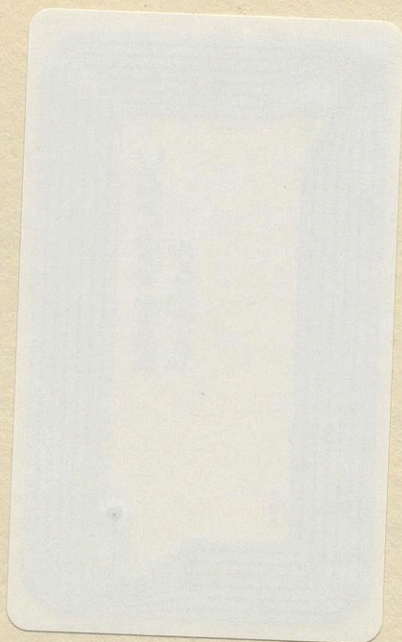




N12<522422414 021



ubTÜBINGEN



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

z 62/1436

Luther

33: 1962 ohne J.

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

33. Jahrgang 1962 Heft 1

U. S. T. O. B.
26. APR. 1962

gd 843

HERAUSGEBER

Professor D. Dr. h. c. Paul Althaus, Erlangen
und Professor D. Kurt Dietrich Schmidt, Hamburg
unter Mitwirkung von Professor Dr. Ragnar Bring, Lund; Professor Dr. Reidar
Hauge, Oslo; Professor D. Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Professor
Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor D. Regin Prenter, Aarhus; Pro-
fessor D. Theodore Tappert, Philadelphia

SCHRIFTLEITUNG

Pastor Henning Stapel, Hamburg-Blankenese, Sülldorfer Kirchenweg 189,
Telefon: 86 01 29

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 39, Bebelallee 11

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr

Preis des Einzelheftes 2,50 DM

Abonnementspreis für Mitglieder der Luther-Gesellschaft 6 DM

Bestellungen bei der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft

Hamburg 1, Bugenhagenstraße 21

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg



9d 843

LUTHER UND MELANCHTHON

Die Geschichte einer Freundschaft

Von Erwin Mülhaupt

Unter der Kanzel der Schloßkirche zu Wittenberg liegen die beiden Gräber Luthers und Melanchthons. Sie sind nicht gleichzeitig gestorben, sondern vierzehn Jahre nacheinander, Luther am 18. Februar 1546 und Melanchthon am 19. April 1560. Dennoch hat man sie beide nebeneinander gelegt, als wollte man sagen, wie 2. Samuel 1, 23 geschrieben steht: Saul und Jonathan, holdselig und lieblich in ihrem Leben, sind auch im Tode nicht geschieden. Keine andere der zahlreichen Wittenberger reformatorischen Persönlichkeiten wurde der gleichen Ehre gewürdigt. Man empfand sie eben offenbar als die beiden großen Anführer der lutherischen Reformation in einer besonderen intimeren Weise zusammengehörig. Dieses Empfinden, daß sie zusammen gehören wie so manches große Freundespaar der Geistes- und Weltgeschichte, wie Calvin und Farel, wie Sickingen und Hutten, wie Schiller und Goethe, wie Bismarck und Kaiser Wilhelm I., ist im Protestantismus nie ganz erloschen und soll auch nicht erlöschen. Freilich hat es auch immer wieder Zeiten und Männer gegeben, die es mehr oder weniger als einen Irrtum oder eine Ironie ansahen, wenn die beiden so friedlich in Wittenberg nebeneinander ruhen. Schon wenige Jahre nach Luthers Tode konnte am 21. Februar 1551 Andreas Osiander schreiben: »Ich glaube, daß Philippus und all seine Anhänger nichts weiter als Diener des Satans sind . . ., seit der apostolischen Zeit hat es keinen gefährlicheren Menschen in der Kirche gegeben.«¹ Und 1960 schreibt ein Vertreter amerikanischen Luthertums: »Das amerikanische Luthertum wird von Melanchthons Todestag keine besondere Notiz nehmen; das Andenken an den großen Reformator, der selbst der Reform bedurfte, ist zu schmerzlich.«² Es hat darum schon einen besonderen, nicht nur menschlichen, sondern auch theologischen Reiz, dem Miteinander dieser beiden Männer aus den Anfängen unserer evangelischen Kirche, immerhin einem rund dreißigjährigen unentwegten Miteinander, einmal näher nachzugehen.

Die Entstehung dieser Freundschaft und ihre Voraussetzungen

Man möchte fast sagen: es war Liebe auf den ersten Blick, wenigstens von Luthers Seite. Als am 29. August 1518 der einundzwanzigjährige humanistische Gelehrte Philipp Melanchthon in Wittenberg seine Antrittsvorlesung

¹ Karl Schmidt: Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften. 1861. S. 558.

² Theodore G. Tappert: Melanchthon in Amerika. In: Luther und Melanchthon. Referate auf dem 2. Internationalen Kongreß für Lutherforschung in Münster 1960. Herausgegeben von Vilmos Vajta. 1961. S. 198.

über das Thema »Von Verbesserung der Studien der Jugend« - wir würden sagen: über eine Reform des wissenschaftlichen Studiums - gehalten hatte, schrieb Luther zwei Tage danach an einen seiner Freunde: »Wir haben sehr schnell den geringen Eindruck, den wir von Statur und Person [nämlich Melanchthons] hatten, aufgegeben und bewundern die Sache, die in dem Mann steckt, und gratulieren uns zu ihm.«³ Melanchthon war wohl tatsächlich gut einen halben Kopf kleiner als Luther, auch die zeitgenössischen Bilder zeigen ihn so, beispielsweise die Reformatorengruppe auf dem Epitaph des Bürgermeisters Meyenburg in Nordhausen.⁴ So schmal und eingefallen, wie sein Gesicht und seine Wangen wenige Jahre später schon sind, wird man ihn sich damals freilich noch nicht zu denken brauchen, sondern mehr in der Art des schönen Holbeinbilds im Provinzialmuseum in Hannover, das einen noch bartlosen Jüngling mit klaren Augen, einer verhältnismäßig großen, doch nicht dicken Nase und einem leicht zum Schmollen geneigten Mund zeigt.⁵ Aber auch Luther war dazumal noch nicht der etwas beliebte Mann von 1525 mit dem vollen Gesicht und dem Ansatz zum Doppelkinn, sondern der hagere, wenn auch nicht gerade ausgemergelte Mönch mit dem männlich entschlossenen Blick, der starken, aber wohlproportionierten Nase und dem schön geschwungenen Mund, ein mannhafter Mönch von 35 Jahren, der Kutte und Tonsur noch nicht abgelegt hatte. Es ist schon verständlich, daß der Einundzwanzigjährige zu diesem mannhaften Professor, der eben damals schon mitten im Kampf mit den Führern der kirchlichen Tradition und im Zentrum öffentlicher Diskussion stand, bald mit begeisterter Verehrung aufblickte. Aber es ist auch nicht unverständlich, daß der Ältere den geistvollen bescheidenen Jüngling mit Liebe und der heimlichen Hoffnung ansah, in ihm einen besonders kräftigen Kampfgenossen aus dem Lager der humanistischen Jugend zu finden. Melanchthon hat nicht ebenso schnell wie Luther seine Zuneigung zu dem Älteren geäußert. Aber schon im nächsten Jahr 1519, als Luthers Angriff auf das Bestehende in der Leipziger Disputation sich weiter zugespitzt hatte und der ehrwürdige alte Onkel Melanchthons, Johannes Reuchlin, seinen Neffen aus dem stürmischen Wittenberger Kampffeld wieder herausholen wollte, schrieb ihm Melanchthon: »sterben will ich lieber als mich von Luther wegreißen lassen«.⁶ Auch er hatte offenbar schon Feuer gefangen.

3 WABr 1,192; Brief vom 31. August 1518.

4 Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft. 1955. Bildbeilage nach Seite 95.

5 Johannes Haller: Die Anfänge der Universität Tübingen. 1927. S. 288.

6 Robert Stupperich: Melanchthon (= Sammlung Göschen). Berlin 1960. S. 25. Die doch wohl von Stupperich gemeinte Stelle in einem Brief vom 18. März 1520 (CR 1,151) spricht allerdings nicht von Luther persönlich, sondern allgemein von seinen Wittenberger »Freunden«.

Dabei waren die beiden Männer nach Charakter, Temperament⁷ und Herkunft so verschieden wie möglich. Aber dies ist oft genug nicht nur kein Hindernis für eine Freundschaft, sondern ihre Voraussetzung. Luther, der derbe norddeutsche Bauernsohn, Melanchthon aus gepflegterem bürgerlichem süddeutschem Milieu. Luther mit einem erheblich cholerischen Temperament, kampffreudig, furchtlos, auf Entschiedenheit und Konsequenz drängend, aber auch mit einer Neigung zu Härte, Verbohrtheit und Starrheit. Melanchthon mehr Phlegmatiker, ein Mann langsamen nüchternen Lernens, konservativ und unrevolutionär bis auf die Knochen, verstandesklar und überstiegenen mystischen Grübeleien absolut abgeneigt, ein geduldiger und zäher Arbeiter in einem klar umrissenen Arbeitsgebiet, zu Kompromiß und Vermittlung bereit. Solche Temperamente können natürlich bitter in Streit miteinander kommen; sie können sich aber auch fruchtbar ergänzen. Luther und Melanchthon hatten offenbar nicht den Eindruck, sie könnten nicht miteinander auskommen, sondern vielmehr den, sie brauchten einander und könnten einander ergänzen.⁸ Namentlich Luther hat im Laufe der Jahre sehr oft bei Tisch von dieser eigenartigen Verschiedenheit der beiderseitigen Charaktere und Begabungen gesprochen. Wie in einer guten gehaltvollen Liebe und Ehe die Partner nicht müde werden, immer neue Seiten ihres gegenseitigen Verhältnisses zu entdecken und ihre Verschiedenheiten im Licht fruchtbarer Spannungen zu sehen, so kommt auch Martin Luther immer wieder auf sein Verhältnis zu Philipp Melanchthon zu sprechen. Diese durch viele Jahre sich hinziehenden Vergleiche sind nicht nur ein Zeichen der außerordentlichen Hochschätzung, die Luther für Melanchthon empfindet, ein Zeichen und Beweis dafür, daß für Luther Philipp Melanchthon an Eigenart und Geisteskraft alle andern Wittenberger Mitarbeiter eindeutig überragte, sondern sie sind ohne Zweifel auch ein aus der Unmittelbarkeit des Gefühls kommender Beweis dafür, daß Luther ihr beiderseitiges Miteinander als ein unendliches Glück für ihn selbst und die junge evangelische Kirche empfindet. Außerdem wird hierbei die wunderbare innere Freiheit und Großzügigkeit Luthers erkennbar, indem er, sehr im Unterschied zu manchen seiner Nachfahren bis zum heutigen Tag, überhaupt fähig und willig war, die Verschiedenheit der beiderseitigen Charaktere und Einstellungen im Lichte einer tiefen Einheit und nicht als trennend zu sehen.

Bei Melanchthon läßt sich nicht durchaus das gleiche sagen. Gewiß hat auch er zu keiner Zeit seines Lebens, auch nach 1546 nicht, aufgehört, die überragende geistige und geistliche Größe Luthers anzuerkennen, aber es fiel ihm offensichtlich schwerer als Luther, die menschlichen Einseitigkeiten

7 Vgl. hierzu Alfred Lechler: Der Christ und sein Temperament. 2. Auflage 1953.

8 WAT 1,77; Nr. 165.

und Schwächen des großen Freundes von vornherein in der richtigen Proportion zum Ganzen zu sehen und dementsprechend zu tragen. Es fehlte ihm wohl auch an der inneren Freiheit und Großzügigkeit, sich in ähnlich genial-spielerischer Weise über das Phänomen des Miteinander und Nebeneinander wie Luther auszusprechen. Vor allem aber hinderte ihn natürlich seine ehrliche Bescheidenheit und das ihn nie verlassende Bewußtsein des Unterschieds an Alter und geistlicher Tiefe gegenüber Luther, sich so über den Kreis seiner zahlreichen Wittenberger Kollegen herauszuheben, wie Luther sich dies durch seine Vergleiche erlauben konnte. Ich führe nun die wichtigsten dieser Tischgespräche an, bei denen man sich oft Melanchthon mit anwesend denken muß. Es handelt sich bei diesen Tischgesprächen meistens um gut überlieferte und datierte Nachrichten, die ich darum chronologisch ordnen kann.

1531: kleine und leichte Sachen - Luther meint: Schwierigkeiten, Probleme - bewegen mich sehr, große aber nicht; denn da denke ich: das ist dir zu hoch, du kannst es doch nicht halten, also laß es gehen. Philippus macht es umgekehrt: meine Sorgen bewegen ihn nicht, ihn bewegen die großen Sorgen des Staates und der Kirche. Mich drücken nur die persönlichen Sorgen. So sind die Gaben verschieden!⁹

1532: Philippus sticht auch, aber nur mit Pfriemen und Nadeln. Diese Stiche sind schwer zu heilen und tun weh. Ich aber steche mit Schweinespießen.¹⁰ Luther will und kann hiermit wohl schwerlich meinen, Schweinespieße täten nicht weh. Möglicherweise will er sagen: mit Schweinespießen hat man einen schnelleren und insofern leichteren Tod, mit Pfriemen und Nadeln aber einen langsameren und darum schwereren. Wahrscheinlich will Luther aber hiermit vor allem verschiedene Kampfmethoden charakterisieren, die mit Nadeln ist die unauffälligere, versteckttere, indirekte, die mit Schweinespießen die derbere, gröbere, direkte.

1537: am 1. August saß [Luther] nach dem Essen noch grübelnd am Tisch und schrieb mit Kreide auf den Tisch: die Sache und die Worte - Philippus, Worte ohne die Sache - Erasmus, die Sache ohne die [richtigen] Worte - Luther, weder die Sache noch die Worte - Karlstadt.¹¹ Erfreulicher- und erläuternderweise geht die Tischrede aber noch mit den Worten weiter: »als

9 WAT 1,30; Nr. 80. Die Tischrede stammt aus Veit Dietrichs Nachschriften vom Herbst 1531.

10 WAT 1,140; Nr. 348. Ebenfalls aus Veit Dietrichs Nachschriften vom Sommer und Herbst 1532.

11 WAT 3,460; Nr. 3619. Die Tischrede stammt aus dem Tagebuch Anton Lauterbachs und ist, wie aus ihr selbst hervorgeht, auf den 1. August 1537 datiert. Der in ihr erwähnte Basilius Monner aus Weimar war von 1524 bis 1535 Schulmeister in Gotha, darnach Erzieher der Söhne Johann Friedrichs des Großmütigen, zuletzt Professor der Jurisprudenz in Wittenberg. Er ist 1566 gestorben.

er das geschrieben hatte, kam zufällig Herr Philippus und Magister Basilius [Monner] und sagte: für Erasmus und Karlstadt stimme es, ihm aber sei zuviel zugeschrieben, Luther habe die [richtigen] Worte auch.«

1539: in der Apostelgeschichte [Kapitel 15] habt ihr unser Bild. Jakobus gleicht Philippus [Apostelgeschichte 15, 13 ff], er hätte in seiner Bescheidenheit gern das Gesetz behalten wollen. Ich gleiche Petrus, der hindurchbrach und sprach [Apostelgeschichte 15, 10]: was legt ihr ihnen [den Heiden] das Gesetz auf? So geht Philippus in der Liebe daher, ich im Glauben. Philippus läßt sich fressen, ich fresse alles und schone niemand. So wirkt Gott in verschiedenen Leuten doch ein und dasselbe.¹²

1540: Philippus ist zarter als ich. Darum wird er mehr davon bewegt, wenn die Sachen nicht nach Wunsch gehen. Ich bin gröber und stumpfer. Darum bewegen mich Sachen, denen ich selbst nicht abhelfen kann, nicht so; die Zeit heilt viele solche Sachen besser als Klagen und Trauern. Aber in der Behandlung der Schrift bin ich heftiger als Philippus, wiewohl er in seinem Buch von der Kirche¹³ auch schärfer geworden ist... Ich waldrechte [d. h. tue Holzhauerarbeit], Philippus hobelt. Aber auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil.¹⁴

1540: Als von Philippus' großer Mäßigung in den Verhandlungen um das Evangelium die Rede war, sagte Luther: das Männlein ist fromm; und wenn er schon Unrecht täte, so meint er's doch nicht arg... er hat aber mit seiner Weise nicht viel ausgerichtet... Wenn ich der Sache nachdenke, so dünkt mich, meine Weise sei noch die beste: grad heraus gesagt und sie gescholten wie die Buben! auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil!¹⁵

1542: es gibt außer der heiligen Schrift kein besseres Buch [als Melanchthons »Loci«]. Philippus ist enger gespannt als ich, er streitet und lehrt. Ich bin ein Wäscher, mehr ein Rhetoriker¹⁶. Der Zusammenhang zeigt, daß Luther hier gewiß nicht sagen will, Melanchthon sei geistig enger oder gar engstirniger als er, sondern straffer, kürzer, schlagfertiger, überzeugender in

¹² WAT 4,386; Nr. 4577. Ebenfalls von Anton Lauterbach überliefert und auf den 8. Mai 1539 datiert.

¹³ Luther meint Melanchthons Schrift »De ecclesia et autoritate verbi dei« 1539, in der sich Melanchthon unter anderem scharf gegen religiösen Neutralismus abgrenzt.

¹⁴ WAT 4,637; Nr. 5054. Die Tischrede stammt aus der Nachschriftensammlung von Johannes Mathesius und ist auf den Juni 1540 datiert.

¹⁵ WAT 4,653; Nr. 5091. Die Tischrede stammt aus der gleichen Zeit wie die vorige und ist von demselben Johannes Mathesius überliefert.

¹⁶ WAT 5,204; Nr. 5511. Das Angeführte ist ein Stück aus einer Tischrede, die in der Sammlung von Caspar Heydenreich überliefert und wahrscheinlich November oder Dezember 1542 zu datieren ist.

seiner Schreibweise, während er, Luther, zur Weitschweifigkeit neige. Luther übersieht hierbei freilich, daß die rationale Klarheit und Verständlichkeit Melanchthons doch auch ihre Grenzen hat und nicht ganz so unproblematisch ist, wie er sagt.

1543: Philippus handelt vor allem mit Mäßigung. Das mag wohl noch zu etwas dienen, wie er selbst hofft. Aber . . ., wenn ich komme, so haue ich dem Faß den Boden aus und schlag mit Keulen drein. Philippus war im Anfang sehr gemäßigt, er hat in zwanzig Jahren viel zugenommen¹⁷. Die letztere Bemerkung bezieht sich darauf, daß Melanchthon an Entschiedenheit sowohl gegenüber dem römischen Gegner wie auch gegenüber humanistischem Neutralismus und Kompromiß zugenommen habe; Beweis dafür ist neben der Schrift »De ecclesia et autoritate verbi dei« 1539 auch schon die Bekenntnisschrift von 1537 »De potestate et primatu Papae« [Von der Gewalt und dem Primat des Papstes].

Man sieht, bald gibt Luther in diesen Tischreden mehr der Eigenart Melanchthons den Vorzug, bald auch, besonders in späteren Jahren, findet er seine Weise richtiger, bald auch stellt er ihre gegenseitige Verschiedenheit einfach fest, als wollt er sagen: man muß sich damit abfinden und kann sich auch damit abfinden. Nirgends aber kommt es so heraus, als ob die Verschiedenheit der beiderseitigen Charaktere und Temperamente, auch die Verschiedenheit ihrer kirchlichen Einstellung Hindernisse ihrer gemeinsamen Arbeit in der erneuerten Kirche wären. Am bezeichnendsten und instruktivsten ist doch wohl die Äußerung von 1539, wo Luther sich mit Petrus, Melanchthon mit Jakobus, sich mit dem Glaubensprediger, Melanchthon mit dem Liebes- und Gesetzesprediger vergleicht. Wenn man weiß, wie kritisch Luther über Jakobus und den Jakobusbrief geurteilt hat, dann kann man sich eine deutlichere und schärfere Unterscheidung der beiderseitigen Charaktere in seinem Munde kaum vorstellen. Und es kann wohl auch kaum bestritten werden, daß Luther damit eine sehr wesentliche Seite des Charakters und der Theologie Melanchthons richtig erspürt hat, nämlich seinen liebenswürdigen, aber auch bis zu einem gewissen Grade gesetzlichen christlichen Moralismus. Und doch ist der Vergleich auch insofern bezeichnend, als Luther ebenso wenig, wie er aufgrund seiner Kritik am Jakobusbrief denselben aus dem Kanon entfernte, die Gemeinschaft mit Melanchthon abbricht. Warum? Er hat vor der Mäßigung, Liebe und moralischen Anständigkeit Melanchthons ganz einfach Achtung. Ja, man kann wohl sagen, es fällt ihm bedeutend leichter, das Jakobus-Christentum in seiner biblisch-literarischen Gestalt zu kritisieren als in der menschlich nahen gescheiten und liebenswürdigen Verkörper-

¹⁷ WAT 5,231; Nr. 5551. Auch dies ist nur ein Stück einer ebenfalls von Caspar Heydenreich überlieferten und in den Februar 1543 fallenden Tischrede.

rung Melanchthons. Im Gegenteil, wie für ihn Gesetz und Evangelium die biblische Verkündigung ausmachen und wie Glaube und Liebe für ihn das Wesen eines christlichen Menschen bilden, so hat er offenbar auch die tiefe Überzeugung: nicht er, Luther, allein, sondern er und Melanchthon zusammen machen die Reformation aus, und all ihre Verschiedenheiten sind trotz allem mehr bereichernde Ergänzung als unvereinbare Gegensätze.

Die zweifellose Freundschaft der beiden Männer äußerte sich übrigens nicht in gegenseitigen Liebeserklärungen; wiewohl sie Freunde sind, nennen sie sich nicht mit diesem Namen. Luther nennt Melanchthon in seinen Briefen »frater carissimus«, »fidelissimus«, nach der Überreichung des Augsburger Bekenntnisses einigemale »confessor Christi, verus martyr«¹⁸, oder es heißt auch einfach und warmherzig »suo Philippo« in der Überschrift. Melanchthon seinerseits hat nie den Respekt vor dem an Glauben und Jahren Älteren verloren; von Anfang ihrer Freundschaft bis zu seinem letzten Brief vom 18. Februar 1546¹⁹, den Luther lebend nicht mehr erhielt, nennt er ihn nie anders als »Vater«, am Anfang »patri suo in Christo«, zuletzt etwas vertraulicher »patri carissimo«. Jenes Zeitalter war an Freundschaftsbeteuerungen und Liebeserklärungen ärmer und sparsamer als das übernächste Jahrhundert; aber die Sache selber und vor allem freundschaftliches Vertrauen, Freundschaftsdienst und Freundestreue waren ihm nicht unbekannt. Dies führt zum Zweiten.

Geschichte, Krisen und Bewährung dieser Freundschaft

Vom ersten Augenblick an ist die Freundschaft der beiden Reformatoren nicht Selbstzweck, sondern Dienst an einem großen Ganzen, Saft, Kraft und Motor einer gemeinsamen Arbeit an der Reform der Wissenschaft und der Kirche. Dies ist wohl immer das Geheimnis wirklich tiefer großer und gehaltvoller Freundschaften; zwei Menschenherzen sind zu wenig und zu klein, als daß sie an sich selber und in sich selber allein Glück und Genüge finden könnten; nur eine große gute heilige Sache, der sie sich weihen, kann auch sie selber groß und reich machen. Das ist bei Calvin und Farel, Schiller und Goethe, Bismarck und Kaiser Wilhelm I. nicht anders. Die große Sache, der sowohl Melanchthon als Luther ihre Herzen weihen, war die christliche Wahrheit, Verkündigung, Kirche und Bildung. Jeder der beiden diente dieser Sache mit der Gabe, die er empfangen hatte. Melanchthon vertieft sich unter dem Eindruck der Persönlichkeit Luthers in die Theologie und schreibt bald begeistert seinem Landsmann Schwebel: »Ich bin ganz in theologischen

¹⁸ WABr 5,516. 523. 525. 548.

¹⁹ WABr 11,304.

Studien und sie gewähren mir einen wunderbaren Genuß«;²⁰ er begleitet Luther zur Disputation nach Leipzig, er erwirbt den ersten theologischen Grad eines baccalaureus biblicus. Als drei Jahre später Luther nach Worms muß und anschließend ein Jahr lang auf der Wartburg verschwindet, schreibt er an Melanchthon, »Evangelist der Wittenberger Kirche«: »Nun tritt du ein als Diener des Worts und stärke die Mauern und Türme Jerusalems. Du weißt, daß du dazu berufen bist und die Gaben hast . . . Nun tue das Deine, so laßt uns die Last miteinander tragen.«²¹ Und siehe, Luther bittet nicht vergeblich. Melanchthon tritt rückhaltlos für ihn ein, nach innen, indem er die theologischen Vorlesungen übernimmt, und nach außen, indem er literarisch sich zu Luthers Lehre bekennt. Das denkwürdigste Dokument dieses Stellvertretungsdienstes eines Freundes sind die 1521 erschienenen »Loci communes«, die erste evangelische Glaubenslehre, die Luther nie genug rühmen konnte. Aufgrund der in diesen ersten drei Jahren der Gemeinsamkeit erworbenen theologischen Kenntnisse und der uneingeschränkten Parteinahme für die evangelische Sache wurde Melanchthon dann von 1529 an auf den zahlreichen Reichstagen und Religionsgesprächen der offizielle Vertreter Luthers und der eigentliche Wortführer der Reformation. Länger und schwerer als Luther hat er die Schwierigkeit des theologischen Nahkampfes Aug in Auge mit dem Gegner, die Last immer neuer Verhandlungen, die Nöte des Ringens zwischen Bekenntnispflicht und Versöhnungsbereitschaft getragen; und wenn er auch manchmal seufzte »viximus in synodis, et iam moriemur in illis«,²² so hat er sich doch niemals geweigert. - Aber auch Luther seinerseits hat sich von Melanchthon nicht nur helfen lassen, sondern auch von ihm gelernt und empfangen. Wenn Melanchthon schon in seiner Antrittsrede erklärt hatte »noch eher könnte man die Sonne entbehren, die doch die Seele dieser Welt ist, als die Geschichte«,²³ so fiel dies bei Luther auf fruchtbaren Boden; die »Historien«, wie er sagt, das heißt Kirchen- und Weltgeschichte, spielen von da an bei ihm eine wichtige Rolle. Und als Melanchthon 1521 und in den nächsten Jahren sich dem Sturm und Drang eines schul- und bildungsfeindlichen evangelischen Geistchristentums entgegenwarf und jede religiöse Verbrämung der Barbarei leidenschaftlich ablehnte, trat Luther entschlossen an die Seite des Freundes und setzte auch seinen Namen unter das reformatorische Bündnis von Glaube und Bildung. Und als Melanchthon im

20 Zitiert bei Robert Stupperich: Melanchthon. Berlin 1960. S. 28. Es ist Melanchthons Brief vom 11. Dezember 1519 (CR 1,128).

21 WABr 2,333.

22 WAT 4,639; Nr. 5058 und WAT 5,95; Nr. 5365. Beide Male ausdrücklich als Wort Melanchthons bezeichnet und in die Zeit der Religionsgespräche in Worms und Hagenau 1540 datiert.

23 CR 11,23.

Namen einer gesunden christlichen Erziehung gegen theologische Radikalsinnersen wie Agricola protestierte, die Gesetz und Buße aus der christlichen Verkündigung streichen wollten, weil doch alles auf den Glauben allein ankomme, stellte sich Luther wiederum, sowohl 1528 wie 1537, auf Melancthon's Seite.

