngen zurückkehre, ist kein göttliches Gesetz.

Und wie Gott nicht an geschichtliche Vorbilder aus der Vergangenheit gebunden ist, so erst recht nicht an Menschen und Institutionen. Es gibt keine klassische Ordnungsform für die Gestalt der Kirche. Gott hat nicht die Gesetze ihrer Ordnung ein für allemal in der neutestamentlichen Offenbarung festgelegt und sich vorbehalten, die Kirche auf diese ihre Urform zurückzuführen. Er bedarf auch nicht der seherisch begabten Menschen, die den Sinn der Stunde erkennen, Gottes Wege vorausahnen und das Steuerrad der Geschichte in eine neue Richtung lenken. Reformation der Kirche ist Gottes Tat allein. Er wählt sich Menschen, die er oft gegen ihren eigenen Willen — als blinde Werkzeuge gebraucht; aber diese Menschen sind keine Reformatoren. Mittel, Werkzeuge und Ziele einer Erneuerung der Kirche liegen allein in Gottes Hand. Ihm allein gebührt die Ehre.

1. So ist für Luther das Wort „Reformation“ nicht der Zauberschlüssel, der ihm den Sinn der Geschichte erschließt. Er träumt nicht von einer Wiederherstellung des ursprünglichen vollkommenen Zustandes der Kirche, von einer Erneuerung der ganzen Schöpfung und der Rückkehr ins Paradies hier in diesem Aon. Er ist frei von allen apokalyptischen Erwartungen, wenn er auch, wie viele im Spätmittelalter, das Ende der Welt und die Wiederkunft des Herrn als unmittelbar bevorstehend annahm. Er unterscheidet sich von ihnen allen durch die Nüchternheit, mit der er in der Geschichte Gott allein am Werke

sieht und ihm allein die Freiheit des Gestaltens überläßt. Von dieser theologischen Grundkonzeption aus müssen alle Äußerungen verstanden werden, die Luther über die Reformation der Kirche gemacht hat.

2. Daraus ergibt sich zunächst und vor allem die demütige Haltung, mit der Luther seinen eigenen Anteil an dem göttlichen Werk der Erneuerung betrachtete, das sich vor den Augen der Zeitgenossen abspielte. Luther hat sich nicht als Reformator der Kirche bezeichnet, sich nicht im exklusiven Sinne als Gottes auserlesenes Werkzeug zur Durchführung jener Erneuerung angesehen. Seine humanistischen Freunde haben ihn freilich als den „Erneuerer der christlichen Wissenschaft“ (sacrarum literarum instaurator) gepriesen; aufs angemessenste hat er die christliche Wahrheit wiederhergestellt (religionis [christianae veritatis] restaurator aequissimus). Ähnlich hat Melanchthon ihn 1541 als den Wiederhersteller der reinen Lehre des Evangeliums gepriesen. Hinter diesen Urteilen steht das Geschichtsbild der Humanisten. Sie waren überzeugt, durch ihre Wiederbelebung der Sprachen die endgültige Erneuerung der Kirche herbeigeführt zu haben. Und sie haben Luther in ihren Bund aufgenommen und sein Werk ihren Wünschen dienstbar gemacht.

Von ähnlichen Motiven getrieben, wollte der Apokalyptiker Michael Stifel in Luther nach Offenbarung 14, 16 den Engel erblicken, der mit dem Evangelium durch den Himmel fliegt und dessen Auftreten den nahenden Fall der großen Hure Babylon ankündigt. Und in demselben Jahre 1521, da Stifel auftrat und die Schwärmer mächtig wurden, hat Melanchthon in ähnlicher Meinung wie Stifel Luther als den wiedergekommenen Elias ausgegeben, der die nahe Wiederkunft Christi anzeige. Beide Ehrenprädikate sind Luther noch lange Zeit hindurch zuerkannt worden und haben das Lutherbild der kommenden Jahrhunderte prägen helfen. Luther selbst aber hat sich nicht zu ihnen bekannt, sondern hat sie allezeit abgewiesen.

In dieser Zurückhaltung gegenüber apokalyptischer Schwärmerei spricht sich eine gewisse *konservative* Haltung Luthers aus. Durch sein Wort

erhält Gott die Welt, und wir sollen nicht wünschen, daß sie untergehe. „Was gut ist, werden wir festhalten“ (W. 12, 208, 7). „Wir sind die Erhalter der Regimente, des Gemeinwesens und aller Güter; durch das Wort erhalten wir sie“ (W. 40 II, 546, 12).

Entscheidend für die konservative Haltung ist also Luthers Zutrauen zur Gewalt des Wortes. „Ich bin gewiß, Gottes Wort zu haben und zum Predigen berufen zu sein; aber etwas anzuordnen, davor scheue ich mich“ (W. 11, 210, 1 ff). Diese Bindung an das Wort legitimiert und begrenzt seine Sendung. Weil Gott sein Wort bei ihm und durch ihn kräftig erwiesen hat, „darum will ich reden (wie Jesaja sagt) und nicht schweigen, dieweil ich lebe“ (W. 15, 27, 12 ff). Aber er lehnt es für seine Person ab, ein besonderer Prophet zu sein. „Welche nun an Christum glauben, die sind *alle* Propheten; denn sie haben das rechte Hauptstück, das die Propheten haben sollen“ (W. 14, 29, 8). „Bin ich nicht ein Prophet, so bin ich jedoch für mich selbst gewiß, daß das Wort Gottes bei mir und nicht bei ihnen ist“ (W. 7, 311, 15 ff).

Luther will nichts anderes sein als Prediger, Diener des Wortes. Das schafft die Erneuerung der Kirche. Als Melanchthon sich daher 1530 in Augsburg bei den Ausgleichsverhandlungen auf Luthers Autorität stützen will, weist dieser es ausdrücklich ab, als Urheber der Reformation angesehen zu werden. Sie ist nicht nur seine, sondern aller derer Sache, die dem Worte Gottes gehorchen (W. Br. 5, 1609, 43 ff). Als „Gottes Notarius und Zeuge in seinem Evangelio“ hat Luther am 6. Januar 1542 sein Testament unterzeichnet (W. Br. 9, 3699, 71 f).

3. Daß Luther für seine Person Namen und Amt eines prophetischen Reformators ablehnt und nur ein Diener und Zeuge des Evangeliums sein will, schließt nicht aus, daß er wie die besten seiner Zeitgenossen eine Reformation der Kirche für *notwendig* hält. „Die Kirche bedarf einer Reformation“, erklärt er in den Erläuterungen zu seinen Ablassthesen, „und das ist nicht die Aufgabe eines Mannes, des Papstes, noch der vielen Kardinäle, wie die beiden letzten Konzilien meinten, sondern vielmehr allein Gottes Werk“ (W. 1, 627, 27 ff). Besonders notwendig ist eine Reform des Predigtwesens; von Menschensatzungen

und Fabeln muß abgesehen und rein das Wort Gottes verkündigt werden (W. 1, 509, 39 ff). „Der Weg, die Christenheit zu reformieren, besteht darin, alles zu zerstören, . . . d. h. falsche Meinungen und Dogmen, die der Schrift und dem Glauben widerstreiten“ (W. 14, 575, 14 ff). „Das Evangelium fordert, daß eine Reformation geschehe“, erklärt er seiner Wittenberger Gemeinde in einer Adventspredigt von 1523, um ihr die liturgischen Reformen dieses Jahres verständlich zu machen (W. 8, 210, 7). Wie alle seine vernünftigen Zeitgenossen weiß er freilich, daß solche örtlichen Reformen sich nur dann in der Gesamtkirche wirksam erweisen werden, wenn sie sich auch in Rom durchsetzen, wenn an der Kurie der Anfang geschieht (W. 2, 609, 8 ff).

4. Aber hier liegt nun gerade die Ursache dafür, daß Luther eine Reformation der Kirche als *undurchführbar* ansieht. Rom will nicht — so hat er 1520 in der Schrift „An den christlichen Adel“ das Ergebnis der Reformbestrebungen aus den letzten zwei Jahrhunderten zusammengefaßt; Rom hat alle Anregungen, sich zu reformieren, in den Wind geschlagen. Man weiß hier sehr genau: würde man sich reformieren lassen, würde man seine bisherige Machtstellung selbst untergraben. „Bei unseren kirchlichen Obern gibt es keine Buße“ (W. 4, 585, 8 f). Eher wird man des Teufels Himmelfahrt feiern können, als daß die Mißbräuche des Papsttums aufgehoben werden (W. 43, 421, 10 ff).

Hinter dieser Resignation steht für Luther eine sehr ernste Wirklichkeit. Wo die Kirche keiner Reformation mehr zugänglich ist, da hat Gott sein Verdammungsurteil gesprochen. Das Papsttum steht unter solchem göttlichen Strafurteil; darum ist es unverbesserlich (W. 4, 585, 11 ff), darum ist es der Sitz des Antichristen. Den in der Kirche Verantwortlichen ist keine Buße mehr möglich, darum gibt es für sie auch kein Heilmittel. Das Dasein des Antichrists inmitten der Kirche Gottes ist ein Zeichen dafür, daß sie ganz unter Gottes Zorn steht.

Der ist aber nicht nur über die Häupter der Kirche, sondern über alle ihre Glieder entbrannt. Darum sind wir alle blind, kommen nicht los von menschlichen Meinungen und Vorurteilen. Die Größe des Gottes-

zorns ist daran erkennbar, daß die Menschen in ihrer Verblendung ihn nicht wahrnehmen, nicht für die Kirche beten, ihre Erneuerung nicht mehr erhoffen. Und am schrecklichsten offenbart er sich darin, daß die Kirche solches Gebet als eine Beleidigung und Schändung ihrer selbst ansieht, durch ihre eigenen Gesetze ihre Diener davon abhält zu tun, was Pflicht und Gewissen ihnen vorschreiben (W. 5, 337, 4 ff).

Unter solchen Eindrücken sieht Luther die Kirche hoffnungslos den Tyrannen preisgegeben. Sie werden es immer schlimmer treiben bis ans Ende der Welt. „Daher bin ich so gut wie sicher an einer allgemeinen Reformation der Kirche verzweifelt. Denn, so frage ich mich, was waren das für großartige Konzilien, die nach den Zeiten der Märtyrer und Doktoren die Reformation der Kirche versucht haben? Was hat das Konstanzer, was das Baseler Konzil in dieser Sache vor sich gebracht, um von der Spottgeburt des allerjüngsten Konzils zu schweigen (des 5. Laterankonzils von 1512 ff)? Wer ist jener Heilige Geist, der auf einer gesetzmäßig einberufenen, wie sie rühmen, Synode nicht für die Besserung der Kirche sorgt, sondern nur mit äußeren Form-sachen alle Tage des Konzils vertut?“ Es gibt nur einen, der die Kirche bessern und reformieren wird, ihn, der durch seine herrliche Wiederkunft alles gottlose Wesen zerstören wird (W. 5, 345, 17 ff).

5. So muß selbst seine Verzweiflung Luther bestärken in dem Glauben an Christi Macht und Hilfe. Wo die Menschen versagen, wo Gott selbst sich hinter der Wolke seines Zornes verbirgt, da ist Christus auf dem Plan. *Er* führt die Reformation der Kirche durch; ihn sieht Luther schon jetzt am Werke. Wer ein Diener Christi sein will, arbeitet mit daran. Auch Luther stellt sich in den Dienst.

Wie reformiert Christus jetzt und hier schon seine Kirche? Nicht, wie die apokalyptischen Schwärmer meinen, mit einem Mal und auf einen Schlag, so daß plötzlich die Herrlichkeit der Urkirche wiederhergestellt wäre. Die Reformation der Kirche vollzieht sich nach und nach, stückweise. „Man kann nicht alles plötzlich oder mit Gewalt ändern. Allmählich und durch gute Evangelisten werden wir diese Völker in die Einheit Christi hineinziehen“ (vgl. das Sendschreiben an die Böhmen W. 10 II, 173, 8 ff).

Die Reformation fängt an in einzelnen Orten, in Wittenberg, in Kemberg, in Zwickau, in ganz Sachsen; sie breitet sich aus von Ort zu Ort. Sie ergreift einzelne Stücke des Gottesdienstes, die Predigt zunächst und vor allem. Schon 1512 hat Luther eine Reform des Predigtwesens verlangt (W. 1, 13, 24 ff). Sie macht eine Erneuerung der Beichte und der ganzen Verwaltung des Bußsakramentes erforderlich. Mit dem Jahr 1523 erreicht die Reformation das Kernstück des überlieferten Gottesdienstes, die Messe; deren Gebete werden gereinigt, in beiderlei Gestalt wird das Sakrament jedem Kommunikanten gereicht, die Zulassung wird neu geregelt.

Bei alledem handelt es sich jedoch nicht um äußerliche, etwa gar bloß organisatorische Veränderungen. Immer geht Luther so vor, daß er die rechte biblische Lehre zuerst vorträgt, die Herzen dafür durch den Glauben gewinnt und dann erst die praktischen Konsequenzen zieht. Die mönchischen Reformbewegungen des Mittelalters haben die Reformation des Christentums bei den Fragen der Sittlichkeit eingesetzt, anstatt mit der Lehre zu beginnen; eitel Heuchelei und damit eine Vermehrung der Verderbnis ist die Folge gewesen (W. 14, 576, 7 ff).

Dieser Weg, der von innen nach außen führt, von der rechten Lehre zur rechten Ordnung, unterscheidet Luther auch von den Schwärmern. Diese wollen die Reformation herbeiführen auf dem umgekehrten Wege von außen nach innen. Institutionen kann man im Nu ändern; zur Erneuerung der Herzen aber bedarf es der Zeit und der Stille, damit Gottes Wort wirksam werde. „Denn Gottes Werk und Wort kann nicht dahinten bleiben, sondern muß hervor ans Licht, wie tief es verscharrt und vergraben wird. Darüber ich mich selbst oft habe verwundert, wenn ich das Papsttum gesehen habe, wie der Teufel das liebe Evangelium durch des Papstes Greuel in einen Misthaufen und Pfützen geführt hat und so tief verschüttet, daß ich dachte, es wäre nicht möglich, daß die Wahrheit jemals sollte hervorkommen unter soviel Verführung der Messen, Fegefeuer und unzähliger anderer Dinge. Und doch hat es hervorgemußt, eben da es am allertiefsten lag und sie meinten, es sollt ihr Ding nu ewig stehen“ (W. 32, 436, 10 ff).

Christus wirkt durch sein Evangelium. Darum muß man den Papstanhängern sagen: „Wir wollen euer Evangelium nicht aufheben noch anders predigen, sondern dasselbe läutern und polieren als einen Spiegel, der verfinstert und verdorben ist durch eueren Unflat, so daß nicht mehr denn der Name des Evangeliums geblieben ist, aber niemand recht darin etwas hat sehen mögen, wie die jüdischen Lehren den Text des Gesetzes behielten, aber mit ihrem Zusatz verderbet, daß kein rechter Verstand noch Brauch mocht bleiben“ (W. 32, 357, 6 ff). Weil die Reformation der Kirche allein Christi Werk ist, bedarf es auf Seiten der Menschen der klaren Predigt des Evangeliums, der Geduld, die warten kann auf Gottes Eingriffe in die Geschichte, und des Glaubens, der dem Worte Gottes alles zutraut und den menschlichen Gegebenheiten gar nichts.

6. Denn Christus reformiert die Kirche, aller Feindschaft und aller Torheit der Menschen zum Trotz *durch sein Wort* — das ist die häufigste und wichtigste Aussage Luthers über die Reformation der Kirche. Indem das Evangelium wirkt, führt es die Völker zusammen. Böhmen und Deutsche, die ein Jahrhundert lang miteinander im Krieg gelegen und sich gegenseitig ihre Länder verwüstet haben, werden jetzt durch das Evangelium zu einem Sinne unter dem Christennamen zusammengefaßt. Auch die politischen Wirkungen einer Kirchenreformation geschehen indirekt, durch das gepredigte Wort und nicht durch die politische Aktivität der Menschen. Auch hier führt der Weg von innen nach außen.

So ist Luther nicht der Neuerer, wie seine Feinde sagen, und wie viele seiner Freunde meinen, sondern der Wahrer und Erhalter. „Wir haben nicht abgetan, sondern nur das hervorgetan, das unter der Bank stak. Wir haben die Lampen gereinigt, daß man nu sehe, was die Taufe, Abendmahl und Gewalt der Schlüssel oder Absolution sei“ (W. 47, 218, 35 ff). Die Gegner wollten von einem Bettler wie Luther nicht reformiert werden. „Dennoch“, sagt Luther, „hat derselbe Bettler (ich muß ein wenig rühmen, doch heimlich, daß sie es ja nicht erfahren) sie ziemlich reformiert. Ich hab, Gott Lob, mehr reformiert mit meinem

Evangelio, denn sie vielleicht mit fünf Konziliis hätten getan. Sie haben bisher in den Konziliis nichts getan denn gespielet in losen Sachen, die nicht zur christlichen Kirchen gehören. Aber nu unser Evangelion kommt, nimmt den Ablass weg, legt die Wallfahrten, stopft die Bullen und steuert dem Geiz und richtet Wunder an, die sie selbst annehmen und brauchen und durch keine Konzilia erhalten hätten. Ich will der rechten Hauptstücke schweigen; aber sie sehen wohl, daß die Reformation will zu stark werden, nun auch das Hauptstück und der rechte Eckstein päpstlicher Kirchen, die heilige Messe, angegriffen wird. Das will zu viel werden“ (W. 38, 270, 34 ff).

Luther hat nichts Besonderes getan zur Reformation der Kirche. Er hat nur die Wahrheit des Gotteswortes bezeugt und damit „widerstanden allerlei ärgerlichen und gefährlichen Büchern und Schriften“; aber dadurch hat die Kirche „reine Schrift, klaren Verstand und rechten lauterer Brauch der Sakramente und aller Gottesdienste“ erhalten (W. Br. 10, 3802, 20 ff). Darin besteht die Reformation der Kirche, daß Gott sie durch Wort und Sakrament lebendig erhält.

Darum läßt Gott sich in seinem Dienst am Wort von seinen Gegnern nicht anfechten. „Ich hab’s oft und längst gesagt: Ist’s aus Gott, was ich hab angefangen, so soll’s niemand dämpfen; ist’s nicht aus Gott, so halt’s ein anderer, ich will’s freilich nicht erhalten. Ich kann nichts dran verlieren, denn ich habe nichts drauf gewandt. Das weiß ich aber wohl, daß mir’s niemand soll nehmen ohn Gott allein“ (W. 18, 134, 4 ff).

Ob Gott sich zu Luthers Person und der kirchlichen Neugestaltung, die von ihm ausgegangen ist, bekennen wird, das bleibt Luthers ständige Anfechtung. „Jedoch darf ich darauf nicht pochen, daß ich gerecht und verständig, sie aber ungerecht und unverständlich sind, als müßte ich darum gewinnen. Sondern ich gehe in mein Kämmerlein, bete oder seufze wohl sonst, da man’s nicht merkt und werfe meinem Herrgott die Schlüssel vor die Füße und sage: Herr, die Sache ist Dein und nicht mein; ohne mich hast Du sie bisher von Anfang der Welt erhalten, ohne mich kannst Du sie wohl bis in Ewigkeit erhalten . . . Also hänge ich unserem Herrgott mein Recht in den Himmel an seinen Hals und

lasse es danach gehen, wie es gehet. Er kann besser dafür sorgen denn ich; er weiß auch wohl Rat und Tat zu finden, wie er es bisher getan hat, tut und tun wird, das weiß ich“ (W. 53, 660, 3 ff).

Reformation der Kirche ist Gottes Werk und nicht in der Menschen Belieben gestellt. Gott handelt darin nach seiner Freiheit, leitet die Kirche bis ans Ende der Welt und hält dadurch sein Wort in ihr lebendig. Er will dazu Menschen als seine Werkzeuge gebrauchen. Darum ist Reformation der Kirche auch heute unsere beständige Aufgabe, zu der wir als Diener Christi verpflichtet sind.

Hier von ist kein Streit, daß eine Kirche auf Erden ist, und daß man ihr soll gehorsam sein; aber hiervon ist der Streit, wer und welche solche Kirche sei? Diesen Hader zu scheiden und die rechte Kirche zu treffen, tuts nicht, daß wir nach Menschen Worten und Urteil richten; sondern also können wir der Sache gewiß werden, wenn wir hören, wie sie Christus, der Herr, selbst in seinem Wort beschreibet und abmalet. Darum bindet Christus die Kirche an sein Wort und gibt solches zum Wahrzeichen, dabei man sie prüfen und spüren soll, so sie daselbe hat, lehret und predigt und nach demselben alles tut aus der Liebe Christi.

Luther in Crucigers Sommerpostille zu Joh. 14, 23-31. W. 21, 461.

Die Botschaft der Reformation in den Liedern Paul Gerhards

von Karl Hauschildt, Kiel

„Im 17. Jahrhundert bei einem Joh. Heermann, Joh. Rist, Joh. Franck, Joh. Jak. Schütz, Joachim Neander — aber in diese Reihe gehört theologisch unweigerlich auch Paul Gerhardt — ist sie (nämlich die Formierung auf das Nebenzentrum, das Herz, die Seele, das Ich, das Wir) angetreten. Sicher, der alte reformatorische Ton fehlt auch bei ihnen allen, P. Gerhardt selbstverständlich voran, keineswegs, kommt sogar auf weite Strecken — so weit und so fern sie eben als orthodoxe Theologen dichten — in ergreifender Weise zum Ausdruck. Aber immer deutlicher wird auch das andere: nämlich einerseits die Vertiefung der Aufmerksamkeit auf die Tiefen des glaubenden Subjektes, seine Sünde, seine Begnadigung, seine Heiligung, und auf seine Empfindungen, Stimmungen und Gefühle, mit denen es diesen Vorgang begleitet, andererseits die Ausbreitung der in den Liedern angestellten religiösen Betrachtung und Reflexion auf die Mannigfaltigkeit der äußeren Existenz dieses Subjektes in den verschiedenen Tages- und Jahreszeiten, in seinem Beruf, in seinen guten und besonderes auch in seinen bösen Stunden, in seinem Leben und besonders auch in der Erwartung seines Todes. An Stelle des Dramas der Schöpfung, Versöhnung und Erlösung des dreieinigen Gottes tritt nunmehr ein anderes Drama: man hört nun monologisch die Seele mit sich selbst oder dialogisch die Seele mit Gott oder Gott mit der Seele oder auch bereits eine Seele zu den anderen reden. Es ist eine dem düsteren Charakter der Geschichte dieses Jahrhunderts entsprechend ernste, bedrückte, fast melancholische Stimme, die hier zum Gehör kommt“ (Barth, Kirchl. Dogmatik I, 2, 276).

Damit ist die Problematik enthüllt, die in dem Thema nur zurückhaltend angerissen wird. Zwei unterschiedliche Meinungen stehen sich

Literaturnachweis: Nelle, Geschichte des deutschen evang. Kirchenliedes, 2. Aufl. Hamburg 1909 — Gabriel, Das deutsche evang. Kirchenlied, 2. Aufl. Leipzig 1950 — Ihlenfeld, Huldigung für Paul Gerhardt, Berlin 1956 — Röbbelen, Theologie u. Frömmigkeit im deutschen evang. Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, Göttingen 1957 — Eberhard von Cranach-Sichert, Wach auf mein Herz — Die Lieder des Paul Gerhardt, München 1949; hier zitiert: C-S.

gegenüber. Die eine behauptet: Paul Gerhardts Liedverkündigung ist unverkürzte Botschaft der Reformation. Vertreter dieser Überzeugung verweisen etwa darauf, wie er seinen Streit mit dem Großen Kurfürsten durchgefochten hat um des Bekenntnisses willen. Wie sollte es anders sein, als daß sein Liedgut die volle Botschaft der Reformation enthält!

Andere vertreten folgende Sicht: In der Liedverkündigung Paul Gerhardts kommt bereits religiöser Subjektivismus zum Ausdruck. Diese Überzeugung verweist etwa schlicht auf die Anfänge seiner Lieder im Evangelischen Kirchengesangbuch:

- Wie soll *ich* dich empfangen (10)
- Fröhlich soll *mein* Herze springen (27)
- Ich* steh an deiner Krippen hier (28)
- Kommt und laßt *uns* Christum ehren (29)
- Wir* singen dir, Immanuel (30)
- Nun laßt *uns* gehn und treten (42)
- Auf, auf *mein* Herz mit Freuden (86)
- Du *meine* Seele, singe (197)
- Ich* singe dir mit Herz und Mund (230)
- Sollt *ich* *meinem* Gott nicht singen (232)
- Ist Gott für *mich*, so trete (250)
- Befiehl *du* *deine* Wege (294)
- Gib *dich* zufrieden und sei stille (295)
- Schwing *dich* auf zu *deinem* Gott (296)
- Warum sollt *ich* *mich* denn grämen (297)
- Ich* bin ein Gast auf Erden (326)
- Wach auf, *mein* Herz, und singe (348)
- Geh aus, *mein* Herz (371)
- Ich* weiß, *mein* Gott (384).

Die Frage, der nachgegangen werden soll, wird noch einmal präzisiert: Hat Paul Gerhardt die volle Botschaft der Reformation bewahrt, oder ist sie in seinen Liedern verbogen und verfälscht? Die Antwort sei hier thetisch vorweggenommen: Paul Gerhardt singt die volle reformatorische Botschaft, aber er variiert, meditiert und entfaltet sie von der Heiligen Schrift und von der Verkündigungsaufgabe in seiner Zeit her. Täte er das nicht, so wäre seine Liedbotschaft nur nachgeplappert. Sie ist aber lebendig, gespeist aus der Frömmigkeit und Theologie der Zeit, echt weiterhelfend in den Glaubensnöten jener Zeit, und deshalb

zeitüberlegen, klassisches evangelisches Kirchenlied. Epigonenlied ist nie klassisch.

Für diese Behauptungen ist nun der Nachweis anzutreten.

I.

Von den 30 Gerhardtliedern im EKG sind folgende Gruppen vertreten: Advent 1, Weihnachten 4, Neujahr 1, Passion 3, Ostern 1, Pfingsten 1, Trauung 1, *Lob und Vertrauen* 10, Ewigkeit 1, Morgen 3, Abend 1, Sommer 1, Arbeit und Beruf 1, Volk und Vaterland 1.

Luther hat ebenfalls im EKG 30 Lieder. Sie verteilen sich auf folgende Rubriken: Advent 1, Weihnachten 3, Ostern 2, Pfingsten 3, Trinitatis 2, Gottesdienst 5, Wort Gottes 1, Sakramente 3, Psalmen 4, Kirche 1, Glauben und christl. Leben 3, Tod und Ewigkeit 2.

Wenn genauer erfaßt werden soll, ob Paul Gerhardt zu allen loci der Glaubenslehre Lieder geschrieben oder ob er sich Ketzereien geleistet hat, muß sein Gesamtschaffen beachtet werden. Das Gesangbuch selber in seiner Geschichte wählt das Liedgut in der Richtung des gesunden klassischen Liedes aus. Von 134 Liedern Paul Gerhardts handeln von Kreuz und Trost 29, Lob und Dank 24, Tod und ewiges Leben 19, Gebets- und Bußlieder 16, Sakramente 2, Kirchenjahr und Tageszeiten 44.

Die Lieder Luthers sowie Paul Gerhardts können jeweils zu einem selbständigen kleinen Gesangbuch zusammengefaßt werden. Beide bringen in dem Liedgut den entfalteten evangelischen Glauben. Dennoch bestehen charakteristische Unterschiede. Luther bringt bekanntlich kein eigenes Passionslied. Die Abend- und Morgenlieder sowie die Lieder über Arbeit, Beruf, Volk und Vaterland fehlen bei ihm. Auch der Naturklang ist bei Paul Gerhardt unvergleichlich stärker. „Geh aus mein Herz“ ist dafür das bekannteste Beispiel. Vor allem aber hat unser Gesangbuch das Gerhardtsche Vertrauenslied aufgegriffen. Unser Dichter brachte evangelischen Trost in Kreuz und Leid. Hier lag die Aufgabe der Verkündigung im Dreißigjährigen Krieg und in der Zeit danach. Paul Gerhardt hat das Evangelium seiner Zeit vollmächtig gesagt.