Bei einer Freundschaft so verschiedener Temperamente, solch hoher geistiger Begabungen, dazu in einer Zeit und Lage, die immer wieder schwerwiegende und weittragende Entscheidungen erforderte, konnten Krisen nicht ausbleiben. Die Art und Weise, wie solche Krisen durchlebt, überwunden oder nicht überwunden werden, ist die eigentliche Probe und der rechte Prüfstein der Freundschaft. Die erste Krise begann schon 1522: Luther wollte den Freund, der sich in den Jahren zuvor auch theologisch so bewährt hatte, ganz in die Theologie herüberziehen. Melancthon sagte nein. Luther läßt nicht locker und bohrt vier Jahre lang daran, aber Melancthon gibt nicht nach; er will Philologe und Pädagoge bleiben. Schließlich fügt sich Luther drein. Er respektiert die Eigenart und den eigenen Willen des Freundes; die Freundschaft bleibt ungetrübt.²⁴

1525 ist ein schweres Krisenjahr ihrer Freundschaft. Luther tut Melancthon zweifaches Leid an. Erstens hält er in »Deo servo arbitrio« scharfe theologische Abrechnung mit Erasmus von Rotterdam und schneidet das Tafeltuch zwischen ihm und sich entzwei. Erasmus ist aber der Fürst der Humanisten und auch Melancthon's Freund und einstiger Gönner, Melancthon steht noch immer im Briefwechsel mit Erasmus. Melancthon leidet sehr unter dieser literarischen Auseinandersetzung: »Ach wenn man doch diese törichten Erörterungen (morologiae) fahren ließe und auf das aus wäre, was die Gewissen erbaut! ach, daß man in der Öffentlichkeit und in öffentlichen Angelegenheiten persönlichen Gefühlen so viel Raum läßt!«²⁵ Aber Melancthon schweigt literarisch, nur seinem intimsten Freund Camerarius schreibt er davon. Trotzdem war Melancthon's mehr oder weniger passive Resistenz gegen »De servo arbitrio« nicht ganz ohne Erfolg, sondern hat mit dazu beigetragen, daß Luther die in »De servo arbitrio« ausgesprochenen Schärfen seiner Prädestinationslehre zurückstellte. - Zweiter schwerer Kummer Melancthon's: Luther heiratet! und dies mit 42 Jahren und mitten im Bauernkrieg, durch den er sowieso eine Menge Popularität zu verlieren im Begriffe ist. Wieder ergeht ein besorgter Brief an Camerarius am 24. Juli 1525²⁶, der Sicherheit halber griechisch geschrieben: es sei doch eine »Erniedrigung« des großen Mannes, wenn solche Erniedrigungen freilich bei

24 Die näheren Umstände habe ich in meinem Büchlein »Reformatoren als Erzieher«, 1956, S. 42-44, geschildert.

25 CR 1,648; Brief vom 3. Januar 1524 an Camerarius.

26 CR 1,753 ff.

großen Leuten auch wieder ihr Gutes hätten, aber namentlich im jetzigen Augenblick hätte ers im Hinblick auf die schweren allgemeinen Nöte nicht tun dürfen! Wie Melanchthon dachten übrigens noch einige andere Leute in Luthers Umgebung. Uns wundert der große Kummer Melanchthons vielleicht, zumal er selber bereits fünf Jahre verheiratet war. Wars eine Art Eifersucht, ohne welche die Liebe bekanntlich nicht gut sein kann, daß er den großen Freund sich nun bis zu einem gewissen Grade entzogen sieht? Sicher nicht. Es war ganz einfach das ständige Denken Melanchthons in großen Staats- und Kirchenangelegenheiten, sein ständiges Berücksichtigen der Wirkung unserer Handlungen auf das Gelingen und Prestige der großen Sache. Eben dies meinte wohl Luther, wenn er von Melanchthon sagte, derselbe werde dauernd von den großen Dingen bewegt, während das Private und Persönliche ihn kälter lasse. Zweifellos ist uns die großartige Unbekümmertheit Luthers um das Gerede der Leute unendlich sympathischer, und zweifellos steckt in Melanchthons Sorge ein Stück Angst und Unfreiheit, ein Stück persönlicher Kühle und etwas Mangel an Leidenschaft, ja an Persönlichkeit. Aber ebenso zweifellos hat die großartige Unbekümmertheit Luthers um das Allgemeine auch ihre Grenzen und Gefahren, wie Luthers Verhalten in der Angelegenheit von Landgraf Philipps Doppelehe zeigt, und ebenso zweifellos steckt in Melanchthons stetem Denken an die öffentlichen Folgen des Verhaltens und Redens großer Leute ein wertvolles Element gewissenhafter Verantwortung und solider Anständigkeit. Aber es sei nun wie es wolle, jedenfalls hat der ganze Schock Melanchthons über Luthers Heirat nur kurze Zeit gedauert, bald konnte er schon selber mitscherzen über das Geschrei, das sich im Lager der Gegner wegen dieser neuen »Unthat« Luthers erhebe²⁷. Die Freundschaft blieb erhalten.

Luthers Kritik am Augsburger Glaubensbekenntnis 1530 darf schon gar nicht als Krise ihrer Freundschaft dramatisiert werden. Denn Luthers briefliche Aussage, er könne nicht so »leise treten« wie Melanchthon, es schicke sich für ihn auch nicht, steht bekanntlich im Rahmen und Zusammenhang einer vollen Anerkennung der Leistung Melanchthons und hinderte ihn nicht, gerade in den Tagen des Augsburger Bekenntnisses Melanchthon den Ehrentitel »confessor et martyr Christi« zuzusprechen. Außerdem erlebte Luther die Genugtuung, daß Melanchthon im Lauf der nächsten Jahre namentlich gegenüber dem Papsttum das Leisetreten der Augustana aufgab. Das erste Dokument dieser Umstellung Melanchthons ist seine Schrift »De potestate et primatu Papae« 1537, die ebenfalls Aufnahme in die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche gefunden hat.

Die schwerste, sich durch Jahre hindurchziehende Krise ihrer Freundschaft

²⁷ Julius Köstlin: Martin Luther - sein Leben und seine Schriften. Band I. 1883. S. 770.

war die Herausbildung einer gewissen Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Auffassung vom heiligen Abendmahl. In den ersten literarisch heißen Jahren des Abendmahlsstreits von 1524 bis etwa 1530 stand Melanchthon durchaus auf Luthers Seite. Noch in Marburg 1529 und Augsburg 1530 war er gegenüber der oberdeutschen und zwinglischen Einstellung sogar schärfer ablehnend als Luther, obwohl auf der Gegenseite ein alter Tübinger Studienfreund Melanchthons stand, nämlich Oekolampad aus Weinsberg; auch hierfür ist Melanchthons Motiv die Rücksicht auf das öffentliche Prestige der evangelischen Sache.

Aber seit etwa 1531 kommt er vor allem durch ein Schriftchen des inzwischen verstorbenen Oekolampad über die Ansichten der Kirchenväter vom heiligen Abendmahl zu der Überzeugung, daß tatsächlich die meisten alten Kirchenväter eine mehr symbolische Abendmahlsauffassung hatten. Und das Urteil der alten apostelnahen Kirchengeschichte ist für Melanchthon von Bedeutung, weswegen er schreibt: »Ich will kein neues Dogma einführen oder behaupten, das in der alten Kirche nicht zuverlässig bezeugt ist.«²⁸ Er gewinnt demgegenüber mehr und mehr den Eindruck, daß die extrem lutherische Abendmahlslehre oder Ubiquitätslehre eine ebenso unnötige Neuerung ist wie die päpstliche Transsubstantiationslehre: »Commutation, Transsubstantiation, Ubiquität, alle diese Ungeheuerlichkeiten sind der gebildeten alten Zeit unbekannt.«²⁹ Dabei will er das Wesentliche von Luthers Auffassung, daß nämlich das Abendmahl »kein leeres Schauspiel ist, sondern Christus wahrhaftig dabei ist und dem, der da ißt und trinkt, seinen Leib und sein Blut gibt«³⁰, durchaus festhalten. Nach seiner Art schreit er aber seine Bedenken nicht laut aus, läßt sie auch nicht gleich drucken, sondern gibt ihnen nur brieflich oder in persönlichem Gespräch Ausdruck und beteiligt sich dafür bereitwillig an den Versöhnungsbestrebungen Martin Bucers, auf die mit Beginn der dreißiger Jahre auch Luther langsam eingeht, bis es schließlich 1536 tatsächlich zu einer vorläufigen Annäherung der Gegner von 1529 in der sogenannten Wittenberger Konkordie kommt. 1537 und 1538 schreibt selbst Luther sogar freundliche Briefe nach Zürich³¹ und bittet die Nachfahren Zwinglis, der 1531 gefallen ist, der Wittenberger Konkordie beizutreten. 1540 bringt dann Melanchthon in einer Neuauflage des Augsburger Bekenntnisses dementsprechend im Artikel 10 vom Abendmahl eine

28 Zitiert bei Theodor Diestelmann: Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit . . . 1874. S. 215.

29 Stupperich (Herausgeber): Melanchthons Werke. Band VI. Gütersloh 1955. S. 485, 24 ff.

30 Stupperich (Herausgeber): Melanchthons Werke. Band II, 2. Gütersloh 1953. S. 522, 4–6.

31 WABr 8,149 und 241; Briefe vom 1. Dezember 1537 und 27. Juni 1538.

mildernde Änderung an, indem er erstens die Lokalpräsenz in den Elementen streicht und zweitens die Verdammungsformel gegen alle Andersdenkenden wegläßt. Der Artikel 10 hat jetzt die Form, »daß Leib und Blut Christi mit dem Brot und Wein wahrhaftig dargeboten und empfangen werden«. ³² Das ist die sogenannte *Augustana variata*.

Diese Wandlung in Melanchthons Ansichten ist Luther natürlich nicht verborgen geblieben. Dafür sorgten schon die Luther leidenschaftlich ergebenen Freunde Amsdorf und Cordatus. Amsdorf scheute sich nicht, über Melanchthon an Luther zu schreiben, er, Luther, nähere in Melanchthon eine Schlange an seinem Busen. ³³ Es kam schließlich 1537 zu einer Unterredung zwischen dem sächsischen Kanzler Brück und Luther über Melanchthon, von der wir noch einen Bericht haben. ³⁴ Nach diesem Bericht hat Luther gesagt, Melanchthon habe seit 1535 in der Abendmahlssache Argumente vorgebracht, aus denen er erkenne, daß er fast zwinglischer Meinung wäre; doch wie es in Melanchthons Herzen stünde, wisse er noch nicht, aber er, Luther, wolle sein Herz mit Melanchthon teilen und wolle gern, daß sich Melanchthon als ein hoher Mann nicht von ihnen und der Wittenberger Schule tue; denn er täte doch eine große Arbeit. Man sieht hieraus: es ist Luther zweifellos schmerzlich, daß Melanchthon in dieser wichtigen Frage nicht mehr eindeutig mit ihm zieht. Aber noch schmerzlicher wäre ihm der Gedanke, wenn Melanchthon von seiner Seite gerissen und zum Weggang aus Wittenberg gezwungen würde. Er liebt und schätzt den Mann mit den großen Gaben und Verdiensten um die evangelische Sache viel zu hoch, als daß er sich von ihm reißen ließe. Und tatsächlich hat sich Luther sein Leben lang jedes aggressiven und verdammenden Wortes gegen Melanchthon enthalten, obwohl er sonst wahrlich keine Scheu und Hemmung vor offenen Worten hatte.

1544 allerdings flammt Luthers alter Zorn gegen die Zwinglianner oder Zürcher in seinem »Kurzen Bekenntnis vom Sakrament« ³⁵ noch einmal hell auf. Die Veranlassung hierzu war für Luther nicht Melanchthon, sondern Schwenkfeld und eine Nachricht vom Eindringen schweizerischen Einflusses in Ungarn. Aber diese Erregung Luthers fiel unglücklicherweise in dieselbe Zeit Juli/August 1544, in der Nikolaus von Amsdorf ein kritisches Votum über die »Kölner Reformation« 1543 abgab und dieselbe schwärmerischen und sakramentiererischen Geistes verdächtigte; an der »Kölner Reformation« aber hatte neben Bucer auch Melanchthon mitgearbeitet. Daher sind

³² Stupperich (Herausgeber): Melanchthons Werke. Band VI. S. 19, 31–33.

³³ CR 3,503; Brief Melanchthons an Veit Dietrich vom 22. März 1538; zitiert bei Diestelmann: a. a. O. S. 249.

³⁴ CR 3,427 f.

³⁵ WA 54,141 ff.

nun Melanchthon und Bucer in größter Sorge, daß es in der kurz vor der Veröffentlichung stehenden Schrift Luthers auch über sie hergehe und zugleich das ganze hoffnungsvolle Reformationswerk im Kölner Erzbistum torpediert werde.³⁶ Aber siehe, Luther nennt im »Kurzen Bekenntnis vom Sakrament« 1544 weder Melanchthon noch Bucer noch Calvin, sondern beschränkt sich ausdrücklich auf die Zürcher. Die Männer der Wittenberger Konkordie bleiben ungeschoren. Und bezüglich Melanchthons schreibt Luther im November 1544 in einem Brief an italienische Protestanten ausdrücklich: Solltet ihr davon hören, Philippus oder Luther seien jenem [schweizerischen] Wahnsinn auch beigetreten, so schenkt dem um Gottes willen keinen Glauben.³⁷ Trotzdem empfindet Melanchthon nicht ganz mit Unrecht, daß Luther im »Kurzen Bekenntnis vom Sakrament« nicht mehr im Geist der Wittenberger Konkordie spreche, sondern wieder mehr im Geist der Streitschriften der zwanziger Jahre. Er täuscht sich auch darin nicht, daß das kritische Votum Amsdorfs über die Kölner Reformation nicht ohne Eindruck auf Luther bleiben, sondern seinen Zorn weiter reizen werde. Melanchthon aber kann es nur entsetzlich finden, wenn der innerevangelische Streit ums Abendmahl aufs neue ausbrechen sollte. Ach, schreibt er³⁸, welch erbarmungswürdige Sache ist es, es ist zum Heulen, daß dies heilige Symbol der Liebe Gegenstand und Anlaß des Streits sein muß! Um diese Zeit spricht Melanchthon in seinen Briefen ausnahmsweise nicht von »Vater Luther«, sondern von »unserm Perikles«, so an Veit Dietrich³⁹: wenn unser Perikles nun in der Sakramentssache wieder anfängt, mit Beleidigungen um sich zu werfen [contumeliose dicere], so werde ich von hier fortgehen, diese Torheiten machen mir keinen Eindruck; und wollen sie mich fortjagen, so werden sie nur den Gegnern Anlaß zum Spott geben. - Es kam aber doch nicht zur Emigration Melanchthons. Er blieb, und Luther blieb sein Freund. Sie behielten beide offenbar im Unterschied zu ihren Nachfahren noch ein gesundes Augenmaß für die Tiefe ihres gemeinsamen Glaubens und den unaufgebbaren Segen ihres Zusammenwirkens. Und davor verblaßte die theologische Differenz selbst in einer so wichtigen Frage.

Es ist daher durchaus möglich, daß die alten Nachrichten von zwei versöhnlichen Unterredungen Luthers mit Melanchthon anno 1544 und 1546 einen richtigen historischen Kern enthalten, wenn sie uns auch weder von Luther noch von Melanchthon, sondern von den Melanchthonschülern Har-

36 Vgl. hierzu WABr 10,614 ff. und WA 54,119 ff.

37 WABr 10,681, 51-53; Brief vom 12. November 1544 an die italienischen Protestanten von Venedig und Vicenza.

38 CR 5,495; Brief vom 5. Oktober 1544 an Musculus; zitiert bei Diestelmann: a. a. O. S. 280.

39 CR 5,459; Brief vom 8. August 1544 an Veit Dietrich.

denberg, Alesius, Ursinus, Pezel und von Hospinian überliefert sind. Aber wenn wir diese Nachrichten nicht hätten, müßten wir einfach auf Grund des tatsächlichen Verhaltens der Freunde irgend etwas Ähnliches annehmen oder postulieren. Die erste der beiden Überlieferungen aus dem Jahre 1544 lautet: »Als Luther erkannt hatte, daß Philippus an Weggang denke, ließ er ihn zu sich rufen und traf mit ihm auf dessen offene Erklärung folgende Übereinkunft, indem er ihn mit den Worten entließ: die Sach ist mein und ich werde sie ohne dich aufrecht erhalten. Bleibe du immerhin bei deiner Meinung, wenn du sie für die wahrere hältst, und bei deiner gewöhnten Art zu reden. Ich will dich nicht zwingen und bedarf in dieser Sache deiner Hilfe und deines Schutzes nicht.«⁴⁰

Die zweite Überlieferung aus dem Sterbejahr Luthers 1546 hat Albert Hardenberg anno 1556 auf dem Rathaus Bremen niedergelegt. Sie ist noch erhalten und lautet: »...daß ich von Herrn Philipp Melanchthon nebst Herrn Herbert von Langen zu Wittenberg gehört habe, daß nämlich Doktor Luther ihn, den Herrn Philippus, zu sich gefordert, ehe er nach Eisleben zog, wo er starb, und hatte dem Philippus gesagt: lieber Philippe, ich muß bekennen, der Sache vom Abendmahl ist zuviel getan. Da antwortete Philippus: Herr Doktor, so laßt uns eine Schrift stellen, darin die Sache gemildert wird, daß die Wahrheit bleibt und die Kirchen wieder einträchtig werden. Darauf Doktor Luther: ja, lieber Philippe, ich habe das viel und oftmals gedacht, aber so würde die ganze Lehre verdächtig, ich wills dem allmächtigen Gott befehlen, tut ihr auch etwas nach meinem Tode. Das hat Philippus Herrn Herbert und mir also gesagt, so wahr mir Gott helfe.«⁴¹

Dies Zeugnis Hardenbergs wird wortwörtlich auch von dem Leipziger Freund Melanchthons Alesius im Jahr 1561 angeführt.⁴² Auch in Süddeutschland beim schwäbisch-pfälzischen Religionsgespräch in Maulbronn 1564 wurde bereits mit dieser Äußerung argumentiert⁴³; Ursinus lehrte damals in Heidelberg. Es bleibt natürlich mißlich, daß wir weder bei Luther noch bei Melanchthon eine Andeutung von diesen beiden Unterredungen haben. Aber es ist und bleibt auf Grund aller übrigen Schriften und Briefe beider Männer über allen Zweifel erhaben, daß sie bis an ihr Ende in Eintracht miteinander gelebt und ihre Freundschaft bewahrt haben. Luthers Großzügigkeit und Melanchthons bescheidene Zurückhaltung haben bewirkt, daß selbst diese schwerste Krise ihre Freundschaft nicht zerbrochen hat.

Wie in Wahrheit ihre Herzen zueinander gestanden und wie kleinlich,

40 Diestelmann: a. a. O. S. 282 f.

41 Diestelmann: a. a. O. S. 4 f.

42 Diestelmann: a. a. O. S. 18.

43 Wilhelm Holtmann: Die pfälzische Irenik im Zeitalter der Gegenreformation. Göttinger Dissertation. 1960, S. 56 f.

engstirnig und epigonenhaft alle Versuche sind, nachträglich einen Keil zwischen Luther und Melanchthon zu treiben und die evangelische Zusammengehörigkeit dieser beiden bedeutenden eigengeprägten reformatorischen Persönlichkeiten zu zerreißen, geht schließlich noch aus zwei denkwürdigen Bewährungsproben ihrer Freundschaft hervor. Die eine Bewährungsstunde, auf der Seite Luthers, fällt in das Jahr 1540, als Melanchthon unter den Belastungen durch die böse Doppelehe Philipps von Hessen einen Nervenzusammenbruch erlitt und todkrank in Weimar lag.⁴⁴ Die Begebenheit fällt also in eine Zeit, in der die geschilderte Differenz in der Abendmahlsfrage längst bekannt und offenkundig war. Luther aber reist zu Melanchthon nach Weimar und erschrickt über den Zustand des Freundes so sehr, daß er zu den Gefährten sagt: behüt Gott, wie hat mir der Teufel dies Organon geschändet! Dann kehrt er sich zum Fenster und richtet ein inbrünstiges Gebet um den Freund zu Gott. Melanchthon ist aber bereits ganz apathisch. Ein Patient mit einem robusten und leidenschaftlichen Lebenswillen ist er natürlich nicht. Darum bittet er Luther, ihn nicht aufzuhalten, er sei auf guter Fahrt, und es könne ihm nichts Besseres passieren, als wenn er sterbe. Luther aber fährt ihn in leidenschaftlicher Liebe geradezu an: mitnichten! du mußt unserm Herrn Gott noch weiter dienen, . . . hörst du, Philippe, kurzum, du mußt mir essen, sonst tu ich dich in den Bann! Und wahrhaftig, Melanchthon rafft sich unter solch derbem Zuspruch wieder zusammen, und es geht von da an wieder langsam aufwärts mit ihm. Luther hat dann in den Tischreden mehr als einmal von dieser denkwürdigen Gebeterhörnung erzählt.⁴⁵ Jedenfalls aber, so bangt und ringt man nicht um das Leben von jemand, mit dem man tief innerlich uneins ist, sondern nur um das Leben eines Menschen, den man für ein fast unentbehrliches »Organon« in Gottes Reich hält.

Die zweite denkwürdige Bewährung dieser Freundschaft, auf der Seite Melanchthons, ist dessen treue Sorge für Luthers Witwe Käthe. Es war mit Käthe Luther gewiß nicht ganz einfach. Denn sie war eine resolute Frau und weder auf den Kopf noch auf den Mund gefallen. Kanzler Brück, der mit der Ordnung der Erbschaft Luthers zu tun hatte, mochte sie nicht gern leiden. Aber Melanchthon und Bugenhagen halfen ihr gegen den Kanzler zum Erfolg.⁴⁶ Dabei wurde Melanchthon von seiner eigenen Frau, auch einer Käthe, sicher nicht sehr unterstützt; denn sie war ein bißchen eifersüchtig. - Als dann der Schmalkaldische Krieg und damit Flüchtlingsschicksal über die Wittenberger kam, sorgte Melanchthon nicht nur für seine eigene Familie, sondern bemühte sich sowohl in Magdeburg als auch in Braunschweig, den bei-

44 Julius Köstlin: Martin Luther - sein Leben und seine Schriften. Band II. 1883. S. 536.

45 WAT 5,129; Nr. 5407.

46 Vgl. Ernst Kroker: Katharina von Bora. 1925. S. 230-241.

den Orten, wo Käthe längere Zeit Zuflucht gefunden hatte, treulich um sie. Außer Melanchthon sind es übrigens fast lauter ausgesprochene Melanchthon-Freunde, die sich Käthes annehmen, nämlich Paul Eber, Joachim Camerarius und Johannes Bugenhagen, während die extremeren Wittenberger sich nicht um sie kümmerten. Paul Eber hat sie dann auch 1552 in der Wittenberger Pfarr- oder Marienkirche begraben und Melanchthon in der Universität ihr die Gedenkrede gehalten. Keine Rede davon, daß er nun nach dem Tode Luthers und nachdem der Druck dieser übermächtigen Persönlichkeit, von dem der bekannte Brief Melanchthons an Carlowitz 1548 handelt,⁴⁷ nicht mehr auf ihm lag, die Brücken zu Luther und Luthers Haus abgebrochen hätte, wie es die lutherischen Streittheologen ihm gegenüber taten. Dieses kleinen Mannes geistiges und charakterliches Format war doch viel zu groß, als daß er über gewissen theologischen und persönlichen Differenzen jemals die Dankes- und Freundespflicht Luther gegenüber vergessen hätte. Amicus certus in re incerta cernitur - ein zuverlässiger Freund bewährt sich in unsichern Zeiten und Lagen, so sagten schon die alten Lateiner, und Melanchthon empfahl den Schulmeistern diesen Spruch zur Weitergabe an die Jugend.⁴⁸ Ein Freund liebt allezeit und als ein Bruder wird er in der Not erfunden, sagt die Bibel (Sprüche 17, 17). Weder Luther noch Melanchthon brauchen sich vor solchen Worten zu schämen. Man hat sie mit Recht auch im Grabe nebeneinander gelegt, weil sie im Leben einander die Treue gehalten haben.

Die Bedeutung dieser Reformatorenfreundschaft

Zusammenfassend läßt sich das Folgende darüber sagen:

- 1 Diese Freundschaft ist von Anfang bis Ende sich niemals Selbstzweck gewesen, sondern entstand aus dem gemeinsamen Dienst an der christlichen Kirche und Schule und nährte sich zeitlebens daraus.
- 2 Sie bedurfte darum auch keiner Beteuerungen und Sentimentalitäten, sie riß auch die Schranken gegenseitigen Respekts nicht ein und war dennoch voller Tiefe und Vertrauen und fand auch Worte, sich auszudrücken.
- 3 Sie war eine Freundschaft absolut verschiedener Temperamente (Choleriker - Phlegmatiker) und Denkweisen, die selbstverständlich öfter zu Krisen führten; aber in christlichem Glauben und christlicher Liebe wurden diese Krisen überwunden.
- 4 Sie war eine Freundschaft freier, eingeprägter und selbständig denken-

47 CR 6,879 ff.

48 Stupperich (Herausgeber): Melanchthons Werke. Band I. Gütersloh 1951. S. 268, 16 (Unterricht der Visitatoren 1528).

der christlicher Männer, die sich bei aller gemeinsamen Arbeit und aller gegenseitigen Verehrung diese Freiheit dennoch allezeit zugestanden.

- 5 Sie war eine Freundschaft gegenseitigen Nehmens und Gebens. Nicht nur Melanchthon empfing von Luther das Evangelium, unendliche geistige Anregung und Entschiedenheit, sondern auch Luther von Melanchthon geschichtliches Denken, Ausgeglichenheit und Ausgewogenheit in der Theologie.
- 6 Sie fand ihre schönste und überzeugendste Bewährung in der Auseinandersetzung über das Abendmahl, in Luthers Kampf um den sterbenden Melanchthon und in Melanchthons Sorge für Luthers Käthe.
- 7 Luther war in dieser Freundschaft nicht nur zu Anfang, sondern bis ans Ende der werbende, mitreißende, aktive Teil, Melanchthon der ergebene, stillere, bewahrende Teil, Luther der elektrische Strom, Melanchthon der »Widerstand«.
- 8 Hieraus folgt: Man kann in der evangelischen Kirche in ernsten theologischen Fragen verschiedene Ansichten haben und doch in der Liebe zum Evangelium von Christus und zu unsrer Kirche unzertrennlich verbunden sein.

LUTHER UND DÄNEMARK

Von Werner Görnandt

Das bekannte Buch des Historikers Theodor Brieger: »Die Reformation - ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte« beginnt mit folgenden Sätzen: »Wir finden im Zeitalter der Reformation - wer könnte seit Ranke daran zweifeln? - Deutschland auf der Höhe seines weltgeschichtlichen Einflusses. Nie zuvor und niemals in den seitdem verflossenen Jahrhunderten war Deutschland in diesem Grade der bewegende Mittelpunkt für Europa.« Diese europäische Ausstrahlung der Wirkung Luthers kam, außer durch seine Schriften, besonders dadurch zustande, daß Studierende aus aller Herren Ländern nach dem kleinen Wittenberg strömten, um sich in der dortigen Universität unter die Katheder Luthers und seiner Mitarbeiter zu setzen und dann als Träger der neuen Lehre in ihre Heimatländer zurückzukehren. Einer solcher Luther-Hörer von damals zählt einmal unter diesen - außer Studenten aus allen Gegenden Deutschlands - Vertreter folgender Nationen namentlich auf: Russen, Preußen, Holländer, Dänen, Schweden, Franzosen, Spanier, Engländer und Griechen! Also auch die Dänen sind in diesem Katalog ausdrücklich erwähnt und, wie wir noch sehen werden, sogar mit ganz besonderem Recht. Ich wage sogar die Behauptung, daß es kein Land und keine Reformationskirche außerhalb Deutschlands gibt, welche sich so enger geistlicher, geistiger und besonders persönlicher Verbindungen mit Luther und seinem Wittenberger Mitarbeiterkreis rühmen könnten, wie die Evangelisch-lutherische Volkskirche Dänemarks, die noch heute praktisch das ganze dänische Volk (über 97 Prozent der Bevölkerung) in sich vereinigt. Diesen Tatbestand will ich nun in Folgendem aufzuzeigen versuchen.

Ich beginne mit den Beziehungen der dänischen THEOLOGEN zu Luther. Die Reformation kam bekanntlich über Südschleswig nach Dänemark. Die erste Stadt, in welcher dieser Bewegung der Durchbruch gelang, war Husum, und der erste Mann, der dort lutherisch predigte, war der Pastor der Marienkirche, HERMAN TAST. Zusammen mit andern Studenten war er in Wittenberg gewesen und durch Luther persönlich für die Sache der Reformation gewonnen worden. Es ist natürlich unmöglich, hier alle dänischen Theologen namentlich anzuführen, welche zu Luthers Zeit eine Weile in Wittenberg studiert haben. Wir lesen zum Beispiel, daß Bugenhagen auf seiner Reise nach Kopenhagen von zweien solcher Theologen begleitet worden ist, nachdem sie in Wittenberg promoviert hatten, nämlich von Peter Palladius und Tilemann von Hussen. Aber *ein* Name verdient doch, aus dieser langen Reihe hervorgehoben zu werden, und zwar der ehemalige Johannitermönch HANS TAUSEN, der im allgemeinen als der eigentliche Reformator Dänemarks be-

zeichnet wird und dessen Bild auch auf der Briefmarke, welche aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Einführung der Reformation in Dänemark 1936 erschien, zu sehen ist. Hans Tausen wurde bei seinem Aufenthalt in Wittenberg (1522-24) unter dem persönlichen Einfluß Luthers zum Bruch mit Rom bewogen und nach seiner Rückkehr in sein Heimatland 1526 wegen seiner lutherischen Einstellung aus seinem Kloster ausgestoßen. Im übrigen war er auch der erste dänische Geistliche, der Luthers Beispiel von 1525 folgte und sich verheiratete. Was die persönliche Begegnung mit Luther für die dänischen Theologen bedeutete, wird uns in erster Linie deutlich an der Gestalt des ersten evangelischen Bischofs von Seeland, PETER PALLADIUS. Man kann vielleicht sagen, daß dieser unter allen Schülern Luthers aus den verschiedenen Ländern in bezug auf Geist und Ausdrucksweise dem Reformator am nächsten gekommen ist. Das beweist am besten sein hinterlassenes »Visitatsbog«, aus welchem noch heute Auszüge in fast jedem dänischen Schullesebuch stehen. Er hat in der Art, wie er bei seinen Visitationen zu seinen Bauern redete, gezeigt, daß er den Leuten wirklich aufs Maul gesehen und Luthers Verdolmetschungskunst in hohem Maße sich zu eigen gemacht hat. Peter Plade (so hieß er ursprünglich) hatte mit Hilfe der Schwester des Dänenkönigs Christian II. in Wittenberg studiert, hier die philosophische Magisterwürde und 1537 die theologische Doktorwürde erworben. Die Rede, welche er bei seiner Promotion gehalten hat und die von Anfang bis Ende von seinem Lehrer Luther inspiriert war, ist uns erhalten. Sie ist eine markige Darlegung der von oben kommenden Weisheit und Beredsamkeit im Anschluß an Lukas 21, 15. Diese Rede hat insofern eine eigenartige Geschichte, als sie späterhin für Luthers Rede bei seiner eigenen Doktorpromotion angesehen wurde. So eng also war die geistliche Verwandtschaft zwischen Luther und Palladius, daß man ihre Reden miteinander verwechseln konnte! Schließlich muß in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen werden, daß Luther trotz mehrfacher Aufforderung zwar niemals selbst nach Dänemark gekommen ist, jedoch dafür gesorgt hat, daß derjenige seiner Mitarbeiter, welcher ihm persönlich am nächsten stand, nach Dänemark entsandt worden ist, nämlich Wittenbergs Stadtpfarrer Dr. Johann Bugenhagen. Bugenhagen hat sich mit seiner Familie fast zwei volle Jahre in Kopenhagen aufgehalten und zur Durchführung der Reformation in Dänemark Wesentlichstes beigetragen, während Luther in dieser Zeit für ihn die Vertretung in seinem Wittenberger Stadtpfarramt übernahm. Das, was Bugenhagen im niederdeutschen und norddeutschen Raum von Braunschweig bis Island für die Ausbreitung der Reformation geleistet hat, ist in unsrer Zeitschrift »Luther« 1958 Heft 2 Seite 67-71 schon ausführlich behandelt worden, so daß ich hier nur darauf hinzuweisen brauche. Doch aus dem Vorhergehenden ist bereits deutlich genug hervorgegangen, daß sich wohl kaum

eine andere Reformationskirche außerhalb Deutschlands einer so engen geistigen und persönlichen Verbindung mit Luther und seinem engsten Mitarbeiterkreis rühmen könnte wie die dänische Kirche. Im übrigen werde ich auf Bugenhagens dänische Sendung in einem anderen Zusammenhang noch einmal kurz zurückkommen.

Luthers persönliche Beziehungen zu Dänemark beschränken sich aber nicht nur auf dänische Theologen. Volksgeschichte ist ja vor 400 Jahren zum großen Teil Fürstengeschichte gewesen. Wenn wir daher das Werden der dänischen Reformation recht beschreiben wollen, dürfen wir auch die dänischen KÖNIGE der Reformationsgeschichte nicht vergessen. Diese haben ohne Zweifel einen großen Anteil am Siege der Reformation in Dänemark gehabt. Das ist aber nicht etwa so zu verstehen, als ob die Reformation in Dänemark »von oben her« gemacht, dem Volke sozusagen übergestülpt worden wäre. Man kann mit gutem Gewissen feststellen, daß die Reformation in Dänemark »von unten her« geworden ist; denn die große Mehrheit des dänischen Volkes war schon längst von der Bewegung der Reformation erfaßt worden, ehe diese 1536 »offiziell« eingeführt wurde. Das dänische Volk hatte sich willig der Sache Luthers erschlossen, und darum wurde die lutherische Kirche Dänemarks von vornherein eine wirkliche Volkskirche; aber dänische Könige haben diese Entwicklung gefördert und sie schließlich zum Ziele geführt. Drei Königsnamen müssen hier genannt werden: CHRISTIAN II. zunächst. Er war ein Neffe des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, des großen Förderers Luthers, und seine Frau war eine Schwester des großen Gegners Luthers, des Kaisers Karl V. Von Charakter war er ein zwiespältiger Mann, in seinem Volke nannte man ihn »en Vendekaabe«, auf deutsch etwa »ein Mann, der seinen Mantel nach dem Winde hängt«. Christian II. ließ sich bereits 1520 einen Theologen namens Martin Reinhard aus Wittenberg schicken und berief ferner den späteren »Schwärmer« Karlstadt nach Kopenhagen, der es aber bezeichnenderweise nur wenige Wochen dort aushielt; ja - nach dem Reichstag zu Worms - erbat er sogar von seinem Onkel, Friedrich dem Weisen, die Entsendung Luthers nach Dänemark. (Wer Phantasie genug besitzt, mag sich ausmalen, wie die weitere Reformationsgeschichte verlaufen wäre, wenn Luther 1521 statt nach der Wartburg nach Kopenhagen ausgewichen wäre!) Melancthon warnte jedoch den Kurfürsten vor diesem unzuverlässigen und unberechenbaren Fürsten, welcher in Dänemark sich antikatholisch gebärdete, während er gleichzeitig in dem noch mit Dänemark vereinigten Schweden prokatholisch auftrat. Im April 1523 wurde Christian II. dann aus beiden Reichen vertrieben und mußte nach Deutschland zu seinen Verwandten in Landfluchtigkeit gehen. Auf diese Tatsache der Vertreibung Christians II. nimmt übrigens Luther häufig Bezug. Ich habe allein in seiner Schrift »Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können« min-

destens zwölf Stellen gezählt, in denen von dieser Fürstenvertreibung die Rede ist. In allen diesen Sätzen bezieht der Reformator gegen die Vertreiber Stellung, auch wenn zugegeben werden müsse, daß der König im Unrecht war. Der unfreiwillige Aufenthalt in Deutschland bringt dann für Christian II. persönliche Begegnungen mit Luther. Im Herbst 1523 lud er Luther und Melancthon nach Schweinitz ein, hörte dort eine Predigt von Luther und wurde von dieser so ergriffen, daß er erklärte, an sie ewig denken und im Gedanken an den ihm verkündigten Christus all sein eigenes Leiden geduldig ertragen zu wollen. Später weilte er auch in Wittenberg und wohnte dort bei Lukas Cranach. Es wird berichtet, daß er dort der entlaufenen Nonne Katharina von Bora, Luthers späterer Ehefrau, einen goldenen Ring verehrt und daß er sogar in der dortigen Stadtkirche Ministrantendienst verrichtet habe. Er ließ es zu, daß seine Frau, die Schwester Karls V., das Abendmahl in beiderlei Gestalt nahm und sich damit offen zum Luthertum bekannte. Ja, er sorgte sogar für eine dänische Bibelübersetzung durch Christiern Pedersen aus Lund, der ihm in die Landflüchtigkeit gefolgt war. Daß er aber eine »Vendekaabe« war und blieb, bestätigte er von neuem dadurch, daß er sich mit seinem Schwager Karl V. bald wieder versöhnte, um Waffenhilfe für die Rückeroberung Dänemarks zu gewinnen. Er schwur daher in den dafür vorgeschriebenen Zeremonien der lutherischen Ketzerei ab, um sich wiederum feierlich in die katholische Kirche aufnehmen zu lassen und erklärte sich bereit, im Falle seiner Rückkehr nach Dänemark das Luthertum auszurotten. In den darauf ausbrechenden Kämpfen erlag er jedoch seinem Nachfolger Friedrich I. und wurde von diesem gefangengesetzt.

Die Rückkehr Christians II. zur katholischen Kirche scheint Luther unbekannt geblieben zu sein; denn er bewahrte diesem zwiespältigen Manne bis zuletzt seine menschliche und seelsorgerliche Anteilnahme. So schreibt er in einem Brief an Spalatin von sehr traurigen Briefen Christians II., eines Menschen, der wunderbarerweise allein Christus lebe, und fährt dann fort: »Viel leicht wird Gott einmal den König und die Königin als Wildbret in den Himmel rufen und zwar auch noch diesen König, von dem menschlicher Sinn am allerwenigsten gehofft hätte, daß Gott wunderbar mit ihm verfahren und dadurch unser früheres ungünstiges Urteil über den König zu Spott machen würde.« Nach der Gefangennahme Christians II. durch seinen Vetter Friedrich I. richtet Luther 1532 an diesen eine bewegende Fürbitte, daß er ihm väterliche Gnade und Treue um Christi willen erzeigen möge; und an diesen selbst christliche Ermahnungen, daß er die göttliche Zuchtrute als väterliche Strafe geduldig ertragen möge. Friedrich I. antwortete, daß er Christian II. nicht als Feind behandeln wolle; eine Antwort, welche Luther sehr erfreute. Damit sind wir schon von Christian II. weiter geschritten zu dem König, von dem in Bezug auf unser Thema eigentlich am wenigsten zu sagen ist, nämlich

zu FRIEDRICH I. Dieser war der jüngste Sohn Christians I. Er mußte zwar zunächst als Preis für die Krone geloben, die katholische Kirche zu schützen und die Lutherischen zu bestrafen. Aber er änderte sehr bald die Signale, da er persönlich der Sache Luthers aufrichtig zugetan war und daher den bedrängten evangelischen Prädikanten - besonders Hans Tausen - überall im Lande seinen Schutz angedeihen ließ. Er versuchte nach außenhin sozusagen eine Balancepolitik, die beiden Seiten Gerechtigkeit widerfahren ließ; aber über seine innere Einstellung ist kein Zweifel möglich. Jedoch am Gründonnerstag 1533 starb Friedrich I. plötzlich. Aus den langen Kämpfen um seine Nachfolge ging schließlich als Sieger sein Sohn CHRISTIAN III. hervor, ohne Frage die erfreulichste Erscheinung unter den drei Königen der Reformationszeit. Die Eroberung Kopenhagens durch Christian III. im Jahre 1536 bedeutet den endgültigen Durchbruch der Reformation in Dänemark. Christian III. ist zeit seines Lebens ein aufrichtiger frommer Mann und bewußter Lutheraner gewesen, der allergrößten Wert darauf gelegt hat, engste persönliche Beziehungen zu Luther zu pflegen und diese bis an dessen Tod aufrecht zu erhalten. Ich will jetzt die wesentlichsten Dinge hervorzuheben versuchen, aus denen eindeutig das enge Vertrauensverhältnis hervorgeht, das zwischen diesen beiden Männern bestanden hat, obwohl Luther in einem Brief von 1538 noch den Wunsch ausdrücken muß, doch endlich einmal Christians III. persönliche Bekanntschaft machen zu können, ein Wunsch, der aber nie in Erfüllung gegangen ist. Als achtzehnjähriger Prinz wohnte der spätere Christian III. dem Reichstag zu Worms bei, und Luthers glaubensmutiges Auftreten vor dem Kaiser und dem päpstlichen Legaten machte einen so unauslöschlichen Eindruck auf den jungen Mann, daß dieser Luther niemals mehr vergessen konnte in seinem Leben. Als Christian 1536 nun zur Macht gekommen war, berichtete er sofort über seine Maßnahmen zur Absetzung der katholischen Bischöfe und seine weiteren Vorhaben in bezug auf die Kirche an Luther und bat den Reformator zugleich - falls er nicht selber kommen könnte - um die Entsendung von Bugenhagen und Melanchthon nach Kopenhagen zur Durchführung der Reformation und schickte ihm den Entwurf der Kirchenordnung, der von dänischen Theologen vorbereitet worden war, zur Begutachtung. Luther antwortet ihm sofort, gibt ihm seine Zustimmung zu den erfolgten Maßnahmen und verspricht ihm, die Mitverantwortung für die Geschehnisse zu übernehmen und ihm zur Ordnung der verworrenen Verhältnisse zu helfen. Luther ermahnt jedoch zugleich den König, mit den von ihm eingezogenen Kirchengütern die Kirche geziemend zu versorgen. Wie schon erwähnt, tritt dann Bugenhagen sehr bald die Reise nach Kopenhagen an und bleibt hier als Sendbote Luthers von 1537 bis 1539, fast zwei volle Jahre. Der König überträgt sein Vertrauen zu Luther sofort auf seinen Sendboten Bugenhagen. Er läßt sich an seinem 34. Geburtstag durch Bugenhagen in der

Kopenhagener Domkirche salben und krönen und kurz darauf durch ihn die an Stelle der abgesetzten katholischen Bischöfe ernannten sieben evangelischen Bischöfe (damals zunächst »Superintendenten« genannt) in der Domkirche installieren. 1538 ernennt er Bugenhagen zum ersten Rektor der neugegründeten Kopenhagener Universität, und als sein Hofkapellan gestorben war, wendet er sich in einem Brief direkt an Luther und bittet um die Entsendung eines neuen Hofpredigers. Nachdem die neue Kirchenordnung, die von Luther gebilligt war, von Bugenhagen nochmals überarbeitet worden war, wurde sie vom König unterschrieben und damit in Kraft gesetzt. Als Christian III. auf dem Braunschweiger Konvent 1538 dem Schmalkaldischen Bunde beigetreten war, wurde er dem Reformator gegenüber gerühmt als einer, der sich mit seinem Bekenntnis wie ein zweiter David erzeigt habe. Luther antwortete darauf: »Gott möge dem König und dem Schmalkaldischen Bund beistehen zur Heiligung Seines Namens!« Christian III. hörte nie auf, Luther dankbar zu sein, und ersann mancherlei Wege, um ihm diese seine Dankbarkeit zu bezeigen. Aus seinem zweijährigen Kopenhagener Aufenthalt brachte Bugenhagen für Luther ein Geschenk des Königs von 100 Gulden mit. Luther war zunächst sehr bedenklich, dieses Geschenk anzunehmen, und sprach sich bei dieser Gelegenheit sogar etwas ärgerlich über gewisse »Herren« aus, die solche Geschenke zu machen pflegten. Der Reformator hat sich aber dann von seinem Freunde Bugenhagen überzeugen lassen, daß diese königlichen Gaben aus einem reinen Herzen kamen und nichts anderes sein sollten als Zeichen dankbarer innerer Verbundenheit. So freute er sich dann später sehr über die »Liebesgabenpakete«, welche regelmäßig aus Dänemark in Wittenberg eintrafen, und zwar in Gestalt von Naturalien, bestehend aus »Sild og Smør« (Heringen und Butter). Zur Ablösung dieser Naturalgaben sandte Christian III. seit 1544 jährlich fünfzig Gulden an Luther sowie an Bugenhagen, Melanchthon und Justus Jonas. Am 14. Januar 1546 schrieb Luther einen ausführlichen Dankesbrief an den König für diese Geldgaben an ihn und seine Mitarbeiter und fügte dann hinzu, daß er nun keine weiteren Gaben mehr vom König erwarten dürfte, denn: »Ich gehe täglich an des Grabes Rand und erwarte mein letztes Stündlein.« Christian III. beantwortete diesen Brief am 3. März 1546 von Aarhus aus. Er schrieb darin, daß Luther sich nicht für die Geldgaben zu bedanken brauche; er freue sich von Herzen, wenn der Reformator diese Gaben auch weiterhin annähme. Er hoffe, daß »Gott ihn noch lange gesund und lebendig erhalten wolle zu Nutz der christlichen Kirche und unserer wahren Religion«. Aber dieser Brief Christians III. erreichte Luther nicht mehr; denn der Reformator war bereits am 18. Februar 1546 gestorben. Jedoch Christian III. blieb auch nach Luthers Tod ein treuer Lutheraner. Er war ein regelmäßiger Leser von Luthers Bibel und las seinen Hofleuten oft laut daraus vor. Darum war es

ihm ein Herzensanliegen, daß Luthers Bibelübersetzung auch auf dänisch herauskam. So erschien 1550 »Christians III. Dänische Bibel«. Diese war keine Übersetzung der Bibel aus ihrem hebräischen oder griechischen Urtext, sondern eine wortgetreue Übertragung von Luthers deutscher Bibel in die dänische Sprache. So sehr liebte dieser König den Reformator Luther, daß er das kernige Lutherdeutsch ins Dänische übersetzt haben wollte! Durch die Erwähnung aller dieser Tatbestände dürfte wohl genügend klargelegt sein, wie einzigartig eng auch die persönlichen Beziehungen der dänischen Könige der Reformationszeit zu dem Reformator gewesen sind.

Im Jahre 1936 hat die Dänische Volkskirche in großen Feiern und unter Herausgabe einer reichhaltigen und wertvollen Jubiläumsliteratur das 400-jährige Gedächtnis an die Einführung der Reformation in Dänemark begangen. Im Anschluß daran hat sie ein Reformations-Mahnmal gegenüber dem Eingangsportal der Kopenhagener Domkirche, der Hauptkirche des Landes, errichtet. Es besteht aus einem großen Obelisken, dessen Sockel vier Bronzereliefs schmücken, welche vier entscheidende Begebenheiten der dänischen Reformation festhalten und vor Augen stellen. Den Mittelpunkt dieser Bilder bilden jeweils die Gestalten König Christians III., Hans Tausens, Johann Bugenhagens und des Peter Palladius. Der Künstler hat also mit der Auswahl dieser Persönlichkeiten das Wesentliche in der Reformationsgeschichte Dänemarks getroffen. Es gibt aber auch noch ein anderes, lebendiges Denkmal für die Besonderheit der dänischen Reformationsgeschichte. Der Nachfolger Christians III., König Friedrich II., berief 1575 den ersten deutschen Prediger und den ersten deutschen Schulmeister nach Kopenhagen, stellte ihnen eine der schönsten mittelalterlichen Kirchen in unmittelbarer Nähe der Domkirche und der Universität zur Verfügung und stiftete auf diese Weise für seine deutschsprachigen Untertanen in der Reichshauptstadt die Deutsche St. Petri-Gemeinde und die Deutsche St. Petri-Schule, welche dann durch seine Nachfolger auf dem Thron auf Grund königlicher Privilegien mit denselben Rechten ausgestattet wurden wie die übrigen Kirchengemeinden und Schulen Dänemarks. Seitdem sind fast vier volle Jahrhunderte dahingegangen und die Deutsche St. Petri-Kirche und die Deutsche St. Petri-Schule bestehen heute noch - trotz allem, was sich in diesen Jahrhunderten, besonders im letzten Weltkrieg, zwischen Dänemark und Deutschland begeben hat: eine schlechthin einzigartige Tatsache, zu der es keine Parallele in der gesamten europäischen Geschichte gibt. Weder Luther noch Bugenhagen waren direkt an dieser Stiftung beteiligt; denn sie waren 1575 beide schon längst tot. Jedoch war es nichts anderes als das Erbe ihres Geistes, das in dieser Stiftung zum Ausdruck kam und das sich durch vier Jahrhunderte hindurch ununterbrochen am Leben erhalten hat: ein lebendiges Zeugnis für die einzigartige Verbindung zwischen Luther und Dänemark bis auf den heutigen Tag.

GLAUBEN UND ERZIEHEN BEI LUTHER

Ein Buchbericht

Von Karl Hauschildt

Während das 19. Jahrhundert die Bedeutung Luthers für die Entwicklung des Schul- und Bildungswesens sowie für die Geschichte des katechetischen Handelns erhellte, richtete sich seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts das Interesse unmittelbar auf die Erziehungsgedanken bei Luther. Doerne sprach es 1933 klar aus, daß die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erziehung gestellt werden müsse.¹ Nach Luthers Antwort mußte vor allem gesucht werden. Pädagogische Grundsatzprobleme trieben an, Luthers Erziehungsgedanken im Gefüge seiner Theologie zu erfassen. Seit etwa 1930 bemüht sich die evangelische Religionspädagogik in Deutschland um ein biblisch-reformatorisches Gesamtverständnis der Erziehung. Nach dieser ersten Welle (Cordier, Delekat, Doerne, Koepp, Merz, von Tilling) verebbte jenes Bemühen im Kirchenkampf sehr schnell, setzte aber einige Jahre nach dem zweiten Weltkrieg verstärkt wieder ein (Bohne, Frör, Hammelsbeck, Kittel). Die Entwicklung der Lutherforschung vertiefte die verschiedenen Analysen und Ansätze², die miteinander wenig verbunden waren und sich gegenseitig kaum berücksichtigten. Hinter der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erziehung brachen andere theologische Probleme auf wie das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, von Welt und Gemeinde, von Schöpfung und Erlösung, von Gesetz und Evangelium, die kontrovers blieben. Auch eine umfassende historische Darstellung der Erziehungsgedanken Luthers blieb aus. Nun hat der Norweger Ivar Asheim eine Untersuchung »Glaube und Erziehung bei Luther«³ vorgelegt, die dem derzeitigen Stande sowohl der Lutherforschung als auch der Religionspädagogik gerecht geworden ist.

Im Jahre 1954 hat Hans-Bernhard Kaufmann in dem ersten Kapitel seiner Dissertation »Grundfragen der Erziehung bei Luther« ausführlich über die Literatur zu Luthers Pädagogik seit der Aufklärung referiert. Leider blieb

1 Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 66. Jg., 1933, Sp. 410 ff, 434 ff und 459 ff.

2 Einen Einzelaspekt erhebt auch Horst Haller: Luthers Bild vom Menschen und die menschliche Erziehungsfähigkeit gesehen unter den Kategorien »Gewissen« und »Ermahnung«. Dissertation. Münster 1958.

3 Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Nr. 17. Heidelberg: Quelle & Meyer 1961.

diese Kieler Dissertation ungedruckt.⁴ Edgar Reimers⁵ hat dann 1957 die Fragen gestellt, »ob und in welcher Weise es sinnvoll sein kann, sich im Bereich der Erziehung auf Luther zu berufen und erst recht, ob man sich in der *gegenwärtigen* erzieherischen Situation - von der Luthers durch vierhundert entscheidende Jahre der Menschheitsgeschichte getrennt - auf ihn berufen kann« (8). Auf 75 Seiten handelt Reimers die neueren Bemühungen um eine evangelische Erziehung ab. Für die erste Periode (1926-1933) setzt er bei M. von Tiling an und vergleicht ihre Gedanken mit denen von Kurt Frör in »Was heißt evangelische Erziehung?« (1933). Die zweite Periode nach 1945 wird an Kittel, Hammelsbeck, Bohne und wiederum an M. von Tiling und Kurt Frör exemplifiziert. Die »Wirklichkeitspädagogik« von Frau von Tiling, die sich theologisch stark an Gogarten angeschlossen hat, gibt für Reimers weithin die Maßstäbe ab, von denen die genannten Pädagogen und Theologen beurteilt werden. Dieser Teil der Arbeit von Reimers, der einen guten Einblick in diese Generation evangelischer Religionspädagogik vermittelt, ist besonders wertvoll und verdienstvoll.

Im zweiten Teil möchte Reimers Luthers Antwort auf die Frage nach der Erziehung entwickeln. Dabei beschränkt er sich auf Luthers theologische Lehre nach der Galaterbrief-Vorlesung von 1531. Schon dieser Ansatz ist äußerst schmal. Hinzu kommt, daß von Gogartens Lutherinterpretation und theologischer Grundposition her ein bestimmtes Verhältnis des Christen zur Welt vorgezeichnet ist, dem Reimers folgt.⁶ Erziehung ist weltliches Tun. Gesetz und Evangelium werden nicht nur unterschieden, sondern getrennt. Die Heiligung geht unter in der Rechtfertigung. Das Ergebnis der Untersuchung läßt sich so zusammenfassen: Luther hat mit seiner Lehre von Gesetz und Evangelium das menschliche Handeln zur Weltlichkeit befreit (146). »Die Frage nach der Möglichkeit einer Berufung auf Luther in der Erziehung engt sich ein auf die Frage nach der Weltlichkeit« (147). Neue Erkenntnisse oder neue pädagogische Impulse finden sich bei Luther nach Reimers nicht. »Weil die heute in der Erziehung wesentlichen Fragen für ihn noch nicht gestellt waren, können wir darum auch keine Antwort auf sie bei ihm finden« (148). In der Frage des Verhältnisses von Glaube und Erziehung bleibe freilich die Möglichkeit einer Berufung auf Luther bestehen (148).

4 Vgl. jedoch in »Luther«, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 1954, Heft 2 S. 60-76 und in »Glauben und Erziehen«, Festgabe für Gerhard Bohne (Neumünster: G. Ihloff & Co. 1960) S. 128 ff »Die innere Einheit des theologischen und pädagogischen Denkens bei Luther«.

5 Recht und Grenzen einer Berufung auf Luther in den Bemühungen um die evangelische Erziehung. Weinheim: Julius Beltz (1957).

6 Vgl. Martin Redeker: Weltliche und autonome Erziehung in christlicher Sicht. In: Glauben und Erziehen. Neumünster 1960. S. 86-96.

Die Weltlichkeit der Erziehung sei für den Christen kein abgerungenes Zugeständnis an die moderne Welt. »Das allgemeine Gesetz der Erziehung wird als Gesetz Gottes erkannt« (161).

Ivar Asheim beanstandet mit Recht bei Reimers, daß das Interesse für die moderne pädagogische Autonomiefrage den Blick einseitig verenge und die eschatologische Bestimmtheit des Schöpfungsglaubens bei Luther nicht beachte. Weil nicht erkannt wird, daß das Reich der Schöpfung ausgerichtet ist auf das Reich der Erlösung, wird die Ungesicherheit der menschlichen Existenz nicht zureichend erkannt und kann die Bedeutung des Glaubens darauf reduziert werden, das der Vernunft schon bekannte Gesetz als das Gesetz Gottes zu erfassen (109, auch 16 und 34).

Auch Asheim arbeitet zunächst heraus, wie bei Luther Erziehung als ein »weltlich Ding« verstanden wird und zum *regnum rationis* gehört (29). Das Evangelium lehrt nicht über die Pflichten der Eltern, sondern bestätigt sie (25). Wenn Luther von Möglichkeiten der Vernunft redet, denkt er nicht abstrakt-spekulativ, sondern er meint die geschichtlichen Möglichkeiten der Menschheit (28). Es handelt sich nicht um die Freigabe einer bindingslosen Vernunft, sondern um die Bekräftigung einer im Naturrecht verwurzelten freien, vernünftigen Gestaltung der Erziehung (31). Die christliche Vermahnung bestätigt, weckt und festigt die freie Verantwortung des Menschen. Nach Luther muß die Erziehung zunächst aus der menschlichen Verantwortung und Möglichkeit gedeutet werden. Die Weltlichkeit der Erziehung erhält hier kein Eigengewicht. Das Weltliche ist hineingenommen in einen hin und her wogenden Kampf zwischen Gott und Teufel (34).

Luther stellt den ganzen Bereich der Erziehung in das Licht seines reformatorischen »Christentumsverständnisses« (43). Während die Schulerziehung im Zentrum modernen pädagogischen Denkens steht, sieht Luther den Kernpunkt aller Erziehung in der Familie (44 f). Eltern sind zugleich weltliche und geistliche Obrigkeit (46). Dabei will berücksichtigt werden, daß die Familie nicht so sehr als Intimgruppe, wohl aber auch als Arbeits- und Wirtschaftsgemeinschaft erlebt wird. Die Rute zu schonen ist unväterlich (54); aber wer nicht durch die Finger sehen kann, taugt auch nicht zum Regieren (55). Im Bereich der Hausordnung gelten keine absoluten Normen (56). Vertrauen fordert und verträgt Strenge und Liebe. Das Ziel der Erziehung wird umschrieben mit dem Begriff »zu Gottes Dienst« (58). Das persönliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist umschlossen von Verhaltensweisen, die geschichtlich gewachsene und überkommene Regeln und Ordnungen achten (61). Dahinter treten absichtsvolle Maßnahmen einer Bildung des jungen Menschen zum wahren Menschentum und zur sittlichen Persönlichkeit ganz zurück. Luther übernimmt die Erziehungsformen, wie er sie in der Gesellschaft seiner Zeit vorfindet (64).