Daß Paul Gerhardt in der kirchlichen Dogmatik von Karl Barth so oft zitiert wird, spricht für beide. In allen 10 Büchern, die bisher erschienen sind, wird Gerhardt positiv und negativ herangezogen, nur in einem nicht: II, 2, Kap. 7: Gottes Gnadenwahl, Kap. 8: Gottes Gebot(!). Am stärksten zitiert Barth Paul Gerhardt in III, 3, Kap. 11: Der Schöpfer und seine Geschöpfe — im Rahmen des christlichen Vorsetzungsglaubens. Kennzeichnende Symptome! Paul Gerhardt hat keine Katechismuslieder gedichtet, obwohl die Gesangbücher der Zeit eine besondere Rubrik Katechismuslieder führen. Uns ist kein Geboteliied von Paul Gerhardt überliefert. Der Dichter dieser Zeit ist also nicht eigentlich lehrhaft. Seine Dichtung ist bekenntnisbestimmt, aber sie zitiert die Bekenntnisschrift nicht wörtlich. Die Lieder sind aber wohl bekenntnistreu, die Liedverkündigung ist latent-dogmatisch. Dieser Zug spricht für das künstlerische Urteil des Dichters und die dichterische Qualität seiner Lieder.

Obwohl Paul Gerhardt befreundet war mit dem orthodoxen Streittheologen Abraham Calov und auch ein Gedicht auf seine Tochter Regina schuf, enthält dieses Gedicht doch keinen „Lehrstreit“ und keine „Glaubensanalytik“. Es geht in dem Gedicht nicht um das „lauter und rein“ der Lehre als einer absichtsvollen Tendenz, sondern um „Lauterkeit und Reinheit der Herzenssprache“ (Ihlenfeld 54 ff). Diese Beobachtung Ihlenfelds spricht nur für die Gerhardtzeit, die Orthodoxie, die wir so gern kritisieren.

II.

Wenn in einem zweiten Arbeitsgang typische Luther- und Gerhardtlieder verglichen werden, stoßen wir auf eine viel diskutierte Kardinalfrage: Wir-Lied und Ich-Lied.

Der Leser möge einmal nacheinander Luthers „Gelobet seist du, Jesu Christ“ und Gerhardts „Fröhlich soll mein Herze springen“ lesen und summen. Das Luthersche Weihnachtslied wendet sich nach der ersten Strophe, die von der Vorlage her das „Du“ des lobpreisenden Gebetes hat, einer Verkündigung in der dritten Person zu. In einer Kette von bildhaft und dogmatisch gleich prägnanten Paradoxien wird die Bot-

schaft vom menschengewordenen Gott verkündigt, in der Schlußstrophe aufgipfelnd in der Doxologie. Gerhardts „Fröhlich soll mein Herze springen“ (EKG 27) wechselt in der mehr verkündigenden oder mehr anbetend-meditierenden Form. Es sei unterstrichen: „Gott wird Mensch dir, Mensch, zugute, Gottes Kind, das verbindet sich mit unserm Blute“ oder „Die ihr arm seid und elende, kommt herbei, füllet frei eures Glaubens Hände“. Neu ist ein gewisser süßer Ton der Verbindung mit dem Jesuskind, daneben aber ein offener Blick für Leid und Kreuz, Sünde und Gewissensschmerzen, Tod und Ewigkeit.

Luthers Kinderlied „Vom Himmel hoch da komm ich her“ (EKG 16) in seinem bewegten Hin und Her ist ohne Frage auch voller Gemüt. Neben dem zusprechenden „Euch“ (Strophe 1, 2, 3, 4, 5) steht das persönliche, das Heil annehmende „Ich“ in Strophe 7, 8, 12, 13, 14. Paul Gerhardts „Ich steh an deiner Krippen hier“ (EKG 28) hat den wiegenliedmäßigen Ton und wiederum die meditativ anbetende Art. „Ich sehe dich mit Freuden an und kann mich nicht sattsehen; und weil ich nun nichts weiter kann, bleib ich anbetend stehen. O daß mein Sinn ein Abgrund wär und meine Seel ein weites Meer, daß ich dich möchte fassen!“ steht der anderen Strophe sehr nahe „Und wär die Welt vielmal so weit, von Edelstein und Gold bereit, so wär sie doch dir viel zu klein, zu sein ein enges Wiegelein“. Und wenn Luther darum bittet, daß das Jesuskind ein rein sanft Bettelein in meines Herzens Schrein mache (EKG 16, 13), so steht das unmittelbar neben Gerhardts Bitte, das Kripplein für das Kind sein zu dürfen (EKG 28, 9).

Besonders instruktiv ist ein Vergleich von „Nun freut euch, lieben Christengmein“ (EKG 239) und „Ist Gott für mich“ (EKG 250), weil in beiden Liedern es um die Rechtfertigung geht. Das Lutherlied ist dadurch gekennzeichnet, daß es gleichsam in einem Heilsdrama uns hineinschauen läßt in das Herz des barmherzigen himmlischen Vaters und des gehorsamen Sohnes. Strophe 1 ist verkündigender Zuspruch, Strophe 2 bis 4 persönlich meditierend, Strophe 6 bis 10 sprechen von diesem Charakter her immer wieder in der ersten Person Singular. — Gerhardts „Ist Gott für mich, so trete“ (EKG 250) ist Meditation über

einen biblischen Text. Das „Ich“, welches singt „Der Grund, da ich mich gründe, ist Christus und sein Blut; das machet, daß ich finde das ewge, wahre Gut. An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd; was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert“, ist kein Ich des religiösen Subjektivismus, sondern das in Jesus Christus gegründete und durch das Heilandsblut freigewordene Ich. Auch durch dieses Lied zieht sich das Heilsdrama hindurch. Das Ich des an Christus Glaubenden ist umringt von den Feinden: „Tod, Hölle, Sorgen, Schmerzen, Kummer“. Aber Gott der Freund und Vater, Jesus Christus und der Geist Gottes verwandeln Trauer und Düsternis in Freude und Sonnenschein. Man lese noch einmal die Strophen 11 bis 13, um das lutherische Dennoch in diesem Lied zu spüren.

Was schon öfter festgestellt ist, nämlich, daß die Unterscheidung Ich-Lied und Wir-Lied „wenig sinnvoll ist“, sei noch einmal wiederholt. Diese hymnologischen Begriffe sind ohne Frage zu präzisieren und zu differenzieren (Röbbelen). Das Ich in dem Lied Paul Gerhardts ist nicht abgetrennt von dem Du Gottes und deshalb zumindest bei Paul Gerhardt nicht subjektivistisch und individualistisch. Es kann auch bei ihm das Ich stellvertretend für das Ich der Gemeinde stehen. Bestimmend ist aber dieses, daß seine Dichtung immer wieder den anbetenden und meditativen Charakter hat und von daher notwendigerweise stärker persönlich wird. Es gehört zum Wesen des Kirchenliedes, daß es mehr verkündigend und mehr anbetend sein kann. Beide Momente gehören ebenso zum Kirchenlied wie zum Gottesdienst.

III.

Wenn wir noch verharren bei dem besonders typischen „Ist Gott für mich, so trete“ (EKG 250) und es vergleichen mit dem zugrunde liegenden Bibeltext Röm. 8, 31—39, stellen wir fest, wie das Lied verstanden werden muß als Meditation und Paraphrase des biblischen Textes. Gerhardt liebt die *meditationes sacrae*. Wie Luther für sein Liedschaffen Vorlagen benutzte, besonders kirchliche Hymnen, so hat auch Paul Gerhardt Vorlagen benutzt, besonders aus der Andachtsliteratur. Ein besonders bekanntes Beispiel dieser Art ist „O Haupt voll

Blut und Wunden“. Bestimmender aber ist das Benutzen biblischer Texte. Als ein Beispiel sei verwiesen auf „Sei wohlgemut, o Christen-seel“ (C—S 156), das Psalm 73 verdichtet: (13) „Wenn ich nur dich, o starker Held / behalt in meinem Leide, / so acht ichs nicht, wenn gleich zerfällt / das große Weltgebäude. / Du bist mein Himmel, und dein Schoß / bleibt allezeit mein Burg und Schloß, / wann diese Erd entweichet“ (14). „Wann mir gleich Leib und Seel verschmacht, / so kann ich doch nicht sterben, / denn du bist meines Lebens Macht / und läßt mich nicht verderben. / Was frag ich nach dem Erb und Teil / auf dieser Welt? Du, du, mein Heil, / du bist mein Teil und Erbe.“ Diese beiden Strophen entsprechen Psalm 73, 25 und 26. Relativ selten sind bei Gerhardt epische Nachdichtungen biblischer Texte. Als knappe Probe sei mitgeteilt aus „O Mensch beweine deine Sünd“ (C—S 38): „Der Mittag kam, und ward doch Nacht, / die Sonn, die alles fröhlich macht, / war selbst mit Leid erfüllet. / Des Lichtes Schöpfer fühlet Pein, / drum muß mit finstern Schatten sein / das schönste Licht verhüllet. / Eli! rief Jesus, Gott, mein Gott, / wie läßt du mich in meiner Not / und Angst so gar alleine? / Und bald darauf: Mich dürstet sehr! — / Das alles hört der Juden Heer / und weiß nicht, was er meine. / Sie sind vom Zorne taub und blind, / hart wie ein Stein, der nichts empfindt, / auch gar nicht zu erweichen. / Sie nehmen aus dem Essigfaß / und machen einen Schwamm mit naß, / den lassen sie ihm reichen. / Ihr Herz ist voller Bitterkeit, / und damit sind sie auch bereit, / den, der jetzt stirbt, zu laben. / Viel machen aus dem Ernst ein Spiel / und sprechen: halt, laß sehn, er will / Eliä Hilfe haben.“ —

Übrigens ist bei der Verdichtung von Psalm 73 durch die biblische Vorlage das „Ich“ gefordert. Bei der Verdichtung von Röm. 8, 31 ff. hat Gerhardt das „uns“ abgewandelt in die erste Person Singular. Vorwürfe gegen den Dichter, Begriffe etwa der mystischen Sprache übernommen zu haben, erklären sich zum Teil ebenfalls von den biblischen Vorlagen her.

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, so z. B. von Nelle, daß über die Hälfte der Lieder Paul Gerhardts den Christusnamen

gar nicht erwähnen. Trotzdem stellt auch gerade Nelle fest, wie stark die Festlieder Gerhardts Christuslieder sind und überhaupt in seiner Dichtung die sieghafte Christusfreude vorherrscht. Man hat es nicht leugnen können, daß sein Rechtfertigungslied Christuslied ist und sein Christuslied Rechtfertigungslied. Gerade darin enthüllt sich, daß das Liedgut Gerhardts aus reformatorischen Quellen lebt. Dagegen ist festgestellt worden, daß das Vertrauenslied Gerhardts, das gerade für ihn kennzeichnend ist, ohne starken christologischen Bezug sei. Uns scheint demgegenüber, daß Rechtfertigung und Gottvertrauen bei Gerhardt nicht auseinandergerissen werden dürfen. Der in Christus gegründete Rechtfertigungsglaube ist in der Dichtung Gerhardts so selbstverständlich Grund des Gottesvertrauens, daß es nicht immer wieder ausdrücklich hervorgehoben werden muß. An manchen Stellen seiner Dichtung ist zudem gar nicht klar zu entscheiden, ob Gott oder Christus gemeint ist. Jedenfalls bei Gerhardt selbst ist Christusfrömmigkeit und Gottvertrauen noch nicht gespalten. Zudem darf darauf verwiesen werden, wie auch unter den Vertrauensliedern ausgesprochene Christuslieder stehen. Man lese nur einmal „Schwing dich auf zu deinem Gott“ (EKG 296) oder „Warum sollte ich mich denn grämen“ (EKG 297). Aber richtig ist ohne Frage dieses, daß spätere Zeiten in dem Gerhardtlied vor allem etwas Schicksals- und Naturfrömmigkeit entnahmen und meinten, damit den Gerhardtschen Glauben übernommen zu haben. Die Festlieder Gerhardts mußten sich z. B. sehr viel stärkere Verschlimmbesserungen gefallen lassen als die Vertrauenslieder. Für eine spätere mißbräuchliche Einengung der Gerhardt'schen Lieder ist nicht er selber verantwortlich zu machen.

IV.

Es ist schon festgestellt worden, daß Gerhardt keine Katechismuslieder gedichtet hat. Dennoch stellt sich beim Singen, Meditieren und bewußten Lesen seiner Lieder heraus, wie der volle evangelische Glaube sich bei ihm spiegelt.

Es bedarf keines Beweises, wie stark der *1. Artikel*, ohne Frage stärker als im Lutherschen Kirchenlied, gesungen wird. Die Vertrauens- und

Trostlieder beweisen es, und sie stellen einen besonderen Beitrag Gerhardts für das evangelische Kirchengesangbuch dar. „Das Vertrauen, um das man damals kämpfte, und die Freudigkeit, die man dabei tatsächlich hatte, sind Elemente des christlichen Glaubens, ohne die dieser nicht sein kann, und auf die zurückgegriffen, in denen dann wieder ganz schlicht zu leben, manche späteren, vermeindlich tiefsinniger oder extensiver beschäftigten Zeiten der Kirche, bis hin zu unseren eigenen, froh genug gewesen sind“ (Barth III, 3, 14). Über das Lied der Reformation hinaus geht ohne Frage die Naturfrömmigkeit, die sich durch das Lied Gerhardts zieht. Wobei aber auch hier darauf verwiesen sei, daß sie eingebettet ist in weitere Zusammenhänge. Von „Geh aus mein Herz“ (EKG 371) wird meist nur Strophe 1 bis 8 gesungen. Das Lied hat aber seinen Höhepunkt in den folgenden „eschatologischen“ Strophen: „Welch hohe Lust, welch heller Schein / wird wohl in Christi Garten sein! / Wie muß es da wohl klingen, / da so viel tausend Seraphim / mit unverdroßnem Mund und Stimm / ihr Halleluja singen.“ „O wär ich da! O stünd ich schon, / ach süßer Gott, vor deinem Thron / und trüge meine Palmen: / so wollt ich nach der Engel Weis' / erhöhen deines Namens Preis / mit tausend schönen Psalmen“. „Erwähle mich zum Paradeis / und laß mich bis zur letzten Reis' / an Leib und Seele grünen, / so will ich dir und deiner Ehr / allein und sonst keinem mehr / hier und dort ewig dienen“.

Die Eschatologie Gerhardts ist zutiefst verbunden mit seiner *Christologie*: „Er kommt zum Weltgerichte: / zum Fluch dem, der ihm flucht, / mit Gnad und süßem Lichte / dem, der ihn liebt und sucht. / Ach komm, ach komm, o Sonne, / und hol uns allzumal / zum ewgen Licht und Wonne / in deinen Freudensaal“ (EKG 10, 10). Der Christenglaube der Gerhardtschen Lieder ist tief persönlich, ist Jesusfrömmigkeit. Er ist getränkt aus der lutherischen Rechtfertigungslehre, aber ebenso aus mittelalterlicher Jesusinnigkeit und der Frömmigkeit eines Johann Arndt. Beides fließt bei ihm zusammen: „Nun, was du, Herr, erduldet, / ist alles meine Last; / ich hab es selbst verschuldet, / was du getragen hast. / Schau her, hier stehe ich Armer, / der Zorn verdient

hat. / Gib mir, o mein Erbarmer, / den Anblick deiner Gnad“. „Erkenne mich, mein Hüter, / mein Hirte, nimm mich an. / Von dir, Quell aller Güter, / ist mir viel Guts getan; / dein Mund hat mich gelabet / mit Milch und süßer Kost, / dein Geist hat mich begabet / mit mancher Himmelslust“ (EKG 63, 4 u. 5).

Den 3. Artikel entfaltet unser Dichter in dem Pfingstlied „Zeuch ein zu deinen Toren“ (EKG 105) in breiter Weise. Es sind uns zwei weitere Pfingstlieder von ihm überliefert: „O du allersüß'ste Freude“ (C—S 63) und „Gott Vater, sende deinen Geist“ (C—S 64), sowie ein Trinitatislied „Was alle Weisheit in der Welt“. In diesem alten Lied finden sich auch Theologoumena, die sonst im Liedschaffen Gerhardts so selten sind. „Was alle Weisheit in der Welt / bei uns hier kaum kann lallen, / das läßt Gott aus dem Himmelszelt / in alle Welt erschallen: / Daß er alleine König sei, / hoch über alle Götter, / groß, mächtig, freundlich, fromm und treu, / der Frommen Schutz und Retter, / ein Wesen drei Personen“. „Der Vater hat von Ewigkeit / den Sohn, sein Bild, erzeuge; / der Sohn hat in der Füll der Zeit / im Fleische sich gezeigt. / Der Geist geht ohne Zeit herfür / vom Vater und vom Sohne, / mit beiden gleicher Ehr und Zier, / gleich ewig, gleicher Krone / und ungeteilter Stärke“ (C-S 66).

Obschon Paul Gerhardt kein Gebotelied hat, nimmt sein Lied immer wieder die Fragen des *christlichen Lebens* auf. Öfter einmal ist Gerhardt eine gewisse Kleinbürgerlichkeit vorgeworfen worden, so etwa um der Strophen willen: „Gib, daß ferne von mir sei / Lüge und Abgötterei. / Armut, das die Maße bricht, / und groß Reichtum gib mir nicht. / Allzu arm und allzu reich / ist nicht gut, stürzt beides gleich / unsre Seel ins Sündenreich“. „Laß mich aber, o mein Heil, / nehmen mein bescheiden Teil / und beschere mir zur Not / hier mein täglich Bissen Brot. / Ein klein wenig, da der Mut / und ein gut Gewissen ruht, / ist fürwahr ein großes Gut“ (C-S 107). Eine Zeit, die weithin das Maß verloren hat und sich überschlägt im Rennen um den Lebensstandard, hat das innere Recht verloren, schlichte Bescheidenheit als spießbürgerlich zu geißeln. Es ist nicht das Geringste, wozu Gerhardtsche Lieder

uns helfen können, wenn sie uns führen auf dem Weg eines gelassenen Gottvertrauens und uns hineinnehmen in die fromme Sicherheit, was wir tun sollen und lassen können.

Keines Beweises bedarf es, daß Gerhardt hilft in der Frage, *was wir beten und wie wir beten sollen*. Es ist mehrfach darauf hingewiesen, daß ein Charakteristikum seiner Dichtung eben darin besteht, daß es Gebetslied ist, erwachsen aus Meditation und persönlicher Andacht. Das gilt, obwohl er kein Vaterunserlied dichtete. Die ersten drei Bitten des Vaterunsers sowie die letzten drei Bitten, vor allem aber die vierte Bitte in ihrer weiten lutherischen Erklärung, sind aufgenommen in seinen Morgen- und Abendliedern, vor allem aber in den Dankliedern. Nur die wichtigsten seien mit ihren Anfängen aufgezählt: „Wach auf mein Herz und singe“, „Lobet den Herren, alle, die ihn ehren“, „Die güldne Sonne“, „Nun ruhen alle Wälder“, „Der Tag mit seinem Lichte“, „Nun danket all und bringet Ehr“, „Sollt ich meinem Gott nicht singen“, „Ich singe dir mit Herz und Mund“, „Du, meine Seele, singe“. Kleinodien evangelischen Glaubens!

Endlich ist an seinen beiden Liedern zu den *Sakramenten* festzustellen, wie selbstverständlich er in der Tauflehre und Abendmahlslehre der lutherischen Orthodoxie steht. Die Gemeinde redet er an „Du Volk, das du getauft bist“ (C-S 69). Durch die Taufe, durch den heiligen Geist, durch den Tod Jesu Christi, wird der Mensch Glied am Leibe des Herrn: „Ich war ein wilder Reben, / du hast mich gut gemacht; / der Tod durchdrang mein Leben, / du hast ihn umgebracht / und in der Tauf erstickt / als wie in einer Flute / mit dessen Tod und Blute, / der uns im Tod erquickt“ (EKG 105,3). Wenn schon die Sakramentslieder nicht zu seinen stärksten gehören und deshalb mit Recht nicht aufgenommen worden sind in unser EKG, so wird doch auch an diesen Liedern deutlich, wie „die lutherischen Gesangbücher zur Zeit der Orthodoxie von dogmatischer Reflexion und theologischer Polemik durchgehend bewahrt geblieben“ sind. Erst „ausgerechnet der Pietismus mit seinen Gesangbüchern ist Wegbereiter und erster Vollstrecker einer stärkeren ‚Theologisierung‘ des Gesangbuchs geworden“ (Röbbelen).

Nicht zuletzt der Dichter in Paul Gerhardt bewahrte ihn, das geistliche Lied zu einem Kompendium der Dogmatik zu machen. Wer lutherische Dogmatik in dem Liedgut Paul Gerhardts sucht, wird enttäuscht werden. Wer lutherischen Glauben und reformatorische Botschaft in seinen Liedern sucht, wird immer wieder beglückt sein. Es ist eine Stärke Gerhardtscher Dichtung, daß die dichterische und biblische Bildkraft vorherrscht vor theologischer Reflexion. Gerade neuere hymnologische Arbeiten, welche die Theologie in den Gesangbüchern untersuchen, sollten nicht vergessen, daß im Kirchenlied Gesang, Dichtung und Glaube sich vermählen. Der Glaube, der sich in den Kirchenliedern dokumentiert, darf und muß theologisch gemessen werden. Aber doch nur unter Berücksichtigung des besonderen Gesetzes, unter dem das Kirchenlied als Dichtung steht.

Ihlenfeld stellt fest: „Gerhardts Werk war eines der Umwandlung, nämlich der einer schon formelhaft verfestigten Lehre, der er selber unbeirrt anhing, in den ursprünglichen ‚flüssigen‘ Zustand, den sie bei Luther besaß. Es ist insofern — bei aller Neuartigkeit der Instrumentierung und Formgestalt — doch ein reformatorisches Werk.“ Reformatorisch bleibt sein Werk von seiner Mitte in der Rechtfertigung her, die in einem großen Bogen das Gottvertrauen umspannt. Es ist verwurzelt in Bibel und Bekenntnis und greift von der Höhe des Dichtertums zurück in ältere Frömmigkeit und vorweg in spätere Zeiten des Glaubens. Sein Werk stellt sich der Verkündigungsaufgabe seiner Zeit und steigt deshalb hinein in die Ausdrucksformen dieser Zeit. Die dichterische Bedeutung aber und nicht weniger die biblische Nüchternheit seines Kirchenliedes, macht es singbar über die Jahrhunderte hinweg. Es könnte sein, daß für einen säkular gewordenen Protestantismus der Zugang zur Botschaft der Reformation sich leichter wieder finden läßt über das Gerhardtlied. Es gibt Anzeichen dafür.

Die schwedische Lutherforschung in den letzten drei Jahrzehnten

von Hans Stordk, Ev. Sozialakademie Friedewald

In seinem zusammenfassenden Überblick über die schwedische „Luther-Renaissance“ wagte 1940 Professor Lindroth in Uppsala die Behauptung, daß die Geschichte der systematischen Theologie in Schweden seit der Jahrhundertwende im wesentlichen mit der Geschichte der Lutherforschung zusammenfalle. Auch wenn seitdem eine spürbare Verlagerung sowohl in Richtung auf die Beteiligung an der modernen theologischen Debatte als auch in der Hinwendung zur Erforschung von Scholastik und Orthodoxie stattgefunden hat, so steht die Lutherforschung doch weiterhin an zentraler Stelle. Von den über 70 wesentlichen Werken, die seit 1900 sich mit der Gestalt und der Theologie Luthers befassen, sind seit Kriegsende ein gutes Dutzend erschienen. Es sind natürlich verschiedene Gründe, die in einem Land mit lutherischer Staatskirche die Menschen bewegen, sich für Luther zu interessieren. Aber heute scheint doch nicht nur der Wille, die Tradition, in der man lebt, besser verstehen zu können, das treibende Moment zu sein. Auch der tiefgreifende gesellschaftliche Umbruch, der durch die immer stärker fortschreitende Industrialisierung und Sozialisierung hervorgerufen wurde, macht sich bemerkbar. Die seit über 20 Jahren regierenden Sozialdemokraten mit ihrer keineswegs kirchenfreundlichen Einstellung sowie die nachlassende Kraft der gegenwärtigen kirchlichen Organisationsform, die Konfirmanden in der Gemeinde zu verwurzeln und zu integrieren, zwingen zu einer Neubesinnung auf die Grundlagen, auf welche die Kirche sich gründet. Dieses Fundament ist das biblische Evangelium in der Sicht Luthers. Für den Theologen ergibt sich daraus die Verpflichtung, sich so intensiv und sachgerecht wie möglich mit Luther zu befassen, um unter weitgehender Ausschaltung von Mißverständnissen und Fehldeutungen die echten reformatorischen Ansätze zu gewinnen. Die Frage, worin die Besonderheit und Fruchtbarkeit der schwedischen Lutherforschung besteht, liegt daher nahe.

I.

Dem „Kontinent-Lutheraner“, der aus Deutschland zum Studium nach Lund oder Uppsala kommt, fällt zunächst etwas Formales auf. Er bemerkt, daß der schwedische Theologe in einem erstaunlichen Ausmaß „seinen Luther“ im Original liest und daß vor allem die sogenannte „Lunder Theologie“ ihre Kriterien für die Dogmengeschichtsschreibung ganz bewußt von Luther herleitet. Beides hängt miteinander zusammen. Denn bereits frühzeitig soll der Theologe sich durch die Lutherforschung das Auge dafür öffnen lassen, was spezifisch christlich ist. Wie wichtig eine solche Grundlegung ist, kann zum Beispiel an Harnacks berühmtem und gelehrtem Werk ermessen werden, das bis 1930 die Dogmengeschichte beherrschte, das aber im Ausgangspunkt, bei der Frage nach dem, was das Christentum charakterisiert, an Unklarheiten leidet. Das der Neuorientierung dienende Buch Gustaf Auléns trägt daher den bezeichnenden Titel: „Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung“ (1932).

Während die Arbeiten von Aulén sich stark auf die Darstellung des „christlichen Gottesbildes in Vergangenheit und Gegenwart“ (1930) konzentrieren, stellt Anders Nygren die in Christus offenbare Liebe Gottes in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Die im Neuen Testament beschriebene Liebe, deren Subjekt der lebendige Gott ist, besitzt vier charakteristische Eigenschaften. Sie ist spontan, wertindifferent, schöpferisch und gemeinschaftsstiftend. Sie wird in der Bibel Agape genannt. Sie stellt gleichsam den roten Faden dar, der durch die Weihnachtsgeschichten und die Gleichnisse, durch die Passions- und Osterberichte, sowie durch die Pfingstereignisse hindurchläuft und an dem die Einheit der neutestamentlichen Schriften erkennbar wird. In der Agape begegnet uns das Grundmotiv der Heilsgeschichte und damit das Gegenteil dessen, was die Antike als Liebe, als Eros, bezeichnet. In seinem stilistisch und pädagogisch überragenden Werk, „Eros und Agape“ (1936) läßt Nygren den Kampf zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Grundmotiven durch die Jahrhunderte lebendig werden. Er kommt zu dem Ergebnis, daß niemand so klar wie

Luther den Zugang zum Verständnis des biblischen Evangeliums besaß. Luthers „Hauptstücke des christlichen Lebens“, das Glauben, als Relation des Christen zu Gott, und das Lieben, als Relation sowohl Gottes zum Menschen als auch des Christen zu seinem Mitmenschen, sind die meisterliche Interpretation dessen, was das Neue Testament Agape nennt, und was in der Römischen Kirche so sehr verschüttet ist.

Die Bedeutung Nygrens wird jedoch erst voll sichtbar auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der Jahre nach dem ersten Weltkrieg. Die schwedischen Philosophen Hägerström und Phalen hatten der verbreiteten Anschauung, die systematische Theologie gehöre nicht unter die Wissenschaften und damit auch nicht auf die Universität, äußerst scharfe Waffen geliefert. „Praeterea censeo metaphysicam esse delendam“ (Übrigens meine ich, daß die Metaphysik zu vernichten ist.) setzte Hägerström als Motto über den von ihm verfaßten Band der Philosophie in Selbstdarstellungen. Am Antimetaphysiker Luther und am Logiker Kant geschult, setzte Nygren zum Gegenzug gegen die „Upsalaer Philosophie“ an. Wenn es ihm auch nicht gelang, sie mit ihren eigenen Waffen vernichtend zu schlagen, so vermochte er doch auch für die systematische Theologie Raum und Anerkennung als Wissenschaft zu verschaffen. Die Aufgabe der systematischen Theologie besteht nach Nygren nicht darin, ein Werturteil darüber zu sprechen, welche der vorfindlichen Religionen oder Dogmen die höchste und wertvollste sei. Ihre Aufgabe ist vielmehr, die religiösen und nicht-religiösen Dokumente auf das ihnen zugrunde liegende Motiv und das ihre Aussagen bestimmende und organisierende Prinzip mit den Mitteln des wissenschaftlichen Verstehens zu analysieren und zu beschreiben. Nicht der einzelne Begriff, auch nicht der Wortlaut ganzer Sätze allein vermitteln ein sachgerechtes Verstehen. So lassen sich beispielsweise bei Augustin, Thomas und Luther Sätze mit gleichem Wortlaut nachweisen, die jedoch einen verschiedenartigen Sinn haben. Grob gesagt wird hier die These vertreten: Die Theologie kann zwar nicht beurteilen, ob die Anschauung des Thomas oder die Luthers richtig ist und die beste Wertschätzung zu erfahren hat. Sie kann aber

durch den Vergleich der Grundmotive zu dem Urteil gelangen: Wenn Aristoteles recht hat, so ist auch Thomas im Recht, wenn jedoch Paulus in der Kirche Autorität ist, dann hat Luther recht.