Asheim übersieht beim Herausarbeiten des weltlichen Charakters der Erziehung nicht, daß Luther stets von christlichen Schulen gesprochen und den Lehrerstand als geistlichen Stand bezeichnet hat (66 ff). Luthers Verständnis des »Geistlichen« und »Weltlichen«⁷ ist nicht von einem Denken in soziologischen Bereichen zu erfassen (68). Die Lehre von den beiden Regimenten wird auch auf die Lehrer übertragen (71). Beide Regierungsweisen können von einem Stand ausgeübt werden. Die Schule hat geistliche und weltliche Aufgaben. Die christliche Unterweisung aber macht ihr Zentrum aus (73). Auf dem Gebiet des Religionsunterrichts liegen die schulpädagogischen Neuschöpfungen der Reformationszeit. Ein Humanismus, der die reformatorische Würdigung der Bibel gelten läßt, wird zum Partner bei den Schulreformen (79).

Besonders beachtenswert ist der zweite Teil der Arbeit von Asheim, in der die Erziehung als Bürde und Anfechtung gezeichnet wird. Nach Luther steht der Erzieher immer wieder vorm Mißerfolg, der sich aus den menschlichen Grenzüberschreitungen und dem menschlichen Hochmut ergibt. Aber hinter dem Mißerfolg steht zugleich eine weise Regierung Gottes (108). Zwar weiß Luther, daß zur Gotteskindschaft nicht erzogen werden kann, sondern die Menschen zu Gottes Kindern von Gott selbst wiedergeboren werden (109 ff); dennoch kann er sein Verständnis des Handelns Gottes als Erziehung darstellen (118). Die göttliche Pädagogie findet sich sowohl hinter den prophetischen Worten als auch hinter den geschichtlichen Ereignissen (119); wobei freilich unser moderner Begriff des Pädagogischen gesprengt wird (123 und 155). Gott unterweist uns durch die Anfechtung (143). Es kann keine Unterweisung durch Gottes Wort geben, die ein Aufbauen ohne ein gleichzeitiges Zerstören wäre (150).

Für Luther wird die christliche Lehre von der Erziehung in gewisser Weise zu einer Lehre von Gottes Erziehung. Der Erzieher wird zurückgerufen zu einer *cooperatio Dei*: »Gott will uns als Mitarbeiter, nicht als Mitschöpfer« (166). Diese Linie war bereits von Kaufmann eindringlich herausgestellt worden. Wo der Erzieher als Mitarbeiter Gottes verstanden wird, wird sowohl eine Vermahnung zum vollen Einsatz eigener Kräfte als auch eine Vermahnung, nicht auf eigene Kräfte zu vertrauen, sinnvoll (169). Wenn der Erzieher sich als Werkzeug Gottes bejaht, betet er (169). Wer das Gebet vergißt, schließt Gott aus der Erziehung aus (172). Der Erzieher bedarf des Wortes Gottes, um in der Anfechtung standhalten zu können (178).

7 Nachdem Kurt Frör in »Erziehung und Kerygma« 1952 die Erziehungsaufgaben von dem Gegensatzpaar »weltliches und geistliches Regiment« gedeutet hatte, hat er 1960 in der Bohnen-Festschrift »Die theologische Lehre von Gesetz und Evangelium und ihre Bedeutung für die Pädagogik« erhoben; S. 97-106. Dabei fußt er besonders auf Untersuchungen von Wilfried Joest.

Im dritten Teil kennzeichnet Asheim die Erziehung als ein von Gottes Gegenwart getragenes Geschehen. Zwar erkennt Luther rational-philosophische Elemente der Menschenerkenntnis an, aber bestimmend geprägt wird seine Auffassung vom Menschen als Bild Gottes (202 ff.). Der Blick wird vom Menschen weg auf Gott den Schöpfer gelenkt (205). Die kürzeste Definition des Wesens des Menschen findet Luther in der Rechtfertigungslehre (206). Auch die Anthropologie hat das Vorzeichen des Kreuzes und damit eschatologische Ausrichtung (222). Beim Kinde gibt es eine Zeit, da die Sünde schläft (232). Sein Unglaube ist noch nicht der bewußte Widerstand des zum Personenleben Erwachten (241). Bei dem unangefochtenen Kinde findet Luther Vorbildliches (245), und zwar gerade in der Relation zu Gott. »Nicht das Erwachsenwerden des Kindes, sondern das Kindwerden des Erwachsenen im Sinn der neutestamentlichen Umkehr bestimmt Luthers Auffassung des Kindes« (235). Daneben finden sich erstaunlich feine und natürlich offene Erkenntnisse über das Dasein des Kindes (226 ff.).

Luther deutet das Erziehen nicht weltlich im Sinn von »säkular«, sondern theologisch. Wie sollte das anders sein! Der Erziehungsbegriff steht im Lichte des Schöpferglaubens (253). Von hierher ist das Erziehen als eine Gestalt des weltlichen Regiments Gottes zu verstehen (254). Die Würde der Eltern ist die Würde ihres Amtes. Die Ordnungen sind Werkzeuge des Handelns Gottes (253). Eben indem das Kind in Stände hineingeführt wird, wird es zu Gottes Dienst erzogen. Auch im Bereich der Schöpfung gibt es keinen anderen Gott als den des Wortes (259). Damit wird eine nur rationale Sicht der Erziehung relativiert (261). Die Freiheit der Person wird dabei ebenso ernst genommen, wie das Bestehende ehrfürchtig und bescheiden bewahrt wird (264).

Luthers Unterscheidung von geistlichen und weltlichen Funktionen des Erziehers meint kaum eine grundsätzliche Unterscheidung von Erziehung und »christlicher Unterweisung« (268). Schon der mögliche Wortgebrauch »ziehen mit verbo dei« macht das deutlich (268). Christliche Unterweisung ist in dieser Zeit selbstverständlich verwoben mit dem Leben der Gemeinde um Wort und Sakrament (269). Theologisch-kirchliche und pädagogische Motive verquicken sich besonders im Katechismus, einem theologisch-pädagogischen Schlüssel zur Heiligen Schrift und zum Leben der Gemeinde (272). Theologische Reflexionen haben bei Luther einen Vorrang vor den pädagogischen (275), und diese geschehen im Rahmen eines theologischen Denkens (278). In seinen Gedanken über die »Erziehung zur Zucht« vertieft und läutert er den überkommenen Erziehungsbegriff vom evangelischen Glauben. In den Gedanken über »christliche Unterweisung« wird das Phänomen der Erziehung neu gefaßt vom Worte Gottes her (292 f.). Im pädagogischen Denken orientiert Luther sich am Geschichtlichen, nicht am menschlichen

Bewußtsein oder Seelenleben (299); denn Gott bedient sich äußerlicher Mittel, wenn er am Menschen handelt. Gott begegnet uns in der Geschichte. Luthers Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte distanziert sich ebenso von den Schwärmern wie von den Humanisten. Das Geschichte gewordene Wort Gottes ist der Maßstab für den Menschen (304).

Absichtlich wurde der vielseitige und mehrschichtige Befund des Bezuges von Glauben und Erziehen, eng angelehnt an die schöne Arbeit von Asheim, möglichst treu nachgezeichnet. Auch Asheim hebt hervor, daß Luthers mannigfache »pädagogischen Äußerungen« nicht einfach zu einem Gesamtbild oder gar System der Pädagogik Luthers zusammengezogen werden dürfen. Darüber »reduziert sich gegenüber dem von der früheren Forschung geweckten Eindruck seine Originalität als pädagogischer Denker« (41, 62, 65, 265 f). Auch Luthers sogenannte Schulschriften sind mehr religiös-ethische Ermahnungsschriften als Schriften eines pädagogischen Denkers (21). Weil in Luthers Äußerungen Theologie und Pädagogik sich gegenüberreten, kann Asheims Untersuchung über »Glaube und Erziehung bei Luther« im Untertitel ein »Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik« genannt werden. Die Untersuchung will historisch-systematisch sein (17). Genetische Fragen werden nur selten berührt. Asheim will rein historisch arbeiten. Er will beschreiben, was Luther zu diesem Thema gesagt hat. Dabei muß die innere systematische Struktur sachgerecht erfaßt werden, ohne weder vom gegenwärtigen Erziehungsbegriff oder von gegenwärtigen pädagogischen Problemen noch von gegenwärtigen theologischen Situationen und Problemen den geschichtlichen Befund durch eine Brille zu sehen und zu verzeichnen. Gleichwohl beansprucht gerade eine saubere historische Untersuchung aktuelles Interesse. So schließt Asheim mit einem Schlußwort (309 ff), das vorsichtig auf einige Punkte verweist, an denen Luthers Gedanken Aktualität besitzen für unsere religionspädagogische Situation. - Weniges sei genannt: (1) Luther kann nicht in Anspruch genommen werden für einen Rückzug auf einen Bereich der Erziehung, der seiner Eigengesetzlichkeit überlassen wird. (2) In seiner Nachfolge muß nach der Grundhaltung gefragt werden, die dem konkreten erzieherischen Tun und Denken vorausgeht.

Es ist nicht nur zu fragen, bei welchen pädagogischen Problemen wir uns heute noch auf Luther berufen können, sondern aus dem Erfassen der Sicht Luthers werden wir gefragt in unseren Versuchen, aus Glauben zu erziehen, und in unserer Praxis, erziehen und pädagogisch reflektieren zu wollen, ohne den Glauben zu berücksichtigen. Luther gibt uns dabei kein gutes Gewissen.

EIN NEUES KATHOLISCHES STAUPITZ-BILD?

Von Wilhelm Schulze

Johann von Staupitz, der väterliche Freund Martin Luthers, hat bis jetzt immer eine freundliche Beurteilung im römisch-katholischen Lager gefunden. Staupitz konnte ja seinem Schüler zuletzt nicht mehr folgen. Seine Theologie blieb der Mystik der Brüder vom gemeinsamen Leben verpflichtet. Martin Luther huldigt ihr zunächst, wie sowohl aus den 95 Thesen als auch aus der von ihm edierten »Theologia Deutsch« des Frankfurter Deutschordenskomturs zu entnehmen ist, um sich dann einer Theologie des »Wortes« zuzuwenden. Johann von Staupitz hatte bekanntlich seine Ämter im Augustinerorden niedergelegt, trat in die Dienste des Salzburger Erzbischofs als Hofprediger und wurde zuletzt Abt eines Benediktinerklosters. Als solcher gab er im Ketzerprozeß gegen den Augustinermönch Stephan Agricola Gutachten ab, die das alte Ketzerrecht in aller Form gegen diesen Lutheranhänger anwandten. Allerdings gelang es diesem zu entkommen. Er hat auf Luthers Seite dann die Marburger Artikel unterschrieben und war zuletzt Pfarrer in Luthers Geburtsstadt Eisleben, wo er 1547 starb.

Der im Jahre 1524 an den Folgen eines Schlaganfalles gestorbene Johann von Staupitz wird in der von der Bonner Buchgemeinde 1954 herausgegebenen und für weitere Kreise bestimmten Kirchengeschichte der Neuzeit von Wilhelm Neuss als »feingebildet, fromm und milde« (22) und als »fromm und kirchlich gesinnt« (40) bezeichnet.

Eine neue Arbeit von Pater Reinhold Wejenborg OFM, Rom, »Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise« im Aprilheft 1957 des »Antonianum« (147-202) bricht gründlich mit dieser Tradition. Wejenborg legt eine Dokumentensammlung des Johann von Staupitz zu Grunde, die vom Erfurter Augustinerkloster in das zu Würzburg gelangt ist und schließlich 1874 von dem Würzburger katholischen Geistlichen Dr. Anton Ruland, Präfekt der Universitätsbibliothek, durch testamentarische Verfügung der Vatikanischen Bibliothek überlassen wurde. In dieser Dokumentensammlung spiegelt sich der Streit innerhalb des Augustinerordens wider, der dann zu Luthers Romreise geführt hat. Diese Legation wurde im Auftrag von sieben Klöstern durchgeführt, die sich den Unionsplänen Staupitzens widersetzten. Wejenborg nimmt ganz die Partei dieser »renitenten« Klöster und beschuldigt Staupitz, daß seine Unionsziele ordensrechtlich illegal waren und daß er mit allen Mitteln diese Ziele erreichen wollte, auch wenn das Recht ganz eindeutig gegen ihn war. So reiste Staupitz schon Anfang 1510 nach Rom, um den Ordensgeneral für seine Pläne zu gewinnen. In der Tat ließ sich, so schreibt Wejenborg, der Ordensgeneral durch von Staupitz dazu verleiten, ihn legal zum Provinzial von Sachsen zu ernennen und illegal mit der Durchführung der Union zu beauftragen (173). Nun zwingt Staupitz in Neustadt an der Orla den Augustinern Beschlüsse auf, die »Neustädter Konvokation«, die nach Wejenborg das »Musterbeispiel eines herabgekommenen Rechtsdenkens« darstellen (179). »Staupitz kümmerte sich um die rechtliche Grundlage seiner Unionspolitik überhaupt nicht« (182). In Rundbriefen habe Staupitz alle, die nicht in die von ihm angestrebte Union willigen wollten,

mit Exkommunikation bedroht, obwohl sie - nach Wejenborg - das Recht auf ihrer Seite hatten.

Da der Ordensgeneral sich auf Staupitzens Unionsplan festgelegt hatte, war mit juristischen Argumenten bei ihm nichts auszurichten, sondern »nur mit sentimentalen Einreden«. Dafür war Luther der geeignete Mann, »da er fromm und eindringlich reden konnte« (191). Seine Jugend und Unerfahrenheit waren kein Hinderungsgrund für diese Mission; im Gegenteil, ein erfahrener Bruder lief Gefahr, vom General als Rebelle behandelt und ins Generalatsgefängnis gesperrt zu werden, da der General jede Appellation gegen seine Entscheidung untersagt hatte. Trotzdem gelangte die Sendung Luthers nicht zum Ziel. Die Regesten der Generalkurie enthalten zum Januar 1511 die Bemerkung: »Nach den Gesetzen wird den Deutschen verboten, Berufung einzulegen« (192). Wejenborg macht sich auch die These einiger Lutherfeinde der Reformationszeit zu eigen, daß Luther nunmehr in Rom versucht habe, die Erlaubnis zu erhalten, das Ordenshabit abzulegen und zu einem zehnjährigen Studienaufenthalt in Rom in weltlicher Kleidung zu kommen, eine These, die Böhmer widerlegt hatte.

Ein Schreiben des Nürnberger Stadtrates an den Augustinergeneral vom 2. April 1511 führt Wejenborg auf Luthers Berichte im dortigen Augustinerkonvent (März 1511) bei seiner Rückreise zurück. Der Beredsamkeit von Staupitz gelang es, die Opposition im Juli 1511 in Jena zu spalten, Luther nahm den »Jenaer Rezess« an, ging also zu Staupitz über. Der Dank von Staupitz an Luther bestand in seiner zweiten Berufung nach Wittenberg. Staupitz habe seine »Unionspläne« schließlich aufgeben müssen, da sie illegal waren. Trotzdem seien die von Staupitz verursachten Schäden irreparabel. Durch seine auf Willkür und Zwang gestützte Handlungsweise habe er die selbstverständlichen Autoritätsverhältnisse zwischen dem Papst und dem Orden, zwischen dem Ordensgeneral und dem deutschen Generalvikariat untergraben. Weil durch Staupitz die Augustiner an jeder Autorität und jedem Gehorsam irre geworden waren, konnte Luther bei seinem Aufstand gegen die Kirche von Anfang an über ein zahlreiches, schwärmerisches und talentvolles Kader verfügen (202).

Man darf gespannt sein, ob dieses nachträgliche Ketzergericht an Staupitz von der Reformationsforschung bestätigt wird.

BUCHBESPRECHUNGEN

WILHELM BRUNOTTE: Das geistliche Amt bei Luther. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1959. 205 Seiten. 16,80 DM.

Wenn heute einem Kandidaten der Theologie die Urkunde über das bestandene 1. theolog. Examen die Erlaubnis zur Wortverkündigung gibt, ihm die Sakramentsverwaltung und sogar die Assistenz beim Austeilen des Abendmahls aber erst nach der Ordination gestattet ist, dann entsteht nicht ohne Grund der Eindruck, als sei die Sakramentsverwaltung etwas Höheres als die Wortverkündigung und als seien Sakramentsverwaltung und geistliches Amt absolut miteinander verbunden. Diesen Eindruck gewinnt man also aus der heutigen Praxis der Kirche. Ist aber diese Praxis mit den ihr zugrunde liegenden theologischen und rechtlichen Anschauungen überhaupt vertretbar? Die Antwort auf diese Frage läßt sich nur geben, wenn man darüber Klarheit hat, was eigentlich unter »geistlichem Amt« zu verstehen ist. Was von Luther aus dazu zu sagen ist, untersucht Br. in der hier angezeigten Abhandlung. Die Einleitung (A) behandelt »Die Auffassung Luthers vom geistlichen Amt als Problem in der Lutherforschung seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts«; sie zeigt, daß im 19. Jahrhundert »entweder die göttliche Stiftung des geistlichen Amtes auf Kosten des allgemeinen Priestertums herausgestellt... oder aber das allgemeine Priestertum als Basis des Amtes angegeben und die Eigenständigkeit des geistlichen Amtes damit aufgehoben wurde« (S. 24) und daß dann im 20. Jahrhun-

dert, von Ansätzen bei W. Elert, M. Doerne und E. Wolf abgesehen (diese Theologen heben zwar die göttliche Stiftung des Amtes hervor, aber doch so, daß daneben das allgemeine Priestertum in seiner großen Bedeutung für Luther ungeschmälert zur Geltung kommt), daß also im 20. Jahrhundert entweder die genannte Alternative des 19. im Grunde beibehalten wird oder aber mit Hilfe einer Unterscheidung von geistlichem Amt im engeren und im weiteren Sinne (z. B. P. Brunner) die Fülle von Luthers Aussagen über das geistliche Amt geordnet und bewältigt werden soll. Aus diesem Befund ergibt sich dann für Br. die Aufgabe seiner Lutherstudie: »Das Wesen des geistlichen Amtes ist darzustellen, indem die Grundfragen des Amtes - sein Ursprung, sein Verhältnis zur Gemeinde, seine Vollmacht, die Berufung von Amtsträgern - untersucht werden« (S. 32).

Die Grundlagen zur Lösung dieser Aufgabe werden im ersten Hauptteil gelegt (B): Aus sechs besonders wichtigen Schriften Luthers zur Sache wird seine Auffassung vom geistlichen Amt und vom allgemeinen Priestertum erarbeitet. Als wichtigstes Ergebnis dieses Hauptteils hebt Br. die Einheit in Luthers Amtsauffassung hervor: Luther hat während seines ganzen Lebens bei aller Polemik gegen die römische Auffassung vom Priestertum die Eigenständigkeit des geistlichen Amtes neben dem allgemeinen Priestertum betont; wie das Amt sich auf Christi oder Gottes Anordnung gründet, so wird auch die Berufung des Amtsträgers, die für die Amtsausübung unerlässlich ist, auf Gottes Anordnung zurückgeführt - weswegen auch Luther die Vollmacht des Amtsträgers nirgends aus dem allgemeinen Priestertum ableitet. Gleichwohl hat er immer

an dem umfassenden Charakter des Gedankens vom allgemeinen Priestertum festgehalten (S. 114).

Der zweite Hauptteil (C) handelt dann folgerichtig vom geistlichen Amt und seinem Verhältnis zum allgemeinen Priestertum; nach einer »Grundlegung des geistlichen Amtes« (göttliche Stiftung, Schriftbelege, Ordnungsgedanke) beschreibt Br. das allgemeine Priestertum nach Luther als eine komplexe Größe, die verschiedene Ebenen umfaßt: einmal »die gleiche geistliche Gewalt und Würde« der Christen (also eine grundsätzliche Fähigkeit aller), sodann »den ungehinderten Zugang des Christen zu Gott und seinem Wort« und »das priesterliche Amt, seinem Gott zu opfern« sowie schließlich »den Verkündigungsauftrag des Christen in dem angegebenen Bereich« (also einen ausdrücklichen Auftrag! - Zitate S. 142), so daß je nachdem »der Gedanke des allgemeinen Priestertums bald als Voraussetzung des geistlichen Amtes erscheint, bald als selbständiges Gegenüber zum geistlichen Amt... verstanden wird« (S. 143).

Damit drängt sich die Frage auf, wie nach Luther Amtsvollmacht und Christenvollmacht zu unterscheiden sind - und die Ausführungen darüber stehen denn auch am Anfang des nächsten Unterabschnittes, der Aufgabe und Vollmacht des geistlichen Amtes behandelt. Wichtigstes Ergebnis: »Im Unterschied zu der hierarchischen Ämterordnung nach römischer Lehre kennt Luther nur das *eine* geistliche Amt... Eine Abgrenzung des Amtsauftrages nach bestimmten Funktionen ergäbe wohl die Möglichkeit, das Predigtamt neben anderen Ämtern mit anderen Funktionen zu stellen. Luther jedoch bestimmt den Amtsauftrag nicht als Ausübung bestimmter Funktionen (= Formen des Wortes),

sondern als die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes in der Gemeinde« (S. 172). Natürlich können einzelne Amtsträger die Aufsicht über andere ausüben, aber das ist keine »Rangordnung im Sinne einer abgestuften Mächtigkeit über das Wort Gottes, sondern... menschlichen Ordnung« (S. 173).

Anschließend untersucht Br. die Berufung in das geistliche Amt nach Luther; vom Zusammenhang von geistlichem Amt und Berufung her werden die Vollmacht der Berufung (die Kirche und ihre diesbezüglichen Ordnungen), der Akt der Berufung (u. a. Ordination und die - mögliche - Abberufung), die Eignung für das geistliche Amt und schließlich die Frage der Frauen im Amt ins Auge gefaßt (dies letzte ein Punkt, zu dem Luthers Auffassung bisher nur wenig und kurz dargestellt worden ist).

So beantwortet Br.s Buch die eingangs gestellte Frage dahingehend, daß die der genannten Praxis zugrunde liegenden Voraussetzungen überprüft werden müssen: Die Sakramentsverwaltung gehört zur öffentlichen Verkündigung des Wortes, ist aber nichts Höheres; darum ist auch »die Verbindung von Sakramentsverwaltung und geistlichem Amt... relativ, nicht absolut. Sofern die Sakramente zur öffentlichen Verkündigung gehören, ist es Aufgabe des berufenen Amtsträgers, sie zu spenden« (S. 200). Weiterhin stellt Br. fest, daß bei der Ordination die Handauflegung zumindest mißverständlich sei, sofern sie als spezielle Gnadenübermittlung interpretiert werden könne: »Dem Verhalten Luthers bei der Gestaltung der Ordination entspräche es, wenn man heute die Handauflegung... ausschiede« (S. 202).

Ein Buch, das jeden angeht, dem es jenseits der Schlagworte um Amt und Gemeinde geht. Ulrich Pflugk

JOACHIM ROGGE: Johann Agricolas Lutherverständnis. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1960. 306 Seiten. Hln. 14,50 DM.

Vom Eislebener Johann Agricola, zehn Jahre jünger als Luther, ist im allgemeinen bekannt, daß er ein eifriger Anhänger des Reformators war, im sog. Antinomierstreit in ein Zerwürfnis mit ihm geriet und an dem Interim genannten Reichsgesetz des Kaisers als einziger evangelischer Theologe sich beteiligte. Jede dieser Tatsachen löst die Frage aus: Wie kam es dazu? Joachim Rogge ist unter Heranziehung der einschlägigen Quellen den Fragen nachgegangen. In fünf großen Abschnitten sucht er die Fülle des Stoffes zu durchdringen: Zu Wittenberg 1516 bis 25, als Schuldirektor in Eisleben 1525 bis 36, zweite Wirksamkeit in Wittenberg 1536 bis 40, das Urteil des Berliner Hofpredigers über Luther 1540 bis 46 und nach dem 18. 2. 1546. Die Beziehungen der beiden waren in guten wie in bösen Tagen tatsächlich so tiefgreifend, daß man Werdegang und Wirkung des Schülers an der Frage darstellen kann: Wie war sein Verhältnis zum Meister?

Die wichtigsten Daten: Als Schüler in Braunschweig war er viel von einem erschrockenen Gewissen geplagt. Bei Mönchen Rat suchend blieb er ohne Hilfe. Nicht durch Werkerei fand er die Entlastung des Gewissens, sondern beim Hören des Evangeliums, wie es dem Studenten zu Füßen Luthers kund wurde. In den Wirren um Karlstadt und Müntzer blieb er beim Lehrer. Durch einige Schriften bekannt geworden, wurde er nach Eisleben berufen, wo er seine pädagogischen Fähigkeiten entwickeln und seine Begabung als Prediger zeigen konnte. Schwierigkeiten mit dem Landesherrn veranlaßten ihn zum plötz-

lichen Aufbruch nach Wittenberg. Trotz Bedenken erhielt er auf Empfehlung Luthers eine Professur. Ein immer schärferer Zwist aber um die Gültigkeit des Gesetzes bewog Agricola zur Flucht. Die letzten zwanzig Jahre schaltete er als Generalsuperintendent durch die Gunst des Kurfürsten Joachim II.

Was war es nun um den Antinomierstreit, der das Wittenberger Land tief erregte? Das griechische Wort »Nomos« bedeutet Gesetz. Es kommt sehr häufig in den Paulusbriefen vor. Der Apostel wuchs ganz in seinem Bereich auf, sah jedoch als Prediger der freien Gnade sich genötigt, über dessen Wert oder Unwert sich gründlich zu besinnen. Luther wiederum muß kraft seines Amtes die paulinischen Schriften scharf zu fassen versuchen. Dabei ergaben sich folgende Erkenntnisse: Das Gesetz ist von Gott gegeben, damit die Menschen die rechte Lebensstraße finden; es ist also »Heilig, gerecht und gut«. Was aus gesetzlosen Menschen wird, ist offenbar. Nun hat aber das Volk, das der Gesetzesoffenbarung gewürdigt war, versagt; es versagt im Grunde jeder, der sich am Gesetz übt. Also sollen wir es als unbrauchbar verwerfen? Nein, denn es ist ein »Zuchtmeister auf Christum«. Wir merken, daß wir Gottes gnädigen, heiligen Willen nicht erfüllen und werden dadurch reif für Christus und seine Botschaft vom verlorenen Groschen. Christus ist es, der das erschrockene Gewissen tröstet und befreit. So gibt es Vergebung und Rechtfertigung, die in der Buße ergriffen wird. Agricola ging einen anderen Weg. Er stritt dem Gesetz jede neutestamentliche Würde ab; es hat seine Geltung bis auf Johannes den Täufer, für das Christwerden ist es bedeutungslos. Es gilt nur noch für die politischen Bestände, daß die menschliche Gesell-

schaft überhaupt bestehen kann. Christus bewegt seine Hörer durch das Evangelium, das Buße und Erweckung schafft. Im Heilsplan Gottes aber hat das Gesetz keinen Platz mehr, es hat seinen Charakter als fordernde Macht eingebüßt. Gott hat nichts mit ihm bei den Juden erreicht.

Hier entstand die arge Auseinandersetzung, die Luther mehr als der Zwist mit Karlstadt und den Schwärmern erschütterte, weil die freundschaftlichen und familiären Bindungen so eng waren. Luther konnte unmöglich vom Gesetz als einem erzieherischen Faktor im Heilsplan Gottes lassen. Durch das Gesetz treibt Gott sein »fremdes Werk«, damit das »eigentliche Werk« die Befreiung durch Christus, eintrete. Das Gesetz zeigt die Krankheit auf, dann bringt der Glaube die Arznei. Luther wurde aufmerksam, als Agricola einen Kommentar zum Lukasevangelium schrieb, ohne die Rechtfertigung zu besprechen. Die Bußlehre erweicht er, indem er die Buße ins ethische Gebiet weist: Nimmer tun ist die höchste Buße. Wie nebensächlich wird dann die Reue!

Günstig schien es für Agricola, daß er sich auf Äußerungen des jungen Luther berufen konnte. Er wollte Luther gegen Luther verteidigen. Aber der Reformator verwahrte sich gegen Einseitigkeiten. Der Riß wurde unheilbar. Ist es nun richtig, daß Luther mit seiner Auffassung von Gesetz und Evangelium siegte? Agricola wollte die Befreiung des Gewissens. Aber wie einer, der einem Gipfel zustrebt, einen verkehrten Weg einschlagen kann, so Agricola. Er meint: Das Gesetz muß weg, dann wird alles gut. Luther sagt: Christus muß her, dann wird alles gut. Er hat viel tiefer die Ängste des Gewissens durchlitten; dabei bleibt ihm der Wert des Gesetzes,

das ja nicht vom Teufel ist, außer Zweifel. Christus hat es nicht verworfen - Agricola hat kein Verhältnis zur Bergpredigt gefunden.

Die Geschichte des Protestantismus zeigt, daß die rechte Predigt des Gesetzes immer weniger wurde; der Trägheit und Unbußfertigkeit wurde Vorschub geleistet. Bei Agricola gab es ein fröhliches Gewissen als Dauerzustand, das ein stetes Wohllieben und dauernde Freude zur Folge hat; der Christ lebe in einer spannungslosen Ruhe. Agricola, so bemängelt Luther, predige nur das Evangelium, d. h. er predige nur den Frommen; den Gottlosen predige er nichts. »Da wird denn eitel süße Gnade, das ist großer, unendlicher Mutwillen, und Büberei folgen, der nicht wird können zu steuern sein.« Die Geschichte unserer Kirche zeigt, daß die Gnade billig, allzu billig wurde. So mußte der große Kritiker der Christenheit im vorigen Jahrhundert, Sören Kierkegaard, aufstehen, der diesen fürchterlichen Schaden im Protestantismus mit beißender Ironie geißelte. Agricola kann nicht freigesprochen werden von großer Schuld an dieser tragischen Entwicklung. Dem fleißigen, gründlichen Buch sind zahlreiche Leser zu wünschen.

Robert Dollinger

OSKAR THULIN: Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1960. 5,80 DM.

Schmerzlich empfinden wir es, daß uns der Besuch der Lutherstätten in Mitteldeutschland und vor allem in der Lutherstadt Wittenberg verwehrt ist. Im Zeitalter der Autobusreisen würde sonst der Strom der Besucher aus dem Westen kaum abreißen. Die Folge ist, daß uns

ihr Bild verblaßt, und daß diese Stätten dem Geschlecht, welches sie nicht zu sehen bekommt, fern und fremd bleiben. Um so bedeutsamer ist ein Bilderband wie dieser, der uns mit 54 gut gewählten, schönen Bildtafeln die Wittenberger Lutherstätten nebst ihren Kunstwerken vor Augen stellt. Unter der sachkundigen Führung Oskar Thulins, der uns nicht durch ein Vielerlei ermüdet, sondern an das Wesentliche heranführt, rundet sich auch für den, der nie dort war, ein beeindruckendes Gesamtbild. Er zeigt uns das Wittenberg über den Zeiten. Von dem, was heute die Lutherstadt zu prägen sich bemüht, spüren wir nichts. Reformations- und nicht Zeitgeschichte ist beabsichtigt. Wir schauen nicht nur die berühmten Kirchen und Häuser von außen und innen, sondern können uns auch mit Einzelheiten der Kunstwerke vertraut machen, z. B. mit dem herrlichen Taufbecken von Hermann Vischer 1547 oder mit dem großen Flügelaltar Cranachs. Dankbar begrüßen wir, daß auch solche Kunstwerke erscheinen, die heute nicht mehr an ihren alten Wittenberger Plätzen stehen, z. B. Albrecht Dürers Altar, mit der das Kind anbetenden Madonna (Dresdner Altar) oder Cranachs d. Ä. inniges Altargemälde der Mutter Gottes mit dem Kinde, welche beide in alten Tagen die Schloßkirche zierten. Wertvoll wird dieser einfache Bildband durch den von Thulin verfaßten Textteil: Das Bild der Lutherstadt und ihre Geschichte. Das Schloß und die Schloßkirche. Das Bürgertum und die Stadtkirche. Das Lutherhaus und die Universität. Die Handschrift und das Antlitz des Reformators. Dieser Textteil wird durch viele schöne Wiedergaben charakteristischer, zeitgenössischer Holzschnittbilder, Initialen, Siegel und einer Lutherschriftprobe illustriert. Thu-

lin beschreibt nicht nur die Lutherstätten, sondern führt uns auch in ihre Geschichte ein. Er bietet in aller Kürze eine kleine Kulturgeschichte, welche uns das Bild der Wittenberger Reformation lebendiger macht. Die Bildtafeln tragen neben den deutschen noch englische und skandinavische Unterschriften.

DEUTSCHE THEOLOGIA. Mit den Vorreden Martin Luthers und Johannes Arnds. Stuttgart: J. F. Steinkopf 1955. 176 Seiten. Pp. 3,20 DM.

VOM WAHREN HERZENSTROST. Martin Luthers Trostbriefe. Ausgewählt und eingeführt von PAUL SCHEURLIN. Stuttgart: J. F. Steinkopf 1959. 168 Seiten. Pp. 3,20 DM.

Die entzückende Hausbücherei Steinkopfs bietet dem Lutherfreund zwei schmucke Bändchen, an denen er und alle, dem er sie schenkt, gewiß Freude haben werden.

Wer, dem Luthers Leben vertraut ist, wußte nichts von seiner Hochschätzung für die Deutsche Theologia, die ein ungenannter Mystiker aus den Kreisen der Gottesfreunde im 14. Jh. verfaßt hatte? Ihre Kenntnis ist für alle unerlässlich, die über die Frage »Luther und die Mystik« nachsinnen, die Wilhelm Maurer auch in seiner Arbeit über Luthers »Freiheit eines Christenmenschen«, Göttingen 1949, klärt. Vor allem spricht die Theologia Deutsch auch heute jeden unmittelbar an, der um Glauben und Seligkeit ringt. Der Herausgeber E. Dinkelacker hat den Text der heutigen Zeit angepaßt, ohne die alte Klangfarbe zu verwischen. Sein knappes Vorwort orientiert über das Wichtigste von Textgestalt, Entstehung und Wirkung dieses bedeutenden kleinen Werkes.

AXEL GYLLENKROK: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers. Uppsala 1952. 148 Seiten. Brosch. 8 Kronen.

Gyllenkrok ist von den modernen theologischen Zeitfragen her zu Luther gekommen, und dabei hat es Luther ihm dann so angetan, daß er nicht dabei bleiben konnte, sich sein Verhältnis zu Luther nur aus der modernen Literatur abzulesen, sondern daß er zum ernsthaften Studium Luthers aus den Quellen fortschreiten mußte.

Gyllenkroks leidenschaftlicher Wille zum zentralen Verständnis zeigt sich nun darin, daß es in seiner Schrift um die Streitfrage geht, die seit Holls Aufsatz über die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbrief in der Lutherforschung viel verhandelt worden ist: Ob Gott bei seiner absoluten Gerechterklärung des Sünders bereits dessen reale Gerechtmachung im Auge hat und ihn deshalb für gerecht erklärt, weil Gott weiß, daß er das Ziel der vollkommenen Gerechtmachung des Sünders gewiß erreichen wird. Ob also Gottes Gerechterklärung des Sünders ein analytisches Urteil ist.

Es ist überraschend zu sehen und ein Zeichen der starken Neigung des Verfassers zu selbständigem Denken und eigenem Urteil, daß er es wagt, gegen die *opinio communis* der heutigen Lutherforschung die Hollsche These zu bejahen. Er setzt sich damit in erklärten Gegensatz zu Rudolf Hermann und Reginald Prenter. (Wobei er sagt, daß das reiche Aufgebot an Gesichtspunkten und feinen Nuancierungen bei Hermann durch Prenter sehr vereinfacht und vergrößert worden sei, so daß es ihm tatsächlich gelungen sei, das Problem der Heiligung völlig in Nebel einzuhüllen.) Gyllenkrok meint freilich, daß die Be-

weisführung der älteren Forscher bei der heutigen Lage der Forschung nicht mehr genüge, sondern daß das neue Verständnis der Bedeutung der Schriftauslegung für Luthers Theologie zur Interpretation der Heiligungslehre herangezogen werden müsse. Dementsprechend holt Gyllenkrok selber weit aus und beginnt seine Schrift, die in vier Kapitel gegliedert ist, mit einem Kapitel über Luthers Kampf um die *contritio* und um die *iustitia Dei* in Röm 1,17. Hier und im zweiten Kapitel (»Ist die *humilitas dispositio ad gratiam?*«) wird der Zusammenhang von tropologischer Schriftauslegung und *Humilitas*-Theologie entwickelt. Das dritte Kapitel (»Das Erfahrungsproblem in der Rechtfertigungslehre«) hat den Kampf zwischen *Humilitas*-Ideal und Heilsgewißheit zum Inhalt, der nach Gyllenkrok in der Hebräerbriefvorlesung zugunsten der Heilsgewißheit entschieden wurde. Im vierten Kapitel (»Rechtfertigung und Heiligung«) zieht Gyllenkrok das *Facit*: Rechtfertigung im weiteren Sinne umfaßt Rechtfertigung im engeren Sinne, bei der - mittels der tropologischen Identifikation des Gläubigen mit dem Wort - das Rechtfertigungsurteil Gottes absolut ist, und die Heiligung, bei der die tatsächliche Gerechtigkeit des Gläubigen im Maße des Glaubens wächst oder abnimmt.

Ein Verdienst hat die Schrift von Gyllenkrok auf jeden Fall. Sie zeigt, daß die Schriften von Hermann und Prenter ihre Lutherinterpretation über einer von Vorurteilen bestimmten Auswahl von Belegen aufbauen und ohne eine sehr künstliche Zurechtbiegung Luthers nicht auskommen, daß es aber bei Luther eine Fülle von Aussagen gibt, die sich solcher Interpretation nicht fügen. Schon um dieser genauen Kritik an der dialekti-

schen Lutherinterpretation willen ist die Schrift von Gyllenkrok zu empfehlen.

Wenn er selber trotz seiner vielen guten Beobachtungen nicht dahin gekommen ist, zu einer eigenen einheitlichen Konzeption vorzustoßen, so hat das wahrscheinlich zwei Gründe:

1. Unter dem Bann Holls hat Gyllenkrok, ebenso wie, Holl folgend, die ganze dialektische Theologie, sein Interesse zu einseitig auf den frühen Luther gerichtet. Wollte man wirklich weiter kommen und dem Richtigen in Holls Konzeption der lutherschen Rechtfertigungslehre Geltung verschaffen, so wäre es wohl notwendig, mindestens den Luther von 1517 bis 1522 gebührend zu Ehren zu bringen.

2. Der zweite Grund ist allgemeinerer Art. Gyllenkrok selbst gehört zu den Theologen, die unter dem Einfluß der dialektischen Theologie (welche in diesem Punkt auch weithin ihre Gegner bestimmt) ihre Stärke in subtilen Begriffsbestimmungen suchen. Luther dagegen handhabt aus einer lebendigen Gesamtanschauung heraus die Worte und Begriffe sehr frei. Es kommt ihm nicht darauf an, denselben Begriff im Dienste der sachlichen Mitteilung unter Umständen frei zu wandeln. Diese Art Luthers hat nun Gyllenkrok, gerade weil er mit Leidenschaft nach dem Verständnis sucht, zum Teil in Verwirrung gebracht. Die Folge ist zum Beispiel, daß er genötigt ist, in Luthers Anthropologie sieben verschiedene Ich-Begriffe zu unterscheiden, wobei doch klar ist, daß er damit kein von Luther selbst besessenes Schema gibt, sondern daß diese unendliche Differenzierung lediglich ein Reflex von Luthers freier Art ist. Das heißt, der Wert solcher Schemen beschränkt sich darauf, zu zeigen, daß man bei Luther mit Hilfe subtiler Distinktio-

nen nicht durchkommt. An diesen zwei Gründen liegt es wohl auch, daß die von Gyllenkrok vorgetragene Lösung etwas zu schematisch ist.

Die richtige Lösung der Frage von Rechtfertigung und Heiligung dürfte doch wohl darin liegen, daß die Rechtfertigung, so wie Luther sie versteht, im Gewissen des Menschen immer in zweifacher Weise erlebt wird. Einmal als das Empfangen einer vollen Gemeinschaft mit Gott. Andererseits als das Hineingerissenwerden in einen Prozeß, der den Gläubigen in dieser Welt durch Höhen und Tiefen hindurch einem verborgenen Ziel entgegenführt.

Das Wahrheitsmoment in Gyllenkroks Begriff einer doppelten Rechtfertigung dürfte wohl darin liegen, daß die *eine* Rechtfertigung als das Zusammentreffen der göttlichen Absolutheit mit der menschlichen Relativität und Begrenztheit von unserm Gewissen nicht in einem einzigen runden Erlebnis gefaßt werden kann, sondern daß es in uns die beiden oben genannten Seiten zugleich und nebeneinander setzt. Wenn man sich dann klar macht, daß dieses Zugleich unserer gebrochenen menschlichen Erlebnisweise angehört, so wird man, auch wenn man Holls Leidenschaft für eine rationale Formel nicht teilt, dennoch zugeben müssen, daß Holls These als ein Hinweis auf die in Gott bestehende verborgene Einheit dieser Erlebnisreihen ein Richtpunkt zum Verständnis Luthers bleibt.

Die Schrift Gyllenkroks ist nach dem allen nur der Anfang der Auseinandersetzung eines sehr eigenwilligen Theologen mit Luther. Man darf gespannt sein, was aus dem weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzung der Lutherforschung noch für Früchte erwachsen werden.

Hayo Gerdes

ZUM BESCHLUSS

Mit diesem Heft beginnen wir unseren dreiunddreißigsten Jahrgang. Unser Heft stellt sich nicht nur in einem neuen Gewande vor, sondern trägt auch ein anderes, wie wir meinen, schöneres typographisches Gepräge. Das danken wir dem Verleger Friedrich Wittig, der unsere Zeitschrift und auch das Luther-Jahrbuch in seine verlegerische Obhut genommen hat. Im Verlaufe der Geschichte der Luther-Gesellschaft haben ihr schon verschiedene Verlage gedient. Da seit dem Wiederbeginn unserer Tätigkeit nach dem Kriege die Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft in Hamburg beheimatet ist, lag es nahe, daß wir uns nunmehr auch mit diesem in Hamburg entstandenen und beheimateten evangelischen Verlag zur gemeinsamen Arbeit verbanden. Wenn wir uns jetzt auch »Zeitschrift« nennen, so drücken wir damit nur aus, was unsere Hefte in langer Folge geworden sind. Sie sind ja mehr als Mitteilungsblatt einer Gesellschaft. Sie legen in Zeitschriftenform ein gut Teil unserer Arbeit der Öffentlichkeit vor. Auch dieses Heft läßt uns in diese Arbeit blicken. Endlich erfüllen wir den Wunsch vieler und veröffentlichen den ganzen Vortrag unseres zweiten Präsidenten »Luther und Melancthon. Die Geschichte einer Freundschaft«. Bei aller liebevollen Darstellung dieser echten Freundschaft mit ihren fruchtbaren Spannungen, mag dieser Aufsatz hinweisen auf die ökumenische Haltung Luthers, der - in der Sache des Evangeliums fest und gewiß - bereit war, auf andere Brüder in Christo zu hören. Luthers Weg in die Ökumene ging auch über Dänemark. Das zeigt uns Superintendent i. R. Görnandt, der, zuletzt als Hauptpastor an der Deutschen Evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in Kopenhagen wirkend, seit frühen Tagen an der Arbeit der Luther-Gesellschaft teilhatte. Über Dänemark wanderte Luthers Glaube durch die Heidenmission nach Indien, in die weite Welt und wurde ökumenisch wirksam. Daß Luther ökumenisch und auf vielen Gebieten des Lebens wirkt, haben wir schon des öfteren an Fragen der Pädagogik dargelegt. Karl Hauschildts Buchbericht verdeutlicht, wie gerade die Pädagogik unserer Tage sich um Luther bemüht, um sich wiederum von ihm beschenken zu lassen.

Im neuen Gewande, in einem neuen Verlage blieb doch unser Titel »Luther«. Ihm gilt wie bisher unser Bemühen. Von ihm erwarten wir auch in Zukunft Hilfe und Klärung in den Fragen unseres Glaubens und Lebens.

H. St.

Wie die Sonne mit ihren Strahlen das weite Erdenrund erhellt, so werden alle Menschen unter dem Evangelium gesammelt. Wenn auch nicht alle dem Worte glauben, so wird es doch den Frommen wie den Gottlosen verkündigt: den einen als Gotteskraft, die selig macht, den anderen zum Gericht.

LUTHER: Praelectiones in prophetas minores. 1524 flg. W 13,119.

LU 406 2

AUTORITÄT UND FREIHEIT IN LUTHERS STELLUNG ZUR HEILIGEN SCHRIFT

Von Paul Althaus

I

Die rechte Stellung zur Heiligen Schrift und ihr rechter Gebrauch, das ist eine Frage, die uns heute wieder stark bewegt. Wie wird die Autorität der Bibel richtig verstanden? Worauf beruht sie? Wieweit erstreckt sie sich? Wie wird sie praktisch wahrgenommen? Hier haben wir unsere Not mit den Sekten aller Art, mit dem Fundamentalismus drüben und bei uns, jener gesetzlichen Bibel-Theorie der Verbal-Inspiration und des unfehlbaren Lehrbuches, wie sie in den Gemeinden und Gemeinschaften zum Teil immer noch weiterlebt.

Auf der anderen Seite stehen wir vor dem großen Schwund der Bibel-Autorität in der modernen Welt. Wenn überhaupt noch, so wird die Bibel unter weltlichen Gesichtspunkten gewürdigt, als ein Buch der Weisheit, der Bildung, als der Spiegel des Lebens - so bei Goethe in aller Ehrfurcht - oder religionsgeschichtlich, geistesgeschichtlich, literarisch-ästhetisch; bei alledem ist das, was man auch hier als ihre Autorität bezeichnen kann, relativ, nicht mehr, wie in der christlichen Tradition, unbedingte Autorität. Sie ist relativiert durch die Relativierung des Christentums überhaupt für das moderne Bewußtsein; im besonderen etwa durch den Widerspruch zwischen dem heutigen Weltbilde, dem naturwissenschaftlichen und historischen, und den Vorstellungen, die sich in der Bibel finden.

An dem Schwund der Autorität der Bibel ist ohne Frage auch die historisch-kritische Arbeit der Theologie beteiligt: die historische Erklärung scheint alles zu relativieren; die kritische Fragestellung und ihre Ergebnisse haben das unbefangene Verhältnis zur Bibel erschüttert; sie erscheint als weithin nicht glaubwürdig in ihren historischen Berichten; neben zuverlässiger Kunde stehen Sagen und Legenden. Und was den religiösen Gehalt anlangt, so hat die Forschung die Bedingtheit ihrer Aussagen durch Ort und Zeit zum Bewußtsein gebracht, ihre Gebundenheit an die geistigen Voraussetzungen ihrer Zeit, zugleich die theologischen Unterschiede und teilweise Widersprüche innerhalb der Bibel. Das alles macht die Frage sehr dringlich, was es um die Autorität der Bibel überhaupt noch sei. Sie muß offenbar heute anders gefaßt und verstanden werden als in jener alten Theorie.

Dabei mag es uns eine Hilfe bedeuten, auf Luther zu hören: er hat uns die Bibel neu gegeben; er hat ihre Autorität geistesmächtig dargelegt und sich ihrer bedient; er hat aber zugleich das gesetzliche Verstehen und Brauchen der Schrift grundsätzlich überwunden, die Bahn zur Freiheit im Umgang mit

ihr gebrochen. Nicht als ob er für unsere heutigen Fragen und Schwierigkeiten überall unmittelbar Antwort und Rezept hätte. Unsere Lage ist anders geworden, als die seine war. Manche Probleme im Verhältnis zur Schrift sind erst seither aufgekommen. Aber die Grundzüge seines Verhältnisses zur Schrift können für uns doch von entscheidender hilfreicher Bedeutung sein. So wollen wir ihm zuhören.

2

Die Autorität, mit der die Schrift uns angeht, unbedingt angeht - worin besteht sie? Sie ist nach Luther die Autorität des Wortes Gottes. Gott redet mit uns durch das Wort der Heiligen Schrift. »Wort Gottes« ist bei Luther freilich zunächst die mündliche Verkündigung in der Christenheit, die Predigt, die *viva vox evangelii*, die lebendige Stimme des Evangeliums in Gestalt der *vox humana*, der menschlichen Anrede. Das Wort Gottes besteht ja nicht in der Mitteilung von Sachverhalten, sondern es eröffnet ein persönliches Verhältnis, ist Gestalt personhaften Begegnens, der göttlichen Liebes-Bewegung hin zu uns. Daher ist die ihm eigentlich gemäße Form die lebendige mündliche Rede, das Ansprechen, die Predigt und der seelsorgerliche Zuspruch. Aber die mündliche Verkündigung muß nun doch, so führt Luther aus, gesichert werden gegen die Gefahr, im Laufe der christlichen Geschichte verfälscht, entstellt, verkümmert zu werden, zu entarten. Davon war die Christenheit schon bald bedroht. Die Verkündigung dagegen zu sichern, dem dient die Niederschrift der Botschaft durch die Apostel. Auch sie stammt aus mündlicher Rede und will ihr dienen, zielt auf sie hin. An ihr muß sich alle weitere Verkündigung, unbeschadet ihrer Freiheit der Wiedergabe, ausrichten, hieran sich messen lassen. Denn das jeweils lebendige Wort der Predigt ist zugleich notwendig gebundenes Wort. Die Verkündigung muß im Einklang stehen mit den ersten beauftragten Zeugen und Trägern des Wortes, mit den Aposteln, die »das Fundament der Kirche« sind. Solches treue Weitertragen des Wortes der Apostel ist die rechte »apostolische Sukzession« in der Kirche. Sie wird gewährleistet durch das apostolische Neue Testament, dadurch, daß alle Verkündigung nichts anderes sein will als Auslegung des Neuen Testamentes.

Das apostolische Wort, wie es im Neuen Testament niedergelegt ist, bekommt nach Luther seine Autorität nicht schon durch die Person-Autorität der Apostel, auch nicht durch ihre Amts-Autorität als solche. »Apostolisch« bezeichnet bei Luther vor allem einen bestimmten Inhalt, nämlich das Zeugnis von Christus als dem Heiland. Die Autorität der Schrift gründet darin und bemißt sich danach, daß sie Christus verkündigt als den Erlöser von Sünde und Schuld, vom Satan und vom Tode. »Christus« - das heißt bei Luther: Gottes gnädiges Handeln mit uns in Gebot und Verheißung, in Ge-

setz und Evangelium. Und hiervon gilt: »Nimm Christus aus der Schrift - was kannst du in ihr sonst noch finden?« »Die ganze Schrift handelt überall von Christus.« Er ist ihr Thema.

Eben darin sieht Luther die Einheit der Schrift, bei aller Mannigfaltigkeit, für die er ein offenes Auge hatte. Auch das Alte Testament steht für ihn in dieser Einheit. Davon wird hernach zu reden sein. Dieses einheitliche Thema hat sich für Luther aufgeschlossen durch den Apostel Paulus und da wieder im besonderen von seinem Römerbriefe her: »Der Römerbrief ist ein helles Licht, voll genugsam, die ganze Schrift zu erleuchten.« Er ist der Schlüssel zum Neuen und zum Alten Testament. Luther hat, wenn er dem Römerbriefe diese Schlüsselstellung zuerkannte, die Schrift nicht etwa, wie katholische Polemik bis heute meint, willkürlich behandelt. Er war vielmehr tief überzeugt, daß sich von Paulus her der wahre Sinn des Ganzen der Bibel aufschließe, daß hier der Herzschatz zu finden sei, der im Grunde durch die ganze Schrift geht, ihre Dominante.

Mit diesem ihrem Christus-Inhalte begründet und verbürgt die Schrift nach Luther sich selbst in ihrer Autorität. Sie hat die Autorität des Wortes Gottes, und dieses verbürgt sich selber. Damit lehnt Luther die These der römisch-katholischen Kirche ab, daß die Kirche die Schrift verbürge und ihr erst die Autorität gebe: Die Kirche hat den Kanon gebildet durch ihr Urteil, also steht die Kirche über der Schrift als ihre Garantin. Nein, entgegnet Luther: Die Kirche war und ist in Sachen des Kanons nicht Meisterin, sondern nur Zeugin für die Schrift, Schülerin. Sie gibt der in sich selbst ruhenden Autorität der Schrift Zeugnis. Nicht die Kirche autorisiert die Schrift, sondern umgekehrt: die Schrift autorisiert die Kirche. Die Autorität der Schrift ist selbstherrlich, oberste Instanz, durchaus unabhängig. Das Zeugnis der Kirche für die Schrift kann nie etwas anderes sein als die Anerkennung des Zeugnisses, das die Schrift von sich selbst gibt als Wort Gottes.

Sie hat die Mächtigkeit des Wortes Gottes, mit ihrem zentralen Christus-Inhalt das Herz, den Geist gefangenzunehmen. Obgleich sie dem Menschen etwas sagt, was der menschliche Geist sich nicht selber sagen kann, obgleich sie also eine für meine natürliche Vernunft fremde Wahrheit an mich heranbringt, überführt sie mich von eben dieser Wahrheit. Wie Luther sagt: »Das Wort für sich selbst, ohne alles Ansehen der Person (das heißt: ohne daß es auf die Autorität des Menschen ankommt, der mir das Wort bringt), muß dem Herzen genügtun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich drin gefangen fühlt, wie wahr und recht es sei.« »Das Evangelium wird nicht darum geglaubt, weil die Kirche es bestätigt, sondern weil man spürt, es sei Gottes Wort.« Das erweist sich freilich nicht ohne weiteres an jedem, der das Wort hört oder liest. Vielmehr muß Gottes Geist ihm das Herz öffnen und bewegen. Aber er tut das allein durch das Wort selber. Die-

ses gewinnt dann die Mächtigkeit, sich dem Herzen und Geiste zu bezeugen als das Reden des wirklichen Gottes, meines Schöpfers und Herrn, meines Richters und Erbarmers. Das Wort, also auch die Schrift, ist mit ihrem Christus-Inhalte des Herzens und Geistes, des Gewissens mächtig und erweist darin selbstherrliche Autorität. Hier werden wir bezwungen, können nicht anders als hören, glauben, gehorchen.

Macht die Schrift so ihre Autorität durch sich selbst geltend an dem Menschen, so legt sie auch sich selbst aus, und zwar von ihrer Mitte, ihrem entscheidenden Thema her. Gewiß, der Geist Gottes ist es, der die Schrift auslegt. Aber dieser Geist ist nicht an eine irdische Instanz wie das unfehlbare Lehramt des Papstes gebunden, auch nicht an eine besondere Inspiration, wie die Schwärmer sie in Anspruch nahmen. Sondern der Geist, der die Schrift auslegt, webt und waltet in der Schrift selbst. Im Umgang mit ihr empfängt die Christenheit den Geist, kraft dessen sie die Schrift versteht. In diesem Sinne interpretiert die Schrift, wie Luther ausdrücklich gesagt hat, sich selbst. Keine Instanz außerhalb ihrer kann eine autoritative Auslegung vorschreiben. Was an Auslegung in der Kirche zustande kommt, muß sich an ihrem Texte bewähren und zu dem Ganzen der Schrift stimmen, bedarf also immer der Nachprüfung an der Schrift selbst.

Da Christus die Mitte der Schrift und die Schrift von ihrer Mitte her auszulegen ist, muß sie, wie wir heute sagen, christozentrisch ausgelegt werden. Christus, so sagt Luther, »ist das Mittelpüntein im Zirkel, und alle Historien der Heiligen Schrift, so sie recht angesehen werden, gehen auf Christum.« Oder genauer, weil man das Wort von Christus auch gesetzlich auslegen, Christus als Gesetzgeber auffassen kann: die Schrift ist evangeliozentrisch, das heißt von dem Evangelium als ihrer Mitte her auszulegen. Luther ist gewiß, daß allein diese Auslegung dem Ganzen der Bibel gemäß ist, daß die Schrift sich nur ihr voll aufschließt. Er mußte das stark betonen gegenüber allen, die in der Schrift etwas anderes finden wollten als das klare Evangelium, also die Schrift in Luthers Augen gegen den Christus der apostolischen Verkündigung auslegten. Dabei beriefen sie sich, wie etwa Erasmus, auf einzelne Bibelstellen oder ganze biblische Bücher. Im Blicke darauf hat Luther einmal das kühne Wort geschrieben: »Wenn die Gegner die Schrift gegen Christus ausspielen sollten, so spielen wir Christus gegen die Schrift aus.« Oder: »Die Schrift ist nicht gegen Christus, sondern für ihn zu verstehen. Daher muß man eine Schriftstelle entweder auf ihn beziehen oder man kann sie nicht für wahre Schrift halten.«

3

Wir merken schon: Luther unterscheidet zwischen bloßer Zugehörigkeit zur Schrift (im Sinne des Bibelbuches, des Kanons) und »wahrer Schrift« (im

Sinne von Wort Gottes). Wort Gottes ist für ihn nicht einfach dasselbe wie der gesamte Inhalt des Kanons, und der Kanons-Inhalt ist nicht unterschiedslos Wort Gottes, sondern Luther unterscheidet. Damit kommen wir zu dem Moment der Freiheit, das mit Luthers Beugung unter die Autorität der Schrift unlösbar zusammengehört. Unterscheiden heißt auf griechisch krinein (Kritik). So haben wir jetzt von Luthers Kritik in seinem Umgange mit der Schrift zu sprechen.