Eingehende Überlegungen darüber, welche Methode dem christlichen Glauben sachgemäß ist und außerdem die Interpretationswillkür möglichst eindämmt, wurden vor allem von Ragnar Bring unternommen. Sie führten bald zu einem neuen Stil der theologischen Betrachtungsweise. Dieser herrschte in den dreißiger und vierziger Jahren fast unangefochten vor und befruchtete auch die Lutherforschung. Auf dem Gebiete der Lehre von Gott, der Lehre von der Kirche, sowie des Berufes und des Staates zeitigte sie ihre markantesten Ergebnisse.

II.

Als Nathan Söderblom sich im Jahre 1903 gegen die Intentionen der Ritschlschen Religionsphilosophie wandte, da vermutete wohl niemand, daß eine seiner Thesen für die Lutherforschung bedeutungsvoll werden würde. Während Ritschl die Religionen als in einer Entwicklungsreihe stehend begreift, deren Höhepunkt das Christentum als ethischer Monotheismus sei, unterscheidet Söderblom zwischen Naturreligionen und prophetischen Religionen. Er findet, daß erstere eng mit der allgemeinen kulturellen Entwicklung verknüpft sind. Letztere dagegen sind davon unabhängig. Den Typus der prophetischen Religion sieht Söderblom im Parsismus und im Christentum vertreten. Zu diesem Typus gehöre keine monistische, sondern eine dualistische Grundanschauung. Der Dualismus im Christentum sei allerdings anders geartet als der zwischen Geist und Natur im Parsismus und von praktisch-sittlicher und religiöser Art. Im Gegensatz zu der verbreiteten Behauptung, der Dualismus wäre dem Wesen des Evangeliums fremd, meint Söderblom, daß die tiefere Erfahrung von Sünde, Leid und Not mit Notwendigkeit zum Dualismus hinführe. Deshalb hält er die Entwicklung vom Monotheismus der Propheten zum Dualismus im Neuen Testament für einen höchst bedeutungsvollen Zug der christlichen Offenbarungsreligion. Jesus habe den Dualismus nicht abgeschwächt, sondern zugespitzt, weshalb alle Versuche, ihn auszu-

schalten, nur zur Schwächung jener Kraft führen, die befähigt, vom Evangelium her die Wirklichkeit des Bösen furchtlos zu betrachten.

In seiner Habilitationsschrift „Dualismus bei Luther“ (1929) kommt Ragnar Bring zu einem Ergebnis, das an Söderblom erinnert. Bekanntlich hat Luther das Werk Christi nicht so sehr als „Genugtuung“, sondern in erster Linie als Überwindung der Verderbensmächte, Sünde, Selbstsucht, Tod und Teufel, verstanden. Zwar klingt der Gedanke von der Versöhnung Gottes immer wieder an, aber der Schwerpunkt liegt doch beim Sieg über jene verderblichen Mächte, denen die Menschen anheimgefallen sind. Die Erlösungstat ist die Menschwerdung, die zur Besiegung der Sünde, des Todes und des Teufels auf dem Gebiet des menschlichen Lebens geschieht. Die Verderbensmächte sind aber nicht nur Schatten oder mangelnde Erkenntnisse; sie sind Realitäten, die den Menschen regelrecht besitzen und reiten können. Wer in ihren Händen sich befindet, der hält sie für allmächtig. Nur durch den Glauben an Christi Auferstehung gelingt es, von ihnen frei zu kommen und am göttlichen Sieg teilzuhaben. Zugespitzt formuliert handelt es sich also um zwei gleichstarke Mächte, die miteinander kämpfen. Daß Christus in diesem Kampf der Sieger sein wird, das ist bei seiner Menschwerdung keineswegs sicher. Luther drückt das durch den Vergleich aus, daß Christus wie der Köder an der Angel des Fischers den Teufel überlistet habe. Die Kraft der Verderbensmächte ist so gewaltig, daß es unsachlich wäre, zu meinen, der Mensch könne sie mit seinem freien Willen besiegen. Besiegen kann die Verderbensmächte nur Christus. Dennoch stehen die Menschen dem Satan anders gegenüber als Christus. Denn auch der gefallene Mensch bleibt ein Geschöpf Gottes und ist durch die Bestimmung zum Heil gekennzeichnet. Außerdem bedeutet für uns, die wir nach Ostern leben, die Übermacht des Satans nicht länger dessen Allmacht. Der Sünder, der sich Christi Erlösungswerk verschließt, verstrickt sich deshalb in Schuld und geht einem gerechten Gericht entgegen.

Diese Interpretation des Dualismus hat sich für die folgende Zeit als weichenstellend erwiesen. Trotz wiederholter und heftiger Kritik,

z. B. von Tiiliä, Paul Althaus, Karl Barth und Ernst Wolf, hat sie in der schwedischen Lutherforschung — wenn auch mit leichten Variationen — bis heute ihre Position behauptet.

III.

Das Verhältnis zwischen dem Glauben an das allein errettende Werk Christi und den menschlichen Leistungen ist seit der Reformation immer wieder untersucht und interpretiert worden. Auch in der neueren schwedischen Lutherforschung nimmt die diesbezügliche Verhältnisbestimmung einen großen Platz ein. Verschiedene Monographien sind diesem Thema gewidmet. In Deutschland am meisten bekannt geworden ist Brings Büchlein, „Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie“ (1943). Seit Melancthon wurde in der evangelischen Theologie wiederholt die Meinung vertreten, der rechte Gebrauch des Gesetzes bestehe in der Wahrung der äußeren Zucht, in der Erweckung der Sündenerkenntnis und darin, daß der Wiedergeborene erkenne, was Gott wohlgefällig sei. Bring zeigt, daß der dritte Gebrauch genau genommen entweder eine Wiederholung des ersten Gebrauches ist oder — wenn ihm ein besonderer Sinn unterlegt wird — den Intentionen Luthers widerspricht. Denn für den neuen Menschen ist das Gesetz wirklich abgetan, während es den alten Menschen in Zucht hält. Nicht am Gesetz, sondern an Christus erkennt der Wiedergeborene, was Gott wohlgefällig ist. Das gleiche Problem, wenn auch von einer andern Seite, behandelt das Buch von Axel Gyllenkrok „Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers“ (1952).

Damit ist zugleich die Frage nach den Grundzügen der Ethik berührt. Ihr Ausgangs- und Angelpunkt ist die Liebe Gottes. Wer an Christi Erlösungstat glaubt, braucht sich nicht länger mit der Sorge abzuquälen, er könne im Leben zu kurz kommen. Auch wird er nicht länger von der Frage umgetrieben, ob er Gott wohlgefällig sei. Er kann vielmehr alle seine Kräfte dazu einsetzen, dem Nächsten die Liebe Gottes zu bezeugen. Dabei findet er in bestimmten Ämtern und Ordnungen Unterstützung, denn diese nominieren ihm aus der Fülle der Mit-

menschen den Nächsten und zeigen ihm zugleich, womit er diesem helfen kann.

Auf die Frage, wie dieses Weiterleiten der Liebe Gottes im Beruf nach Luthers Meinung geschehen kann, hat Gustaf Wingren 1940¹⁾ eine Antwort gegeben. Was jenes für die Lehre von der Obrigkeit austrägt, hat Gunnar Hillerdal 1955²⁾ dargestellt. Olof Sundbys Untersuchung über Luthers Lehre von der Ehe ist im Erscheinen begriffen und soll eine Lundener Klarstellung von Lätheenmäkis „Sexus und Ehe bei Luther“ (1955) werden. Auch die Arbeit über das geistliche und das weltliche Regiment von Gustaf Törnvall (1947)³⁾ ist hier zu nennen.

Man wird diesen Untersuchungen, die samt und sonders Habilitationsschriften sind, nicht absprechen können, daß sie durch ihre eindringende und gründliche Arbeit eine Vertiefung der Lutherforschung darstellen. Viele interessante Einzelheiten sind durch sie ins Bewußtsein erhoben worden, und einige prinzipielle Fragen konnten ihrer Klärung näher gebracht werden. Eine ganz andere Frage ist es allerdings, ob sich von den bisher gewonnenen Erkenntnissen her auch eine sachgerechtere Behandlung jener ethischen und sozialetischen Probleme durchführen läßt, vor denen die schwedische Kirche heute steht. Einen ersten Versuch zur indirekten Fruchtbarmachung des an Luther Gelernten hat Hillerdal unternommen. Seine Arbeit „Gehorsam gegenüber Gott und Menschen“ bietet nicht nur Luthers Lehre von der Obrigkeit, sondern diskutiert und kritisiert auch die Staatslehre der gegenwärtigen evangelischen Theologie. Insofern steht er, methodisch gesehen, bereits an der Grenze der Forscher, die ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Motivforschung ihre Arbeit durchführen. Zwei verschiedenartige Ansätze sieht Hillerdal in der Gegenwartstheologie, den einen, der sich auf die Zwei-Reiche-Lehre gründet und von Alt-

¹⁾ Wingren: Luthers Lehre vom Beruf. München 1952. Chr. Kaiser Verlag. 220 S.

²⁾ Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen 1955. Vandenhoeck u. Ruprecht. 320 S.

³⁾ Törnvall: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. München 1947. Chr. Kaiser Verlag. 196 S.

haus, Elert und Gogarten vertreten wird, und den andern, der eine christologische Ethik sein will und in Barth, de Quervain und Ellul seine Verfechter hat. Beide Ansätze verfehlen jedoch, so meint Hillerdal, Luthers eigentliche Intention. Der eine, indem er zur Eigengesetzlichkeit der Ordnungen und zur Aufspaltung der Wirklichkeit verleitet. Der andere, indem er zur Vermengung der beiden einander korrespondierenden Wirkweisen der Liebe Gottes, Gesetz und Evangelium, führt und dadurch wirklichkeitsfremd für Schöpfung und Fall wird. Hillerdal möchte daher eine dritte Position begründen. Er nimmt die Vergebung der Sünden zum Ausgangspunkt und prüft die konkrete Situation unter dem Aspekt, was durch den jeweiligen Stand und Beruf gefordert ist und was sich in der gefallenen Welt realisieren läßt. Ob hier wirklich eine verheißungsvolle dritte Position gefunden ist, scheint mir keineswegs ausgemacht. Aber es ist zweifellos ein notwendiges Unternehmen, die Ergebnisse der Lutherforschung unmittelbarer als bisher für die Bewältigung von Gegenwartsaufgaben zu Hilfe zu ziehen.

Neben der Gruppe jener Beiträge, die sich mit der Erforschung von Luthers Gottesbild, seiner Rechtfertigungslehre und seiner Ethik beschäftigen, treten vor allem noch die Untersuchungen, die sich mehr oder weniger unmittelbar mit der Kirche befassen. 1942 erschien als Gemeinschaftswerk schwedischer Theologen „En bok om kyrkan“. Fünf Jahre später folgte „En bok om bibeln“. 1951 gaben die Theologen von Uppsala „En bok om kyrkans ämbete“ heraus, in dem Gösta Hök die Abhandlung über Luthers Lehre vom kirchlichen Amt schrieb und Hjalmar Lindroth das Amt der Kirche von seiner prinzipiellen Seite her beleuchtete. Letzterer hat durch seine zwei Monographien über katholisches und evangelisches Christentumsverständnis (1933) und über die Versöhnungslehre (1935) in die Lutherforschung eingegriffen.

IV.

Wort und Sakrament sind nach der Aussage des Augsburger Bekenntnisses die konstituierenden Zeichen der Kirche. Ihnen ist Wingrens

„Die Predigt“ (1949)⁴⁾ gewidmet. Es handelt sich dabei zwar nicht um ein Lutherbuch im strengen Sinne, denn hier wird unmittelbar in die heutige Debatte um Barth, Bultmann etc. eingegriffen. Aber es ist doch unverkennbar, daß hier ein erfahrener Lutherforscher die Feder führt. Dafür zeugen nicht nur die zahlreichen Lutherzitate und die Farbigkeit des Ausdrucks. Wingren zeigt sehr klar den prinzipiellen Unterschied zwischen einer Predigt und einer theologischen Abhandlung. Während es der Abhandlung um die sachgerechte Beschreibung eines dokumentarisch vorliegenden Gedankengangs in einer abstrakten Sprache geht, besteht die Aufgabe der Predigt darin, dem Zuhörer in dessen Wirklichkeit und Vorstellungswelt die Wirksamkeit Gottes so überzeugend wie möglich nahe zu bringen. Der sachliche Schwerpunkt der Predigt ist immer Christi Kreuz und Auferweckung. Da die Predigt die Verbindung zu diesem Sieg Christi herzustellen vermag, so bewirkt sie die Befreiung des Glaubenden von den Verderbensmächten und ermöglicht ihnen die bewußte Mitarbeiterschaft am Erhaltungs- und Heilswerk Gottes.

„Luthers Lehre von der Taufe“ (1944) lautet der Titel eines Büchleins von Ruben Josefson, der bereits zwei Jahre zuvor in einer Abhandlung über Luthers Abendmahlsauffassung sich zur Sakramentsfrage geäußert hatte. Regin Prenter, ein der Lunder Schule nahestehender Däne, vermochte mit seiner Lutherstudie, „Spiritus Creator“ (1944)⁵⁾, von einer ganz anderen Seite her diesen Problemkreis zu beleuchten.

Die Frage nach der Eigenart von Luthers Kirchenbegriff wird dann 1947 von Rudolf Johannesson in einer äußerst scharfsinnigen Arbeit über Person und Gemeinschaft in der römisch-katholischen und in der lutherischen Theologie weitergeführt. Entgegen der durch den Titel nahegelegten Erwartung kommt in dieser Untersuchung der soziologische Aspekt nicht zum Tragen. Dennoch ist die saubere Herausarbeitung der Konturen, die bei der Untersuchung der verschiedenen Tendenzen in der platonischen und aristotelischen Philosophie beginnt,

⁴⁾ Wingren: Die Predigt. Göttingen 1955. Vandenhoeck u. Ruprecht. 286 S.

⁵⁾ Prenter: Spiritus Creator. München 1954. Chr. Kaiser Verlag. 396 S.

welche dann bei Augustin bzw. Thomas ihren Niederschlag fanden, sehr aufschlußreich und wertvoll. Sie läßt Luthers Ringen um die Freiheit der Kirche von den bedrückenden Fesseln dieser Philosophie so recht deutlich werden und schärft den Blick für den Gemeinschaftsbegriff des Reformators. Den bisherigen Abschluß der Beiträge, die sich um die Kirche gruppieren, bildet Vilmos Vajta mit seiner Lunder Habilitationsschrift: „Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther“, 1954⁶⁾. Vajta weist nach, daß der Gottesdienst nicht nur das Zentrum aller kirchlichen Lebensäußerungen ist, sondern auch im Denken und in der Theologie Luthers den Mittelpunkt darstellt. Daher ist es nicht verwunderlich, daß in dieser Arbeit gleichsam wie in einem Spektrum viele der Themen aufleuchten, die in der Lutherforschung der letzten Jahrzehnte zur Sprache kamen.

V.

Ein Experte der neueren Lutherforschung in Schweden, Anders Nygren, hat 1949 die Professur aufgegeben und ist Bischof geworden. Dieser Vorgang ist in Schweden keineswegs einmalig. Aber kann er in diesem Fall nicht vielleicht doch wie ein Symbol gelten? Jedenfalls kann man vom Weg der schwedischen Lutherforschung in den letzten drei Jahrzehnten behaupten, daß er zu einer spürbaren Hinwendung zur Kirche und ihren aktuellen Aufgaben und Nöten führte. Weder ein unverbundenes Nebeneinander, noch ein distanzloses Ineinander von Lutherforschung und kirchlicher Verkündigung, sondern ein auf richtiges Miteinander im Wissen um die verschiedenartigen Aufgabengebiete und zur Bewältigung jener Probleme, die von den Kirchen heute in aller Welt gelöst werden müssen, tut not. Gerade indem die Lutherforschung sich auf die Erarbeitung evangelischer Maßstäbe und Kriterien konzentriert, vermag sie am besten ihren Beitrag zur kirchlichen Erneuerung und zur gesellschaftlichen Neuordnung zu leisten.

⁶⁾ Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Göttingen 1954. Vandenhoeck u. Ruprecht. 375 S.

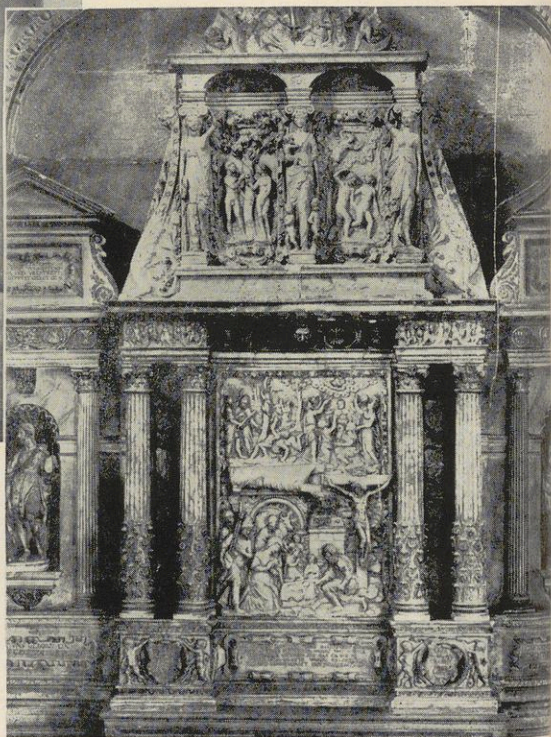


1. SCHLOSSKIRCHE IN TORGAU

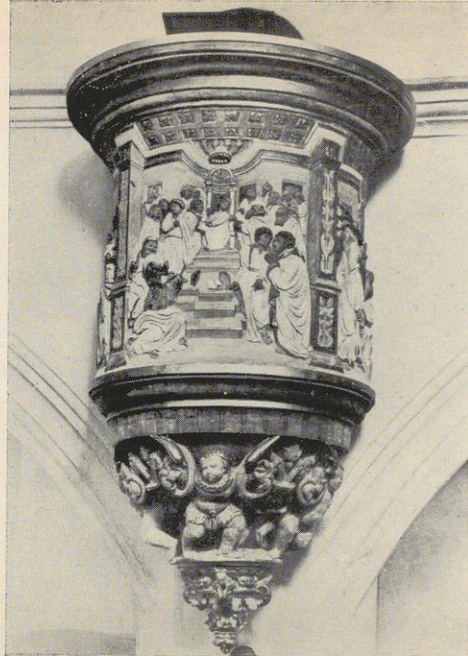
(Staatl. Bildstelle Berlin-München)



2. ALTAR DER SCHLOSSKIRCHE
(Staatl. Bildstelle Berlin-München)



3. ALTARAUFSATZ VON ca. 1555
(Institut für Denkmalpflege, Halle)



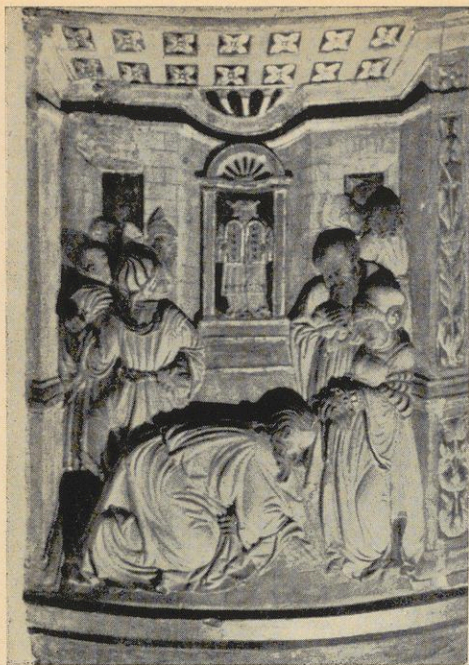
4. KANZEL DER SCHLOSSKIRCHE

(Institut für Denkmalpflege, Halle)



5. DER ZWOLFJÄHRIGE JESUS IM TEMPEL, MITTELRELIEF DER KANZEL

(Staatl. Bildstelle Berlin-München)



6. JESUS UND DIE EHEBRECHERIN
SEITENRELIEF DER KANZEL

(Foto-Krause, Torgau)



7. TEMPELAUSTREIBUNG DURCH CHRISTUS,
SEITENRELIEF DER KANZEL

(Staatl. Bildstelle Berlin-München)

Altar und Kanzel der Torgauer Schloßkirche

von Oskar Thulin, Lutherstadt Wittenberg

Noch in den letzten Auswirkungen des Krieges hat 1945 das Schicksal der Zerstörung den berühmten Altar der Torgauer Schloßkirche, die Luther 1544 einweihte, ereilt. Nur aus verkohlten Alabaster- und Marmorbruchstücken kann man heute versuchen, die Grundlage für eine eventuelle Gesamtrekonstruktion zu gewinnen. Anlaß genug, sich einmal etwas näher mit diesem Altar zu beschäftigen.

Schloßkirchen passen sich immer dem Bau des Schlosses an, so daß nicht die volle Grundrißfreiheit besteht wie bei andern Kirchbauten. Trotzdem zeigt diese erste neugebaute evangelische Kirche schon das neue Grundprinzip: den geschlossenen Gemeinderaum ohne abgesonderten Chor und die spannungsvolle Einheit in den gemeinschaftlichen Verkündigungsstätten des Altars an der Schmalwand und der fest mit der Architektur verbundenen Kanzel an der Längswand. Zwei Emporenreihen umschließen den Raum und stehen jede in Verbindung mit den beiden Stockwerken des Schlosses, so daß auch im Außenbau der Schloßkirche die Fensterreihen des Schlosses sich fortsetzen und nur die schöne Passionstür mit dem Dreieinigkeitsrelief darüber anzeigt, daß man hier die Schloßkirche betritt. (Abb. 1.)

Der Altar bestand aus zwei Teilen, dem zugleich mit dem Bau der Kirche geschaffenen Tischaltar und dem erst 1662 aus der Dresdner Schloßkapelle nach Torgau gebrachten Altaraufbau, dem Retabelaltar, der 1555 entstanden war. (Abb. 2.)

Für Luther ist ebenso wie für die reformierte Kirche die Bibel der Maßstab des reformatorischen Handelns, aber nicht in dem gleichen gesetzlichen Sinn. Er nimmt das Wirken des heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche ernst und ist daher aus seiner Einstellung zu Freiheit und Gebundenheit grundsätzlich innerlich freier für die verschiedenen Möglichkeiten, die sich auch für die Altargestaltung nun ergeben. So hat er schon 1539 gegen den großen Cranachschen Flügelaltar (mit 4 Seitenflügeln) für Schneeberg nicht nur nichts eingewandt,

sondern einige Jahre darauf den großen Wittenberger Cranachaltar entstehen sehen — beides Altäre, die in ihrem dogmatischen Gehalt aufs engste mit den Grundgedanken Luthers übereinstimmen und sicher auf ihn zurückgehen.*)

Aber als er 1526 in der Deutschen Messe grundsätzlich auf die Altargestalt zu sprechen kam, hat er zunächst doch die urchristliche Tischform und die urchristliche Stellung des Geistlichen hinter dem Altar als die ideale Form hingestellt; doch hält er sie keineswegs für „heilsnotwendig“: „In der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben wie jetzt, sondern der Priester sich immer zum Volke kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl getan hat. Nun, das erharre seiner Zeit“ (W. 19, 80, 28). Versuche dazu sind gemacht worden, so von Amsdorf, den Luther 1542 als ersten evangelischen Bischof in Naumburg einführte. Auch sind an einzelnen Altartischen Treppenstufen hinter dem Altar erhalten, die den Standort des Geistlichen sichtbar machen (Straßburg, Thomaskirche, 18. Jhd.; Haßleben 1724; Weilar ca. 1740). In Thüringen hat man noch später am Kanzelaltar häufig einen Standort für den Geistlichen hinter dem Altar ausgespart. Aber durchgesetzt hat sich diese Praxis so wenig, wie sie sich in der katholischen Kirche erhalten hat, wo nur noch die wenigen privilegierten Kirchen ambrosianischer Liturgie diese Erinnerung an altchristliche Praxis bewahren.

Der Torgauer Altar bot das klassische und älteste Beispiel für die *Tischform* des Altars. Eine einfache Sandsteinplatte wurde von 4 Engeln getragen, von denen die beiden vorderen lange Gewänder tragen, während die beiden rückwärtigen hochgeschürzt mehr Puttencharakter tragen, also ein fröhliches Völkchen, wenn auch der eine die Hände betend hält. Kleine Säulenschäfte geben den Engeln und dem Tisch unten den festen Stand. Wir müssen annehmen, daß der Torgauer Bildhauer Simon Schröter, von dem die gleichzeitige Kanzel (wohl nach Entwurfszeichnungen Cranachs und Luthers Themenangabe) stammt, auch diesen Altar gearbeitet hat. Die Einweihungsworte

*) Vgl. O. Thulin, *Cranachaltäre der Reformation*. Berlin 1955. Ev. Verlagsanstalt.

hat Luther mit der Predigt verbunden, die er von der noch erhaltenen Kanzel an der Längswand der Kapelle hielt: „Wir sollen jetzt dies neue Haus einsegnen und weihen unserm Herrn Christo, welches mir nicht allein gebühret und zustehet, sondern ihr sollt auch zugleich an den Sprengel und Räuchfaß greifen, auf daß dies neue Haus dahin gerichtet werde, daß nichts anders darinne geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang. Darum, damit es recht und christlich eingeweiht und gesegnet werde, nicht wie der Papisten Kirchen mit ihrem Bischofschresam und Räuchern, sondern nach Gottes Befehl und Willen, wollen wir anfahen Gottes Wort zu hören und zu handeln . . .“ (W. 49, 588).

Wir kennen diese Predigt vom 5. Oktober genau, weil sie nicht nur in Nachschrift, sondern auch im Druck, von Cruciger 1546 besorgt, erhalten ist. Johann Walter hatte einen siebenstimmigen Chorsatz zum 119. Psalm komponiert, der von seiner Kantorei in dem Einweihungsgottesdienst gesungen wurde.

Der Alabaster-*Altaraufsatz* (Abb. 3.) wurde um 1555 für die Dresdner Schloßkapelle gearbeitet und zwar von einem niederländischen Meister aus dem Kreis der Cornelis Floris. Die Formen- und Gedankenwelt der Renaissance hat aus den Niederlanden damals in zahlreichen Bildwerken des sächsischen Landes Eingang gefunden. Aber nur der innere schmale Aufbau, dessen Reliefs links und rechts von Doppelsäulen flankiert werden und der im Giebelfeld mit den beiden Putten oben abschließt, stammt aus Niederländischer Renaissance. In Dresden hat man sogleich vom Bildhauer Hans Walther den Aufbau vergrößern lassen durch den Unterbau mit Abendmahlsrelief und den beiden giebelbekrönten Seitenteilen mit den vollplastischen Gestalten von Moses und Johannes dem Täufer in den Nischen. Diese Teile sind in sächsischem Elbsandstein gearbeitet. 1662 wurde dann beim Aufbau dieses Altars als Retabel des Torgauer Altars der Tisch mit dem Aufbau durch die Zufügung einer einfassenden größeren Rückwand mit den korinthischen Säulen zur Seite und dem Dreipaßabschluß

oben vergrößert und monumentaler gestaltet. Ein später noch zugefügter Holzoberbau wurde bei der Restaurierung 1932 wieder entfernt. (Abb. 1; bei Abb. 2 durch Retusche entfernt.)