Hie und da übt Luther auch historische Kritik an der biblischen Überlieferung. Er weist hin auf Widersprüche und Unstimmigkeiten. Er äußert Zweifel, ob der 2. Petrus-Brief und der Jakobus-Brief von einem Apostel herkommen. Oder er stellt fest: Wenn die alttestamentlichen Propheten, statt von Christus, »von den Königen und weltlichen Läufte[n] etwas ankündigten«, dann haben sie oft geirrt. Oder: Den Büchern der Könige ist mehr zu glauben als der Chronika. Er weist hin auf Widersprüche in den Evangelien, in der Anordnung des Stoffes: Die Tempelreinigung steht in den ersten drei Evangelien am Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, bei Johannes am Anfang. Trotz solcher Bemerkungen kann man Luther doch nicht als einen der Väter der historischen Bibel-Kritik hinstellen. Denn er macht solche Feststellungen nur gelegentlich und legt kein Gewicht auf sie. Haben wir nur »den rechten Verstand [Verständnis] der Schrift und die rechten Artikel unseres Glaubens«, dann sind jene Dinge belanglos und man kann die Fragen, die hier bleiben, auf sich beruhen lassen.

Aber Luther übt auch Kritik theologischer Art. Maßstab ist ihm dabei, ebenso wie für die Auslegung der Schrift, das Evangelium von der freien Gnade Gottes; eben das ist »das Apostolische«. Denn »das Amt eines rechten Apostels ist, daß er von Christi Leiden und Auferstehung und Amt predige«. »Apostolisch«, der Begriff enthält also nicht nur ein historisches Moment, nämlich die geschichtliche Nähe zu Jesus und seiner Geschichte, die Zeugenschaft im Sinne historischen Berichtes, sondern zugleich ein inhaltliches: das rechte Verständnis Jesu Christi und seines Werkes, die Klarheit des Zeugnisses von Christus als Heiland. In diesem Sinne »Christum treiben«, das ist »apostolisch« und kennzeichnet den rechten Apostel. So ist es gemeint, wenn Luther sagt: »Darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christus hell und rein dargeben.« Den Maßstab des Unterscheidens, der Kritik, gibt also die Schrift selbst, nämlich mit ihren klar-apostolischen Schriften. Sie ist es demnach selber, die kritisiert, das Subjekt der Kritik innerhalb ihrer.

Luther läßt den Kanon des Neuen Testaments in seinem überlieferten Umfange stehen. Aber er macht innerhalb seiner Unterschiede. Davon handeln vor allem seine Vorreden zu den einzelnen Büchern des Neuen Testaments, die er ihnen in seiner Übersetzung von 1522 voranstellte. Mit dem Maßstabe, ob die einzelnen Schriften »Christum treiben oder nicht«, stellt er

fest, welches »die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments« sind. Er nennt: Das Evangelium und den ersten Brief des Johannes, die Paulus-Briefe, vor allem den Römer-, Galater- und Epheserbrief, den 1. Petrus-Brief - diese sind »der rechte Kern und Mark unter allen Büchern«. »Denn in diesen findest du nicht viel Werk und Wundertaten Christi beschrieben; du findest aber gar meisterlich ausgestrichen [ausgeführt], wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt.« Daher ist Johannes, der viel Worte, wenig Wundertaten Christi bringt, »das einige zarte rechte Hauptevangelium« und den anderen weit vorzuziehen. Auch die Paulusbriefe und der erste Petrusbrief stehen in dieser Hinsicht weit über den ersten Evangelien.

Dagegen lehnt Luther den Jakobus-Brief ab; er ist im Vergleich mit den anderen genannten Büchern »eine recht stroherne Epistel« und hat »keine evangelische Art« an sich. Zwar lobt Luther den Brief und hält ihn für gut, weil er gar keine Menschenlehre bringt und Gottes Gesetz sehr ernst macht. Aber er urteilt - ohne sein Urteil jemandem aufzwingen zu wollen -, daß der Brief nicht von einem Apostel stamme, weil er im Widerspruch zu Paulus stehe: nach Paulus ist Abraham auf Grund seines Glaubens gerechtfertigt, nach Jakobus (2, 21) auf Grund des Werkes, daß er seinen Sohn Isaak zu opfern bereit war (Luther legt hier den Finger auf einen wirklichen theologischen Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus). Auch schweige der Brief von Christi Leiden und Auferstehung und vom Heiligen Geiste und rede nur von einem allgemeinen Glauben an Gott und treibe nur zu dem Gesetz und guten Werken, statt das Evangelium zu verkündigen. Er sei ein Mann der zweiten Generation, ein Epigone, ohne das apostolische Maß. Jakobus »wills mit Gesetzsreibern ausrichten, was die Apostel mit Reizen zur Liebe ausrichten. Darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel, in der Zahl der rechten Hauptbücher, will aber niemand wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet; denn viel guter Spruch sonst darin sind.«

Ähnlich sagt Luther vom Hebräerbrief, er sei den apostolischen Briefen nicht gleichzustellen, obgleich er vieles an ihm recht lobt: daß der Brief »meisterlich und gründlich« aus dem Alten Testament von Christi Priestertum rede und das Alte Testament überhaupt »fein und reichlich« auslege.

Über die Offenbarung des Johannes urteilt Luther 1522 sehr scharf: er kann das Buch nicht weder für apostolisch noch für prophetisch halten, überhaupt nicht für ein Werk des Heiligen Geistes. »Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken.« Christus wird darin weder gelehrt noch erkannt; daher allein schon kann er, Luther, das Buch nicht hoch achten. So heißt es in der Vorrede von 1522. Später aber hat Luther die Offenbarung anders als bisher verstehen gelernt, nämlich »kirchengeschichtlich«, als Darstellung des Kampfes der Kirche im letzten Jahrtausend. Nun konnte er der Offenbarung viel

mehr abgewinnen. Daher unterdrückte er jetzt die Vorrede von 1522 und schrieb eine neue viel positivere, mit einem kostbaren Schlusse über die Verborgenheit der wahren Kirche Christi in der Welt.

Mehrfach betont Luther in seinen Vorreden, daß er seine Urteile niemandem aufzwingen wolle; er wolle nur seine eigene Meinung sagen. Ferner hat er, auch abgesehen von der neuen Vorrede zur Offenbarung des Johannes, in den späteren Ausgaben des Neuen Testaments manches von den scharfen Sätzen der ersten Vorreden von 1522 fortgelassen: so den ganzen Abschnitt über die Hauptbücher des Neuen Testaments, mit der Abwertung der anderen; in der Vorrede zum Jakobus-Briefe fällt das Wort von der strohern Epistel fort, ebenso der Satz, daß Luther diesen Brief in seiner Bibel nicht haben wolle. Aber für sich persönlich und vor seinen Schülern hat er an seinem Urteil über Jakobus auch später festgehalten. Ebenso bleibt der Unterschied zwischen den »rechten gewissen Hauptbüchern« des Neuen Testaments einerseits, Hebräerbrief, Jakobusbrief, Judasbrief und Offenbarung andererseits bestehen. Die letzteren setzt Luther in Abweichung von der überlieferten Ordnung an das Ende seiner Bibel.

Bei alledem ist noch zu beachten: Luther unterscheidet und übt Kritik innerhalb des Kanons nur namens des von der Schrift verkündeten Evangeliums, nicht etwa auch namens der Vernunft. Nur dort, wo er das Evangelium verdunkelt findet, wertet er eine Schrift ab. Dagegen wo es sich nicht um dieses Entscheidende handelt, da steht Luther zur Schrift ganz im Sinne der kirchlichen Tradition: die Schrift ist überall das vom Heiligen Geiste verfaßte Buch und hat unfehlbare Autorität, der man sich beugen, der gegenüber man allen Einspruch der natürlichen Vernunft fahren lassen muß. Zum Beispiel: Daß Jona drei Tage und Nächte im Bauche des Fisches war - »wer wollts auch glauben und nicht für eine Lüge und Märlein halten, wo es nicht in der Schrift stünde?« Wenn jemand daran zweifelt, daß Gott die Welt, wie die Schöpfungsgeschichte 1. Mose 1 sagt, in sechs Tagen erschaffen habe, antwortet Luther: »Tue dem Heiligen Geist die Ehre, daß er gelehrter gewesen sei denn du.«

So geht durch Luthers Verhältnis zur Bibel eine Spannung zwischen dem Traditionellen und dem Reformatorisch-Evangelischen. Zwei verschiedene Begriffe vom Worte Gottes und von dem Glauben, den wir ihm schulden, stehen nebeneinander: einerseits das Wort, das uns im Geiste und Herzen gefangennimmt; andererseits das Wort, demgegenüber wir die Vernunft gefangenzunehmen haben; einerseits der Glaube, den das Wort in uns wirkt, andererseits der Glaube an das Schriftwort, den wir aufzubringen haben: hier »muß geglaubt werden«. Einmal heißt es: Wort Gottes ist Gottes uns treffende Anrede in Gesetz und Evangelium; das andere Mal: Wort Gottes ist der gesamte Inhalt des Bibelbuches, auch der historische und weltbildliche.

Ehe wir fragen, was wir für unser eigenes Verhältnis zur Schrift von Luther zu lernen haben, werfen wir noch einen Blick auf sein Verständnis des Alten Testaments.

Das Alte und das Neue Testament gehören für ihn unlöslich zusammen. Das Alte Testament enthält sowohl Gesetz wie auch schon Evangelium. Soweit es Gesetz enthält (nämlich in Gestalt des Mose-Gesetzes das »natürlich Gesetz«, um das von der Schöpfung her jeder Mensch weiß, und in der Verkündigung des Gesetzes Gottes durch die Propheten), führt es Christus entgegen; denn das Gesetz lehrt die Sünde erkennen und daher nach dem Heiland verlangen. Das Alte Testament ist insoweit also Buch auf Christus hin. Aber es bietet auch schon Evangelium, vor allem in den Verheißungen und in der zeichenhaften Vorausdarstellung Christi und seines Heiles, etwa im Kultus Israels – insoweit ist es schon »voll von Christus«, Zeugnis von ihm, wie das Neue Testament, nur daß dieses den erschienenen Christus verkündigt, das Alte Testament den verheißenen, erwarteten.

Luther hat innerhalb des Alten Testaments auch anderweit unterschieden. Es ist nicht nur das Buch auf Christus hin und voll von Christus, sondern auch das Buch Israels, der Juden – und insoweit ist seine Autorität für die Christen eine begrenzte. Luther hat sich mit der Frage der Grenze der Autorität beschäftigen müssen im Kampfe mit den Schwärmern, mit Karlstadt und Thomas Müntzer. Jener berief sich für die Abschaffung der Bilder in den Kirchen auf das Mose-Gesetz. Müntzer begründete die Pflicht, die Gottlosen zu vernichten, mit 5. Mose 7: »Laßt's euch nicht erbarmen, wie Gott durch Mosen befohlen hat, Deuter. 7 . . .« Dem entgegnet Luther: Es mag sein, daß Gott das einmal geboten hat, daß es also sein Wort war; aber das heißt noch nicht, daß er es auch dir gesagt hat. Es ist also noch nicht getan mit der Berufung auf »Gottes Wort«: »Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und acht haben, zu wem das Wort Gottes geredet werde.« »Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, ob es Gott geredet hab, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei, ob es dich treffe.« Das besagt für das Mose-Gesetz: Es ist in seiner konkreten Gestalt ausdrücklich nur Israel gegeben, nur für dieses gültig, »der Juden Sachsenspiegel«, das heißt ihr Volksgesetz. »Mose ist allein dem jüdischen Volk gegeben und geht uns Heiden und Christen nichts an.« Das gilt nach Luther nicht nur, wie man in der christlichen Kirche oft gemeint hat, von dem jüdischen Kultus- und Rechtsgesetz, sondern auch vom Dekalog, den Zehn Geboten; denn der Dekalog ist das Zentrum aller alttestamentlichen Gesetze, er enthält selber kultische Vorschriften, wie das Verbot der Bilder und das Sabbatgesetz – diese »zeitlichen Zeremonien« sind gemäß Paulus (Galater 4, 10 f und Kolosser 2, 16 f) durch Christus aufgehoben. Daher begründet Luther die Sonn-

tagsfeier der Christenheit nicht etwa mit dem dritten Gebot in seiner alttestamentlichen Gestalt »Du sollst den Sabbattag heiligen« (die ja gar nicht den Sonntag meinte, sondern eben den Sabbat). In seiner Erklärung ist außerdem von dem besonderen Tage, sei es Sabbat oder Sonntag, überhaupt nicht die Rede, sondern nur von der Predigt und dem Worte Gottes. Die Sonntagsfeier der Christenheit hat ihren Grund für Luther nicht in dem Gebote des jüdischen Kultusgesetzes, sondern in dem natürlichen Bedürfnis nach Ruhe und nach Zeit, die Predigt und das Wort Gottes zu hören. Um dessentwillen und um der Nächstenliebe willen soll man die besonderen Tage halten.

Der Dekalog ist also in seiner alttestamentlichen, nur Israel geltenden Gestalt für die Christen unverbindlich. Er bindet sie nur soweit, als er in der Hülle der für Israel bestimmten Gebote zugleich das Natur-Gesetz ausdrückt, das in aller Menschen Herzen geschrieben steht, die Regel von Matthäus 7, 12 - diese bindet uns im Gewissen. Der Dekalog im Mose-Gesetz ist nicht ein geoffenbartes Gesetz für alle Völker; aber die natürlichen Gesetze sind »nirgend so fein und ordentlich verfasst als in Mose«. Daher nimmt Luther, wie die Christenheit auch sonst, den Dekalog, abzüglich des nur für Israel Gültigen, als Text für die christliche Unterweisung über das, was Gott von uns, von jedem Menschen will. Aber eben nicht als Mose-Gesetz, sondern weil in den Zehn Geboten das natürliche Gesetz, das uns alle im Gewissen bindet, in so schöner Gestalt ausgesprochen ist.

Luther hat übrigens darüber hinaus noch manches im Mose-Gesetz als vorbildlich angesehen und auch anderen Völkern zur Übernahme empfohlen, wie beispielsweise den Zehnten, das Halljahr (3. Mose 25, 8 f), das Freijahr (3. Mose 25, 2 ff) und anderes. Aber das bleibt unverbindlich: Man kann dieses und jenes übernehmen, wie auch sonst ein Volk von den Gesetzen eines anderen Volkes etwas übernimmt, nicht als hätte das Mose-Gesetz göttliche Autorität für uns, sondern kraft vernünftiger Einsicht, ganz weltlich. Diese klaren Erkenntnisse Luthers sind in der Christenheit nicht immer bewahrt und befolgt worden, so bei den Reformierten und manchen Sekten, zum Teil auch in der lutherischen Christenheit.

5

Was haben wir von Luther für unser eigenes Verhältnis zur Schrift zu lernen, und wo liegt der Unterschied zwischen ihm und uns?

Wir übernehmen nicht einfach alle seine kritischen Urteile, obgleich sie in manchem recht behalten. Aber auch wo wir ihm im einzelnen nicht folgen, bleibt seine Haltung der Heiligen Schrift gegenüber grundsätzlich bedeutsam und vorbildlich für uns. Mit ihm müssen auch wir unterscheiden zwischen dem Wort oder der Schrift einerseits und dem Bibelbuche als solchem, dem

Kanon, andererseits. Wir haben das Wort nur im Kanon; aber der Kanon als solcher hat nicht die unbedingte Autorität des Wortes Gottes. Daß die alte Kirche ihm nach manchem Hin und Her gerade diesen Umfang gegeben hat, das ist eine menschliche Grenzziehung, die sich zwar auch für unser heutiges Urteil im ganzen bewährt hat, aber doch eben menschlich-relativ und nicht von göttlicher Autorität ist. Der Kanon ist auch nur relativ geschlossen und gegen das frühkatholische Schrifttum abgegrenzt, nicht absolut. Und im Kanon gibt es Unterschiede der Nähe und der Ferne zu der Mitte der Schrift, dem Evangelium von Jesus Christus, Unterschiede hinsichtlich der evangelischen Klarheit des Zeugnisses, also auch der Bedeutsamkeit für die Kirche, also auch der Autorität. Die Bibel - so lassen wir uns durch Luthers Kritik sagen - ist nicht ein in allen Teilen gleichmäßig verpflichtendes Gesetzbuch für das christliche Denken. Wir sind nicht zu gesetzlichem Gehorsam gerufen, sondern zur Freiheit des Umgangs mit der Schrift kraft der Gebundenheit an ihr Thema, ihre Mitte. Die Schrift hat nämlich ein durchfahrendes Thema, an dem alles liegt. Sie ist nicht eine Sammlung von Einzelworten Gottes, von Orakeln über vielerlei. Und nicht das Geschriebene als solches hat die Autorität, sondern der Christus der Schrift und die Schrift selber, weil und soweit sie ihn bezeugt und zu ihm hinführt. Alle rechte Auslegung und Anwendung der Schrift muß auf ihr Christus-Thema ausgerichtet sein und das Ganze der Schriftwahrheit im Auge behalten. Man darf nicht eine Stelle isolieren, auch nicht ein einzelnes Buch oder einen Apostel mit seiner besonderen theologischen Erfassung des Evangeliums. Es kommt auf das gemeinsame Zeugnis an. Das einzelne Wort und der einzelne Zeuge hat seine Geltung, seine Autorität nur im Ganzen des biblischen Zeugnisses von Christus.

Das alles können wir von Luthers Stellung zur Schrift lernen. Die Vorreden, die er in seiner Bibelübersetzung brachte, hat man später nicht mehr abgedruckt. Das ist begreiflich, weil, wie Luther selber sagte, manches in ihnen ganz persönliche Urteile enthielt. Aber seine Vorreden hätten doch auch weiterhin grundsätzlich eine Aufgabe gehabt. Wir bedürfen in unseren Bibeln eines Ersatzes für sie, einer Anleitung in Luthers Geiste zu der rechten Freiheit des Schriftgebrauches in der Beugung unter ihre wahre Autorität.

6

Und unsere heutigen Fragen und Schwierigkeiten im Umgang mit der Schrift? Es handelt sich dabei vor allem um den Abstand und Gegensatz zwischen dem antiken Weltbild, das die Bibel voraussetzt, und dem unsrigen, dem naturwissenschaftlichen und historischen. Auch für dieses Problem können wir grundsätzlich das Entscheidende von Luther lernen. Denn es löst sich, sobald man sich von Luther hat sagen lassen: Die Schrift hat unbedingte

Autorität für uns *nur* durch und für *ein* Thema: Gottes Geschichte mit dem Menschen in Gebot und Verheißung, Gesetz und Evangelium, zwischen Sünde und Gnade, zwischen Tod und Leben. Der Mensch vor Gott, Gottes Handeln mit dem Menschen, darin begründet des Menschen Würde, seine Not, sein Heil, das ist der Gehalt der Schrift, durch den sie für uns unfehlbare Autorität ist - mit einem Worte: der Christus der Bibel. Wir haben diesen Christus nicht anders als durch das Zeugnis der Bibel, und daß sie Christus-Zeugnis ist, darin ist sie als unvergleichbar herausgehoben aus allen wie immer ehrwürdigen religiösen Büchern der Menschheit. Wie Luther es einmal ausgesprochen hat: »Wer Christi Wort glaubet und hält, dem stehet der Himmel offen, die Hölle ist zugeschlossen, der Teufel gefangen, die Sünde vergeben, und er ist ein Kind des ewigen Lebens. Solches lehret dies Buch, diese Schrift und sonst kein anderes Buch auf Erden. Wer darum ewig leben will, der studiere hierin fleißig« (Weimarer Ausgabe 48, 155, 5 ff). Dieser Gehalt und die darin gründende Autorität der Bibel bleibt völlig unberührt von allem Wechsel der Weltbilder. Das Christus-Zeugnis der Bibel ist nicht an das antike Weltbild gebunden und wird nicht von dem modernen überholt. Es betrifft jeden Menschen in dem, worin er zu allen Zeiten der gleiche ist.

Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort die Schrift und das Evangelium. Hier stehe ich, hier trotze ich, hier stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles, göttlich Majestät steht bei mir.

LUTHER: Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch. 1522. W 10, II, 256

DIE GRUNDFUNKTIONEN DER KIRCHE NACH LUTHERISCHER TRADITION

Von Regin Prenter

Wenn man von Grundfunktionen spricht, setzt man voraus, daß es auch andere Funktionen gibt, die zwar sehr wichtig sein können, die aber nicht eben Grundfunktionen sind. Grundfunktionen sind solche Funktionen, mit denen ihr Träger steht und fällt. Die Grundfunktionen der Kirche sind mithin diejenigen Funktionen, welche die Kirche ausüben muß, um überhaupt Kirche zu sein.

Wir wollen von den Grundfunktionen der Kirche nach lutherischer Tradition sprechen. Aber gibt es so etwas wie eine »lutherische Tradition«? Ja, es gibt sie tatsächlich. Wir verstehen unter lutherischer Tradition nicht irgendeine lutherische Spezialüberlieferung, falls es eine solche gäbe, sondern die kirchliche Überlieferung, so, wie sie das lutherische Bekenntnis auffaßt und bejaht. Es ist dies der Traditionsbegriff, den wir im 21. Artikel der Augsburgerischen Konfession vorfinden: »Dies ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichem Unterricht und Trost der Gewissen, auch zur Besserung der Glaubigen gepredigt und gelehret ist; wie wir dann unsere eigene Seelen und Gewissen je nicht gerne wellten für Gott mit Mißbrauch gottlichen Namens oder Wortes in die höchste größte Gefahr setzen oder auf unsere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, dann so dem reinen gottlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß, fällen oder erben. So dann dieselbige in heiliger Schrift klar begründet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist . . .«

I

Was sagt nun diese Tradition von den Grundfunktionen der Kirche? Wir hören zuerst Artikel 7 und 8 der *Confessio Augustana*. Der 7. Artikel beginnt: »Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden.« Hier werden sofort die Grundfunktionen der Kirche festgestellt: Die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Sakramentsverwaltung. Es ist aber deutlich, daß diese Grundfunktionen, obwohl sie in dem Sinne konstitutiv sind, daß die Kirche ohne sie nicht existieren würde, doch nicht die Kirche ins Sein rufen wie die Ursache ihre Wirkung. Nein, die Kirche und ihre Grundfunktionen sind zugleich ur-

sprünglich da. Das kommt in der Satzkonstruktion zum Vorschein. Die Kirche wird zuerst und dann werden in einem Relativsatz (»bei welchen das Evangelium rein gepredigt . . .«) ihre Grundfunktionen erwähnt. Um die Grundfunktionen recht zu verstehen, müssen wir also bei der Kirche, in der sie geübt werden, einsetzen.

Wir bemerken zuerst, daß Artikel 7 nicht sofort eine Definition der Kirche bringt, sondern mit der Behauptung, daß eine heilige christliche Kirche allezeit sein und bleiben müsse, einsetzt. Erst danach, im zweiten Satz, folgt so etwas wie eine Definition: »welche ist die Versammlung aller Glaubigen«. Diese Reihenfolge der Sätze ist nicht unwichtig. Sie zeigt an, daß die Kirche, von der hier die Rede ist, keine von Menschen errichtete Institution ist. Eine solche von Menschen errichtete Institution könnte man nämlich im ersten Paragraphen ihrer Konstitution definieren. Hier wird dagegen von einer Kirche gesprochen, die schon da war, bevor die Theologen sie zu definieren anfangen, die aber auch immer da sein wird, welche Definition man auch von ihr geben möge. Die Augustana spricht von dem Volk Gottes, das im Alten und im Neuen Testament bezeugt wird. Nur dies Volk, das sich Gott erwählt hat, kann den Namen »heilige, christliche Kirche« tragen. Die Menschen können wohl allerlei Institutionen gründen, auch »Kultvereine« und »Mysteriengesellschaften«. Sie können aber eine *heilige* und eine *christliche* Kirche weder gründen noch definieren. Sie ist von Gott gegründet und definiert worden. Davon haben die lutherischen Bekenner in der Bibel gehört: »Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan habe, und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln, und habe euch zu mir gebracht. Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein« (2. Mose 19, 4-6). »Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht« (1. Petrus 2, 9). Weil sie hier gehört und das, was sie hörten, auch geglaubt haben, wagen die lutherischen Bekenner zu behaupten, daß eine heilige christliche Kirche sein und bleiben muß. Diese Kirche ist keine rechtliche Organisation, deren Aufbau durch Gesetze und Ordnungen reguliert werden kann. Sie ist eine geschichtliche Wirklichkeit, entstanden und erhalten durch göttliche Heilstaten: die Befreiung aus Ägypten, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Durch diese Taten und durch das Wort, das sie bezeugt, ruft Gott auch heute Menschen von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. Mitten in dieses mächtige göttliche Heilshandeln hinein haben wir uns gestellt, sobald wir das Wort Kirche auf uns selbst beziehen. Wir blicken zurück auf die gewaltigen Gottestaten im alttestamentlichen

Passah und im neutestamentlichen Ostern und auf die Wanderung des Evangeliums durch die Zeiten und die Völker. Mit diesem Rückblick befinden wir uns aber auch in der Gegenwart; denn das alles geschieht ja auch vor unseren Augen, solange Wort und Sakrament verwaltet werden. Zugleich blicken wir auch in die Zukunft. Denn so wird es weitergehen bis an der Welt Ende. »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (Matthäus 28, 20). Es muß eine heilige christliche Kirche sein und bleiben.

Der wie eine Definition klingende zweite Satz ist nun, weil er auf diesen ersten Satz folgt, im Grunde gesehen, keine dogmatische Definition, sondern eher eine empirische Beschreibung dieser geschichtlichen Kirche der Bibel. Diese Kirche ist, wie die Bibel sie uns zeigt, ein Volk von Gläubigen oder von Heiligen, wie die lateinische Version sich ausdrückt. Das besagt genau dasselbe. Denn die Heiligen der Bibel sind ja diejenigen, die das Wort Gottes gehört und geglaubt haben. Dies heilige Volk wird hier eine »Versammlung« genannt. Die Kirche »sammelt« sich nicht; sie wird von Gott durch sein rufendes Wort *versammelt*. Das lateinische Wort für Versammlung, »congregatio«, enthält in sich die Wurzel »grex«. Das bedeutet Herde. Das Volk Gottes, die Versammlung der Gläubigen, ist die Herde, die Gott durch sein Wort zusammenruft und leitet. Das Bild von dem Hirten und seiner Herde ist als Beschreibung des Volkes Gottes sowohl im Alten als auch im Neuen Testament besonders beliebt. Indem aber das Volk Gottes um seinen Hirten versammelt wird, wird es zugleich aus der Welt herausgerufen. Dies besagt das griechische Wort für Kirche, Ekklesia. Das bedeutet eigentlich: eine Versammlung, die herausgerufen ist. Sie ist nicht mehr zu Hause in dieser Welt. Ihre Mitglieder sind Pilger geworden. Deshalb kann der erste Petrusbrief eine Gemeinde in folgender Weise anreden: »Liebe Brüder, ich ermahne euch als die Fremdlinge und Pilgrime...« (1. Petrus 2, 11). Diese Trennung der Kirche von der Welt wird mit dem Wort »heilig« angegeben. Sündlos, moralisch vollkommen waren die Mitglieder der Kirche nie, auch nicht im apostolischen Zeitalter, wie ein Studium der neutestamentlichen Briefe uns bald zeigen wird. Sie gehörten nichtsdestoweniger einer heiligen Kirche an. Denn Gott hatte sie zu sich gerufen, und sie hatten den Ruf gehört und waren zu ihm, dem Heiligen, gekommen.

Nun verstehen wir erst recht den Sinn der Grundfunktionen. Die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente sind nichts anderes als die menschlichen Instrumente dieses Rufens Gottes, welches die Kirche versammelt und aus der Welt herausruft. Die Grundfunktionen der Kirche - die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente - gehen in einer eigentümlichen Doppelbewegung vor sich, die für sie sehr bezeichnend ist. Gott ruft durch Evangelium und Sakrament die Menschen aus der Welt heraus zu sich. Er ruft sie zur Kirche, zum Gottesdienst.

Dieser Gottesdienst wurde im Mittelalter und auch noch von den Reformatoren, wie von der Confessio Augustana, die Messe genannt. Die Bedeutung des Wortes »Messe« ist umstritten. In irgendeiner Weise hängt es mit einem anderen lateinischen Wort, das in unsere europäischen Sprachen als Lehnwort eingegangen ist, zusammen, nämlich mit dem Wort »Mission«, welches »Sendung« bedeutet. Wenn man die beiden Wörter »Messe« und »Mission« zusammenstellt, sieht man erst richtig die Wirkungsweise der Grundfunktionen der Kirche. Denn Gott ruft nicht durch Wort und Sakrament die Menschen zu sich, zur Kirche, zur Messe, damit sie dort, sozusagen außerhalb der Welt, bleiben sollen, sondern gerade umgekehrt, damit er sie, eben mit Wort und Sakrament, in die Welt zurücksenden kann. »Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes« (Matthäus 28, 19). Man kann ruhig feststellen, daß es keine echte Messe gibt, die nicht in Mission ausmündet, und keine echte Mission, die nicht zur Messe hinführt. In diesem Rhythmus von kommen und gehen, von Messe und Mission, vollzieht sich jene Wanderung des Gottesvolkes durch alle Völker und Zeiten, die in Artikel 7 mit den Worten »daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben« so schön beschrieben wird.