Die Bildthemen des Altars entsprechen der biblischen Sicht des reformatorischen Menschenbildes, das im Spannungsbogen Gesetz — Evangelium, Sündenfall — Erlösung, Urteil und Gnade gesehen wird. Schrifttafeln mit Bibelworten geben zusätzliche Klärung zu den Bildern. Moses (rechts) mit den Gesetzestafeln hat 5. Mose 21, 23 (Ein Gehenkter ist verflucht bei Gott) zur Bestätigung seiner Gesetzeshärte, Johannes der Täufer (links) dagegen wird durch Jes. 9, 5 (versehentlich steht hier ESA VII) (Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben) als der größte der Propheten und „Anzeiger Christi“ gekennzeichnet. Die Hauptreliefs sind malerisch sehr lebendig und gelöst. Oben beginnt der Gedankengang mit dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies, aber die als Karyatiden gebälktragenden drei Frauengestalten des Glaubens (mit Kreuz), der Liebe (mit den Kindern) und der Hoffnung (mit Anker) geben schon hier das Hauptthema an, auf das im Hauptfeld in der linken oberen Ecke noch einmal alttestamentlich mit der erhöhten Schlange gewiesen wird. Dann folgen nur Ereignisse der Erlösungsgeschichte: Anbetung der Hirten, Kreuzestod Christi und Ausgießung des Heiligen Geistes. Auch zu diesen Bildern gehören noch Schriftworte (zusammenfassende Worte zu Genesis 3 und Gal. 4—5). Den Abschluß im obersten Giebelfeld bildet die Gegenüberstellung Gottvaters mit dem Richtschwert und des vor ihm knieenden Schmerzensmannes, Christus mit dem Kreuz im Arm, — wieder das Grundthema Gesetz und Evangelium.

Die Kanzel (Abb. 4) aus dem Jahre 1544, von Simon Schröter in Torgau gearbeitet und wie so manche Bildhauerarbeit im kursächsischen Gebiet wohl auf Cranachsche Entwurfzeichnung zurückgehend, steht in engster baulicher Verbindung mit der Gesamtarchitektur. Man geht im Pfeiler in einer Treppe zur Kanzel hinauf und hinaus. Die Dreiviertelrundung ist vollständig mit Hochreliefs geschmückt, die ursprünglich schon farbig behandelt waren. Pfeiler mit Renaissance-

ornamenten geschmückt geben den Blick frei in drei Räume, die eine große perspektivische Tiefenwirkung haben in ihrer architektonischen Gestaltung. Das Hauptbild (Abb. 5.) zeigt den Urtyp des Predigers, Christus selbst als zwölfjährigen Knaben im Tempel inmitten der in höchster Erregung debattierenden oder in den heiligen Schriften nachforschenden Schriftgelehrten. Der Jesusknabe zeigt selbst als Beweis auf ein Schriftwort — so wie die Reformation dann die Schrift als einzige Quelle und Maßstab für die Kirche ansah. Man hat in dem Schriftgelehrten links neben dem Jesusknaben, der wie dieser auch in die Schrift weist, eine Ähnlichkeit mit Luther sehen wollen. Es kann sein, zumal man Luther ja immer wieder in solcher weisenden Geste dargestellt hat. Das Relief links daneben (Abb. 6.) bringt in der Szene mit Jesus und der Ehebrecherin das anstößigste Beispiel der Spannung zwischen Verurteilung vom Gesetz und Begnadigung, Vergebung durch Christus. Gott will das Leben, nicht den Tod des Sünders, und wo Christus ist, da ist Gottes Gegenwart. Die rechte Kanzelseite (Abb. 7.) nimmt Bezug auf das kämpferische Anliegen der Reformation: Die Tempelaustreibung Christi als Urbild der immer wieder nötigen Kirchenreform.

Kräftige, fröhliche Putten, wie wir sie in Cranachs Titeleinfassungen der Lutherdrucke so oft ihr Wesen treiben sehen, tanzen auch hier im Wechsel der Ornamente am Fuß dieser Kanzel.

Die Reformation hat — wieder von Luther angeregt und von der Cranachwerkstatt zuerst durchgeführt — die Ausschmückung der Kirchenräume mit einer volkstümlich faßbaren Laiendogmatik, wie wir sie auch in der Torgauer Schloßkapelle sehen, dann vor allem in der Biblia pauperum der Emporenbrüstungen fortgesetzt. Manchmal sind es ca. 20, oft auch bis zu 50 Tafeln, auf denen die Haupttatsachen der Heilsgeschichte, von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht, gemalt wurden, eine gute Bilderbibelsitte, die sicher zum Schaden der Gemeinde leider meist im intellektuellen Rationalismus unter der Übermalung mit öden, immer wiederkehrenden Ornamentmustern erstarb. Um so erfreulicher, daß wir aus Luthers Lebzeiten noch und aus

dem Jahrzehnt nach seinem Tode solche thematisch wie künstlerisch wertvollen Relieifarbeiten wie Altar und Kanzel der Torgauer Schloßkapelle kennen.

Wo Gott redet, da wohnt er. Wo das Wort flingt, da ist Gott, da ist sein Haus, und wenn er aufhört zu reden, so ist auch nimmer sein Haus da. Wenn es auch flänge auf dem Dach oder unter dem Dach und gleich auf der Elbbrücke, so ist's gewiß, daß er da wohne.

Buch besprechungen

Heinrich Bornkamm: LUTHER UND DAS ALTE TESTAMENT.

J. C. B. Mohr, Tübingen, 1948. 234 S., brosch. 9,80 DM.

Nach den parteiischen Streitschriften über Luthers Verhältnis zum Alten Testament, die in den Jahren nach 1933 erschienen sind, ist es eine Wohltat, ein so klares und nüchternes Buch über dies Thema in der Hand zu haben wie das vorliegende Werk des Heidelberger Kirchengeschichtlers. (Die vergangenen Auseinandersetzungen klingen hier nur noch leicht an in der Polemik gegen Hertrich). Nach einem einleitenden Abschnitt über „Altes Testament und Judenfrage in der Sicht Luthers“, in dem Bornkamm die gegenseitige Unabhängigkeit beider Fragen voneinander für Luther hervorhebt, teilt er seine Schrift in drei Hauptabschnitte: „Das Alte Testament als Spiegel des Lebens“, „Der Gott des Alten Testaments“ und „Das Alte Testament als Wort Gottes“.

Der erste Abschnitt malt das Alte Testament als die reiche Fundgrube des politischen Welttheaters und der inneren Begegnung und Geschichte des Menschen mit Gott, die Luther am Alten Testament besaß. Außerdem werden hier Luthers Einsichten über das Alte Testament als Kunstwerk dargestellt. Den zweiten Hauptabschnitt teilt Bornkamm in zwei Teile: „Gott und die Götter“ mit Luthers erstaunlichen Äußerungen über den Götzendienst und den Wahrheitsgehalt der natürlichen Religion, und „Gott und die Welt“ mit den Unterabschnitten „Schöpfung“ und „Geschichte“.

Den Mittelpunkt des dritten Hauptteils bildet das große Kapitel über „Gesetz und Evangelium“. Hier tritt die Polartät von Luthers Verhältnis zum Alten Testament deutlich hervor: Auf der einen Seite die Außerkräftsetzung des gesamten Mosegesetzes mitsamt Dekalog als „der Juden Sachsenspiegel“, der uns Christen aus den Heiden nichts angeht. Dazu Luthers Lehre vom natürlichen Gesetz und von der umfassenden Bedeutung des ersten Gebots, in das sich der ganze Trost des Evangeliums hineinlegt. Auf der anderen Seite Luthers Einsicht in die geschichtliche Bedeutung des Mosegesetzes als echten Gotteswortes an das Volk Israel, mit dem in aller geschichtlichen Begrenztheit der Vater Jesu Christi seinem Volk seine Barmherzigkeit angeboten hat und so das Alte Testament zum großen Beispiel gemacht hat, aus dem auch wir Christen in unserm Umgang mit Gott Mahnung und Trost schöpfen können.

Nach einem Exkurs „Luthers Übersetzung des Alten Testaments ins Christliche“ und einer zusammenfassenden Übersicht über „die Eigenart von Luthers Betrachtung des Alten Testaments“ schließt Bornkamm mit einigen „Hinweisen für das Problem des Alten Testaments heute“. Von der Bedeutung aus, die Luther selber der wirklichen Geschichte im Alten Testament für den Glauben beimißt, fordert er die volle Unbefangenheit der historischen Erforschung. Er lehnt die wieder modern gewordene typologische Auslegung ab, weil damit Luthers größte Tat in der Geschichte der Exegese zunichte gemacht werde. Aber auch die prophetisch-christologische Deutung des Alten Testaments, die für Luther selbstverständlich war, läßt sich nach Bornkamm heute nicht erneuern. Bornkamm sieht darin die eigentliche und notwendige Krisis gegenüber Luthers Schriftbetrachtung. Er selber deutet von der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium her einen Lösungsversuch an, den er „Christozentrische Deutung“ nennen möchte,

und der in die Richtung geht, daß Christus überall dort ist, wo Gottes Erbarmen über ein Menschenherz Gewalt gewinnt. Bornkamm verbindet damit die Überzeugung, daß es bei aller Unvergleichbarkeit der biblischen Offenbarungsgeschichte auch von den anderen Religionen aus Wege zu Christus gibt. Beigefügt ist dem Werk eine Zusammenstellung von Luthers Auslegungen zum Alten Testament. *Hayo Gerdes*

Heinrich Bornkamm: LUTHERS GEISTIGE WELT. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, 1953, 350 S., geb. 14,— DM.

H. Bornkamm zeigt in sechzehn in sich geschlossenen, in lockerem Gefüge nebeneinanderstehenden Abschnitten sowohl die geistige Welt Luthers und seiner Zeit als auch die zentrale Bedeutung seines Wirkens in der deutschen und abendländischen Geistesgeschichte sowie politischen Geschichte der neueren Zeit auf.

Die Lektüre dieses Buches scheint mir außer für Theologen besonders wichtig für die überaus vielen heutigen evangelischen Nichttheologen zu sein, denen weitgehend die Kenntnisse um die wesentlichen Unterschiede zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung des Christentums verlorengegangen sind. Hier vermag das Buch in seiner überaus sachlichen und umfassenden Art wesentlich zu helfen, um über diese Fragen Klarheit zu bekommen. Gemeindebibliotheken und anderen Bibliotheken sei deshalb dringend geraten, dieses Buch anzuschaffen und den um diese Fragen Ringenden zu empfehlen.

Bornkamm gibt im 1. Abschnitt „Martin Luther, 1483—1546“ einen allgemeinen Überblick über Leben und Ringen Luthers. Sein Standpunkt wird hier auch dem der Humanisten und Spiritualisten gegenübergestellt. Die Bedeutung der Schrift „Vom unfreien Willen“ wird aufgezeigt, die auch heute zum Erkennen des Wesens von reformatorischem Christentum und modernem Rationalismus gewichtige Worte zu sagen hat.

Der 2. Abschnitt behandelt den weltgeschichtlichen Sinn der 95 Thesen, der 3. das Wesen Gottes, der 4. den Glauben. Im 5. Abschnitt „Das Sakrament“ werden die Unterschiede der Auffassung Luthers, Zwinglis und der katholischen Kirche zur Bedeutung der Sakramente klargestellt. An diesen Abschnitt schließen Ausführungen über Leben und Sterben, den Sinn der Kirche, die Frage nach Gnade oder Sühne im Christentum der verschiedenen Prägungen und außerchristlicher Religionen an. Während der 9. Abschnitt die Rolle der Natur im Denken des Menschen und die Stellung des Menschen zur Natur und ihren Kräften behandelt, beleuchtet der nächste Abschnitt die Frage des Wirkens Gottes in der Geschichte.

Eine besonders enge Einheit bilden die Ausführungen der drei folgenden Abschnitte: „Das Volk“, „Der Staat“, „Das Evangelium und die soziale Welt“; hier wird die Stellung des Christen zu dieser seiner politischen Umwelt eingehend gewürdigt. Der 14. Abschnitt behandelt wieder mehr ein Luthers Persönlichkeit charakterisierendes Thema: Die Übersetzung des Neuen Testaments u. a. in ihrer Bindung und Besonderheit gegenüber anderen Übersetzungen. Der vorletzte Abschnitt „Luther und der deutsche Geist“ gibt aufschlußreiche Durchblicke durch die Geistesströmungen in Deutschland seit dem Mittelalter und über Luthers Bedeutung für die Auseinandersetzung des deutschen Menschen mit diesen geistesgeschichtlichen Erscheinungen. Das Buch klingt aus mit der Abhandlung über Luthers Tod und Vermächtnis.

Soweit der Überblick über einen Teil der dort angeschnittenen Fragen. Die Fülle des Stoffes und der Gedanken läßt sich nur andeuten. Alles in allem bin ich der Meinung, daß das Buch unbedingt zu der Gruppe von Werken über Luther und die Reformation gehört, die man einmal als Einführung, zum anderen aber auch als ständiges Nachschlage-

werk benutzen sollte. Je öfter man es liest oder einzelne Abhandlungen durchdenkt, desto mehr Gesichtspunkte tauchen aus der Fülle der Gedanken auf, die Klärung für heute aktuelle Fragen geben.

Alfred Dieck

Heinrich Bornkamm: LUTHER IM SPIEGEL DER DEUTSCHEN GEISTESGESCHICHTE. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Quelle und Meyer, Heidelberg 1955. 357 S., geb. 21,— DM.

„So spiegelt das Lutherbild mit großer Schärfe die geschichtlichen Phasen des deutschen Geisteslebens.“ Mit dieser Feststellung H. Bornkamm's ist auch sein Buch am treffendsten charakterisiert. Der Leser erhält nicht nur ein gutes Bild von den mannigfaltigen Möglichkeiten des Verständnisses, der Deutung und der Wertung, die Luther im Laufe der deutschen Geistesgeschichte widerfahren sind, sondern die deutenden und wertenden Geister werden dabei auch selbst ihrem Wesen nach offenbar. Das macht dieses Werk zu einer reizvollen, ja erregenden Lektüre. In diesem Spiegel erblickt auch der Leser den Ursprung der Farben, mit denen sein eigenes Lutherbild gemalt ist. Der Luther der Aufklärung und der des Idealismus sind ja noch immer verbreitete und beliebte Bilder.

Auf 115 Seiten gibt H. Bornkamm einen straffen Aufriß der Lutherdeutungen von der Reformation an bis in die Gegenwart. Der zweite Teil seines Buches ist mit 236 Seiten den Texten gewidmet, in denen die Deuter und Beurteiler Luthers selber zu Wort kommen. Er beginnt mit Lessing. Der Theologe der Gegenwart ist Karl Barth. Die Katholiken Lortz und Hessen beenden diese Sammlung von Quellenzeugnissen. So konnte im ersten darstellenden Teil auf ausführlichere Belege verzichtet werden. Dadurch liest sich die Darstellung flüssig. Gerne arbeitet man diese knappen Schilderungen noch einmal in der Zusammenschau mit den im zweiten Teil dargebotenen Texten durch. Vor allem ist dem

Verfasser für die eingehende, objektive Nachzeichnung der Kritik an Luther zu danken, die auch in den Texten genügend zu Worte kommt. Nicht eine Blütenlese von Lobsprüchen, sondern ein geistesgeschichtliches Lesebuch sollte geschaffen werden. Der Kreis der dargestellten und zu Worte kommenden Denker ist auf die typischen und bedeutsamen beschränkt worden. Vollständigkeit war nicht beabsichtigt. Dadurch ist eine lähmende Materialfülle vermieden. Die Klarheit des Blickes wird geschärft.

Bei allen, ob sie nun Luther bejahen wollen oder ablehnen, wird deutlich, wie sehr die Farbe des Glases, durch das sie Luther betrachten, für ihr Bild bestimmend ist. Die Frage drängt sich auf, wer denn von ihnen Luther am unmittelbarsten begegnet ist. Da ist der junge Leopold Ranke, der zum ersten Male ohne ihn für ein vorgegebenes System wieder von Luther selbst gepackt wurde, verwenden zu wollen. Seine Lutherauffassung wirkte in die Breite, zumal sie den volkstümlichen Gustav Freytag befruchtete. Leider wurde diese Wirkung weder dem bedeutsamsten theologischen Lutherwerke des 19. Jahrhunderts, „Luthers Theologie“ von Theodosius Harnack, noch dem geist- und temperamentvollen Buche der Dichterin Ricarda Huch, „Luthers Glaube“, das 1917 erschien, zuteil. Wirksam wurde erst durch Karl Holl die Tür zum echten Luther wieder aufgeschlagen. Die sorgfältige Beschäftigung mit diesem geistesgeschichtlichen Lesebuch, die nicht nur dem Studenten, sondern jedem zu empfehlen ist, der sich mit Luther befaßt, macht uns gegen alle Lutherdarstellungen kritischer und weckt das Verlangen, selbst zum wirklichen Luther vorzudringen. H. Bornkamm sagt: „Die Geister werden sich immer an ihm scheiden. Aber wenn Leidenschaft sich mit Wahrhaftigkeit und Achtung verbindet, dann trägt die Auseinandersetzung in sich selbst ein Moment der Versöhnung.“ Bornkamm's Buch ist dafür ein hervorragender Beitrag.

H. St.

Erwin Mülhaupt: REFORMATOREN ALS ERZIEHER, Luther — Melancthon — Calvin, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers, 1956, 94 S., 3,— DM.

Die üblichen neueren Darstellungen der Geschichte der Pädagogik lassen leider die Reformatoren stark zurücktreten. Das war sehr viel anders zu Beginn der Geschichtsschreibung der Pädagogik, wie etwa bei Karl v. Raumer. Selbst für Spranger, Flitner und Blättner gilt es, daß ihre historischen Arbeiten den geistesgeschichtlichen Wirkungskräften und Nachwirkungen der Reformatoren nicht gerecht werden. Demgegenüber wird das katholische Christentum in seiner Bedeutung für die Erziehungsgeschichte in den neueren Darstellungen mit Liebe und Sachkenntnis gezeichnet. Die Ursachen für diesen Unterschied sind hier nicht zu untersuchen. Aber eben deshalb ist es zu begrüßen, wenn Erwin Mülhaupt die Reformatoren als Erzieher darstellt. Es bedeutet einen Selbstverzicht, die einzelnen Gestalten in knappen Skizzen von etwa 20 Seiten vorzustellen. Gerade die Kürze ist auch ein Vorzug. Wir danken es dem Verfasser, daß er die Vorträge, die er im Rahmen der Volkshochschularbeit und in einer Studentenfreizeit der kirchlichen Hochschule Wuppertal gehalten hat, veröffentlicht. Das Büchlein ist der evangelischen Lehrerschaft aller Schulgestaltungen gewidmet und möchte seinerseits helfen, das neu gewachsene Vertrauensverhältnis zwischen Lehrerschaft und evangelischer Kirche zu vertiefen. Pädagogisches Handeln bedarf der geschichtlichen Tiefe.

Die Würdigung Luthers geht aus von der göttlichen Erziehung, die ein Muster der menschlichen Erziehung ist. Es wird gezeigt, wie Gott selbst Luther erzogen hat, und deshalb für ihn alle Erziehungsautorität sich ableitet von der Autorität dessen, der das 4. Gebot erlassen hat. Indem Luther das Wunder der Gnade aufging, wurde seine Persönlichkeit und seine Botschaft erziehu-

mächtig. Von dieser Mitte her wird es verständlich, weshalb er sich nie der Erziehung Gottes entwachsen wußte und humanistische Weite zügeln konnte vom Evangelium (vgl. Luther-Mitteilungen 1954 Heft 2).

Kaum zu überschätzen ist es, was Melancthon für die Geschichte der Erziehung bedeutet. Sehr viel ausgeprägter als Luther ist er, der *praeceptor Germaniae*, der Erziehung zugewandt. Von ihm sind die Grundlagen der Schul- und Universitätsbildung für 300 Jahre bestimmt. Sein humanistisches Bildungsideal wurde in der evangelischen Kirche aufgenommen. „Wenn wir uns zu den Quellen begeben — der bekannte Ruf des Humanismus: „*ad fontes!*“ —, dann werden wir auch anfangen Christus zu verstehen, sein Gebot wird uns aufleuchten, und wir werden von dem seligen Nektar der göttlichen Weisheit durchdrungen werden . . . unter Führung des Heiligen Geistes und unter Begleitung unserer Artistenbildung gelangt man zur Religion“. Melancthon hat Frömmigkeit und Bildung zusammengebunden und sein Erziehungsprogramm auf die Kirche ausgerichtet. Ihm ist es wesentlich mit zu verdanken, wenn die evangelische Kirche die geistige Kontinuität mit der christlichen Bildung des Abendlandes gewahrt hat.

Liebevoll wendet Mülhaupt sich Calvin zu, weil er besonders im Feuer der Kritik gestanden hat. Niemand wird diese Ausführungen ohne Gewinn lesen. Welche erzieherische Kraft ging nicht nur von Calvins Persönlichkeit, sondern auch vor allem von seinen kirchlichen Ordnungen aus: Katechismus, Institutio, Gemeindeordnung.

So berechtigt der unterschiedliche Ansatz bei den drei Reformatoren ist, verdunkelt derselbe doch Luthers erzieherische Wirkungen durch Bibel, Gesangbuch, Katechismus, Ordnung des Kirchenwesens, als Briefschreiber, Prediger und akademischer Lehrer.

Besonders anregend ist die vierte Arbeit in diesem Büchlein „Akademische Erziehung in Wittenberg und Genf“, die aufgrund der Leges academiae Wittenbergensis 1546 und der Leges academiae Genevensis von 1559 aufzeigt, wie die reformatorische Bewegung in den Fakultäten humanistische Aufgeschlossenheit und biblische Konzentration spannungsvoll durchführt. Die akademische Erziehung behält über den Rahmen der Theologischen Fakultät hinaus kirchli-

chen Charakter. Die Front, gegen die sich dieser Charakter wendet, ist die falsche Lehre. Dabei bemüht sich gerade die Wittenberger Ordnung um das persönliche Ja des Studenten. Ordnung und Freiheit in der Bildung werden gefunden in der Bindung an den biblischen Gott. Akademische Bildung und Einübung ins Christentum gehören hier zusammen. Wer sollte davon erfahren ohne Gewinn für eigene geistige Arbeit!

Karl Hauschildt

Der Glaube ruhet und feiert nicht, er fährt heraus, redet und prediget, ja, vor großer Freude fängt er an, dichtet schöne, süße Psalmen, singet liebliche lustige Lieder, damit zugleich Gott fröhlich zu loben und zu danken, und auch die Menschen nützlich zu reizen und zu lehren. Daher spricht man nicht: so singet Ambrosius, Gregorius, Prudentius, Sedulius; sondern: so singet die christliche Kirche. Wenn sie sterben, so bleibt die Kirche, die immerfort ihre Lieder singt.

Luther, Von den letzten Worten Davids. 1543. W. 54, 33

Zum Beschluß

Mit dem Leitaufsatz dieses Heftes von Professor D. Maurer, der einen Teil seines größeren Beitrages für die theologische Arbeit der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis darstellt, grüßen wir die dort im August dieses Jahres vereinten Vertreter des Welt-Luthertums. Nicht wenige von ihnen wissen sich mit der Arbeit unserer Luther-Gesellschaft verbunden. Luthers Reformation ist nicht von einem menschlichen Sendungsbewußtsein getragen, sondern ist Gehorsam gegen das wirkende Wort des lebendigen Gottes. Das wird besonders deutlich an Paul Gerhardt, den seine zeitgenössische Staatsraison als „verhärteten Konfessionalisten“ gemäßregelt hat. Wie er Anspruch und Trost des Wortes Gottes zum Klingen brachte und so bei aller gewissenhaften Treue gegen das Vermächtnis Luthers in neuer und eigener Weise unmittelbar zu den Herzen seiner Zeit reden konnte, machen Dr. Hauschildts Untersuchungen überzeugend klar. Sein Aufsatz ist gedacht als Beitrag zum Paul Gerhardt-Jahr 1957. Mit Dr. Storcks Darstellung der schwedischen Luther-Forschung setzen wir die 1955 begonnene Reihe der Überblicke über die Luther-Arbeit in der Oekumene fort. Wie uns damals der zu früh heimgegangene Pastor Dr. Kramm mit der Gegenwartswirkung Luthers in Groß-Britannien vertraut machte, so führt uns jetzt Dr. Storck in die schwedischen Fragestellungen ein. Viele Leser werden ihm dafür dankbar sein, zumal eine große Anzahl der bedeutsamsten schwedischen Werke in deutscher Sprache vorliegen, und die Auseinandersetzung mit ihnen lebhaft im Gange ist. Prof. D. Thulins Aufsatz über den Altar und die Kanzel der Schloßkirche zu Torgau läßt nicht nur ein Kleinod verlorenen deutschen und lutherischen Kunstschaffens neu erstehen, sondern bestärkt unsere Verbundenheit mit den von uns getrennten Geburtsstätten der Reformation. Wir wünschen von Herzen, daß der von uns geplante Luther-Tag am 31. Oktober 1957 in Wittenberg stattfinden kann, und daß dann recht viele Luther-Freunde aus Ost und West unter der sachkundigen Leitung des bewährten Leiters der Luther-Halle mit den Luther-Stätten in Wittenberg Wiedersehen feiern werden. H. St.

Luthers Wort vom Ende und Ziel des Menschen

von Paul Althaus, Erlangen

Zu dem Größten, was Luthers Auslegung des Evangeliums der Christenheit geschenkt hat, gehören seine Gedanken über den Tod des Menschen und das Leben aus dem Tode. Selbstverständlich steht der Reformator auch hier in der Tradition der christlichen Wahrheit vom Neuen Testamente her und durch die Geschichte der Kirche hindurch. Vieles, was er zu diesem Thema sagt, ist Gemeingut der Christenheit aller Zeiten und hat keine Originalität. Und doch ist Luther auch auf diesem Gebiete der Reformator. Daß er das lautere Evangelium des Neuen Testaments wiederentdeckte, wirkt sich auch auf seine Gedanken über die letzten Dinge aus und macht sie, gemessen an der Tradition der alten und mittelalterlichen Kirche, weithin zu einem *neuen* Worte.

Wir hören zunächst auf das, was Luther von dem Tode zu sagen hat, und darauf, wie er die Gewißheit um ein neues Leben aus dem Tode begründet. Wie Luthers ganze Theologie beherrscht wird durch die scharfe Unterscheidung und zugleich unlösliche Beziehung der beiden Gestalten göttlichen Sprechens mit uns Menschen, des Gesetzes und des Evangeliums, so tritt für ihn auch der Tod in das Doppellicht von Gesetz und Evangelium. Damit ist die Spannweite, aber auch die große innere Spannung seiner Gedanken über den Tod gegeben. Man kann sie sich schon an dem Nebeneinander seiner beiden Lieder vom Tode klarmachen: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“, und „Mit Fried und Freud ich fahr dahin“, aber auch an der Bewegung innerhalb des ersten Liedes selbst.

1.

Der Tod im Lichte des Gesetzes

Die wichtigste Quelle hierfür sind die Vorlesungen über den 90. Psalm, die Luther seinen Studenten vom Oktober 1534 bis in den Mai 1535 hielt, mit langen Unterbrechungen, z. T. durch seine Kränklichkeit. Sein treuer Freund Rörer hat sie nachgeschrieben und ausgearbeitet,

sein Hausgenosse und Sekretär Veit Dietrich sie herausgegeben. Wir haben das Glück, außer dem Druck auch Rörers Nachschrift noch zu besitzen; in ihr hören wir Luthers lebendige Stimme noch viel unmittelbarer und oft wuchtiger als in der gedruckten Ausgabe (Weimarer Ausgabe = WA 40 III, 485 ff). Luthers Auslegung von Psalm 90 ist dieses gewaltigen alttestamentlichen Liedes wahrhaft würdig in seiner Tiefe und Mächtigkeit. Wir geben im folgenden überall die Gedanken dieser Vorlesung wieder, ergänzt durch verwandte Ausführungen in anderen Schriften Luthers. Dabei führen wir einige Stellen wörtlich an, z. T. aus dem Lateinischen ins Deutsche übertragen.

Der sich selbst überlassene Mensch weiß nicht, was der Tod ist. Er kennt ja auch sich selbst und Gott nicht. Die Erbsünde macht ihn blind für diese Wirklichkeiten. Wie töricht nicht nur, sondern geradezu gottlos haben sich auch hochweise Männer über den Tod, diese so harte und entsetzliche Wirklichkeit vernehmen lassen! Da meint man in der Antike den Leuten damit zu helfen, daß man ihnen rät, den Tod zu verachten und sich angesichts des Todesschicksals desto reichlicherem Lebensgenusse hinzugeben. So verharmlost man in der Antike und nicht minder in der Neuzeit den Tod. Das geschieht dem zum Trotz, was alle Menschen von der Wirklichkeit des Todes doch erfahren und denken — eben dieses unmittelbare Wissen um das, was der Tod ist, will man den Menschen ausreden.

Ganz anders die Hl. Schrift, hier also der 90. Psalm: er deckt die wahre Wirklichkeit des Todes auf, läßt den Tod als grausamen und harten Tyrannen erkennen und zerbricht damit alle leichtfertigen Illusionen. Die Menschen bilden sich ein, das Sterben sei nur ein biologisches Phänomen und als solches „natürlich“. Sie fassen den Tod also naturalistisch auf, als naturnotwendiges Geschehen. Aber mit der Biologie kommt man dem Todeslose des Menschen nicht bei. Es gilt, die menschliche Wirklichkeit des Sterbens zu sehen. Der Tod des Menschen ist etwas ganz anderes als das Enden pflanzlichen und tierischen Lebens; man kann ihn nicht einfach als Sonderfall der Vergänglichkeit alles Lebendigen auffassen. Dieses ist „natürlich“, aber der Tod des Menschen furchtbare Unnatur. „Der Tod der Menschen ist ein unendlich

viel größeres Unglück als der Tod aller übrigen Lebewesen. Zwar werden auch Pferde, Kühe und alle Tiere, sie sterben aber nicht unter Gottes Zorn, sondern nach einer natürlichen Ordnung; für sie ist der Tod eine zeitliche Plage, von Gott so geordnet, nicht zur Strafe, sondern einfach, weil es Gott so gut schien. Der Menschen Tod aber ist ein schier unendlicher und ewiger Jammer und Zorn. Denn der Mensch ist eine Kreatur, geschaffen zum Bilde Gottes, zum ewigen Leben, zum Leben für Gott, nicht zum Sterben. Daher läßt sich der Tod der Menschen nicht dem Tode der Tiere vergleichen, die nach dem Naturgesetz sterben; er kommt nicht zufällig und ist nicht zeitlich, sondern angedroht (Luther denkt an 1. Mose 2, 17) und ausgegangen von Gottes zorniger Abwendung vom Menschen. Den übrigen Lebewesen ist der Tod anerschaffen und verordnet, aber der Mensch sollte unsterblich sein, ihm ist der Tod durch Gottes Zorn angetan und auferlegt“, wegen seines Ungehorsams. Vollends ist es um das Welken und Sterben des Menschen etwas völlig anderes als um das Welken der Pflanzen: zu diesem sagt Gott lächelnd Ja (*Deo favente et ridente*). So nimmt Luther auch in der Auslegung von Röm. 8, 18 ff, vom Seufzen der Kreatur, das Welken in der Natur nicht tragisch, es ist vielmehr die Bedingung dafür, daß Gott die Natur alle Jahre erneuert: „Es ist nicht das ^{an sich} (wegen das Seufzen durch die Kreatur geht), daß die Blätter alle Jahre welk werden und die Früchte abfallen und verwesen, denn dasselbige ist unseres Herrn Geschöpfe und Ordnung, daß alle Jahre neue Früchte wachsen sollen“ (WA 41, 307 ff). Luther weiß also jedenfalls im Blicke auf die Natur nicht von einer „gefallenen Welt“, von der die heutige Theologie so reichlich redet.

Er läßt sich nicht beirren durch den Anschein, als sei der Tod des Menschen nur ein Sonderfall des Gesetzes der Vergänglichkeit in aller Kreatur. Vielmehr: wie das Menschsein das bloß Animalische überschreitet, so auch der Tod des Menschen. Das Menschsein aber sieht Luther entscheidend in dem Verhältnis, in das der Schöpfer sich zu dieser Kreatur und nur zu ihr gesetzt hat. Daher muß auch das Sterben des Menschen als ein Geschehen innerhalb dieses Verhältnisses verstanden werden.

*mir verstehen
im fassen*

Dabei denkt Luther niemals nur an den leiblichen Tod als solchen, sondern nimmt immer seine personale Mitte und Tiefe, nämlich die Begegnung mit dem Nein Gottes zum sündigen Menschen mit hinzu. Das Sterben ist schon an sich kein Kinderspiel; daher wird niemand ihm ohne Scheu und Zittern entgegengehen, auch wenn er den Zorn Gottes nicht fühlt, wie die Heiden oder wie die Heiligen. Denn das Sterben ist nicht wie der Sprung über einen flachen Strom, bei dem man auf beiden Seiten den festen Grund des Ufers sieht und fühlt. Nein, im Sterben müssen wir „von dem gewissen Ufer dieses Lebens hinüberspringen in den Abgrund“, sehen und fühlen keinen Grund, auf dem wir Fuß fassen könnten, sondern müssen es allein auf Gott wagen (WA 19, 217). Und doch „wäre der Tod auch noch zu leiden und nicht so ganz durch bitter, wenn er ohne Gottes Zorn käme“, wie z. B. bei denen, die zu Unrecht von Menschen zum Tode gebracht werden. „Aber wo der Tod verschuldet und durch Sünde verdient ist, da gehet der Zorn Gottes mit und macht den Tod unträglich, daß nichts denn Tod da zu finden und zu fühlen ist.“ Oder in der Auslegung von Psalm 90: „Wenn der leibliche Tod allein zu erwarten wäre, würden wir mit dem Dichter sagen: den letzten Tag sollst du weder fürchten noch wünschen. Aber wir erfahren dabei den ewigen Tod, nämlich den Zorn Gottes, der von uns nicht besiegt werden kann.“ Der Zorn Gottes im Tode ist ewiger Tod. Ohne den Schrecken unter Gottes Zorn wäre der Tod wahrhaftig eine Art Schlaf.

Das also macht nach Luther die Mitte und Tiefe des Sterbens, seinen mit keinem sonstigen Ableben zu vergleichenden menschlichen Charakter aus, daß Gott dem sündigen Menschen im Todesschicksal mit dem Nein der Abweisung, mit seinem heiligen Zorne wider die Sünde begegnet, also unter dem Zeichen des Gesetzes. Dieses Nein Gottes zum Menschen ist der Tod im Tode. Das merkt der Mensch aber erst, wenn das Wort Gottes ihn trifft mit seiner Geistesmacht. Ohne das erkennt man — wie wir schon hörten — den Ernst des Todes als Erfahrung des Zornes Gottes. Wohl spürt man die Wahrheit im Innersten, aber man gibt sich dem Schein und der Phrase hin — mit besserer Erkenntnis und daher mit bösem Gewissen. Es ist genau wie gegenüber dem Ge-

setze Gottes — der Tod gehört ja in den Bereich des Gesetzes, wo Gott, unser Schöpfer und Herr, uns gebietet, uns verantwortlich macht und seinem richterlichen Urteil unterwirft. Auch mit dem Gesetze meint der Mensch fertig zu werden, durch äußere Erfüllung der Gebote, er beurteilt sein Verhältnis zu Gottes heiligem Willen optimistisch — bis er durch Gottes Geist in seinem Worte von dem Tiefgang, der Gewalt des Gesetzes überführt wird, das ihn bis in den Grund des Herzens fordert, nicht nur seine Taten, sondern auch seine Gedanken und die innersten Bewegungen des Herzens. So glaubt der Mensch auch zuerst mit dem Tode fertig zu werden. Aber ein Text wie Psalm 90 zerschlägt ihm diesen Wahn. Mose, der Mann des Gesetzes, verwaltet hier sein ihm übertragenes Gesetzes-Amt „als ein strenger Diener des Todes, des Zornes, der Sünde“, und zwar mit einer unerbittlichen Strenge, um derentwillen Luther kühn sagen kann: Mose ist hier Mose im Superlativ, Mosissimus; er verkündet, daß es Gottes Zorn ist, der uns sterben läßt um der Sünde willen.

Also erst unter dem Worte Gottes ermißt der Mensch die Tiefe des Todes, das Nein Gottes in ihm. Das bedeutet aber, daß erst die Christen, die Gottes Wort hören, den Tod voll verstehen und erfahren. „Unser Tod ist schrecklicher als alle Tode nicht nur der übrigen Lebewesen, sondern auch die Tode und Nöte der Menschen. Denn was bedeutet es, daß Epikur stirbt, der nicht allein um Gottes Dasein nicht weiß, sondern auch sein Unglück, das er trägt, nicht erkennt? Aber die Christen und gottesfürchtigen Menschen wissen, daß ihr Tod samt den übrigen Nöten dieses Lebens Gottes Zorn ist. Daher werden sie gezwungen, mit dem zürnenden Gott zusammenzustoßen und zu kämpfen um das Bewahren der Seligkeit.“ Die Christen, die Gottesfürchtigen sind erst ganz wach zu der Wirklichkeit des Sterbens ebenso wie zu der des Gesetzes Gottes überhaupt.

So sieht Luther den Tod im Lichte des Gesetzes Gottes. Aber das ist nun nicht sein ganzes Wort über den Tod. Zu dem Gesetze tritt das Evangelium, zu ihm, wider es. Da fällt ein neues Licht auf den Tod.

2.

Der Tod im Lichte des Evangeliums

Das Evangelium bedeutet eine völlige Wandlung des Todes wie des Zornes Gottes überhaupt. Den selbstherrlichen, wider Gott rebellischen Menschen trifft im Widerfahrnis des Todes das harte Nein Gottes. Aber wenn der Mensch unter dem Evangelium sich vor Gott demütigt, dann vernimmt er unter dem Nein das große Ja Gottes. Dann wandelt sich das richterliche Nein der Verstoßung in das väterliche Nein der gnädigen Heimsuchung Gottes, der mich durch das Sterben in meinem alten sündigen Wesen abbaut und mir das neue schenkt durch Christus. Der Tod wird des „Vaters Rute und Kinds-Strafe“.

Das Sterben bleibt. Aber es hat einen neuen Sinn bekommen und wird demgemäß auch von dem Menschen in einer neuen Haltung angenommen, in Kraft des Sterbens Christi. Darüber hat Luther herrlich gehandelt in der Karfreitags-Predigt von 1532 (WA 10 III, 75 ff). Da hören wir: der Tod ist über Adam und durch ihn über uns alle als Strafe Gottes gekommen. Aber das ist nicht Gottes letztes Wort. Er verordnet den Tod nämlich zugleich zur Heilung der Sünde. Das Sterben soll uns losmachen von der Sünde. „Wohlan, so nimm die Strafe an, so wirst du rein.“ „Also der Tod, der vorhin eine Strafe der Sünde war, ist ^{jetzt} eine Arznei der Sünde. Also hier ist er gebenedeit.“ Aber dieser Segen des Sterbens, das zunächst Fluch war, erschließt sich nur dann, wenn wir *willig* zu sterben vermögen. Daran hängt die große Wandlung, die „Umkehr“ des Falles und Todes. Aber wer stirbt denn willig? Von Natur ist jeder Mensch unfähig, gerne zu sterben — und doch: „Das ist das Beste des Sterbens, daß sich der Wille drein geb.“ Weil wir das von Natur nicht können, hat Gott durch Christi Sterben die Hölle und Sünde aus dem Tode austreiben lassen. Christus ist gleichsam an der Spitze gegangen, als Bahnbrecher, „daß alle, die hernach gehen, gern und wohl sterben können“. Nun vermögen auch wir es, in seiner Kraft. „So sterben wir dann willig, so muß die Sünde dann sterben und der Tod in unserem Tod.“ Durch den reinen, gehorsamen Tod Christi ist die Macht der Sünde und des Zornes im Tode entmäch-

tigt. Das Sterben wird durch Christus Arznei, Heilmittel in Gottes Hand.

Damit erfüllt der Tod das, was Gott in der Taufe dem Christen verheißen hat (s. Luthers Taufsermon von 1519). Gott verheißt dem Menschen im Taufakte, seine Sünde nicht nur zu vergeben, sondern auch in den Tod zu geben. „Wer getauft wird, der wird zum Tod verurteilt.“ „Also ist eines Christenmenschen Leben nichts anderes denn ein Anheben, seliglich zu sterben von der Taufe an bis ins Grab“, entsprechend auch ein Anheben des Neuwerdens hin auf die Auferstehung von den Toten. So deutet Luther die Taufe auf Tod und Auferstehung, an Paulus Römer 6 frei anknüpfend, und versteht den Tod von der Taufe aus als die Vollendung des In-den-Tod-Gebens, das Gott in der Taufe verheißen hat und durch das ganze Leben hin mit uns übt, durch die Aufgaben, die er stellt, und durch das Leiden, das er auflegt.

Hier liegt nun alles daran, daß der Mensch sich in dieses Töten Gottes und in diesem Sinn in das Sakrament der Taufe „ergebe“, also das Sterben annehme als gnädiges Handeln Gottes, das mich von mir frei macht. Der Christ ist dadurch gekennzeichnet, daß er den Tod in diesem seinem Heils-Sinne *begehrt*. „Hilf uns den Tod nicht fürchten, sondern begehren“, betet Luther (WA 6, 14). Und er bekennt (WA 12, 410): „Wir wollten auch gern tot sein und begehren zu sterben.“ Er versteht die christliche Vollkommenheit geradezu als dieses Verlangen nach dem Tode: die Heiligung im Christenleben führt zuletzt dahin, „daß der Mensch vollkommen wird und das Leben gern in den Tod gibt und mit Paulo begehrt zu verschneiden, daß also alle Sünd aufhöre und Gottes Wille aller Ding aufs vollkommenste genug geschehe an ihm“. So ist für den Christen das Gesetz des Todes zugleich zur Gestalt des Evangeliums geworden.

Der Tod, frei vom Zorne Gottes, ist nun wirklich Schlaf: „Der Tod ist mein Schlaf worden“, heißt es in Luthers Simeonsliede. Oder, mit dem anderen Bilde, das Luther in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ von 1519 bringt: der Tod ist nur „die enge Pforte, der schmale Steig zum Leben“, vergleichbar dem engen Ausgang, durch den

das Kind aus dem Mutterleibe in diese Welt hinein geboren wird — so ist das Sterben durch Enge und Angst hindurch Geburt in die zukünftige Welt. „Also im Sterben muß man sich auch in die Angst hineinwagen und wissen, daß danach ein großer Raum und Freude sein wird“ (WA 2, 685 f).

Das ist das Sterben im Lichte des Evangeliums, wie der Glaube es sieht.

3.

Der Weg des Glaubens vom Gesetz zum Evangelium

Nun darf man aber nicht vergessen, daß der Glaube bei Luther niemals ein Standpunkt ist, auf dem ich verharre und von dem aus ich diese Sicht des Todes habe. Glauben bezeichnet bei Luther immer eine *Bewegung*, fort von dem Augenschein, der innerweltlichen Erfahrung, hin zu der Verheißung Gottes im Evangelium; ein *Fliehen*, im Blicke auf Christus, von dem Gott des Gesetzes zu dem Gott des Evangeliums, „von Gott dem Richter zu Gott dem Vater“, *Durchbrechen* „durch Gottes Zorn zu Gott selber“, und zwar das alles immer neu, immer wieder Fliehen und Durchbrechen. Gilt das bei Luther für den Glauben überhaupt, so auch speziell mit Bezug auf den Tod. Der Christ *hat* also nicht ein für allemal die Sicht des Todes im Lichte des Evangeliums, sondern er kommt als Sünder, immer wieder von dem Gesetze Gottes her und daher auch von der Sicht des Sterbens im Lichte des Gesetzes und *ergreift* in der Not dessen immer neu das Evangelium und seine Sinngebung des Sterbens. Wer diesen Charakter des Glaubens als Bewegung, als Fliehen nicht im Auge behält, der muß in Luthers Äußerungen über das Sterben der Christen einen unerträglichen Widerspruch finden. Denn Luther kann, wie wir vorhin hörten, sagen: der Tod der Christen ist schrecklicher als aller anderen Menschen Tod, denn sie wissen von Gottes Zorn und begegnen ihm im Sterben. Sie sind im Unterschiede von den anderen ganz wach vor Gottes Gesetz. Und an anderer Stelle scheint Luther genau das Gegenteil zu sagen: „Ein Christ schmeckt und siehet den Tod nicht, das ist: er fühlet ihn nicht, erschrickt nicht so dafür und gehet sanft und still hinein, als entschlief er und stürbe doch nicht. Aber ein Gottloser fühlet ihn und

entsetzt sich davor ewiglich. Diesen Unterschied macht das Wort Gottes. Ein Christ hat's und hält sich daran im Tode“ (WA 17 II, 234 f). Daß Luther das eine wie das andere sagen kann, versteht man nur, wenn man bedenkt: das erste bezeichnet den Punkt, von dem die Bewegung des Glaubens immer wieder herkommt, das zweite den Punkt, an dem sie jeweils endet. Der Christ kommt, solange er auf Erden ist, immer noch von dem Konflikte mit Gott und daher von seinem Gesetze und Zorne her. Er kann und darf darüber nie hinwegspringen, aber er darf sich von dort immer neu wegrufen und hinauftragen lassen durch das Evangelium, die Zusage der vergebenden und erlösenden Barmherzigkeit Gottes.

Daher bleibt „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“, die bange Frage und Bitte aus des „bittern Todes Not“, Angst und Anfechtung immerdar das Lied *auch des Christen*, auch mit den düsteren ersten Zeilen jeder Strophe: „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfängen“; „Mitten in dem Tod anficht / uns der Hölle Rachen“; „Mitten in der Höllen Angst / unser Sünd uns treiben; wo solln wir denn fliehen hin, / da wir mögen bleiben?“ Dieser Ton ist nicht vorchristlich, sondern gerade christlich. Aber die Frage „wohin fliehen?“ darf der Glaube dann, weil das Evangelium da ist, getrost beantworten: „Zu dir, Herr Christ, alleine.“ Und hier setzt das andere Sterbelied Luthers ein, in das die innere Bewegung des ersten einmünden darf:

Mit Fried und Freud ich fahr dahin

In Gotts Wille.

Getrost ist mir mein Herz und Sinn,

Sanft und stille.

Wie Gott mir verheißen hat:

Der Tod ist mein Schlaf worden.

Des Gesetzes Stimme sagt: *Media vita in morte sumus*, „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfängen“; des Evangeliums Stimme: *Media morte in vita sumus*, „Mitten im Tode sind wir im Leben“.

3.

Die neue Lebendigkeit aus dem Tode

In dem Vorigen ist schon enthalten, daß Luther der neuen Lebendigkeit aus dem Tode, ja schon mitten im Tode gewiß ist. Wie begründet er das? Selbstverständlich steht auch für ihn wie für den Apostel Paulus im Mittelpunkt die Auferstehung Jesu Christi als Grund für die Hoffnung, daß auch die Christen zu neuem Leben erweckt werden. Luther hat gerade über das große Paulus-Kapitel 1. Kor. 15 eine Reihe gewaltiger Predigten gehalten. Aber immer wieder begründet er die Hoffnung über den Tod hinaus auch ohne ausdrückliche Beziehung auf die Auferstehung Christi, und diese Linie ist für Luther besonders bezeichnend. Er setzt nämlich ein bei dem ihm zeitlebens entscheidend wichtigen Ersten Gebote oder vielmehr bei seinem Vorspruch „Ich bin der Herr dein Gott“. Diesen sieht er ausgelegt in Jesu Antwort an die Sadduzäer, Markus 12, 26 und 27 (parallel bei Matth. 22, bei Lukas 20): „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott.“ (Es steht nicht so, daß Jesus Christus für Luther bei dieser Begründung mit dem Ersten Gebote ausschiede. Für ihn ist der Vorspruch des ersten Gebotes nichts anderes als eine Zusammenfassung des Evangeliums von Jesus Christus: „Ich bin der Herr, dein Gott“ — mein Gott, der mich selig machen will, ist Gott *nur in Christus* — also ist für Luther Christus selber in diesem Worte vor dem ersten Gebote da.) Gemäß jenem Worte des Herrn folgert Luther: nennt sich Gott mein Gott, eines Menschen Gott, den Gott, der nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, so kann ein solcher Mensch nicht im Tode untergehen, sondern muß in Gott leben. „Drum müssen sie ewig leben, sonst wäre er nicht ihr Gott.“ Besonders großartig drückt er das aus an einer Stelle seiner Vorlesungen über das erste Buch Mose: „Mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewißlich unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle“ (WA 43, 481). Mit seiner Anrede an den Menschen ist Gott ein unsterbliches Verhältnis zu ihm eingegangen, ein Gegenüber, das

auch durch den leiblichen Tod nicht beendet, sondern durch ihn durchgehalten wird. Das gilt für *jeden* Menschen, auch für den, mit dem Gott „im Zorne redet“, wie das soeben angeführte Wort Luthers sagt: auch er kann nicht durch den leiblichen Tod aus dem Gegenüber zu Gott herausfallen oder herausfliehen — er geht unter allen Umständen einer neuen Begegnung mit Gott entgegen, nämlich seinem Gerichte. Für den Glaubenden aber ist Gottes Wort an ihn, das ihn durch den Tod durchhält, kein anderes als das Wort *Christi*. An dieses hält sich der Christ im Sterben, an ihm hat er die Gewähr, daß er aus dem Tode erweckt wird.

Alles hängt also an Gottes, an Christi Wort. Dem entspricht auch die Antwort, die Luther auf die Frage gibt: *wo bleiben wir im Tode?* Sie lautet: „Des Menschen Seele oder Geist hat keine Ruhe oder Statt, da er möge bleiben, denn das Wort Gottes“ (nämlich, nach dem Zusammenhange dieser Luther-Stelle, das Wort Christi „wer an mich glaubt, der wird nimmermehr sterben“). An diese und ähnliche Worte muß man sich im Sterben halten — dann werden wir „in Christi Schoß gefasset und bewahret bis an den jüngsten Tag“ (WA 10 III, 191). Christi Schoß ist nach Luther nichts anderes als sein Wort, das Evangelium. Das also ist seine Antwort auf die Frage: *wo bleiben wir im Tode?* Wir bleiben bewahrt in dem gleichen Worte Gottes, das uns geschaffen hat und in jedem Augenblicke erhält, das zugleich das Wort Christi ist. Dieses ist unsere Bleibe. Eine Antwort — ganz unmythologisch, ganz theologisch, theozentrisch, christozentrisch; nichts von Topographie, das heißt: keine Angabe eines Ortes im räumlichen Sinne, zwischen Erde und Himmel — keine Topographie, sondern nur Theologie, das heißt: der „Ort“, da wir unsere Entschlafenen und uns selber im Tode wissen dürfen, ist Gottes in seinem Worte mir begegnende Liebe, die mich hält und bewahrt zum neuen Leben. Mehr braucht man nicht zu wissen.

Ina Seidel hat einige Verse geschrieben, die wie ein Echo auf Luthers Gedanken klingen. Ob sie jene Sätze des Reformators kannte und im Geiste vor sich hatte? Wenn nicht, dann lebt ihr Gedicht aus den glei-

chen Stellen der Heiligen Schrift, aus denen Luther schöpfte. Jedenfalls dürfen wir Ina Seidels Verse an den Schluß dieser Ausführungen über Martin Luthers Gedanken stellen.

Wenn die Sichel trifft,
Wenn der Leib zerfällt,
Ist es nur die Schrift,
Die zusammenhält.
Dein heilig Wort
Ist dann der Leib,
Drin ich hinfort
Unsterblich bleib.

Meinst du, Gott möge die Seelen nicht so in seiner Hand bewahren, daß sie gar nicht gewahr werden, wie Himmel und Erde zu Pulver wird? oder meinst du, er müsse einen leiblichen Stall dazu haben, wie ein Hirte für seine Schafe? Es ist genug, daß du weißt: sie sind in Gottes Händen und nicht im Schoß oder Raum der Kreatur. Es heißt: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.“ Dabei bleibt's.

Luthers Adventspostille zu Lukas 21, 25-33. W. A. 10, 1, II, 93-120 (Mühlhaupt III, 369)

Luther – Revolutionär oder Reaktionär?

Glaubensentscheidung zwischen Mittelalter und Neuzeit

von Franz Lau, Leipzig-Markkleeberg

Man kann beiden Worten, den Worten Revolutionär und Reaktionär, einen Sinn geben, der sie von vornherein ungeeignet dafür macht, das Problem Luther mit ihrer Hilfe zu lösen. Revolution ist eine blutige und grausame Angelegenheit und wirklich kein Kinderspiel. Spricht man einmal von einer unblutigen Revolution, so ist das wie eine Paradoxrede. Revolution ist Umsturz, gemeinhin nicht mit gesetzlichen, sondern mit allen nur möglichen und vielfach sehr brutalen Mitteln durchgeführt. Nach einem revolutionären Umsturz zieht man Bilanz hinsichtlich der Opfer der Revolution, genauso wie nach einem Kriege Bilanz wegen der Opfer des Krieges gezogen wird. Das Ergebnis ist oft schrecklich. Mit einer gelungenen Revolution geht, wenigstens nach einer Theorie von der Revolution, eine Gesellschaftsschicht oder eine Klasse unter, und eine andere steigt empor. Schon das ist nicht möglich ohne Schmerzen und Tränen. Und immer bleiben viele Einzelne auf der Strecke.

Auch Glaubenskämpfe werden nicht selten mit revolutionären Mitteln ausgetragen. Es stimmt schon, daß gesellschaftliche Umordnung oder gesellschaftlicher Umsturz sich mit religiösen Auseinandersetzungen verschlingen können. Es ist durchaus denkbar, daß eine bestimmte Gesellschaftsschicht das Rückgrat einer bestimmten Glaubensgemeinschaft ist. So kann eine ganze Schicht von Menschen, zugleich Gesellschaftsschicht und Kirche, je nachdem zugrunde gehen oder sich Platz verschaffen. Daß eine Glaubensauseinandersetzung blutig wird, kann auch andere Gründe haben. Es ist möglich, daß die innere Dynamik einer Glaubensgemeinschaft darauf hindrängt, unter äußerster Kraftanstrengung und mit Gewalt sich durchzusetzen. Der „Kampf gegen die Ungläubigen“ mit allen Mitteln kann innerstes Zentrum einer vorwärtsdrängenden Religion oder Konfession sein. Die Frage zu stellen, ob Luther *in der Weise*, in der Form einer blutigen Revolution, seine Sache durchgeführt habe oder auch nur habe durchführen wollen,

dürfte freilich recht sinnlos sein. Anderen reformatorischen Richtungen, etwa der Bewegung Zwinglis gegenüber könnte man die Frage schon mit Ernst stellen. Aber das „non vi sed verbo“ — nicht mit äußerer Gewalt, sondern mit dem Wort — hat von Anfang bis Ende über der Reformation Luthers gestanden.

Unter Reaktion kann man das halsstarrige und auch gewalttätige Festhalten am Überkommenen oder gar den Willen, schon Überlebtes künstlich und gewaltsam wieder zum Leben zu erwecken, verstehen. Das geschieht dann aus keinem anderen Grunde, als weil es eben das Alte und Überlieferte ist, also aus Starrheit, Unbeweglichkeit, Borniertheit, Haß gegen alles Neue. Oder es besteht ein vitales, etwa ein wirtschaftliches Interesse an der Erhaltung des Alten.

Es ist durchaus nicht sinnlos und abwegig, nach reaktionären Erscheinungen in der Geschichte der Kirche, auch in der evangelischen, zu suchen. Gemeinhin geht man heute freilich oft etwas leichtfertig mit der Abstempelung kirchlicher Erscheinungen als Reaktion um. Aber die Frage wird dadurch nicht weniger ernst. Der letzte Grund für kirchlich-reaktionäre Haltung liegt wohl darin, daß der echte, starke Glaube fehlt. In zaghafter Kleingläubigkeit meint man, die Kirche nur retten zu können, wenn man ihre äußere Gestalt nicht antastet, sondern alles Überkommene, vielleicht schon im Zerfall Begriffene konserviert. Weil man kein lebendiges Wort Gottes kennt, das für sich selber streitet und sich in allen Wirrnissen durchsetzt, sucht man der Kirche Jesu Christi Krücken und Stützen zu geben, ohne zu fragen, ob und wie lange diese vergänglichen Stützen halten werden.

Luther ist schon verdächtigt worden, in diesem Sinn ein Reaktionär gewesen zu sein. Besonders seine politische Haltung, sein Konservativismus in allen Fragen der staatlichen Ordnung ist so verstanden worden. Gerade heute besteht viel Neigung, Luther so zu deuten. Dieser Vorwurf geht dann aber nicht nur gegen Luthers Staatsauffassung, und man beschränkt sich auch nicht auf die Behauptung, daß Luther in politischer Hinsicht reaktionär eingestellt gewesen sei. Einen Schritt weiter, und man ist bei der Anklage gegen Luther: letzten

Endes sei es ihm eben überhaupt nur um Stützung der Mächte der Vergangenheit gegangen; seine Glaubensverkündigung hätte gar keinen selbständigen Wert, sondern sie sei nur schlecht gelungene Bemäntelung — gleichgültig, ob gewollt oder ungewollt und unerkannt — eines politisch-reaktionären Willens gewesen.