Wir können also zuerst feststellen, daß der *Ort* der Grundfunktionen der Kirche die Messe und die Mission ist. Wir müssen beides sagen. Die Grundfunktionen der Kirche sind nicht nur das Mittel, womit Gott die Menschen aus der Welt zu sich ruft, zur Kirche oder zur Messe, sondern gleichzeitig das Mittel, wodurch er sie von sich in die Welt hinaussendet, in die Mission.

2

Wie werden nun die Grundfunktionen ausgeübt? Von ihrem Ort gehen wir also zu ihrem Modus weiter. Wir müssen zunächst auf die beiden adverbialen Nebenbestimmungen von Artikel 7 achten, welche die Funktionen näher charakterisierten, »rein« von der Evangeliumsverkündigung ausgesagt, und »lauts des Evangelii« von der Sakramentsverwaltung. Der deutsche Text spricht hier deutlicher als der lateinische, der nur das eine Mal »pure«, rein, und das andere Mal »recte«, recht, sagt. Im deutschen Text sehen wir, daß eine bestimmte unumkehrbare Reihenfolge das Wort und das Sakrament aneinanderreihet. Das Evangelium wird dem Sakrament vorgeordnet. Das Evangelium muß rein verkündigt und die Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit dem zuletzt genannten Ausdruck einfach »nach der im Evangelium bezeugten Einsetzung des Herrn« gemeint ist. Das hebt aber das soeben Gesagte nicht auf; denn die im Evangelium bezeugte Einsetzung des Sakraments wird ja nicht recht verstanden, wo das Evangelium selbst verfälscht wird. So dürfte es auch kein

Zufall sein, daß die Messe mit der Evangeliumsverkündigung anfängt und mit dem Abendmahl schließt.

Aber was ist mit einer »reinen« Verkündigung des Evangeliums gemeint? Um das zu sehen, müssen wir einen Blick auf den 4. Artikel der Confessio Augustana werfen, wo von der Rechtfertigung die Rede ist. »Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus fur uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Dann diesen Glauben will Gott fur Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie Sant Paul sagt zun Romern am 3. und 4.« Daß mit diesen Worten der Inhalt des reinen Evangeliums beschrieben wird, geht aus dem folgenden Artikel hervor, wo gesagt wird, daß der Heilige Geist den Glauben in denen wirket, die das Evangelium hören, »welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs glauben«. Das Evangelium hat nach der Confessio Augustana einen ganz bestimmten Inhalt. Deshalb kann von einer reinen Predigt des Evangeliums gesprochen werden, das heißt von einer Predigt, die diesen bestimmten Inhalt treu wiedergibt. Was im 4. Artikel als die Rechtfertigung des Sünders und was im 7. Artikel als die Versammlung der Gläubigen bezeichnet wird, ist daher ein und dieselbe Sache. Die Heiligen sind diejenigen, die an das Evangelium glauben und dadurch vor Gott gerecht sind. Weil man nach reformatorischer Lehre das reine Evangelium von der Irrlehre deutlich unterscheiden kann, deshalb kann man auch bestimmt sagen, wo die Kirche ist. Die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente sind die Kennzeichen der wahren Kirche, die »notae ecclesiae«, wie man es in der lateinischen Schulsprache ausdrückte. Dagegen kann man nicht mit Sicherheit sagen, wer zur Kirche gehört und wer nicht. Wir werfen hier vorübergehend auch einen Blick auf den 8. Artikel, wo es heißt: »... wiewohl die christliche Kirche eigentlich nicht anders ist dann die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler, auch öffentlicher Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sakrament gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind... Derhalben werden die Donatisten und alle andere verdammt, so anders halten.« Was hier gesagt wird, kann sehr leicht mißverstanden werden. Die Augustana beabsichtigt nicht, die Kirche ins Unsichtbare hinein zu versetzen. Da wäre die Kirche vielleicht manchmal besser geschützt als in der Öffentlichkeit, wo man sie so deutlich sieht, daß man sie sogar verfolgen kann. Nein, weil die Kennzeichen

der Kirche, das reine Evangelium und die Sakramente, kurz gesagt: weil die Messe und die Mission in eminenter Weise sichtbar sind, deshalb ist auch die Kirche, nicht nur die institutionelle Kirche, die Volkskirche, sondern die wahre Kirche, das Volk der Gläubigen, sichtbar. Sie *ist* da, die wahre Kirche, das heißt, die wahrhaft Gläubigen und Heiligen sind sichtbarlich da, wo das Evangelium rein verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Der Verfolger kann ganz getrost dort einsetzen. Er braucht keine Angst zu haben, daß er dadurch vielleicht nur Heuchler und böse Leute treffen wird, so daß seine Verfolgung nutzlos wäre. Gewiß, die Heuchler und Bösen sind auch dort. Aber während einer Verfolgung werden sie sich sowieso verstecken oder gar die Rolle des Judas übernehmen. Die Heuchler und die Bösen sind auch in der Kirche der Gläubigen da. Aber sie sind sozusagen als die Ausnahme da. Man muß bemerken, daß man hier die Reihenfolge nicht umkehren kann. Zuerst wird gesagt, daß die Kirche aus Gläubigen und Heiligen besteht. Und erst darnach wird gesagt, daß auch viele Heuchler und offenbare Sünder unter den Gläubigen sind, ja sogar unter den Priestern, die das Wort und das Sakrament verwalten. Man darf es aber nicht umkehren und etwa so sagen: Es ist unmöglich, die Gläubigen von den Heuchlern und Bösen zu unterscheiden, weil der Glaube ja unsichtbar sei. Ferner darf man nicht sagen, daß die sogenannte sichtbare Kirche, oder die Kircheninstitution, aus vielen Heuchlern und Bösen bestehe, unter denen man dann auch vielleicht einige Gläubige finden wird. So ungefähr könnte sich vielleicht ein Pietist ausgedrückt haben. Aber so ist es in Augustana 8 auf alle Fälle nicht gemeint. Die sichtbare Kirche, die Kirche, welche verfolgt werden kann, weil ihre Kennzeichen, die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente, vollkommen deutlich und unmißverständlich sind, diese Kirche besteht wirklich aus den Gläubigen und Heiligen, unter denen man dann auch Heuchler findet. Sie besteht nicht aus Heuchlern, unter denen man einige Gläubige findet. Es ist zweifellos wahr, daß wir Menschen die Echtheit des Glaubens bei dem einzelnen Kirchenmitglied nicht konstatieren können und deshalb auch nie untersuchen sollen. Kirchenzucht, wo sie geübt werden muß, um die Verkündigung und Sakramentsverwaltung für die Gemeinde und ihre Früchte in der Gemeinde vor tödlicher Gefahr zu schützen, kann nur die offenbaren Sünder und ihre groben Sünden bändigen wollen, aber nie eine Prüfung der Echtheit des Glaubens beabsichtigen. Die Wahrheit, daß wir den Glauben bei den Einzelnen auf seine Echtheit nicht prüfen können oder dürfen, darf nicht so verkehrt werden, als ob es wahr wäre, daß der echte Glaube der Gemeinde sich nicht manifestieren könne. Das geschieht auf alle Fälle im Gottesdienst, im Lobgesang zur Ehre Gottes und in den Liebestaten für den Nächsten. Es wird nicht deutlich gesagt, daß der Kultus der Gemeinde neben dem Dienst des Geistlichen in der Verkün-

digung und der Sakramentsverwaltung mit zur rechten Verkündigung und Sakramentsverwaltung gehört. Man kann es aber dem 21. Artikel entnehmen (Vom Dienst der Heiligen). Da heißt es: »Das ist auch der höchste Gottesdienst nach der Schrift, daß man denselbigen Jesum Christum in allen Noten und Anliegen von Herzen suche und anrufe: So jemand sündigt, haben wir einen Fursprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesum...« Es herrscht kein Zweifel darüber, daß nach der Augustana der Kultus der Gemeinde, die Anrufung Jesu Christi von den Gläubigen, mit der Anbietetung seiner Gerechtigkeit und Hilfe in der Verkündigung und im Sakrament von den Amtsträgern, den Dienern am Wort und Sakrament, unlösbar zusammenhängt. Wo die Gemeinde und ihr Kultus ausgeschaltet wird und der Priester allein mit einem rein »objektiven« Sakramentsdienst zurückbleibt, sind wir bei der römischen Privatmesse angelangt, die von dem 24. Artikel in starken Worten verdammt wird. Ich hätte aber gerne gesehen, daß die Augustana in dieser Frage ein wenig deutlicher gesprochen hätte. Es ist ja der Gottesdienst der Gemeinde, in welchem sich der echte Glaube der wahren Kirche am deutlichsten manifestiert. Den wahren Glauben des einzelnen Christen kann zwar niemand sehen oder kontrollieren. Das bleibt wahr. Den wahren Glauben der versammelten Gemeinde aber kann jedermann sehen und hören. Der Lobgesang und die Liebestaten der Gemeinde sind deutliche Kennzeichen der wahren Kirche. Nur wo diese unzweifelhaft da ist, können sich Heuchler und böse Leute zu ihr gesellen. Man muß sich also hüten, aus den Bemerkungen des 8. Artikels über die Heuchler und Bösen in der Kirche sich eine spiritualistische Theorie von einer unsichtbaren Kirche zu konstruieren, deren Verhältnis zur sogenannten sichtbaren Kircheninstitution nur ein sehr loses und unverbindliches wäre. Nein, so meint es der 8. Artikel nicht. Die Kirche ist, obgleich es unmöglich ist und sein soll, die individuelle Mitgliedschaft der wahren Kirche mit Sicherheit festzustellen, was ja das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft von Glaubenden aufheben würde, als Kirche der Gläubigen in eminenter Weise sichtbar und erkennbar in der Welt. So verhält es sich vor allem deshalb, weil die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente konstatierbare Größen sind.

Ich brauche hier absichtlich sehr prägnante Worte. Man muß es heute tun, um sich gegen ein verbreitetes Mißverständnis zu wehren. Man behauptet in unseren Tagen nicht selten, was die Augustana gerade eben nicht meint, nämlich, daß man die Wahrheit des Evangeliums in der Kirche nicht »besitzen« könne; man könne es nur »je und je« neu suchen wollen. Darin liegt eine Wahrheit beschlossen, die ich nicht bestreiten möchte, nämlich die Wahrheit, daß das Evangelium, um wahr zu bleiben, den Menschen einer jeden Zeit neu interpretiert werden muß. Man verkündigt nicht das Evangelium rein, wenn man die Predigten von gestern und vorgestern einfach wieder-

holt. Dennoch ist die Behauptung falsch, daß wir die Wahrheit des Evangeliums nicht »besitzen«. Denn was neu interpretiert werden muß, das muß doch zuerst in irgendeiner Weise gegeben sein. Die Wahrheit, die beispielsweise in dem 4. Artikel der Augustana ausgedrückt ist, kann und muß gewiß im 20. Jahrhundert neu interpretiert werden; aber sie kann nicht von einer neuen Wahrheit ersetzt werden. Die Voraussetzung jeder neuen Interpretation ist, daß man das, was man interpretieren will, zuerst in seiner unveränderlichen Wahrheit anerkannt hat. In dem Sinne ist die Wahrheit des Evangeliums eine klare und unerschütterliche Wahrheit. Deshalb ist es auch möglich, wie der 7. Artikel sagt, sich mit anderen Kirchentümern über die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente zu verständigen, um so die Einheit der Kirche zu manifestieren. »Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden.« Das ist sozusagen das ökumenische Manifest der lutherischen Kirche. Es setzt aber voraus, daß man die jeweils neue Interpretation des Evangeliums und das Evangelium selbst, das interpretiert wird, klar zu unterscheiden weiß, und das letztere als eine vorfindliche Größe, und nicht als ein nur gesuchtes Etwas auffaßt. Denn wenn man in dieser Weise das Evangelium selbst in seiner vermeintlich neuen Interpretation schlechthin untergehen läßt - wie es übrigens in einer besonderen Weise im Traditionalismus der Papstkirche geschehen ist, und in dem Dogma von dem unfehlbaren Lehramt offiziell ausgedrückt worden ist -, wird man nicht mehr zwischen echtem Consensus über die reine Evangeliumsverkündigung und die rechte Sakramentsverwaltung einerseits und vollständiger dogmatischer und liturgischer Uniformität andererseits unterscheiden können. Dann wird man entweder die eigene dogmatische und liturgische Tradition verabsolutieren und mit dem Evangelium schlechthin identifizieren oder in einen dogmatischen Relativismus hineinsteuern, wo man nicht mehr von einer gegebenen Wahrheit des Evangeliums zu reden wagt, sondern nur die Fülle der menschlichen Interpretationen kennt, durch die dann die Wahrheit des Evangeliums »je und je«, wo und wann Gott es will, sich ihren eigenen Weg bahnt. Die Augustana betrachtet zweifellos die Wahrheit des Evangeliums als eine geschichtlich gegebene Größe, die man in klaren Worten ausdrücken kann. Dies ist nicht irgendein »scholastischer« Intellektualismus, der das echte reformatorische Anliegen verdunkelt, als ob hier eine neue »Rechtgläubigkeit« den persönlichen Charakter des Heilsglaubens bedrohe, sondern die Klarheit des Evangeliums ist umgekehrt die unentbehrliche Voraussetzung eines jeden persönlichen Heilsglaubens. Die Klarheit, die es möglich macht, über die Reinheit der faktischen Evangeliumsverkündigung ein bestimmtes Urteil zu fällen, bedeutet nicht, daß wir nun

alle Rätsel des göttlichen Handelns lösen oder die Bibel überall richtig interpretieren können. Nein, das, worüber Klarheit herrscht, ist das Evangelium, so, wie es die Artikel 4 und 5 verstehen; es ist das Evangelium als die klare Mitte der Schrift und als die Summe aller christlichen Lehre. Es ist das gewisse Heilsangebot Gottes in Jesus Christus, seine Verheißung, die klar und unmißverständlich sein muß, um von einem Sünder geglaubt zu werden. Um persönlich glauben zu können, muß der Sünder den Unterschied der beiden »Gerechtigkeiten« klar erkennen, der eigenen Gerechtigkeit, die auf Werken und Verdiensten ruht, und die Gerechtigkeit Jesu Christi, die in der Verheißung von Gott angeboten und im Glauben an die Verheißung von dem Sünder entgegengenommen wird. Hier muß unbedingte Klarheit herrschen. Ohne Klarheit in dieser Sache kann man das Evangelium auch nicht der heutigen Welt »neu interpretieren«. Ja, ohne diese Klarheit kann man die Frage, ob eine gegebene Interpretation authentische Interpretation oder Verfälschung ist, weder stellen noch beantworten. Die Erkenntnis, von der wir hier sprechen, drückten die Reformatoren in dem kühnen Satz aus: *Scriptura sacra sui ipsius interpres* - Die Heilige Schrift ist ihr eigener Dolmetscher. Damit wird ausgesagt, daß eine neue Deutung des Evangeliums nicht darin besteht, daß sie eine an sich unklare oder unsichere Wahrheit erst klar und sicher macht - wie es in der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes vorausgesetzt ist -, sondern darin, daß sie die an sich klare Wahrheit des Evangeliums von ihren jeweiligen Verleugnungen trennt. Darin - und nur darin - besteht die Aufgabe der neuen Interpretation. Denn die Wahrheit des Evangeliums verändert sich nie. Dagegen verändern sich die menschlichen Traditionen und Meinungen, die sie zu verdunkeln drohen, immer aufs neue.

Aus dem Gesagten folgt: Zu der Art und Weise, in der die Grundfunktionen der Kirche ausgeübt werden, gehört auch eine Lehrzucht. Weil aber die Klarheit des Evangeliums eben die Klarheit des Evangeliums und nicht die Klarheit einer offenbarten, gesetzlich geltenden »Kirchenlehre« ist, kann die Lehrzucht nie in rechtlicher Weise durchgeführt werden. Man kann in der Kirche nie - auch nicht mit Hilfe einer Bibelorthodoxie und einer sogenannten »Bekenntnistreue« - eine kirchlich autorisierte Theologie gesetzlich durchsetzen. Man muß daher feststellen, daß die Lehrzucht eine notwendige, aber gleichzeitig eine sehr gefährliche Sache ist. Ihre ständige Gefahr ist die Vergesetzlichung. Was reine Lehre ist, kann nie gesetzlich festgelegt werden, ohne daß man theologische Lehrmeinungen mit dem Evangelium selbst verwechselt, wodurch der Inhalt des Evangeliums radikal verfälscht wird. Lehrzucht darf nur da vorkommen, wo offene Verleugnung des klaren Inhaltes des Evangeliums vorliegt, nie dort, wo nur sogenannte gefährliche Lehren auftreten. Wo die Lehrzucht evangelisch durchgeführt wird, müssen drei Gesichtspunkte durchgehalten werden. Erstens: Die evangelische Lehrzucht

ist normalerweise die Selbstzucht des gewissenhaften Predigers. Zweitens: Damit der Prediger in dieser evangelischen Selbstzucht nicht allein stehe, sondern von der Kirche, der er dient, getragen und unterstützt werde, muß es in der Kirche nicht nur ein Amt der Verkündigung, sondern auch ein Amt der Prüfung der Verkündigung geben, ein evangelisches Bischofsamt. Ich spreche hier von einem evangelischen Bischofsamt und meine damit zweierlei. Einmal: Der Bischof ist nicht ein Richter der Kirche, sondern ein Verkündiger des Wortes. Die Schlüsselgewalt ist, wie Augustana 28 feststellt, eben der Auftrag, das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente zu verwalten, nichts mehr. Der Bischof hat daher im Prinzip kein anderes Amt als eben das Predigtamt. Die Prüfung der Verkündigung der anderen ist kein Herrschen über sie, kein Richten, sondern ein brüderlicher Dienst. Das hebt nicht auf, sondern schließt ein, daß er nun einmal als Aufseher, als Episkopos, rein menschlich gesehen, eine bestimmte Autorität ausüben muß und soll. Eben darin, daß er das tut, kann er den Brüdern helfen und dienen. Aber weil er auch nur das gleiche Predigtamt innehat wie sie, ist sein Prüfen der Lehre der anderen nicht ein Richten, sondern eine Verkündigung des Wortes, wie die ihre, und muß daher auch von anderen Bischöfen geprüft werden. Eine monarchische Spitze, einen unfehlbaren Papst, kennt die lutherische Tradition nicht. Sodann: Dies Bischofsamt kann, wie es beispielsweise in den skandinavischen Kirchen der Fall ist, von Bischöfen im traditionellen Sinne, die rein äußerlich die Nachfolger der mittelalterlichen Bischöfe sind, ausgeübt werden. Es kann aber auch in ganz anderer Weise eingerichtet werden. Nur eines ist dabei wichtig, daß das Bischofsamt von den Mitdienern am Wort ausgeübt wird und nicht von irgendeinem über ihnen stehenden Lehrgericht, also auch nicht von einem besonderen Ältestenamte oder von einer Laienkommission. Drittens: Wo die Selbstzucht des Predigers und wo die brüderliche Prüfung, die bischöfliche Visitation, versagt, wo also die normale Situation sich in eine kritische verwandelt, da kann es notwendig werden, daß die Sache rechtlich entschieden werden muß, daß also ein Pfarrer eventuell sein Amt niederlegen muß. Es muß aber festgehalten werden, daß eine rechtliche Regelung eines Lehrkonfliktes nie das Normale sein kann, sondern umgekehrt nur da geschehen darf, wo die normalen Wege, Selbstzucht und bischöfliche Visitation, endgültig versagt haben. Dieses Versagen ist gemeinsame Schuld aller Amtsträger, so daß bei der eventuell notwendig gewordenen rechtlichen Regelung, die den Irrlehrer als »schuldig« verurteilt, seine Richter, kirchlich und theologisch gesehen, Mitschuldige an seinem Vergehen sind und bleiben. Jede juristische Regelung von Lehrkonflikten muß deshalb als ein großes Unglück betrachtet werden. Sie darf nur in äußerster Not vorkommen. Sie wird nie ohne schweren Schaden durchgeführt. Soviel und in aller Kürze von einer evangelischen Lehrzucht.

Damit habe ich schon die dritte Hauptfrage angeschnitten, nämlich die Frage nach den Trägern der Grundfunktionen der Kirche. Wer übt die Grundfunktionen der Kirche aus? Fragen wir die Augsburgische Konfession, so erhalten wir eine klare Antwort: Die Inhaber des Predigtamtes üben sie aus. Der 5. Artikel sagt: »Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt . . .« Daß dies Amt nicht nur eine Funktion bedeutet, die von jedermann nach Belieben in der Kirche ausgeübt werden kann und darf, sondern bestimmten Männern übertragen werden soll, zeigt der 14. Artikel: »Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf.« Das Predigtamt, das Gott eingesetzt hat, ist das apostolische Amt. Dazu bedarf es einer öffentlichen Berufung; denn der Prediger handelt und redet nicht in seinem eigenen Namen, sondern in Gottes Namen. In seinem eigenen Namen kann man weder Evangelium verkündigen noch Sakramente reichen. Die Einsetzung des apostolischen Amtes geschah durch die Aussendung der Apostel. Im 28. Artikel heißt es: »Nun lehren die Unseren also, daß der Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfen sei, lauts des Evangeliums, ein Gewalt und Befehl Gottes das Evangelium zu predigen, die Sunde zu vergeben und zu behalten, und die Sakrament zu reichen und handeln. Dann Christus hat die Apostel mit diesem Befehl ausgesandt Joh. 20: Gleichwie mich mein Vater gesandt hat, also sende ich euch auch. Nehmet hin den heiligen Geist; welchen ihr ihre Sünden erlassen werdet, denselben sollen sie erlassen sein, und denen ihr sie vorbehalten werdet, denen sollen sie vorbehalten sein.«

Die Grundfunktionen der Kirche werden im Amte, also auf Befehl Gottes und durch seine Sendung, ausgeübt. Dadurch wird das allgemeine Priestertum aller Gläubigen keineswegs aufgehoben. Die Berufung ins Amt geschieht ja durch das allgemeine Priestertum, nämlich durch die gläubige Gemeinde selbst. Es ist immer die Gemeinde der Gläubigen, die den Amtsträger in das Amt beruft. Die Berufung ist zwar Gottes Berufung, aber er führt sie durch die Gemeinde aus. Die Gemeinde ist sein Instrument, um Männer in das Predigtamt zu berufen. Es ist auch dann die Gemeinde, die in Gottes Namen ruft, wenn rein konkret ein Bischof, ein Konsistorium, ein Kirchenminister, ein König, ein Presbyterium oder welche Organe auch immer bei der Berufung in ihren verschiedenen Etappen tätig sind. Sie handeln alle als Organe der berufenden Gemeinde, auch diejenigen, die selbst das Predigtamt innehaben, wie beispielsweise der Bischof. Wenn er den Ordinationsakt, der ein wichtiges Element in der Berufung bildet, vollzieht, handelt er nicht

als Vertreter eines Klerus, sondern als Vertreter der Gemeinde. Noch wichtiger aber ist die Tatsache, daß alle Grundfunktionen, die vom Amt ausgeübt werden, der Mitwirkung der Gemeinde, des allgemeinen Priestertums bedürfen, sogar die Predigt. Das allgemeine Priestertum ist nicht ein Gegensatz zu einem »besonderen« Priestertum. Ein solches kennt das evangelische Bekenntnis nicht. Nein, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen fungiert gerade in dem intimen Zusammenwirken von Predigtamt und Volk, sowohl in der Messe als auch in der Mission. Auch wenn der Prediger seine Sonntagspredigt hält und die Sakramente austeilt, wenn er also der Gemeinde im apostolischen Amte als Gottes Gesandter gegenübertritt, vertritt er dabei das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Zugleich vertritt aber auch die Gemeinde das allgemeine Priestertum, wenn sie die Predigt hört, das Sakrament empfängt, wenn sie betet, bekennt und lobt.

Die Grundfunktionen der Kirche, von denen wir hier gesprochen haben, sind wirklich Grundfunktionen der *Kirche*, die sich, wo sie ausgeübt werden, immer in das verkündigende, Sakrament spendende apostolische Amt und in die hörende, empfangende, bekenkende und lobsingende Gemeinde teilt. Nur in diesem Gegenüber von apostolischem Amte des Wortes und der christlichen Gemeinde des Glaubens ist die Kirche als das Volk Gottes da. Nach lutherischer Tradition kann man also weder von einem besonderen Priestertum der Kleriker im Sinne römisch-katholischer Amtslehre sprechen, an welchem die Gemeinde keinen Anteil hat, noch im Sinne des modernen antiklerikalen Protestantismus von einem allgemeinen Priestertum, an dessen Funktionen das apostolische Amt nicht notwendigerweise mitwirken muß. Die Kirche, welche die Grundfunktionen ausübt, ist die Kirche, in der Amt und Gemeinde, Apostolat und Volk, einander gegenüberstehen und miteinander alle Funktionen des allgemeinen Priestertums vollziehen.

4

Der 7. Artikel der Augustana endigt mit einigen Worten über die Einheit der Kirche, die wir bisher noch nicht beachtet haben: »Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zu Ephesern am 4.: Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Tauf.«

Wir hören hier, daß die Verwechselung von Grundfunktionen mit sekundären Funktionen der Kirche die echte kirchliche Einheit bedroht. Dagegen

fördert die klare Unterscheidung von Grundfunktionen und sekundären Funktionen die kirchliche Einheit.

Die Funktionen, die nicht Grundfunktionen sind, sind keineswegs unwichtig. Nicht wenige sind in der Kirche unentbehrlich, man denke beispielsweise an die Diakonie und an die Theologie. Aber die sekundären Funktionen müssen in wahrer Freiheit ausgeübt werden mit einem großen Spielraum für individuelle Prägung. In ihnen haben wir es direkt nur mit den »von Menschen eingesetzten Zeremonien« zu tun, und nur indirekt mit den göttlichen Einsetzungen, mit Wort und Sakrament.

Der wichtigste Beitrag, den die lutherische Kirche der ökumenischen Bewegung zu geben hat, ist die klare Unterscheidung der Grundfunktionen der Kirche von allen anderen Funktionen und die feste Überzeugung, daß zur echten kirchlichen Einheit wirklich nur die Einigkeit über Form und Inhalt der Grundfunktionen der Kirche notwendig ist. Alles andere kann und muß frei bleiben. Man kann es entbehren - aber man darf es auch behalten. Ob man im einzelnen Fall das eine oder das andere wählt, das hängt von der Ausübung der Grundfunktionen ab. Was sie fördert, das sollen wir behalten. Was sie hindert, das muß fallen.

Wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten. Unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen. Unsere Nachkommen werdens auch nicht sein; sondern der ists gewesen, ists noch, wirds sein, der da spricht: Ich bin bei euch bis zur Welt Ende.

LUTHER: Wider die Antinomer. 1539. W 50, 476

LUTHER ÜBER ASTROLOGIE

Von Ingetraut Ludolph

Ernst Barnikol zum 70. Geburtstage

Hieß die Überschrift nicht besser »Luther gegen die Astrologie«? Es dürfte doch selbstverständlich sein, daß ein Theologe, und noch dazu unser Reformator, nichts von der Astrologie gehalten und, wenn er sie überhaupt erwähnenswert fand, sich gegen sie ausgesprochen hat.

So ohne weiteres vorauszusetzen ist diese negative Einstellung nicht. Melanchthon, der Freund, Mitarbeiter und engste Mitstreiter Luthers, war von der Möglichkeit überzeugt, mit Hilfe der Astrologie Prognosen für die Zukunft stellen zu können, stellte sie und richtete sich nach den Gestirnen, so daß er beispielsweise nicht bei Neumond reisen oder übers Wasser fahren wollte.¹ Entsprechendes gilt für Melanchthons Lieblingsschüler, den klassischen Philologen Joachim Camerarius, für Georg Spalatin und viele andere bedeutende Männer der Reformation, geschweige denn für andere Zeitgenossen Luthers. Selbst Fachleute auf dem Gebiete der Sternenkunde, berühmte Astronomen wie Tycho de Brahe und Johannes Kepler, verschmähten es nicht, das Horoskop zu stellen.