Wenn wir die Frage „Luther — Revolutionär oder Reaktionär?“ grundsätzlich klären wollen, dürfen wir zwar nicht an der politischen Bedeutung dieser Begriffe achtlos vorbeisehen, sondern wir müssen für die Begriffe „Revolutionär“ und „Reaktionär“ Sinngebungen suchen, die sich nicht bloß auf das Politische und Soziale beschränken. Deshalb wollen wir in unserer Erörterung den Revolutionär als den vorwärtsdrängenden Geist fassen, der sich kühn gegen das Herkommen auflehnt und sich vom Überkommenen löst, der rücksichtslos und todesmutig einen völligen Neubau beginnt, der alles wagt, um alles zu gewinnen. Die blutige Revolution, wie sie immer wieder in der Geschichte auftritt, wollen wir außerhalb unserer Erwägungen lassen. Umgekehrt wollen wir den als einen Reaktionär verstehen, der sich zum Überlieferten bekennt, der zäh an der Tradition festhält oder auch zu ihr zurückkehrt, der einen neuen Weg bewußt nicht mitgeht, sich vielmehr gegen eine Neuordnung stemmt und sie zu verhindern sucht. Das Sinnlos-Halsstarrige und das Gewalttätige, das sich unter Umständen mit dieser Haltung verbinden kann, wollen wir ebenfalls nicht mit in unsere Begriffsbildung aufnehmen. Wir wollen also beide Begriffe nicht bloß auf die politische Perspektive festlegen. Gewiß, am Rande müßte auch gefragt werden, ob Luther im politischen Sinne revolutionär oder reaktionär gewesen sei; aber wirklich fruchtbar wird die Frage nach der revolutionären oder reaktionären Haltung Luthers erst dann, wenn wir nicht vorschnell politische Urteile zu fällen versuchen, sondern die Frage im Hinblick auf seinen eigentlichen reformatorischen Willen stellen.

Mißlich an der Fragestellung ist dies, daß beim Gebrauch der beiden Begriffe Wertgefühle mitschwingen, die allerdings einem auffälligen Wandel unterworfen sind. Früher stand weithin die Revolution unter

negativem Wertempfinden. Sie war das Grausige, Schreckliche, und viele fühlten sich verpflichtet, Luther gerade gegen den Vorwurf eines revolutionären Wollens in Schutz zu nehmen. Reaktionär wollte natürlich auch niemand sein, und als Reaktionär stempelte man Luther nicht gern ab. Die bewahrenden Kräfte in der deutschen Reformation hat man jedoch gern betont, nur so, daß man glaubte klarstellen zu müssen, was Luther bewahren wollte und was er über Bord gab. Heute wird gemeinhin der Revolutionär bewundert und der Reaktionär verachtet oder bekämpft. Luther zum Revolutionär zu machen wäre eine gute Sache, und Revolutionär könnte als ein Ehrentitel für Luther gelten. Käme man dagegen zu dem Ergebnis, daß Luthers Haltung reaktionär gewesen sei, so wäre das ein abwertendes Urteil. Es wäre wichtig und heilsam, wenn es gelänge, Wertgesichtspunkte, die lediglich eine bildverzerrende Wirkung haben, auszuschneiden. Es hat viel für sich, fürs erste ganz unbefangen nach den revolutionären und nach den — nun sagen wir — reaktionären Kräften in Luthers Glauben und Wollen zu fragen.

I.

1. Eine Tat Luthers ist eine *revolutionäre* Handlung ohnegleichen gewesen, so revolutionär, daß man sie jahrhundertlang überhaupt nicht voll verstanden und daß man sie in eine völlig falsche Perspektive gestellt hat. Es handelt sich um den Verbrennungsakt, der am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg stattgefunden hat. Jeder, der halbwegs noch eine Schulunterweisung zur Reformationsgeschichte empfangen hat, weiß von der Verbrennung der sogenannten Bannbulle (gemeint ist die päpstliche Urkunde, mit der Luther der Bann angedroht war). Erst moderne Lutherforschung, die aber noch nicht tief in die Gemüter eingedrungen ist, hat klargestellt, daß die Verbrennung der *Bannandrohungsbulle* das Wesentliche bei diesem Vorgang gar nicht war. Das Wesentliche war die *Verbrennung der kirchlichen Rechtsbücher*, die Luther mit der Verbrennung der päpstlichen Urkunde verbunden hat. Natürlich war sie nicht nur als Verbrennung eines Haufens Papier gemeint oder als eine Kritik an einzelnen kirch-

lichen Gesetzen und Verordnungen. Was Luther zum Ausdruck brachte, war ein *Bruch mit der gesamten kirchlichen Rechtsordnung*.

Heute wäre auf evangelischem Boden ein Bruch mit der kirchlichen Rechtsordnung kein radikaler Bruch mit der Kirche des Evangeliums. Wenn einer in wilder Leidenschaft allen kirchlichen Behörden und Instanzen den Kampf ansagte — etwa weil er keine Gesamtkirche, sondern nur die Einzelgemeinde gelten lassen wollte —, könnte man ihm billigerweise deshalb noch nicht nachsagen, daß er sich vom Evangelium geschieden habe. Natürlich könnte die Kirche erklären, er sei von der verfaßten Kirche geschieden. Aber wir Evangelischen kennen kein göttlich verordnetes und darum ewig gültiges Kirchenrecht und keine unabänderliche Kirchenordnung. Das Wort „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht“ müssen wir zuletzt, auch wenn wir uns um der Ordnung willen gegen alle Tendenzen zum kirchlichen Chaos hin absetzen, sogar der kirchlichen Ordnung gegenüber gelten lassen. Die Kirche des Mittelalters und die römisch-katholische Kirche heute steht und fällt mit dem Glauben an ein göttlich verordnetes Kirchenrecht und eine ewige, schlechthin unabänderliche kirchliche Ordnung. Natürlich ist nicht alles in der Ordnung der katholischen Kirche ewigen, göttlichen Rechtes. Es gibt sogar sehr viele Dinge im katholischen Kirchenrecht, die in aller Form als „*juris humani*“, als menschlichen Rechtes angesehen werden, viel mehr, als die Laien gemeinhin ahnen. Aber kein katholischer Christ darf auch nur ein winziges Stücklein der kirchlichen Ordnung antasten oder angreifen oder gar fallenlassen, wenn nicht der, der aller kirchlichen Ordnung die bindende Kraft gibt, nämlich das Oberhaupt der Kirche, der Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, der Papst in Rom es fallen läßt. Sein Amt ist göttlichen Rechtes, und durch seine Setzung erhält auch alles das, was menschlichen Rechtes in der Kirche ist, eine absolute Bindekraft.

Göttlichen Rechtes ist nicht nur die Einsetzung des Papsttums; göttlichen Rechtes ist auch die Einrichtung des Bischofsamtes. Das Amt der Bischöfe könnte kein Papst abschaffen, weil es von Christus selbst

errichtet worden ist. Nun enthält auch das evangelische Kirchenrecht Elemente juris divini, göttlicher Ordnung. Dazu gehört, wenigstens nach lutherischem Verständnis, das Predigtamt; und das ist nach reformatorischer Auffassung das wahre Bischofsamt. Aber mit der katholischen Lehre von der göttlichen Institution des Bischofsamtes ist etwas ganz anderes gemeint, als daß es ein Amt der Verkündigung in der Kirche immer geben muß, mag es äußerlich so oder so geordnet sein. Bei der katholischen Institution des Bischofsamtes geht es auch um die sogenannte potestas jurisdictionis, die Regierungs- und Rechtsgewalt der Bischöfe. Beides zu unterscheiden, ist erst eine moderne Entwicklung. Das greift tief in das bürgerliche Leben ein, zum Beispiel in alle Ehesachen und in noch manche anderen Verhältnisse des bürgerlichen Daseins.

Überhaupt: Daß es eine göttliche, unabänderliche, ewige kirchliche Rechtsordnung gibt, bedeutet gar nicht nur etwas für die Kirche, sondern genau soviel für die Welt. Der mittelalterliche Papst war nach der Lehre von den zwei Schwertern der Herr der Kirche und der Herr der Welt. Das eine, das weltliche Schwert, gab er zwar in der Regel in andere Hände, in die der weltlichen Fürsten, die es aber nach einem Ausspruch, den wir etwa bei Bernhard von Clairvaux finden, ad nutum sacerdotis, auf den Wink des Papstes, zu gebrauchen hatten. Daß es einen Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium im Mittelalter gegeben hat, wissen wir. Der grundsätzliche Anspruch des Papstes auf Beherrschung der Welt ist trotz der Gegenwehr der staatlichen Gewalten nie aufgegeben worden, und er ist letzten Endes auch heute nicht aufgegeben. Und natürlich wirkt sich dieser Anspruch des Papstes auf Beherrschung der Welt auch auf den Anspruch der Bischöfe gegenüber weltlichen Dingen aus.

Wir ahnen gemeinhin kaum, welch unerhörten Umsturz die Absage Luthers an das kanonische Recht bedeutete. Es war eine so totale Kampfansage gegen die Ordnung der ganzen Welt, daß eine große Anzahl von Anhängern Luthers, die es auch geblieben sind, namentlich evangelische Juristen, sie nicht mit vollzogen hat. Dem kanonischen

Recht ist im protestantischen Kirchenrecht glatt wieder Raum gegeben worden. Luthers Sturm gegen den Antichristen in Rom war nicht nur ein Fehdehandschuh, den er unwürdigen Renaissancepäpsten hinwarf (in ähnlicher Weise waren längst vorher schon Papstgegner gegen das Papsttum angegangen), es war ein revolutionärer Angriff auf die Kirche in ihrem Dasein in der Welt überhaupt. Und es hat nicht nur die offizielle katholische Kirche mit ihrem Selbsterhaltungstrieb geantwortet, sondern es ist ein Schauer durch die Herzen vieler Menschen, namentlich auch deutscher Menschen gegangen. Luthers Angriff war ein Angriff auf die Fundamente des katholischen und europäischen Seins überhaupt, schon insofern es sich einfach um den Angriff auf die kirchliche Ordnung und das kirchliche Recht handelte.

2. Wir wissen, daß der Papst nach katholischer Lehre nicht nur Herr der Welt, Herr der Kirche, Richter der Gläubigen und Ungläubigen ist und daß die Bischöfe nicht nur seine ausführenden Organe sind. Vielmehr verkörpern Papst und Episkopat das kirchliche *Lehramt*. Nach katholischem Verständnis gehört allerdings beides merkwürdig eng zusammen. Das magisterium, also das Lehramt, gehört zur potestas jurisdictionis, also zur Regierungsgewalt des Papstes und der Bischöfe. Dennoch ist es wichtig, den Blick gesondert auf den Papst und die Bischöfe als Träger des kirchlichen Lehramtes zu richten. Der revolutionäre Charakter von Luthers Tat wird noch viel deutlicher, wenn man diese Seite der katholischen Ordnung besonders aufmerksam betrachtet.

Die Rede vom kirchlichen Lehramt, das bei dem Papst und bei den Bischöfen liegt, ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob durch es willkürlich gesetzt werden könne, was der katholische Christ zu glauben hat. Das kirchliche Lehramt der katholischen Kirche hat sich immer gebunden gefühlt an die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift. Eine schriftwidrige Lehre wird das kirchliche Lehramt nie verkündigen wollen. Auch wo man für ein Dogma wie für die verschiedenen Mariendogmen eine klare Schriftgrundlage nicht hat, wird man sich energisch gegen den Vorwurf wehren, daß etwas Schriftwidriges dog-

matisiert worden sei. Letztlich geht es bei der katholischen Kirchenlehre auch um die schriftgemäße Lehre.

Und doch ist es nun ganz anders als bei uns Evangelischen. Die Schrift ist nach römisch-katholischer Auffassung an sich ein dunkles Buch, das sich nicht selber erschließt, sondern einer Eröffnung bedarf, die nur durch das kirchliche Lehramt geschehen kann. Das kirchliche Lehramt hat von der Apostelzeit her — so behauptet es das katholische Lehramt selber — eine *Auslegungstradition* bei sich. Ohne die Tradition, die in erster Linie Auslegungstradition ist, ist die Schrift noch nichts. Die Auslegungstradition, über die ausschließlich das kirchliche Lehramt verfügt, hilft die Heilige Schrift recht zu verstehen und ihr Wort praktisch wirksam zu machen. Und so war denn in der Kirche vor Luther die Schrift nur etwas in der Hand der Kirche.

Die sogenannte Tradition ist also in erster Linie Auslegungstradition; aber sie ist nicht nur das. Das kirchliche Lehramt ist in der Lage, aus einem Schatz mündlicher Überlieferung auch Glaubenswahrheiten zu entnehmen und verbindlich festzustellen, die in der Heiligen Schrift ausdrücklich gar nicht bezeugt sind. So kann auch das kirchliche Lehramt die Schätze mündlicher Überlieferung ausheben und an den Tag bringen. Dem Zugriff jeder anderen Stelle ist das *divinum depositum* verschlossen.

Da nun aber von dem Glauben an die ewige Wahrheit, von dem Glauben an das Dogma Leben und Seligkeit jedes einzelnen Menschen abhängt — nach mittelalterlich-katholischer und gegenwärtig-katholischer Meinung —, gibt es keinen Weg zur Seligkeit außer dem über das Lehramt der Kirche. Wahrheitserkenntnis und Gewinn des ewigen Lebens ist nur möglich durch Vermittlung des kirchlichen Lehramtes. Wer da will selig werden, so könnte man den Anfang des sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnisses abwandeln, muß vor allen Dingen dem kirchlichen Lehramt untertan sein.

Nun verstehen wir vielleicht, daß die Behauptung, die Luther in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ vom Jahre 1520 aufgestellt hat, eine revolutionäre

Handlung ohnegleichen gewesen ist: „Darum ist es eine freventlich erdichtete Fabel, und sie mögen auch keinen Buchstaben dafür aufbringen, mit dem sie bewähren, daß es Sache des Papstes allein sei, die Schrift auszulegen und in ihrer Auslegung zu bestätigen. Sie haben sich die Gewalt selber genommen.“ Und dann heißt es: „Darum gebührt es einem jeglichen Christen, daß er sich des Glaubens annehme, zu verstehen und zu verfechten und alle Irrtümer zu verdammen.“ Gegen keinen Punkt in Luthers Gedankenwerk hat die katholische Kirche so scharfe Angriffe gerichtet wie gegen Luthers „Subjektivismus“, wie man das heute nennt, auch und besonders innerhalb der katholischen Reformationsforschung, die sich heute Mühe gibt, Luther zu würdigen und ihm gerecht zu werden. Um die Heilige Schrift ging es Luther auch und um nichts anderes. Aber ob ein unfehlbares Lehramt oder alle einzelnen Christen berufen sind, den rechten Sinn der Schrift zu erfassen, ist ein gewaltiger Unterschied. Der, der es gewagt hat, einer ganzen Welt die Stütze, die Hilfe und den Trost eines unfehlbaren Lehramtes zu nehmen und den einzelnen als Ausleger der Schrift auf sich selber zu stellen, hat eine geistige Revolution eingeleitet, die nicht ihresgleichen hat.

Noch einmal: Es ging in der Tat bei der Auseinandersetzung Luthers mit Rom nur um die Auslegung der Heiligen Schrift. Aber der nächste Schritt war wirklich nicht groß: Der einzelne Mensch hat überhaupt aus sich selber zu entscheiden, was er glauben will und was er als Glaubensquelle und Glaubensnorm glaubt ansehen zu müssen. Das Tor zur Religionsfreiheit und Geistesfreiheit der Neuzeit war durch Luther grundsätzlich aufgestoßen.

3. An einer Fülle von Einzelpunkten läßt sich der revolutionäre Charakter von Luthers Werk weiter deutlich machen. Mit der Frage nach dem unfehlbaren Lehramt hängt eng zusammen die grundsätzliche Diskriminierung der Ketzerlisten der mittelalterlichen Kirche. Weder Luther noch die meisten anderen Reformatoren haben daran gedacht, alle von der Alten Kirche verdamnten Ketzer zu Heiligen zu machen. Das hat erst der Kirchenhistoriker des Pietismus, Gottfried Arnold,

versucht. Das Augsburger Bekenntnis enthält gleich in seinem ersten Artikel eine Wiederholung der Verdammung einer beträchtlichen Zahl altkirchlicher Ketzereien. Aber grundsätzlich unterliegt für Luther jeder Verdammungsspruch über Verkettzte der Nachprüfung. Seine Zweifel, die er auf der Leipziger Disputation plötzlich dagegen anmeldete, daß die Hussiten mit allen ihren Lehren als Irrlehrer anzusprechen seien, haben unerhörtes Aufsehen auf breitem Felde erregt. Daß ein wenn auch noch so eingeschränktes Bekenntnis zu den Böhmen eine revolutionäre Tat war, verstand jeder.

Revolutionäres Handeln bedeutete die Einführung der Volkssprache im Gottesdienst. Gewiß hatte die Forderung nach Verkündigung des Wortes Gottes und der Durchführung des Gottesdienstes überhaupt in der Muttersprache schon ihre Geschichte. Aber Rom hatte sich bindend entschieden nicht für die Muttersprache, sondern für die lateinische Weltsprache im Gottesdienst. Luther schonte eine Zeitlang die Gemüter derer, für die der abrupte Bruch mit der gottesdienstlichen Überlieferung zu schwer war, und er führte bis zu seinem Ende nirgends unnütze Neuerungen ein. Aber eine Art revolutionärer Tat war seine Deutsche Messe doch.

Der Kampf gegen den Ablass, der Bruch mit den sieben Sakramenten, der Bruch mit der scholastischen Methode in der Theologie und der Angriff auf die Autorität des Aristoteles, die Abschaffung, ja Verunglimpfung der Heiligen- und Reliquienverehrung gehören auch zum Thema „Luther der Revolutionär“. Ein besonderer Ausdruck für Luthers umstürzlerische Haltung ist seine nun wirklich nicht wegzuleugnende Respektlosigkeit gegenüber Einrichtungen und Ordnungen, die er als widergöttlich ansah. Wie leicht war Luther geneigt, einen kirchlichen Würdenträger öffentlich anzuprangern! Und warum hat Luther in den Schmalkaldischen Artikeln die Reliquienverehrung gleich in der Weise abgelehnt, daß er sagte, die angeblichen Knochen der Heiligen seien vielleicht Hunds- oder Roßknochen von einem Schindeleich? Der stürmisch-umstürzlerische, revolutionäre Charakter von Luthers Werk ist nicht zu verkennen.

4. Den stärksten Ausdruck und die größte Tiefe hat Luthers revolutionäre Haltung an einer Stelle, die in der Regel am wenigsten beachtet wird. Es hat ein überragender Theologe lange vor Luther gelebt, der die Allmacht der göttlichen Gnade genauso leidenschaftlich verfochten hat wie Luther. Für den Kirchenvater *Augustin* gab es nur einen Weg zum Heil. Lediglich die Menschen, denen die *gratia irresistibilis* geschenkt ist, also die Gnade, die so mächtig wirkt, daß sich keiner gegen sie sperren kann, so daß er gleichsam durch diese Gnade gezwungen wird, Gutes zu tun und damit Gottes heiligen Willen vollkommen zu erfüllen, können selig werden. Wenn das so ist, kann der Mensch überhaupt nichts tun, um seine Seligkeit zu erwirken, und es ist nicht einmal seine Sache, sich der Gnade Gottes zu öffnen und sie in sich wirken zu lassen; die Gnade überwältigt ihn vielmehr, und er wird, aber eben durch das unwiderstehliche Wirken der Gnade, ganz Werkzeug dieser Gnade Gottes. Damit war an sich ein Begriff erledigt, den Augustins Zeit aus der Überlieferung der Kirche hatte und der tief und fest im christlichen Bewußtsein saß, der Begriff des *Verdienstes*. Es ist sinnlos, von Verdiensten zu reden, die einer erwerben kann, wenn er doch lediglich Gnadenwerkzeug ist. Aber nun das Merkwürdige: Augustin hat es nicht gewagt, den Verdienstbegriff durchzustreichen; vielmehr hat er den Verdienstbegriff stehen lassen. Seine Losung war: „*Omnia merita sunt munera*“ — alle Verdienste sind Geschenke. In dieser Paradoxrede ist der Verdienstbegriff sachlich beseitigt, aber äußerlich aufrechterhalten. Die Folge war, daß die mittelalterliche Frömmigkeit in allerhöchstem Maße Verdienstfrömmigkeit wurde, und das in ganz anderem Sinn als in dem Augustins. Luther hat den Verdienstbegriff glatt beiseite getan, und der Verdienstbegriff ist in seiner Kirche verschwunden. „Vor dir gilt nichts denn Gnad und Gunst, die Sünde zu vergeben; es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben.“ Vielleicht ist alles, was Luther sonst in revolutionärem Sinn getan hat, ein Kinder- und Puppenspiel, verglichen mit der einen Tat der Zerstörung aller Verdienstfrömmigkeit bis in die letzten Konsequenzen und bis zur Ausmerzung des Wortes Verdienst, *meritum*, aus der Sprache der Kirche.

Das Ergebnis aller bisherigen Erörterungen kann nur sein, daß Luther ein Umstürzler ohnegleichen gewesen ist. Der Begriff des Revolutionären ist früher wertnegativ gewesen, und man hat viel Mühe angewandt, um Luther gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, daß er ein Revolutionär gewesen sei. Man hat darauf hingewiesen, daß er nur zur alten, ursprünglichen Ordnung der Kirche habe zurückführen wollen, demzufolge aber als Reformator angesprochen werden müsse und nicht als Revolutionär bezeichnet werden dürfe. Solche apologetischen Hinweise klären die Frage kaum. Manche Revolutionäre haben ihre revolutionären Pläne und Taten von einer alten, ursprünglichen Ordnung her begründet. Die meisten Revolutionen, das ist jedenfalls behauptet worden, wurden im Zeichen des Naturrechtes ins Werk gesetzt. Wenn man einwenden wollte: Luther hat doch nun eben ein besonderes Sendungsbewußtsein gehabt, ein prophetisches Sendungsbewußtsein, das es verbietet, Luther mit den weltgeschichtlichen Revolutionären gleich- oder in Analogie zu stellen, so wäre dem nur entgegenzuhalten: Es hat gewiß schon in der Geschichte ordinäre Umstürzler gegeben, die zügellos und letztlich ziellos darauflos gewütet haben. Aber die echten Revolutionäre haben alle im Bewußtsein einer geschichtlichen Sendung gehandelt und vielleicht auch eine wirkliche geschichtliche Sendung gehabt. Nein, das ganz starke revolutionäre Element bei Luther ist keinesfalls zu verkennen.

II.

Mit welchem Recht könnte man Luther einen *Reaktionär* nennen — einen Reaktionär in dem oben beschriebenen Sinn? Ist er nicht so eindeutig als Mann eines umstürzlerischen, stürmischen Willens charakterisiert worden, daß für reaktionäre Züge kein Raum mehr bleibt? Sollte man sich jetzt auf das Thema: „Luther und die politische Welt“ einlassen und sich mit dem Theologen Luther überhaupt nicht mehr befassen? Die Dinge liegen merkwürdigerweise so, daß das — ja nun sagen wir ruhig — Reaktionäre, Rückwärtsgewandte, gegen vorwärtsgewandte Tendenzen Widersetzliche bei genauer Analyse der Persön-

lichkeit und der Theologie Luthers fast noch eindrücklicher wird als das, was wir als revolutionär anzusprechen versuchten.

1. Rein zeitlich gesehen steht die Reformation in unmittelbarem Zusammenhang mit der *Renaissance*. Wenn man nicht nur an die deutsche Gestalt der Renaissance, an den deutschen Humanismus denkt, sondern an das Gesamtphänomen Renaissance, wird einem sofort klar, daß die deutsche Reformation in die Spätzeit der Renaissance hineingehört. Sogar der deutsche Humanismus ist noch etwas älter als die lutherische Reformation. Daß hervorragende deutsche Humanisten dann Luthers Zeitgenossen waren und — als Freunde oder Gegner Luthers — mit in seine Bewegung hineingehören, ist bekannt.

Will man diese riesige Geistesbewegung, die „Renaissance“ genannt wird, recht verstehen, so tut man gut, nicht die deutschen Humanisten des 16. Jahrhunderts zu betrachten, am wenigsten die, die ins evangelische Lager gegangen sind, sondern man sollte vielmehr von der vorreformatorischen Gestalt der Renaissance ausgehen, wie sie in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters bestanden hat. Was war die Renaissance, verglichen mit dem ihr vorangehenden eigentlichen Mittelalter? Der mittelalterliche Mensch lebte für das Jenseits, ja schon im Jenseits. Die Formel bedeutet eine gewisse Vergrößerung. Auch das Mittelalter, sowohl das hohe als auch das frühe Mittelalter, jedes in seiner Art, kennt Diesseitshingabe, Diesseitsfreude und Diesseitsverpflichtung. Aber letztlich ist die Formel richtig. Es ging im tiefsten Grunde um Bereitung auf die kommende Welt, gleich, ob nun in völliger Diesseitsabkehr oder ob im Bewußtsein der Verpflichtung auch an dieser Welt. Das Lebensgefühl des mittelalterlichen Menschen war jenseitsgebunden und jenseitsbezogen. Das Lebensgefühl des Menschen der Renaissance ist auf diese Welt gerichtet. Während das Bild des mittelalterlichen Menschen irgendwie verklärt, vergeistigt, auch typisiert erscheint, ist das Menschenbild der Renaissance sinnenfroh, heiter, naturaufgeschlossen, auch individuell. Der einzelne Mensch mit seinen Neigungen und Lüsten, die einzelne Frau mit ihrem besonderen Liebreiz und ihrer süßen Schönheit fesselt den Menschen der Renaissance. Begriffswissenschaft, die im Begriff das Metaphysische sucht und

zu finden glaubt, ist nicht mehr gefragt. Die Erfahrungswissenschaften, ganz speziell die Naturwissenschaften, packen den Menschen der neuen Zeit. Der Kunsthistoriker, der Historiker der Naturwissenschaften, der Erforscher der Geschichte der Geschichtsforschung, sie alle könnten uns viel über die Erd- und Diesseitsgebundenheit der Renaissance berichten. Auch die Zuwendung zur Antike, die uns schon um des Namens „Renaissance“ willen für die Sache so wichtig erscheint, bedeutet doch letztlich auch Hinwendung zu einem Lebensgefühl, das von der Erde und vom irdischen Leben her bestimmt ist, zum griechischen Eros oder zur Virtus Romana.

Selbstverständlich sind nicht alle Männer der Renaissance Atheisten gewesen. Wie eindeutig und konsequent der Atheismus derer war, die ihn offen bekannt haben, wäre auch noch zu klären. Der Aberglaube, der bis in die höchsten Kreise der gebildeten Welt von Rom und Florenz grassierte, macht uns deutlich, wie schwer es war, sogar sehr primitives religiöses Erbe einfach abzustoßen. Trotzdem ist der Gottesglaube in der Renaissance grundsätzlich in Frage gestellt. Das Lebensgefühl des mittelalterlichen Menschen war unlösbar im christlichen Gottesglauben verwurzelt. Die italienischen Humanisten und andere Männer ihres Geistes haben wahrscheinlich zum größten Teil an dem christlichen Glaubensgut festgehalten. Aber daß das humanistische Lebensgefühl noch im christlichen Gottesglauben eingewurzelt war, wird man kaum behaupten dürfen. Es gab Stellen in der Renaissancebewegung, an denen unter starker Verwendung auch biblischer Motive eine Art religiöser Reform versucht wurde. Aufs Ganze gesehen aber war der mittelalterliche Gottesglaube in der Renaissance und durch die Renaissance in Frage gestellt, auch wenn man nicht überall mit ihm gebrochen hatte.

Ein anderes Merkmal des Renaissance-Menschen: Er versteht sich nicht als Sünder vor Gott, der bedrängt ist von dem Gedanken an Gottes Gericht. „Tag der Tränen, wo mit Grauen Gott die Kreatur soll schauen, aus dem Grabe zitternd steigen, wollst dann allen Huld erzeigen“ — das sind Worte eines mittelalterlichen Menschen in moderner Umformung durch einen Romantiker, aber niemals Worte eines

Humanisten. Der Mensch der Renaissance ist der bildungsfähige Mensch, womit zugleich gesagt ist, daß er bildungsbedürftig ist. Als schlechthin vollkommen empfindet sich der humanistische Mensch nicht, und es kann gelegentlich so klingen, als spüre man einmal so etwas wie eine Art Sündengefühl, genauso wie es das in der antiken Stoa gegeben hat. Aber wenn der Mensch bildungsfähig ist, nicht nur im intellektuellen, sondern auch und vor allem im ethischen Sinn, dann ist er eben nicht der Sünder, der einzig und allein auf Gottes Erbarmen gewiesen ist und der auf den gnädigen Richterspruch demütig zu warten hat. Humanistische Haltung bedeutet letztlich Bruch mit dem christlichen Sündenverständnis und Bekenntnis zu einem Bild vom Menschen, der eine Berufung, aber nicht eine Verheißung im Sinne der biblischen Gnadenverkündigung hat.

Es konnte alles nur angedeutet werden. Viele Züge der Renaissance mußten unbeachtet bleiben. Aber wie nimmt sich Luther in dieser Welt der Renaissance aus? Zeitlich könnte man ihn schon als „Epigonen“ dieses bereits zwei Jahrhunderte währenden „Geistesfrühlings“ ansprechen. Je eindeutiger man an das ganze Phänomen der deutschen Reformation von der Renaissance her herangeht, um so stärker empfindet man Luther als den mittelalterlichen Menschen, den man viel eher geneigt ist, von der Vergangenheit her zu verstehen und mit der Vergangenheit zu verbinden, als daß man ihn als Gestalt der Zukunft ansehen möchte. Luther ist geradezu zum Sinnbild einer bedingungslosen Gottesgewißheit geworden. Ein Zweifel an Gott oder nur das Spiel mit der Möglichkeit eines Lebens ohne Gott liegt nicht einmal am Rande der Möglichkeiten Luthers. Das Reformationslied von der festen Burg ist wirklich, in Wort und Melodie, der gewaltige Ausdruck einer urtümlichen Bindung an Gott, die in keiner Weise in Frage steht. Es hat gewiß auch im Deutschland der Zeit Luthers praktischen und theoretischen und hypothetischen Atheismus gegeben. Luther ist nicht im leisesten von ihm berührt. Er ist Mensch einer vergangenen Zeit, urbildlich deren Gottesbewußtsein verkörpernd.

Was ist der Mensch für Luther? Es gibt eine Lutherdeutung unserer Tage, die mit einer gewissen Neigung zur Dramatisierung, aber im

Grunde zutreffend den Menschen, so wie ihn Luther sieht und in sich verkörpert, als Spielball feindlicher Verderbensmächte darstellt. Der Mensch ist geworfen zwischen feindliche Gewalten, die ihn hetzen und jagen. Die Verderbensmächte, die den Menschen in grauenvolle Anfechtungen stoßen, sind die Sünde, der Tod, der Zorn Gottes, das Gesetz, das dem Menschen seine Sünde und damit seine Verderbensverfallenheit unablässig vor Augen rückt. Alles ist personifiziert. Der Mensch gleicht, zwischen diese Mächte gestellt, dem Blatte, das hin und her geschüttelt wird und das jeder Windstoß zum Zittern bringt. Dann erfolgt die Befreiung des Menschen dadurch, daß Christus ihm eine Brücke über den Abgrund baut, in dem die Teufel hausen. Christus befreit von dem grausamen Ansturm der Verderbensmächte, und er reißt heraus aus den Anfechtungen, die in die Verzweiflung oder in die Vermessenheit treiben wollen.

Diese Lutherdeutung unserer Tage mag ein wenig von der Heidegger'schen Existenzphilosophie her bestimmt sein. Aber das ändert nicht viel an der Sache. Die Sicht des Menschen, die Luther hat, und die keine akademisch-philosophische Sicht vom Menschen ist, sondern sein ganzes Lebensgefühl und Selbstbewußtsein ausdrückt, ist ganz und gar nicht humanistisch. Und die eindeutige Bezogenheit aller Erlösung auf Christus ist ebenfalls nicht humanistisch. Man singe nur einmal ganz ernsthaft Luthers Lied mit „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“, und es wird einem deutlich, daß Luther, geistesgeschichtlich gesehen, ein „reaktionärer“ Mensch gewesen ist, der, wenn er sein Innerstes ausbreitet, die Gebundenheit an eine vergangene Welt verrät und nichts in sich hat von dem großen Geistesfrühling, von dem wir so gern im Blick auf die Renaissance sprechen.

Immer wieder hat man gerne darauf hingewiesen, daß Luther angeblich die Mönche aus den Klöstern geholt und die Christen in ihren irdischen Beruf gestellt habe, also sie auf ihre Aufgaben mitten in der Welt verwiesen habe. Also doch ein diesseitsgebundenes Lebensgefühl, zwar nicht genau wie in der Renaissance, aber doch mit vielen Analogien zum humanistischen Lebensgefühl? Die Frage, ob Luther wirklich die Klöster geöffnet hat, dürfte schon geschichtlich gesehen gar nicht so

ganz einfach zu beantworten sein. Es könnte auch sein, daß Luther an morsche Klostertüren gestoßen hat und daß diese sofort aus den Angeln fielen, weil alles schon längst baufällig war. Aber wie dem auch sei: Gerade in *Luthers Lehre vom Berufe* stecken starke asketische Motive, und Luthers angebliche Diesseitsfreudigkeit erweist sich in Wahrheit als neuer, aber eindeutiger Ausdruck einer starken Jenseitsbindung. Auf jeden Fall ist Luthers Begründung der weltlichen Arbeit so gegensätzlich zu dem Lebensgefühl der Renaissance wie nur möglich. Auf den schlichten, einfachen, anspruchslosen Dienst im irdischen Beruf wird der Christ gewiesen, weil er da keinen Nachruhm zu erwarten, sondern in der christlichen Demut sich zu üben hat. Die Last, die einer damit auf sich nimmt, daß er die harten Berufswerke tut, oder die Last, die damit gegeben ist, daß der Christ sich willig harten, biblisch gesprochen „wunderlichen“ Herren unterwirft, motiviert Luther von dem ewigen Ziele her, dem der Christ entgegengeht. Dies ewige Ziel macht es ihm leicht, auf Erden Schweres zu tragen und dienstbar zu sein. Luthers ganzes Verkünden und Leben steht unter der Richtlinie, die er einmal aufgestellt hat, dieses Leben nur mit halbem Auge oder, wie er sagt, blinzlich anzusehen, hingegen mit voll geöffneten Augen nach dem kommenden Leben zu blicken.

2. Man kann Luther noch in eine weitere Perspektive stellen, damit deutlich wird, wie unzulänglich Luther verstanden wäre, würde man in ihm nur den Stürmer und Dränger, nur den Revolutionär sehen. Es gab zu Luthers Zeiten noch eine andere geistige und geistliche Welt, zu der man ihn in Beziehung setzen muß, wenn man ihn voll verstehen will. Man kann sie bezeichnen — aber damit faßt man sie vielleicht etwas zu eng — als die Welt der *Mystik*. Mystik ist ein Phänomen, das es zu allen Zeiten in der Geschichte der Christenheit gegeben hat, in mancherlei Gestalt; ja die Mystik ist ein religionsgeschichtliches Phänomen. Es gibt Mystik im Islam und in vielen anderen Religionen. Für das Verständnis Luthers ist ein Zug der Mystik wichtig, der besonders jener Gestalt der Mystik, die auf Luther gewirkt hat, ureigen ist. Die Mystik kennt eine Verbindung zwischen Gott und Mensch nur auf dem Wege über sein Inneres. Wenn sich der Mensch in seine innerste Her-

zensstube zurückzieht, begegne er dort Gott oder finde er Gott geradezu in sich selbst; die verschiedenen Mystiker pflegen allerdings bei dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit unterschiedliche Vorstellungen und Gedanken.

Bei den Versuchen, die geistige und geistliche Welt der Reformationszeit in Deutschland zu begreifen und zu analysieren, wird vielfach das Wort „*Spiritualismus*“ verwendet. Der Spiritualismus hängt eng mit der Mystik zusammen. Viele Spiritualisten sind ihrer Herkunft nach Mystiker. Die Spiritualisten meinen, daß eine Gottesbeziehung des Menschen nur auf geistigem Wege möglich sei. Nur der Heilige Geist mache den Menschen Gottes gewiß. Er bedürfe schlechterdings keiner anderen Hilfe. Wird so gesprochen, dann kommt darin noch eine starke Bindung an die christliche Überlieferung zum Ausdruck. Die Rede kann sich aber schnell verwandeln in die andere: Der *menschliche* Geist sei die Quelle aller Wahrheit und allen höheren Lebens.

Die Mystiker sind nicht alle kirchenlose Christen, sondern zum Teil treue Meßbesucher und treue Beichtkinder gewesen. Aber grundsätzlich brauchen Mystiker und Spiritualisten keine Kirche. Sie brauchen keine biblische Botschaft, sondern alle Erleuchtungen kommen von Gott unmittelbar ins Herz. Sie benötigen vollends keine Sakramente oder Gnadenmittel, keine Taufe, kein Abendmahl. Sie fliehen zwar nicht alle Gemeinschaft; jedoch ihre Gemeinschaft ist nicht eine Gemeinschaft um Mittel der Gnade, um das Wort oder um den Kelch des Herrn. Sie kommen zusammen nur, um sich zu helfen, stille und in der Stille erleuchtet zu werden.

Die Ursprünge dieses neu aufkommenden, rein geistigen Verhältnisses zu Gott mit Gleichgültigkeit gegen alle kirchlichen Ordnungen sind zeitlich vor der Reformation zu suchen. Nur so erklärt sich, daß alle die Leute, die man etwas zu pauschal als „die Täufer“ bezeichnet, sobald Luther auftrat, in Deutschland an vielen Flecken plötzlich da waren. Ihre Meinungen und Überzeugungen und ihre Lebensgewohnheiten sind unterschiedlich. Einige vergeistigen die Sakramente und feiern sie geflissentlich, die Taufe in der Regel erst im erwachsenen

Alter. Thomas Müntzer hingegen hat sich gerühmt, schon als katholischer Priester die Wandlung in der Messe gelegentlich unterlassen zu haben, weil er Abendmahl wie Taufe als ein Affenspiel ansah.

Die Unterschiede zwischen den Gruppen und Richtungen brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Unbeschadet aller dieser Unterschiede entfaltete sich eine ganz neue Art der Religion, kirchenlos, nur als Herzens- und Bewußtseinsreligion. Sie ist schon lange vor Luther entstanden. Die Entwicklung ist durch Luthers Auseinandersetzung mit den Täufern nur unterbrochen und gestört worden, aber sie hat dann doch mächtig auf die Zukunft gewirkt. Wahrscheinlich sind nur wenige unter uns sich darüber im klaren, wie stark unser modernes religiöses Empfinden von dieser anderen Religiösität vor, neben und nach der lutherischen Reformation bestimmt ist.

Man kann die Frage stellen, ob Luther vom Geist der Renaissance überhaupt richtig berührt worden ist, aber man kann schwerlich bezweifeln, daß er die Männer mit dem „anderen Geiste“, die eine Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht mehr über ein Offenbarungsbuch oder heilige Sakramentshandlungen gelten ließen, sondern nur noch über das fromme Bewußtsein, in dem sich Gott offenbart oder das Gott erfüllt und ahndet oder wie man es nennen mag, genau gekannt hat, wenigstens in einer Reihe von Richtungen. Er hat doch mit den „Sakramentierern“ in leidenschaftlicher Auseinandersetzung gestanden, mit den „himmlischen Propheten“, wie er sich ausdrücken konnte. Aber wie hat er sich dieser Welt, die älter als er war und sich doch als die neue, zukunftsfrüchtige Welt gab, gegenüber gestellt? Er hat diesen „neuen“ Geist von sich gewiesen und sich zur *geschichtlichen* Religion, zum geschriebenen Bibelwort und zum Sakrament bekannt. Luthers Kampf um das Abendmahl ist zuletzt nicht ein Kampf um eine Formel, um ein einziges Wort in der Bibel, wie man es so gern hinzustellen pflegt. Es ging Luther um eine Grundentscheidung. Luther sah die Fronten so: Geschichtliche Offenbarungsreligion oder frommes Bewußtsein? Bei dieser Entscheidung, um die es letzten Endes wirklich ging — man kann nur fragen, ob Luther zu Recht Männer wie Zwingli

einschränkungslos in die Gegenfront mit eingereiht hat —, stand Christus überhaupt auf dem Spiel. Für den, der eine Offenbarung Gottes nur im menschlichen Herzen kennt, hat der Gedanke eines Einbruchs Gottes in die Welt in der Zeitenwende, als Christus kam, gar keinen Sinn. Die Bewußtseinsreligion läuft, wenn einmal alle Konsequenzen gezogen sind, hinaus auf eine Zersetzung des Christusglaubens schlechthin. Luthers Entscheidung war eine ganz eindeutige Entscheidung gegen das Neue, das bereits im Kommen war.

3. Vielleicht läßt sich jetzt klarstellen, welche geschichtliche Funktion Luther eigentlich ausgeübt hat. Wenn er nicht gekommen wäre, hätte die *Renaissance* wohl bruchlos in die *Aufklärung* übergehen können; und auch der Spiritualismus ist im Grunde Vorstufe der Aufklärung und des neuzeitlichen Lebensgefühls. Luther hat aufgehalten und die geschichtliche Entwicklung zurückgerissen. Es ging noch einmal — ja nun wirklich nicht einfach ins Mittelalter zurück. Luther hat viel Mittelalter zerstört, ja die Fundamente mittelalterlichen Lebens zertrümmert. Und doch hat er zurückgelenkt zur Unbedingtheit der mittelalterlichen Gottesgewißheit, zum Sündenbewußtsein des mittelalterlichen Menschen — ja er hat dieses noch übersteigert. Noch einmal hat er der Pfingstbitte glutvolles Leben gegeben, nicht der Bitte um das Brausen des Geistes des neuen Pfingsten, das mit Renaissance und Spiritualismus anzubrechen schien, sondern der Bitte um den Geist des alten Pfingsten: „Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist, daß er uns behüte an unserm Ende, wenn wir heimfahren aus diesem Elende.“ Die *eschatologische* Erwartung, Haltung und Stimmung ist in Luther noch einmal mächtig durchgebrochen, entgegen dem Zuge der Zeit. Also, wenn man so will, kann man in geschichtlicher Betrachtung mit erheblichem Recht Luther einen Reaktionär nennen. Er hat das Rad der Geschichte zurückgeworfen, so, wie es in der Geschichte überhaupt möglich ist, nicht in der Weise einer einfachen Rückwärtsdrehung, sondern in der Spiralbewegung, wie sie die Geschichte tatsächlich kennt. Es geht gleichzeitig zurück und nach oben.

III.

Was ist jetzt richtig: Luther der Revolutionär oder der Reaktionär? Man darf diese beiden Lutherdeutungen nicht einfach nebeneinander stehen lassen. Es muß klar gesagt werden, welches der *wirkliche* Luther ist, der, den wir den Revolutionär nannten, oder der, auf den wir das Wort Reaktionär anzuwenden wagten.

Ehe eine klare Antwort versucht wird, ist noch eine kleine Zwischenbemerkung nötig. Die Fragestellung „Luther — Revolutionär oder Reaktionär?“ ist ja alt. Man hat — meist unter Vermeidung des früher ominösen Wortes — den Revolutionär Luther darin sehen wollen, daß er uns von kirchlicher und jeder anderen Bevormundung befreit habe, daß er die „Geistesfreiheit“ auf den Thron erhoben habe, daß er ein Prophet des weltlichen Lebens gewesen sei. Man sieht heute den Reaktionär Luther gern darin, daß er — angeblich — Fürstenknecht und Bauernverräter gewesen sei. Aber damit sind nur Randfragen zum echten Problem „Luther — Revolutionär oder Reaktionär?“ angerührt. Und, was noch schlimmer ist: Die ganze Fragestellung ist unter ein völlig falsches Vorzeichen gestellt. Beide nämlich, die Verehrer Luthers als des Mannes, der Deutschland von der Knechtschaft unter Rom und damit von geistiger Knebelung erlöst hat, und die Gegner Luthers als des Mannes, der nicht sozial dachte und mit den Mächten des sozialen Rückschrittes ging, schieben Luther eine Sendung, einen Auftrag unter, der gar nicht der seine war und den er niemals als den seinen hätte anerkennen können. Beide urteilen unter Anwendung eines Maßstabes, gegen den sich Luther um seiner wirklichen Sendung willen hätte leidenschaftlich wehren müssen. Die einen wollen Luther nur gelten lassen, wenn er etwas für die „Freiheit“ und für den „geistigen Fortschritt“ getan hat, die anderen nur dann, wenn er entsprechendes getan hat für den „sozialen Fortschritt“ und die „Befreiung der unterworfenen Klassen“. Grundvoraussetzung ist für die Freunde des revolutionären Luther — in ihrem Sinn — und für die Hasser des reaktionären Luther — wieder in ihrem Sinn —, daß ein Kampf für die Wahrheit Gottes für Luther zu wenig gewesen wäre. Das lohnte doch nicht! Der Kampf

um den Glauben könnte niemals die geschichtliche Größe eines Mannes ausmachen. Luther müsse sich auf ganz anderem Felde Verdienste erworben haben, wenn man ihn noch heute anerkennen solle.

Es könnte ja nun wirklich so sein, daß Luther in seinen sozialen Anschauungen etwas hinterwäldlerisch gewesen ist. Es könnte auch sein, daß er mit seinem Bekenntnis zum Eigenrecht der weltlichen Gewalt fortschrittlich eingestellt war, fortschrittlich im Sinn der Bekenner des modernen Staates. Andere nennen das nicht fortschrittlich, sondern gefährlich heidnisch. Die Theologen und Juristen der Dialektischen Theologie halten den Kampf Luthers für den weltlichen Staat sogar für eine ganz gefährliche Sache. Aber wenn alles so stimmte, wäre über das im echten Sinn Revolutionäre oder Reaktionäre bei Luther gar nichts ausgemacht. Es wäre ungefähr dasselbe, als wenn man einem großen Staatsmann oder Heerführer nachweisen würde, daß er allzugern sentimentale Lieder gesungen und eine rückständige Musikauffassung gehabt habe. Es soll vorkommen, daß harte Männer, namentlich Soldaten, gern gefühlvolle Lieder singen. Der Größe eines Politikers oder Soldaten wäre nichts abgestrichen, wenn es so wäre; und umgekehrt wäre mit einer modernen Musikauffassung bei niemandem die staatsmännische Größe bewiesen. Die üblichen Beweisführungen für Luther als den Revolutionär oder den Reaktionär gehen an der wirklichen Sache vorbei! Die *echte* Frage nach dem Revolutionär oder nach dem Reaktionär Luther ist eine *Frage nach seiner Glaubenshaltung*. Man muß sich mit Luthers Religion und mit Luthers Theologie auseinandersetzen, will man das Problem, um das wir ringen, in seiner Tiefe und in seinem Ernste überhaupt erfassen. Alles Dargestandene stand im Zeichen des Bemühens, die *echte* Frage „Luther — Revolutionär oder Reaktionär?“ einfach einmal klar zu stellen.

Aber wie ist die Frage nun zu beantworten? War Luther der religiöse Mensch in einer ganz neuen Art, der umstürzlerische Prophet, oder war er der, der zäh an den alten Glauben binden wollte? Die Antwort ließe sich so geben, daß sie sehr billig, ja geradezu einfältig klingt. Man kann sagen: Luther war beides, Revolutionär und Reaktionär, und zwar als Mann des Glaubens. Aber man sollte doch die Antwort nicht

so einfach, oberflächlich und so harmlos formulieren. Man muß mehr sagen: *Das ganze Schema Revolution oder Reaktion zerbricht* einem unter den Händen, wenn man ernst damit macht, daß es für Luther um Glaubensentscheidungen ging. Bei dem Glauben handelt es sich um ein *Absolutum*, um etwas, das grundsätzlich unabhängig ist von der Frage zeitgemäß oder unzeitgemäß, Vorwärtsbewegung oder Rückwärtsbewegung, Traditionsbedingtheit oder Zukunftsträchtigkeit. Wenn eine Glaubensentscheidung an einem konkreten Punkt der Geschichte gefällt wird, dann kann und darf man natürlich fragen, ob diese Glaubensentscheidung ein Sprung ins Neuland war oder ein Rückzug auf alte Positionen. Das haben wir ja versucht. Das Ergebnis der Frage ist jedoch lediglich von Interesse für das Geschichtsverständnis und für die Geschichtsschau, aber nicht ausschlaggebend, ja belanglos für die Echtheit der Glaubensentscheidung und für die *Wahrheit* der vertretenen Sache. Wer *glaubt*, schaut weder nach vorwärts noch nach rückwärts, sondern steht in Verantwortung vor Gott. Für den Historiker ist es reizvoll, die Bezüge eines Glaubensumsturzes nach vorwärts und nach rückwärts hin zu studieren. Aber er wird anerkennen müssen, wenn er sich nicht übernehmen will, daß er den innersten Sinn eines solchen Vorganges mit seinen Perspektiven, unter die er die Dinge stellt, nicht erfassen kann.

Wenn nun in einem Falle sich kaum eindeutig sagen läßt, ob eine neue Glaubensbesinnung rückwärts oder vorwärts weist, so kann das manche Gründe haben. Es kann an der Kompliziertheit der geschichtlichen Situation liegen. Kein Jahrhundert der Geschichte, auch kein kleiner Zeitabschnitt muß in sich völlig eindeutig sein. Es geschieht öfter, daß geistige Welten in einem bestimmten Geschichtsabschnitt sich übereinanderschieben. Manchmal ist gar die Geographie mit im Spiele. Der eine Raum gehört schon ganz einer neuen Zeit und ein anderer Raum noch völlig der Vergangenheit. Die Anwendung des Gesichtspunktes der Verflechtung und der räumlichen Verteilung geistiger Wirklichkeiten auf das Verständnis der Geschichte der Reformation ist gewiß nicht unfruchtbar. Man kann auch andere Wege der Deutung gehen, etwa psychologisch das Phänomen zu erfassen suchen. Es gibt Revo-

lutionäre, die mit grausamer Konsequenz anscheinend alles niederreißen und erneuern wollen. Aber an einer Stelle tauchen dann doch Wirklichkeiten auf, die sie nicht umreißen können, Tabus, die auch der kühnste Umstürzler nicht anzutasten wagt. Wahrscheinlich hat es niemals einen totalen Revolutionär gegeben, der alles einreißen und erneuern konnte. Irgendwo standen sie dann doch unter Bindungen, die sie nicht abzustreifen vermochten. Das Kind stirbt nicht nur im Manne niemals, sondern auch nicht im Helden der Geschichte. Sollte man es mit der Deutung Luthers nicht auch so versuchen können? Es sind gerade mit Luther viele unsinnige psychologische und sogar psychiatrische Experimente angestellt worden. Aber grundsätzlich verboten kann der Versuch einer psychologischen Deutung Luthers nicht sein; er muß nur den echten und wahren Luther treffen. Allerdings: Alle Deutungen dieser Art geraten rasch unter den begründeten Verdacht, daß sie am Zentrum der Sache vorbeigehen.

Es kann auch *die Echtheit einer absoluten Entscheidung* sich darin ausdrücken, daß es mit dem Schema Revolution und Reaktion nicht mehr gehen will und daß beim besten Willen, wendet man das Schema an, eine klare Entscheidung nicht herauskommt. Umgekehrt: Wenn es allzu leicht erscheint, eine Glaubensentscheidung als Ausbruch nach der Zukunft hin oder als Rückzug in die Vergangenheit zu deuten und abzustempeln, kann einem damit diese Entscheidung geradezu verdächtig werden. Könnte die große Leistung Luthers nicht etwa darin zum Ausdruck kommen, daß er es einerseits gewagt hat, einen ungeheuerlichen Bruch zu vollziehen, andererseits sich nicht gescheut hat, leidenschaftlich sich gegen die „neuen Propheten“ zu sträuben und sich auf das kirchliche Christentum zurückzuziehen? Die Größe Luthers! Das ist natürlich etwas zu menschlich gesprochen. Um die *Wahrheit der Verkündigung* Luthers geht es zuletzt.

Natürlich kann man mit der doppelten Blickrichtung Luthers in die Zukunft und in die Vergangenheit die Wahrheit der reformatorischen Botschaft nicht beweisen. Die Wahrheit einer Glaubensbotschaft ist überhaupt nicht mehr beweisbar. Unmittelbar vor der Wahrheitsfrage muß der Historiker — der schon verpflichtet ist, sich so weit wie mög-

lich an sie heranzutasten —, wenn er sich nicht übernehmen will, haltmachen. Ein Zeichen könnte die reflexionslose Bereitschaft Luthers zum Odium der Ehrfurchtslosigkeit und zugleich zum Odium der Rückständigkeit und Borniertheit schon sein, ein Zeichen dafür, daß von ihm eine absolute Entscheidung getroffen wurde. Drücken wir es anders aus: Die Aporie, in die wir durch die Entfaltung unseres Themas gekommen sind, könnte vielleicht sehr fruchtbar werden, wenn wir sie als energischen Antrieb nähmen, die Auseinandersetzung mit Luther nicht — zuletzt jedenfalls nicht — unter dem Gesichtspunkt zu führen, ob er revolutionäre oder reaktionäre Züge in sich getragen hat, sondern sie einfach unter die Wahrheitsfrage zu stellen.

Darum geht es zuletzt beim Lutherverständnis: Die Wahrheit hat ein Gesicht so oder so, je nach der geschichtlichen Stunde, in der sie vertreten werden muß. Die Wahrheit in der geschichtlichen Relation ist vielgestaltig; sie kann in ganz reaktionärem Gewande auftreten, aber sie muß unter Umständen auch unter der Fahne der Revolution verfochten werden. Sicherlich ist die Wahrheit auch nicht anders als in der geschichtlichen Bezogenheit zu finden. Aber daß die Wahrheit sich nicht einfangen läßt, sondern im geschichtlichen Kampf gefunden und kämpfend gesetzt werden muß, liegt daran, daß es um die *echte* Wahrheit geht und nicht um ein zeitgebundenes Gebilde, das dann natürlich geschichtlich eindeutig ist. Also noch einmal: Daß Luther sich nur so unbefriedigend einordnen läßt und daß bei der Frage nach Luther als dem Revolutionär oder dem Reaktionär nur etwas so Zweideutiges herauskommt, braucht vielleicht gar nicht als Zeugnis *gegen Luther* genommen zu werden, sondern könnte sehr laut und sehr eindringlich *für Luther* zeugen.

Der Seele soll und kann niemand gebieten, er wisse denn ihr den Weg zu weisen gen Himmel. Das kann aber kein Mensch tun, sondern Gott allein. Darum in Sachen die der Seelen Seligkeit betreffen, soll nichts denn Gottes Wort gelehrt und angenommen werden.

Der Schatz der Kirche

Predigt am Reformationsfest 1957 anläßlich der Hauptversammlung
der Luther-Gesellschaft in der Alten Dorfkirche Berlin-Zehlendorf

von Martin Schmidt, Berlin

Der Gottesdienst wurde nach Luthers Deutscher Messe gehalten. Folgende Lieder wurden von der Gemeinde gesungen:

Eingangslied: „Allein Gott in der Höh sei Ehr.“

Graduallied: „Ein feste Burg ist unser Gott.“

Credo: „Wir glauben all an einen Gott.“

Lied nach der Predigt: „Herr, mein Hirt, Brunn aller Freuden.“ „Du bist mein, weil ich dich fasse.“

Lied während der Brotspende: „Jesaja dem Propheten das geschah.“

Lied während der Kelchspende: „Christe, du Lamm Gottes.“

Danklied: „Gott sei gelobet und gebenedeiet.“

Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen und da die Diebe nachgraben und stehlen. Sammelt euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen und da die Diebe nicht nachgraben noch stehlen. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.
Matth. 6, 19-21

Darf ich mit einem Erlebnis aus dem Jahre 1931 beginnen? In einer Dorfgemeinde meiner erzgebirgischen Heimat besprach damals ein junger Vikar mit seinem Pfarrer, der in der Nachbargemeinde saß, die Gestaltung des Reformationsabends. Der Vikar wollte seinen Zuhörern etwas von der Kulturbedeutung der Reformation erzählen. Der Pfarrer widersprach und riet ihm: „Sagen Sie doch einfach: Luther und du!“ Er setzte sich mit diesem Vorschlag durch. Es ging eine zwingende Kraft von dieser Lösung aus. Sollte sie nicht ganz besonders für uns als Glieder der Luther-Gesellschaft gelten? Und da besonders für die Predigt?

Die Predigt redet uns *alle* an, aber als einzelne. Sie zielt auf unsere Glaubensentscheidung. Aber jeder muß sie allein vollziehen. Es gibt wohl stellvertretendes Denken, aber nicht stellvertretendes Glauben. Das hat Martin Luther in den großen Invokavitpredigten des Jahres 1522 nach seiner Rückkehr von der Wartburg gültig ausgesprochen. Er hat damit das Mittelalter beendet, das auf solcher Stellvertretung im Glauben ruhte.

I.

So ist die Frage nach dem Schatz, die uns unser Text heute stellt, zunächst eine Urfrage des einzelnen Menschen: Was ist ein Schatz, was liegt in dem Worte „Schatz“? Es liegt darin eine Sehnsucht und ein Selbstverständnis. Wer wir sind, das zeigt sich in unseren Wünschen. Ein Schatz ist eine Lebensmöglichkeit, eine Lebenssicherung, ein Bild des Reichtums. Nach allem diesen sehnen wir uns, weil wir es brauchen. Wir können nicht ohne die ersten beiden bestehen, aber auch nicht ohne das dritte, den Reichtum, denn sonst kriecht uns die Langeweile an, das Gespenst der modernen Zeit. Wir fällen damit ein Urteil über uns selbst: wir sind Arme. Damit stehen wir wieder bei Luther. Das letzte geschriebene Wort von seiner Hand lautet: „Wir sind Bettler, das ist wahr“ — ein ergreifendes Zeugnis nach einem solchen Leben, das die Welt veränderte und in seinem Reichtum kaum seinesgleichen hat. Wir stehen aber auch bei Paul Gerhardt, der im Anblick des Gekreuzigten ausrief: „Schau her, hier steh ich Armer, der Zorn verdienet hat!“ Solche Menschen sind wir, Menschen der Armut, die sich nach dem Schatz sehnen.

Ein Schatz kann vieles sein — nicht nur Geld, sondern auch ein Lieblingsbuch, ein Lieblingsdichter, ein Lieblingsdenker, eine Lieblingslandschaft, ein Lieblingsbild, eine Lieblingsmusik. Noch mehr: eine Lieblingsparole, sei sie theologisch oder politisch. Wir kennen solche Zauberworte aus der Geschichte der Menschheit, wie das Wort „Freiheit“ oder das Wort „Gerechtigkeit“, wir kennen die Schwärmerei der Aufklärung für das Licht und die Ergriffenheit der Romantik vom Geheimnis der Nacht. Allzu leicht verbindet sich mit solchen Losungen Einseitigkeit, Krampf, Fanatismus. Wir sind dessen müde — und vielleicht ist es gerade der Klang vom Reichtum, der uns am meisten am Schatz anzieht. Geht nicht eine tiefe, ursprüngliche Sehnsucht nach Reichtum an Seele und Geist, nach Weite und Fülle, nach Höhe und Vollendung durch unser Herz? Hat uns darum nicht unser erster Abendvortrag „Luther über das Ziel des Menschen und der Welt“ so angesprochen? Werden darum nicht die überragenden Träger geistigen

Reichtums in unserer Zeit so bemerkenswert lebendig, ein Augustin, ein Thomas von Aquino, ein Dante, ein Leibniz, ein Herder, ein Goethe, ein Hegel?

Die Kirche wäre nicht das, was sie sein soll, was sie sein darf, wenn sie an dieser Urfrage nach dem Schatz vorüberginge. Sie selbst ist gefragt, ob sie das zu bieten vermag, was im Schatz liegt: Lebensmöglichkeit, Sicherung, Reichtum. Ist sie selbst ein Schatz — ernsthaft gefragt: Ist sie *der* Schatz für die Menschheit? Nicht nur römisch-katholische, auch evangelische, lutherische Denker und Prediger haben das zuversichtlich bejaht. Wilhelm Löhe sagte von ihr das große Wort: „Die Kirche ist Vollendung — und was ist vollendet ohne sie?“

Doch die Urfrage nach dem Schatz trifft die Kirche noch in einer anderen Weise, in einer bedrängenden Tiefe. Die Kirche ist nicht einfach die Antwort, sie nimmt vielmehr selbst an der Frage teil. Auch sie fragt nach ihrem Schatz.

Was ist der Schatz der Kirche?

Ist es das Geld? So verstand es jener Papst, der nach der Legende Thomas von Aquino in die Schatzkammer des Laterans führte und voller Stolz zu ihm sagte: „Die Worte des heiligen Petrus zum Lahmen an der Tempeltür: ‚Gold und Silber habe ich nicht‘ sind nicht mehr wahr. Heute hat er Gold und Silber in Hülle und Fülle!“ Thomas wies ihn zurecht: „Aber der Nachfolger des Petrus kann nicht mehr zu einem Lahmen sagen: ‚Im Namen Jesu Christi von Nazareth stehe auf und wandle!‘“ Das, worauf es ankommt in der Kirche, läßt sich nicht kommerzialisieren. Mit Geld läßt sich das Geheimnis der Kirche nicht erfassen.

Sind es die Menschen, die hinter ihr stehen? Sind es die vielberufenen kirchlichen Gemeinden, deren Opferbereitschaft und Einsatzwille so viele notvolle Situationen im Kirchenkampf entschieden haben? Wünscht sich nicht jeder Pfarrer solch eine Gemeinde, auf die er sich verlassen kann, die die Bänke des Gotteshauses ebenso füllt wie die Kollektenbüchsen, die sich in der Stunde der Gefahr um ihn schart und der widerchristlichen Gewalt Widerstand leistet? Wohl sind solche

Menschen wertvoll, wohl scheinen sie unentbehrlich, aber der Schatz der Kirche sind sie nicht.

Ist es ihre große Vergangenheit, ihre Tradition, sind es ihre Helden? Ist es Luther? Wohl kann die Kirche stolz sein auf die unübersehbare Schar der Männer und Frauen, die ihr gedient und in solchem Dienst Bleibendes geschaffen haben. Wohl darf sie auf die bedeutenden Wirkungen hinweisen, die von ihr ausgegangen sind. Aber auch sie sind nicht der Schatz, von dem ihr Bestand abhinge.

Ist es schließlich ihr Potential in der Gegenwart, der immerhin beachtliche Eindruck, den sie hervorbringt, die gute Figur, die sie in der Öffentlichkeit macht? Eben das, was wir in diesen Tagen erfahren haben, wo Hunderte, ja mehr als tausend Menschen unserem Ruf zu Luther folgten — dazu die Rolle, die Kirchentage, Akademien, Gesprächskreise, Bücher, Rundfunksendungen, geistliche Musik in unserer Welt spielen? Ist der Prestigegewinn, der zeitweise das Christentum zur geistigen Mode statt zur echten Ergriffenheit werden lassen wollte, der Schatz der Kirche? Keineswegs.

II.

Was antwortet Luther? Die Frage nach dem Schatz der Kirche steht im Mittelpunkt der 95 Thesen, deren wir am heutigen Tage gedenken. Luther richtet den Gegensatz auf zwischen dem Schatz der Kirche und dem Schatz der Ablässe.

Er sagt zunächst: Der Schatz der Kirche ist jetzt unbekannt. Was man heute darunter verstehen will, ist nicht ihr wirklicher Schatz. Die Thesen führen den Weg vom falschen zum echten Schatz der Kirche, vom vermeintlichen zum wirklichen Schatz.

Der Schatz der Kirche ist nicht ihr Geld oder ihre Rechtsstellung. Der Schatz der Kirche sind nicht die Verdienste Christi oder der Heiligen, das heißt — modern formuliert: ihre Tradition, ihre Leistungen. Es sind aber auch nicht, wie der römische Diakon Laurentius in der valerianischen Christenverfolgung auf die Frage der Häscher nach den Schätzen der Kirche antwortete: ihre Armen. Das heißt — modern

formuliert: die ungestillte, unstillbare Not in der Menschheit als Nachweis ihrer Existenzberechtigung — diese Not, der sich die Innere Mission oder das Hilfswerk annimmt. Das Dritte Reich unternahm die Abschaffung dieser Not durch erbhygienische und soziale Maßnahmen und meinte damit, dem diakonischen Werk der Kirche den Boden zu entziehen. Dem gleichen Versuch widmeten sich politisch-sozialistische Utopien von Platon bis Saint-Simon. Aber es wäre falsch von der Kirche, aus ihrem Scheitern einen Rechtstitel für sich selbst abzuleiten. Auch diese Auskunft, die Luther unter allen Antworten auf die Frage nach dem Schatz der Kirche am meisten ernst nimmt, erreicht nicht den Kern.

Der Schatz der Kirche ist das *Evangelium*, die Botschaft von Jesus, dem Christus, dem gottgesandten Heiland — in den Worten Luthers: Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Gottes.

Will man *ein* Urwort finden für Luthers Absicht, so muß es das *Wort Gottes* sein. Es ging ihm in alledem, was er unternahm, in Abbau und Aufbau, in Tadel und Lob, in Ablehnung und Zustimmung, kurz in seinem „Nein“ und in seinem „Ja“ um das Wort Gottes. „Durchs Wort ist die Welt überwunden, durchs Wort ist die Kirche errettet worden; so wird sie auch durchs Wort wieder instand gebracht werden.“ Die reformatorischen Lieder, seine eigenen so gut wie die seiner Freunde und Schüler, preisen immer wieder das Wort Gottes; sie reden mit einer Ehrfurcht von ihm, die den ehrfurchtslosen modernen Menschen in Erstaunen setzt. „Das Wort sie sollen lassen stahn!“ „Es ist mit Gottes Wort nicht zu scherzen; kannst du es nicht verstehn, so zieh den Hut vor ihm ab!“ So kann der Reformator mahnen. Die Kirchenordnungen, die den Rahmen für das evangelische Gemeindeleben schaffen, sind mit einer peinlichen Sorgfalt darum bemüht, die besten Voraussetzungen für die Verkündigung des Wortes Gottes bereitzustellen.

Das also ist der Schatz der Kirche. Was aber sagt das Wort Gottes, und wo kann man es finden? Jesus Christus ist das Urwort Gottes; und da

nur die Bibel von ihm kündet, ist sie Wort Gottes im weiteren Sinne, sie in ihrer Einheit und in ihrer Vielfalt, in ihrer Strenge und in ihrem Reichtum. Für sie trifft alles das zu, was vom Schatz gilt. Sie erschließt Lebensmöglichkeit, sie verleiht Sicherung, sie gewährt Reichtum. Wer sich durch Jesus, den Christus, zu Gott berufen läßt, der wird frei von seiner Vergangenheit und ihrer Last, von dem Druck seines eigenen Selbst, von dem Überdruß an seiner Welt. Das ist gemeint mit der Vergebung der Sünden. Menschen, die gestern noch verzweifelt kapitulierten und mit ihrem Geschick haderten, fangen unter der Vergebung neu an zu leben, fassen das weggeworfene Bündel wieder an, vertragen sich mit denen, mit denen sie gewohnt waren, sich zu zanken. Sie lassen sich die Augen öffnen für die Güte des himmlischen Vaters, den sie getrost und mit aller Zuversicht bitten dürfen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater. Sie spüren seine Güte, die alle Morgen über ihnen neu ist, die ihnen immer wieder eine Aufgabe, ein Ziel, eine Hoffnung schenkt, und wäre es eine kleine, eine bescheidene, gerade nur für einen Tag reichende Freude. Ja sie kommen dazu, jeden weiteren Tag als eine neue Gabe aus der Hand des Schöpfers entgegenzunehmen; sie erfahren, daß er ihnen eine Last auflegt, aber auch, daß er ihnen hilft. Es geht ihnen auf, daß die tiefste Not der Welt und der Menschheit nicht Siechtum und Tod, Krieg und Unglück, Verlust und Leid ist, sondern ihre Gottferne, ihre Sünde, ihr Eigenwille, ihre Selbstbehauptung, ihre Selbstsucht. Es wird ihnen klar, daß darin der einzelne kein einzelner, kein Vereinzelter ist, sondern in einer unheilvollen Solidarität steht mit allen neben ihm, vor ihm und nach ihm. Es erwacht in ihnen die Sehnsucht nach einer letzten Freiheit, einer bleibenden Reinheit, einer überzeugenden Gerechtigkeit, und zugleich erkennen sie, daß die Erfüllung das menschliche Maß sprengt. Sie glauben an das ewige Leben in der zukünftigen Welt. Das schafft Sicherung, Sicherheit — wie nichts auf dieser Erde. Das schüttet Reichtum in ihr Leben, ja gerade in ihr Glaubensleben aus. Das Auf und Ab, die Beseligung und Verzweiflung, aus der das menschliche Dasein besteht, der Wechsel der Situationen und Emotionen, der ihm seinen unregelmäßigen Rhythmus verleiht, verschwindet nicht in einer frommen Einförmigkeit, in einer erbau-

lichen Langeweile. Im Gegenteil: all das wird eher noch schärfer empfunden, durchlebt und durchlitten, weil es Anrede Gottes ist und nur in der Antwort an ihn, im Gebet, bewältigt werden kann. Bewegter Glaube, Glaube, der die Anfechtung überwindet, weil er auf das Wort merkt, das sie besiegt — das ist Glaube in Luthers Sinn.

„Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz“ — sagt Jesus in unserm Bibelwort. Dieser Schatz der Kirche bringt die Menschen, bringt uns in Bewegung. Bewegung heißt aber auch Konkurrenz. Daher ist es kein Wunder, daß seit der Wiederentdeckung des Wortes Gottes durch Martin Luther die Konkurrenz zur Kirche und ihrer Botschaft, ihrem Schatz zugenommen hat — nicht nur aus Feindschaft, sondern in dem verständlichen Bemühen, es ihr gleichzutun, ihre Wirkung auf die Menschheit zu erreichen. Mit am tiefsten spricht dies für das bedeutungsvolle Feld der Dichtung der Norweger Henrik Ibsen aus, wenn er sagt: „Dichten heißt, Gerichtstag halten über sein eigenes Ich.“

Ein solches Wort führt unmittelbar in die Nähe Luthers, der sich durch seinen Lehrer Staupitz, seinen Vater und Schüler, zur Selbstanklage rufen ließ.

So wird aus dem Imperativ: Luther und du! die Frage und Antwort: Jesus Christus und du, zuletzt: Gott und du.

Da siehe, was der Hammon für ein feiner Gott ist: er hat kein besser Hofgehind und keine besseren Hüter um sich als Rost und Ratten. Darum sind die am besten dran, die nicht viel Schätze haben; denn sie haben nicht viel Ratten zu ernähren und brauchen sich vor Dieben nicht zu fürchten.

Luther, Wochenpredigten über Matth. 5-7, 1530/2. W. A. 32, 439

Kleine Beiträge

Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1957

Die Hauptversammlung 1957 der Luther-Gesellschaft fand in der Zeit vom 29. bis 31. Oktober in Berlin statt. Die große Beteiligung aus beiden Teilen unseres zerrissenen Vaterlandes bezeugte, wie stark inzwischen die Anteilnahme an ihrer Arbeit seit dem Neubeginn 1953 geworden ist. Leider mußten wir auf den geplanten Luther-Tag in Wittenberg verzichten. Ein Teil der Reiseanträge — unter ihnen der unseres 2. Präsidenten Landesbischof Prof. D. Dr. H e r n t r i c h und der des amerikanischen Professors F o r e l l nebst Familie — hatte die zuständigen Behörden in Ostberlin nicht erreicht. Wir wollten die innere Verbundenheit aller Tagungsteilnehmer nicht dadurch zerreißen, daß ein Teil in Berlin zurückbleiben sollte. Deshalb blieben wir alle in Berlin beieinander. Aber die Hoffnung haben wir nicht aufgegeben, daß wir uns einmal mit allen, die sich um Luthers Werk scharen, in der Lutherstadt Wittenberg versammeln dürfen.

Professor D. A l t h a u s leitete die Tagung ein mit seinem Vortrag „Luthers Botschaft über das Ziel des Menschen und der Welt“. Im überfüllten Saal des Nathanael-Gemeindehauses zu Friedenau lauschte eine über Erwartungen zahlreiche Zuhörerschaft seinen Darlegungen. Der größere Teil dieses Vortrages, der vom Ziel des Menschen handelt, eröffnet als Leitaufsatz das vorliegende Heft unserer Zeitschrift. Nach dem Vortrag erlebten wir aus Ost und West im gastlichen Gemeindehaus beglückende Stunden der Begegnung.

Superintendent Dr. R i e g e r begann den zweiten Tag unserer Hauptversamm-

lung mit einer Andacht in der Alt-Schöneberger Dorfkirche. Im Paul-Gerhardt-Gemeindehaus zu Schöneberg fanden die Sitzungen statt, in denen die Aufgaben und die Tätigkeit unserer Gesellschaft besprochen wurden. General-superintendent D. B r a u n, Potsdam, begrüßte am Nachmittag die Mitgliederversammlung in herzlicher Weise. Er wies auf die entscheidende Bedeutung von Luthers Kleinem Katechismus nicht nur in der Deutsch sprechenden Christenheit, sondern auch in der Ökumene und auf dem Missionsfelde hin. Er bat uns, daß wir uns für die Geltung von Luthers Katechismus in seinem echten Wortlaut einsetzen möchten. Pastor Dr. T u c h e l schilderte als Geschäftsführer in dem Tätigkeitsbericht unserer Gesellschaft das stetige Anwachsen ihrer Arbeit. Professor D. L a u, Leipzig, berichtete über die Arbeit am Luther-Jahrbuch. Mit einmütiger Zustimmung wurde die Mitherausgeberschaft von Professor D. Kurt Dietrich S c h m i d t, Hamburg, an unserer Zeitschrift begrüßt.

Abends versammelten wir uns mit einer großen Gemeinde in der dicht besetzten Apostel-Paulus-Kirche zu Schöneberg, um den Vortrag von Professor D. H e i n r i c h B o r n k a m m, Heidelberg, über das Thema „Luther und Erasmus. Gottesglaube und Humanität“ zu hören. Der helle, klare Posaunenklang und der machtvolle Gemeindegesang der Lutherlieder in der weiten Halle der abendlichen Kirche verliehen der Versammlung den Geist des Bekenkens. Professor D. H. Bornkamm stellte das Miteinander und Gegeneinander von Erasmus und Luther dar. In der Begegnung Luthers

mit Erasmus traf die Reformation auf Fragen, die auch den Menschen der Neuzeit bewegen. Erasmus, der mit seinem zuerst 1518 erschienenen Handbüchlein eines christlichen Streiters wenig Beachtung gefunden hatte, erlebte nach dem Auftreten Luthers bei der zweiten Auflage seiner Schrift plötzlich überraschenden Widerhall. Er bot eine praktische religiöse Pädagogik, in der er das hohe Ziel einer sittlichen Aufgabe wies. Nichts sei tapferer als sich selbst zu besiegen. Das höchste Ziel sei die Seligkeit. Sie sei auf dem gewiesenen Wege nicht nur erreichbar, sondern erfülle auch den, der sich so strebend bemühe, mit innerem Glück. Man stelle sich diese Gedanken als Lektüre des Luther vor, der im Kloster ringend am eigenen Tun des Menschen zuschanden wurde! Luther mußte alles verneinen, was Erasmus bejahte. Für Erasmus hielten sich Bibel und Antike das Gleichgewicht. Jesus war ihm „der Vater der Philosophie“. Erasmus wollte mit einer erneuerten „christiana philosophia“ die Vergeistigung des Menschen heraufführen, in welcher sich der Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren vollziehen würde. Ein Hauptmittel war ihm die allegorische Deutung der Bibel, die es ihm erlaubte, hinter allem, was der Vernunft anstößig erscheint, einen hintergründigen Sinn zu entdecken. Die Wissenden konnten sich mit dieser Methode zur höheren Geistigkeit erheben und zugleich dem unwissenden Volk seinen Aberglauben verzeihen. Skepsis und Toleranz, Aufgeklärtheit und Kirchlichkeit verband Erasmus zu einer Einheit. Auch der Vergleich der Lebenswege Luthers und Erasmus' ist aufschlußreich. Beide waren Mönche gewesen. Während Erasmus als Sohn eines Priesters ohne seinen Willen in's Kloster kam und es

auf ehrenvollem Wege wieder verlassen durfte, trat Luther freiwillig in's Kloster ein und überwand es von innen her. Erasmus war in der Scholastik schlecht bewandert. Sein Spott über die Scholastik entbehrte tieferer Gründe. Ja, mit seinem optimistischen Menschenbilde war er naiver als diese, die in ernsthaftem philosophisch-theologischen Bemühen den Aufstieg zum Übernatürlichen suchte. Luther war ein hervorragender Kenner der Scholastik. Er überwand sie, indem er durch sie hindurchging. Er begriff die Sünde nicht nur moralisch, wie Erasmus es tat. Zunächst jedoch standen beide trotz ihrer tiefen Gegensätzlichkeit in gleicher Front. Aber bald rangen beide um die jüngere Generation. Melancthon, Bucer, Jonas, Hutten und andere mußten sich entscheiden. Sie wandten sich vom älteren Humanisten dem jüngeren Luther zu. Erasmus wehrte sich zunächst durch Lavieren zwischen den Richtungen. Endlich versuchte er Klarheit zu schaffen, indem er gegen Luther Stellung bezog. Mit großem Scharfsinn griff er aus vielen Fragen die eine Zentralfrage nach der Freiheit des Willens auf. Ihm ging es bei dieser Frage weniger um die Sache selbst, als vielmehr um die Folge, welche die Beantwortung dieser Frage zeitigen könnte. Ist der Mensch noch erziehbar, wenn sein Wille unfrei ist? Die Abgründe, vor denen Luther erschauerte, waren ihm nie in's Blickfeld geraten. Erasmus versuchte Autoritätsglauben und Skepsis zu vereinen. Luther antwortete mit der Schrift „Vom geknechteten Willen“. Das philosophische Problem des Determinismus war für Luther weniger wichtig. Die Freiheit, an der Luther gelegen war, ist die Freiheit zu Gott hin. Für ihn war es entscheidend, daß der Mensch in seiner Ganzheit mit Gottes Augen gesehen

wird. Solange des Menschen Wille vor Gott flieht, ist der ganze Mensch auf der Flucht vor Gott. Umgekehrt, wenn Gott ihm gnädig ist, steht der ganze Mensch in der Gnade. Auch Luthers Psychologie ist tiefer. Der Mensch, wie Luther ihn sieht, verstrickt sich im Wollen und Nichtkönnen. Während Erasmus der Erziehung viel und Gott wenig zutraute, setzte Luther sein ganzes Vertrauen allein auf Gott. Ohne Gottes Gnade ist der Mensch unfrei. Nur Gottes gnädiger Wille macht den Menschen frei, indem er ganz von ihm Besitz ergreift. Nur in dieser höheren Unfreiheit, in dieser Knechtschaft Gottes ist der Mensch wahrhaft frei. Mit dieser tiefsinnigen Konzeption war Luther dem Erasmus überlegen. Aber Erasmus hatte mit seiner Auffassung den Erfolg der Zukunft auf seiner Seite. In der Zukunft erwies sich jenes Bündel verschiedenster Motive wie Skepsis und Toleranz, Aufgeklärtheit und Anerkennung kirchlicher Autorität, Bildungsstreben und Traditionsbewußtsein, Geringschätzung kirchlicher Lebensformen und Moralismus wirksamer als Luthers unbedingtes Ringen mit allen seinen Paradoxien. Aber Luthers Gottesglaube, der gegen einen Humanismus, wie ihn Erasmus vertrat, streitet, ist in der Einfalt des glaubenden Gewissens reicher.

Das Reformationsfest am 31. Oktober, das wir in Wittenberg feiern wollten, vereinigte uns nun in Berlin. Statt der geplanten Autobusreise nach Wittenberg führte uns eine Autobus-Rundfahrt durch West-Berlin. Im Hansa-Viertel besichtigten wir unter der sachkundigen Leitung von Professor D. Dr. Thulin, Wittenberg, die zwei neuen Kirchen, die in ihrer neuartigen Schönheit und Problematik Ausdruck kirchlichen Kunstwillens der Gegenwart sind. Wie ganz anders

als diese kostbaren Wunderwerke aus Beton, Stahl, Aluminium und Plexiglas, viel schlichter und selbstverständlicher umfing uns die kleine alte Zehlendorfer Dorfkirche mit ihrer wohlthuenden Bescheidenheit. Hier versammelten wir uns zum Reformationsgottesdienst, den wir nach Luthers Deutscher Messe hielten. Wort Gottes und Sakrament erwiesen sich als das Herz unserer Tagung. Professor D. Dr. Martin Schmidt, der Vorsitzende der Berliner Ortsgruppe der Luther-Gesellschaft, predigte über Matthäus 6, 19—21. Seine Predigt über den Schatz der Kirche finden wir im Hauptteil dieses Heftes veröffentlicht.

Am Abend hielt Professor D. Lau, Leipzig, seinen für Wittenberg vorgesehenen Vortrag in der Ostberliner St. Marienkirche. Eine große Gemeinde aus Ost und West und auch aus der Ökumene vereinigte sich hier zum abendlichen Reformationsgottesdienst und bezeugte dadurch ihre innere Einheit über alle künstlichen Grenzziehungen hinweg. An Stelle der sonst üblichen Predigt hielt Professor D. Lau von der Kanzel seinen tiefgründigen Vortrag, der durch seine historischen und geistesgeschichtlichen Querschnitte fesselte: „Luther — Reaktionär oder Revolutionär?“ Dieser Vortrag ist ebenfalls in diesem Heft als Aufsatz veröffentlicht.

Drei inhaltsreiche Tage, reich an persönlichen Begegnungen untereinander, reich an Begegnung mit dem echten Luther, werden als Höhepunkt unserer Arbeit in der dankbaren Erinnerung aller Teilnehmer nachklingen. Der Berliner Ortsgruppe der Luther-Gesellschaft unter Leitung von Professor D. Dr. Martin Schmidt gilt unser Dank dafür, daß die Hauptversammlung 1957 in Berlin so eindrucksvoll gewesen ist.

H. St.

Zum Beschluß

Mit diesem Heft beschließen wir den 28. Jahrgang unserer Zeitschrift. Es berichtet über die Hauptversammlung 1957 der Luther-Gesellschaft in Berlin, die durch die drei Vorträge von Professor D. Paul Althaus, Professor D. Heinrich Bornkamm, Professor D. Franz Lau und durch die Reformationsfest-Predigt von Professor D. Dr. Martin Schmidt geprägt worden war. Professor D. H. Bornkamms Vortrag „Luther und Erasmus. Gottesglaube und Humanität“, der eine weitgespannte und in Einzelheiten ausgeführte Darstellung der geistigen Welten von Luther und Erasmus in ihrer Bedeutung für die Gegenwart bot, wird im Luther-Jahrbuch erscheinen. Um von seinem Vortrag schon jetzt einen ungefähren Eindruck zu vermitteln, wurde bei ihm im Bericht über die Hauptversammlung länger verweilt. Der Hauptteil des Vortrages von Professor D. Althaus „Luthers Botschaft vom Ziel des Menschen und der Welt“, der vom Ziel des *Menschen* handelt, eröffnet als Leitaufsatz unser vorliegendes Heft. In einem zweiten Aufsatz, der im dritten Heft 1958 unserer Zeitschrift erscheinen soll, wird Professor D. Althaus jenen Teil seines Themas, der dem Ziel der *Welt* gewidmet ist, noch weiter ausführen, als es ihm bei seinem Berliner Vortrag wegen der gebotenen Vortragsdauer möglich gewesen war. Professor D. Dr. Martin Schmidts Predigt vom Schatz der Kirche behält über diesen Tag hinaus ihren Wert, weil sie uns zeigt, wie aus dem Imperativ „Luther und du!“ die Frage und die Antwort wird: „Christus und du, Gott und du“. Professor D. Lau verstand es, uns an den modernen, oft sehr vordergründig gebrauchten Schlagwörtern „Revolutionär“ und „Reaktionär“ in die Tiefe dessen zu führen, worum es Luther bei seinem Werk der Reformation ging. Die Wahrheit der Reformation muß es leiden, daß sie in den wechselnden Auseinandersetzungen des Tages bald als „revolutionär“, bald als „reaktionär“ gepriesen oder verurteilt wird. Auch wir, die wir uns um das Verständnis des echten Luthers bemühen, müssen es leiden, daß man uns bald so, bald so beurteilt. In der Gefolgschaft Luthers können wir das auf uns nehmen, weil wir uns gleich ihm nicht an die sich befehlenden Mächte des Tages gebunden, sondern der Wahrheit der Reformation verpflichtet wissen.

H. St.

1957 K1241 ✓