Weder das Christentum noch Bildung noch Fachwissen bewahrten also vor diesem Aberglauben. Wie stand es in dieser Hinsicht mit Luther? Johann Friedrich, ein katholischer Forscher des vorigen Jahrhunderts, las aus Äußerungen Luthers bei Tisch, in Briefen und in Schriften heraus, daß unser Reformator wenigstens in einer Periode seines Lebens ein Anhänger der Astrologie gewesen sei.²

Ließ Luther tatsächlich die Astrologie gelten, wenn er ihr zugestand, Lust und Kurzweil für gelehrte Köpfe zu sein?³ Oder war das nur ein freundliches Zugeständnis an Melanchthon, der seinerseits oft versucht hatte, Luther von seiner Auffassung zu überzeugen,⁴ und an andere, wie den Kollegen von der Artistenfakultät, den Inhaber der Lektur für höhere Mathematik, Erasmus Reinhold? Die Astronomie gehörte damals zur Mathematik. Und Reinhold, der später ein begeisterter Anhänger des Kopernikus wurde,⁵ verschmähte es nicht, die Astronomie mit der Astrologie zu verquicken. Luther stand mit ihm wie mit vielen anderen Wittenberger Professoren in kollegialen Beziehungen. Am 18. Januar 1538 hatten sie gemeinsam die Erscheinung des Halleyschen Kometen beobachtet.

¹ WTi IV, 5147; V, 5368.

² Johann Friedrich: Astrologie und Reformation. München 1864.

³ W 42, 33, 32 ff.

⁴ WTi I, 855, S. 420, 45 ff; III, 2892 b; V, 6250, S. 558, 7 f und 11 f.

⁵ Werner Elert: Morphologie des Luthertums (München 1952 f) I S. 373.

Und doch gönnte Luther der Astrologie keinen Platz unter den freien Künsten, das heißt aber eben in dieser Artistenfakultät, an der Reinhold lehrte.⁶ Für seine Ablehnung gab Luther verschiedene intellektuelle Bedenken an, von denen einige geradezu wissenschaftlichen Charakter haben. Die ersten beiden stammen aus der Philosophie seiner Zeit.

1. sei eine Lehre, die mit der Materie umgehe, ungewiß; denn die Materie ist ohne Form und eigene Eigenschaft.⁷

2. gebe die Astrologie allgemeine Ankündigungen, die nicht ohne weiteres auf Einzelfälle angewendet werden könnten. Das aber versuchten die Astrologen.⁸

3. machte Luther die Unmöglichkeit mißtrauisch, sichere Regeln aufzustellen. Die Astrologie hat keine »principia« und »demonstrationes«, sie hat keine »gewissen Gründe noch derselben Erfahrung«, man wollte denn »die Erfahrung nennen eventum, wie sich zuträgt und geräth«.⁹ Luther stellte triumphierend fest, daß selbst Melancthon bekennen mußte: »Die Kunst ist wohl vorhanden, aber niemand hat sie.«¹⁰ Die Astrologie war ihm noch unsicherer als die Medizin. Die Ärzte täuschen sich hin und wieder, obgleich sie doch gewisse Zeichen und auch ihre sicheren Erfahrungen haben, die Astrologen dagegen irren meist.¹¹ Ganz anders steht es nach Luther um die wirkliche Wissenschaft der Astronomie. Ihr gestand er wie der Mathematik die »demonstrationes« zu,¹² das heißt, Astronomie und Mathematik haben beide Grundregeln und Beweismethoden, die gültige Ergebnisse liefern.¹³ Diese fehlen aber der Astrologie.¹⁴ Die Astronomie war Luther ehrwürdig, war sie ihm doch die älteste Wissenschaft, die viele Künste mit sich gebracht hat. Den Alten und besonders den Hebräern sei sie besonders vertraut gewesen. Sie hätten den Lauf des Himmels sehr genau beobachtet. - Daß Luther irrtümlicherweise auch von den Hebräern spricht, liegt daran, daß er hier 1. Mose 15, 5, wo Gott Abraham befiehlt, den Himmel zu betrachten und die Sterne zu zählen, mit der Astronomie in Verbindung brachte.¹⁵ - Einzig und allein die Astronomie war ihm also eine Wissenschaft, und er wußte sie wohl von der Astrologie zu unterscheiden.

6 WTi I, 855, S. 419, 40; vgl. auch 42, 33, 37 f.

7 WTi V, 5734, S. 334, 28 ff und S. 335, 30 ff.

8 WTi V, 5734, S. 334, 30-335, 2 und 335, 33-336, 2.

9 WTi I, 855, S. 419, 40 f und 47-420, 1; vgl. auch 42, XXI, 16 f = 42, 33, 38 f.

10 WTi I, 855, S. 419, 46 f.

11 WTi IV, 5113.

12 WTi II, 2413 a.

13 WTi II, 2730 b, S. 620, 23 ff.

14 WTi V, 6250, S. 558, 4 ff.

15 WTi II, 2730 a und b.

4. erinnerte ihn die pseudowissenschaftliche Methode der Astrologie, die mit ihrer vermeintlichen Klarheit und bei der graphischen Veranschaulichung ästhetisch befriedigen kann, in fataler Weise an papistische Praktiken, bei denen äußere Dinge und rein äußerliche Ordnung das Auge blenden.¹⁶

5. war ihm der Weg der, wir würden heute sagen, unvollständigen Induktion, auf dem die Astrologie vorgeht, suspekt, bei der von n Fällen, die anscheinend einem bestimmten Gesetze gehorchen, nicht zwingend darauf geschlossen wird, daß diesem Gesetze auch der $(n+1)$ te Fall unterworfen sei. Luther bemängelte: »... die Sterngucker richten sich und urteilen nach den Fällen, wie sich zuträgt, und sagen und geben vor: Das ist einmal und zweimal geschehen, und hat sich also zugetragen, darum muß allezeit so geschehen und ergehen, was sich zuträgt und geschieht, ...«.¹⁷

6. Die Sicherung durch vollständige Induktion kann bei der Voraussage des Ablaufs von Naturvorgängen nie erreicht werden. Doch Luther bestandete darüberhinaus, daß unter dem mitgeteilten Material eine Auswahl vorgenommen wird: »... die Fälle, so da zutreffen, davon sagen sie wohl; die aber fehlen, davon schweigen sie wohl stille.«¹⁸ Er veranschaulichte diese Beobachtung: »Die Astrologie und Sterngucker gemahnen mich gleichwie eines, der Würfel feil trägt, und sagt: Siehe, ich habe gute Würfel, sie werfen stets 12. Nun, du wirfst oft hin, wenn einem 12 kommen, so ist die Kunst recht; man sieht aber nicht, wie oft man zuvor 2. 3. 4. 5. 6. geworfen hat. Also tun auch die Astrologen; wenn's einmal oder zwei zutrifft und gerät, so können sie die Kunst nicht genug rühmen, loben und erheben; aber vom andern, das so oft gefehlet hat, schweigen sie still.«¹⁹

7. war Luther die Grundlage der Nativitäten unsicher. Da so viele Strahlen sich auf die kleine Erde richten und da die Bewegung des Himmels so sehr geschwinde ist, könne nichts exakt festgelegt werden.²⁰

8. meinte Luther, »daß die calendarii niemals übereinstimmten«.²¹ Was ist damit gemeint? Die Tischrede fährt fort: »Einer setzt warm, der andere kalt.« Ist also an eine verschiedene Ausdeutung der Himmelszeichen gedacht? Oder sind die genauen Daten gemeint, nach denen die Horoskope zu stellen wären?

9. fragte Luther, warum die Konstellation der Geburtsstunde so wichtig sein soll und die Wirkung der Sterne sich nicht bereits auf den Fötus er-

16 WTi V, 6251, S. 557, 33-558, 4.

17 WTi I, 855, S. 419, 42 ff; III, 2834 b.

18 WTi I, 855, S. 419, 44 f; III, 2834 b.

19 WTi I, 855, S. 421, 15 ff; vgl. auch IV, 5013; V, 6251.

20 WTi I, 589.

21 WTi V, 5573.

streckt. »Sollten die Sterne nicht sowohl operieren in utero als auch extra uterum? Was meint ihr, daß die Sterne fragen nach einem kleinen Häutlein, das über dem Bauche des Weibes ist...?«²² Diese Frage zeigt, wie fern Luther dem magischen Denken eingefleischter Astrologen stand. Für diese waren die Gestirne noch immer, auch im christlichen Abendland, antike Gottheiten, die in der Geburtsstunde Macht über das Kind und sein zukünftiges Leben bekamen, wobei ihre Stellung zueinander wichtig war. Eine Zusammenkunft, die als Konjunktion sichtbar wurde, oder die sonstige Stellung zueinander konnte ihre Wirkung mehr oder weniger fördern oder hemmen. Diesen Vorstellungen gegenüber wirkt Luthers Argument geradezu aufklärerisch.

10. war Luther rätselhaft, warum überhaupt die Konstellation eine Rolle spielen sollte und nicht alle Sterne gleichmäßig wirkten. Wenn ein Kind geboren wird, dann richten sich ja die Strahlen aller Zeichen, Planeten und überhaupt aller Sterne über dem Horizont auf dieses Kind. Das Kind selbst ist nun nur wie ein Mohnkörnlein, das sich außerdem auf dem kleinsten Stern, der Erde, befindet. Warum sollen sie nicht alle gleichmäßig wirken, da sie es doch alle gleichmäßig erreichen?²³ Luther wollte also grundsätzlich der Voraussetzung der Astrologie mißtrauen. Dabei gilt allerdings das gleiche wie beim vorhergehenden Argument. Er hat den magischen Untergrund der Astrologie nicht durchschaut.

11. stellte Luther die naheliegende Frage, wie sich bei einer konsequenten Anwendung der Regeln der Astrologie die unterschiedlichen Schicksale von Zwillingen erklären. Als Beispiel führte er gern Jakob und Esau an.²⁴

12. zeigte Luther die Tatsache, daß die Astrologie in keiner Weise in der Lage ist, wirklich das konkrete Menschenleben vorauszusagen, daß ihre Möglichkeiten - wenn sie überhaupt vorhanden sind - doch recht beschränkt sein müssen. Er stellte sich selbst als Beispiel hin: »Ich habe oft mit Ph. [Melancthon] davon geredet und ihm ordentlich erzählt mein ganzes Leben, wie es nacheinander ergangen ist und ich's getrieben habe. Ich bin eines Bauern Sohn, mein Vater, Großvater, Ahnherr sind rechte Bauern gewesen. Da sagte er drauf: Ich würde ein Oberster, Schultheiß, Heimbürger, und was sie mehr für Ämter im Dorfe haben, oder irgend ein oberster Knecht über die andern geworden sein. Danach, sprach ich, ist mein Vater gen Mansfeld gezogen und daselbst ein Berghäuer geworden; daher bin ich. Daß ich aber bin Baccalareus, Magister, ein Mönch etc. worden, das steht im Gestirn nicht. Habe ich aber nicht große Schande eingelegt, daß ich bin ein Mönch geworden, habe das braune Barettlein hingelegt, und andern bracht? Welches wahrlich mei-

²² WTi V, 5573.

²³ WTi V, 5573.

²⁴ WTi I, 855, S. 420, 23 ff und 421, 25; V, 5573.

nen Vater übel verdroß und tat ihm weh; danach bin ich dem Papst in die Haare gefallen, und er mir wieder, habe eine ausgelaufene Nonne zum Weibe genommen, und etliche Kinder mit ihr gezeugt; wer hat das in den Sternen gesehen? Wer hätte mir's vorher gesagt, daß es also geschehen würde?»²⁵

Gerade in bezug auf seine Person mußte Luther ein Kuriosum erleben, das um der Astrologie willen inszeniert wurde. Von dem berühmten süditalienischen Astrologen Lucas Gauricus, der 1532 auf der Rückreise vom Brandenburgischen Hofe durch Wittenberg gekommen war, war Luther das Horoskop gestellt worden. Doch dieses legte als Geburtstag den 22. Oktober 1484 zugrunde, weil nur dieses Datum eine Nativität zur Verfügung stellte, die zu Luthers Schicksal passen sollte. Luther mußte sich also zu einem neuen »astrologischen Geburtstage« bequemen.²⁶ Nun ist es eine Tatsache, daß das Jahr der Geburt Luthers nicht über jedem Zweifel erhaben war. Seine eigene Mutter entsann sich genau an Tag und Stunde; aber das Jahr konnte sie nicht exakt angeben. Auf Grund von Aussagen seines Bruders Jakob schlossen sich schließlich alle, selbst Melanchthon, dem Jahre 1483 an. Aber sicher dem erwähnten Horoskop zuliebe waren dieser und Luther sich lange Zeit nicht darüber einig, wie Luther noch 1543 bei Tisch erzählte.²⁷ Um des Horoskops willen meinte Melanchthon auch, Luther müsse in der 9. Stunde geboren sein. Da Luthers Mutter sich erinnerte, daß es gegen Mitternacht gewesen sei,²⁸ blieb Melanchthon nur die resignierte Feststellung »ich nehme an, sie hat sich getäuscht«.²⁹ Welcher Aufwand der Astrologie zuliebe! Luther trieb deshalb nach der Abreise des berühmten Astrologen Gauricus auch seinen Scherz mit dessen Weisheit: »Ich, Martinus Luther, bin unter dem unglücklichsten Stern geboren, vielleicht unter dem Saturn. Was man mir tun und machen soll, kann nimmermehr fertig werden; Schneider, Schuster, Buchbinder, mein Weib verziehen mich aufs längste.«³⁰ Dabei ging er auf die Auffassung ein, daß die »Schützlinge« des Saturns ein mühseliges Leben fristen und daß der Planet mit der langsamen Bewegung mit der Trägheit zu tun habe.

Von Luthers zahlreichen Einwendungen gegen die Astrologie ist sicher keine in seinem eigenen Kopfe entstanden. In seinen Predigten über die zehn

25 WTi I, 855, S. 421, 3 ff; vgl. auch V, 6250.

26 Vgl. A. Warburg: Heidnisch-antike Weissagen in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1920 Nr. 26, S. 12 ff.

27 WTi V, 5573.

28 Vgl. Melanchthons Brief an Osiander vom 30. Januar 1539. CR IV, 1053.

29 Aus dem Bruchstück der Abschrift eines Briefes Melanchthons an Schoner. Zitiert nach A. Warburg: a.a.O. S. 18.

30 WTi III, 3148.

Gebote, die er 1516/17 hielt, sagte er selbst, daß er in einer Tradition stehe, wenn er die Astrologie als Aberglauben ablehne.³¹ Zu dieser Tradition gehören Augustin,³² Occam und auch Luthers eigener Lehrer in der Erfurter Artistenfakultät, Jodokus Trutvetter.³³ Luthers Tischrede aus dem Jahre 1537 »Die Sterne disponieren wohl, aber zwingen nicht« hätte fast genauso von Trutvetter gesagt worden sein können, und Luther gab durch die Einleitung dieses Satzes »Darum sagt man recht« zu, daß das nicht seine Weisheit war.³⁴

Neben diesen vielen Gegenargumenten gibt es aber eine ganze Reihe von Äußerungen Luthers, die zugunsten der Astrologie sprechen oder doch wenigstens zu sprechen scheinen, und die nicht nur als persönliche Zugeständnisse an Melanchthon und andere Freunde gewertet werden können. Luther bezeichnete Sonnen- und Mondfinsternisse, Konjunktionen, Kometen, Meteore, Erscheinungen an Sonne und Mond, etwa einen Hof um eins dieser Gestirne, und den Regenbogen³⁵ als »Zeichen«. Kometen konnte er üble Bedeutung zuschreiben.³⁶ Am 18. August 1531 schilderte er Wenzeslaus Link in Nürnberg den Halleyschen Kometen und fuhr fort: »Nichts Gutes zeigt er an, Christus möge herrschen, Amen.«³⁷ Und am 10. Oktober schrieb er an Georg Spalatin: »Der Komet macht mir Bedenken . . .«³⁸ Hier scheint sich Luthers Auffassung mit der seiner Zeitgenossen zu decken. In einer Flugschrift gab der Mediziner Michael Krautwadel 1531 ebenfalls eine Beschreibung dieses Kometen und schrieb dabei allgemein den Kometen »fünf fast gemeine Bedeutungen« zu: »große Wärme und Trockne, viel oder ungestüm Wind, Krieg, Aufruhr und Sterben der Fürsten, zu welchen ihrer viele auch Pestilenz und Unfruchtbarkeit der Erde setzen.«³⁹ Selbst daß Luther ausnahmsweise einem Kometen einmal eine gute Bedeutung zubilligte, blieb nicht ihm allein vorbehalten.⁴⁰ Doch ein solches Verständnis eines Kometen bildete eine Ausnahme. Im allgemeinen meinte man: »Kein Komet ist je gesehen, drauf nicht Böses ist geschehen.«⁴¹

31 WI, 404, 37-405, 2.

[doctr. chr. II, 22.]

32 WI, 405, 2. Augustin hatte bereits das Zwillingsproblem angeschnitten. De

33 Vgl. Otto Scheel: Martin Luther (Tübingen 1921) I, S. 199 f.

34 WTi III, 3606 B.

35 W 23, 10, 6 ff; 24, 43, 31 ff; 24, 206, 6 ff; 42, 32, 16-22.

36 WTi I, 855, S. 419, 28 f.

37 WBr VI, 165, 5 ff.

38 WBr VI, 204, 24 ff.

39 H. Ludendorff: Die Kometen-Flugschriften des XVI. und XVII. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Bücherfreunde 12. II. 1909, S. 502 f.

40 Vgl. die kleine Schrift über den Kometen von 1472 von Eberhard Schleusing. H. Ludendorff: a.a.O. S. 502. Vgl. auch S. 504.

41 H. Ludendorff: a.a.O. S. 506.

Wie sollen wir solche positiven Äußerungen Luthers verstehen? War er doch stärker von seiner Zeit abhängig, als es zunächst erscheint?

Es ist paradox, daß Luther zu diesen anscheinend viel besser in seine Zeit passenden Äußerungen gerade dadurch kam, wodurch er sonst oft von seiner Umgebung abgerückt wurde, durch das Ernstnehmen der Aussagen der Bibel. In der Heiligen Schrift stand von verschiedenen astronomischen »Zeichen«: In Christi Todesstunde kam eine Finsternis über das ganze Land.⁴² Nach Luther zeigte sie das Unglück an, das die Juden als Mörder Christi seither gefangenhält.⁴³ In Lc 21, 25 nennt Christus »Zeichen an Sonne und Mond und Sternen«, die geschehen werden, Boten des Jüngsten Tages.⁴⁴ Ein Komet, der ausnahmsweise Gutes bedeutete, war der Stern von Bethlehem.⁴⁵ Gott selbst hatte den Regenbogen ein Zeichen seines Bundes genannt, der selbstverständlich auch an seinen vergangenen Zorn erinnert.⁴⁶ Daß die »Lichter an der Feste des Himmels« »Zeichen geben« sollen, steht in 1. Mose 1, 14.⁴⁷ Die Bibel also ließ himmlische Erscheinungen Zeichen sein und zwar Zeichen für Gottes Zorn, der wohl Unglück über die Welt bringen kann.⁴⁸ Diese Vorstellungen hatte Luther übernommen. Doch mehr Macht gestand weder die Bibel noch Luther den Gestirnen zu. »Die Sterne haben keine Kraft, sondern sind nur Zeichen«.⁴⁹ So wenig die Heilige Schrift nähere Zusammenhänge zwischen den »Zeichen« und der Verwirklichung von Gottes Zorn zeigt, so wenig wollte Luther davon wissen, geradlinig eine Verbindung von einem Himmelszeichen zu einem irdischen Vorkommnis zu ziehen.⁵⁰ Höchstens einem, der fest auf dem Grund des Wortes Gottes steht, sei es hin und wieder möglich zu deuten, welche Form ein Unglück haben und wann es eintreffen soll.⁵¹ Allerdings kann auch den Gottlosen vorher verkündet werden, welches Ende es mit ihnen nehmen wird. Das hängt aber damit zusammen, daß hier der Teufel seine Hand im Spiele hat. Er kennt der Gottlosen Gedanken und Anschläge und hat sie dadurch in seiner Gewalt.⁵²

Es gab auch Astrologen, die sich vor einer unmittelbaren Beziehung von Himmelszeichen auf irdische Vorgänge hüteten. Diesen war nicht die Zu-

42 Mt 27, 45 parall.

43 W 10, I, 1, 571, 11 f.

44 Vgl. W 10, I, 1, 571, 2 f; Br III, 464, 4 ff u.a.

45 Mt 2, 2, vgl. WTi I, 855, S. 419, 29 f.

46 1. Mose 9, 12 f, vgl. W 24, 206, 6 ff.

47 1. Mose 1, 14, vgl. W 42, 32, 17 ff; Ti IV, 5115.

48 Vgl. W 42, 32, 18 f.

49 WTi II, 2102.

50 W 10, I, 1, 571, 5 ff; Ti I, 855, S. 419, 6 ff.

51 W 43, 593, 29 ff.

52 WTi I, 855, S. 419, 11 ff.

rückhaltung der Bibel Vorbild, sondern sie wurden durch Vorsicht oder auch Skepsis daran gehindert.⁵³

Weil Luther sich durch Aussagen der Bibel ermächtigt glaubte, »Zeichen« auf Zukünftiges gelten zu lassen, war er sogar in der Lage, sich, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch grundsätzlich, hinter eine jahrzehntealte Weissagung seiner Zeit, die des Johannes Lichtenberger, zu stellen. Dieser Johannes aus Lichtenberg im Trierschen, der wegen seiner astrologischen Weisheit bei Kaiser Friedrich III. in hohem Ansehen gestanden hatte, hatte unter Verwendung verschiedener alter Quellen in seiner »Praenosticatio« (Prophezeiung) aus »des Himmels Lauf und der natürlichen Kunst der Gestirne mit ihren Einflüssen und Wirkungen«⁵⁴ schwere Trübsale geweissagt, die vor allem die Geistlichen und die weltlichen Obrigkeiten treffen sollten. Luther fand dieses oft aufgelegte und übersetzte Büchlein ganz geeignet, den römischen Geistlichen und »Herren«, die nach dem glücklich niedergeschlagenen Bauernaufstand schon wieder sorglos und sicher geworden waren, einen Schrecken einzujagen. Er ließ sich deshalb bereit finden, 1527 die von Stephan Roth in Wittenberg angefertigte deutsche Übersetzung mit einem Vorworte zu versehen.⁵⁵

So skeptisch Luther gegenüber einer Beziehung von »Zeichen« auf bestimmte Ereignisse war, so wenig Bedenken trug er doch, sie, wenn möglich, in den Dienst der Reformation zu stellen. Schon die Weissagung Lichtenbergers sollte ja den »gottlosen«, das heißt den katholischen, Herren und Ländern drohen. Auch die vermeintlichen Vorzeichen einer großen Überschwemmung im Jahre 1524 deutete er, wenn er nicht nur seinen Scherz damit trieb,⁵⁶ auf die durch ihn hervorgerufene Bewegung.⁵⁷

Für seine kirchenpolitischen Prophezeiungen zog Luther nicht nur Er-

53 Vgl. Krautwadels Zurückhaltung bei der Deutung des Kometen von 1531 und die Tycho de Brahes beim Kometen von 1572 (H. Ludendorff: a.a.O. S. 503). Kepler, der nicht immer so kritisch war, sagte spottend bei dem Kometen von 1604 als einzige konkrete Prophezeiung »den Buchdruckern große Unruhe und ziemlichen Gewinn dabei« voraus. Er brachte an anderer Stelle einen hübschen Vergleich dafür, daß man die spezielle Bedeutung eines Kometen nicht erkennen kann: »Gleichwie es zugehet, wenn ein junger Geselle zu nacht auf der Gasse eine Musik hält, hören solcher zwar viel Jungfrauen zu, ... aber keine weiß, welcher es etwas Gutes bringe, ... denn nur eine, ... kann auch wohl sein, daß ihrer mehr ihnen darüber falsche Einbildungen machen ...« (Zitiert nach H. Ludendorff: a.a.O. S. 504 f).

54 W 23, 8, 1 f.

55 Vgl. W 23, 1 ff.

56 WTi I, 678, S. 323, 13 ff.

57 WBr II, 367, 14 f (an W. Link vom 14. Januar 1521).

scheinungen am Himmel heran, sondern auch seltsame Vorkommnisse auf Erden, Scheusale oder Mißgeburten, »monstra und portenta«, wie er sie nannte. Diese galten ihm wie seinen Zeitgenossen astrologischen Vorzeichen gleich. So kündigte ihm ein Regenbogen, den er und Melanchthon gesehen hatten, den Tod Friedrichs des Weisen genauso an wie die Wittenberger Mißgeburten eines Kindes ohne Kopf und eines »mit umgekehrten Füßen«. ⁵⁸ Die Verwendung solcher »Omina« kannte Luther zur Genüge aus der Antike. ⁵⁹ Ausdrücklich nahm er auf diese, auf »die Alten«, bezug, als er Paul Speratus am 13. Juni 1522 von dem in Harlem gestrandeten Wale berichtete: »Dieses Monstrum hält man nach antiken Beispielen für ein gewisses Zeichen des Zornes.« ⁶⁰ Die Mißgeburt einer Kuh in Freiberg, das sogenannte Mönchskalb, gab ihm Anlaß - allerdings erst nachdem es von seinen Gegnern auf ihn gedeutet worden war - zu einer ganzen Schrift gegen die Papisten, vor allem gegen den Mönchsstand. Er vereinigte sie mit der Melanchthons über das angeblich im Tiber gefundene Scheusal des »Papstesels«. ⁶¹ Selbst im Monstraglauben, in dem Luther ein Kind seiner Zeit blieb, wahrte er aber seine eigene Stellung. Er zeterte nicht wie die Zeitgenossen, die bei solchen Erscheinungen Feuer, Pest, Krieg und Mord herannahen sahen, sondern ihm gaben solche Erscheinungen nur Hinweise auf das Handeln Gottes. Insofern stand bei Luther auch hinter anscheinenden Allotria, die uns ein Kopfschütteln abnötigen, ein heiliger Ernst.

Dieser Ernst war schließlich auch der Hintergrund seiner Ablehnung der Astrologie. Mag ihn zunächst der naturphilosophische Unterricht in Erfurt dahin geführt haben, mögen ihn vielleicht ergänzend einige der oben genannten intellektuellen Bedenken darin bestärkt haben und mag er sich Melanchthon und den anderen Anhängern der Astrologie in seiner Umgebung gegenüber darauf berufen haben, entscheidend war anderes.

Die Bibel hatte Luther darauf hingewiesen, daß himmlische Erscheinungen Zeichen für zukünftiges Geschehen seien. Die Bibel verbot aber auch alle Sterndeuterei. Jer 10,2 steht: »Ihr sollt ... euch nicht fürchten vor den Zeichen des Himmels, wie die Heiden sich fürchten.« Darauf nahm Luther in seiner Vorrede zu Lichtenbergers Weissagung bezug. ⁶² Jes 47, 13 f werden die Astrologen abgetan: »Laß hertreten und dir helfen die Meister des Himmelslaufs und die Sterngucker, die nach den Monaten rechnen, was über dich kommen werde. Siehe, sie sind wie Stoppeln, die das Feuer verbrennt, sie können ihr Leben nicht erretten vor der Flamme.« Und 5. Mose 18, 10

58 WBr III, 508, 28 ff (an Joh. Rühel vom 23. Mai 1525).

59 W 23, 10, 26 ff.

60 WBr II, 559, 7-560, 10.

61 W 11, 357 ff.

62 W 23, 10, 13 f; vgl. auch 1, 405, 37 f; Ti I, 855, S. 419, 32 ff.

heißt es: »daß nicht... unter dir gefunden werde,... ein Weissager oder ein Tagewähler oder der auf Vogelschrei achte oder ein Zauberer oder Beschwörer oder Wahrsager oder Zeichendeuter oder der die Toten frage. Denn wer solches tut, der ist dem Herrn ein Greuel...« Weil in der Bibel deutlich genug vor Sterndeuterei gewarnt wird, sollen nach Luther rechte Christen gar nicht nach solchen Weissagungen fragen.⁶³ Er war durch das biblische Verbot gebunden. Für seine Person blieb ihm nicht einmal mehr die Möglichkeit, die Astrologie zur Lust oder Kurzweil zu treiben. Das gilt für alle Perioden seines Lebens. Trotz Friedrichs Behauptung läßt sich nichts anderes feststellen.

Auch Luthers Stellung zur Astrologie zeigt, daß ihn nicht geistige Überlegenheit gegenüber seinen Zeitgenossen von abergläubischen Vorstellungen frei machte, sondern Gottes Gebot. Dort, wo die Heilige Schrift nichts aussagt oder im Gegenteil Verbindungen von Kosmos und irdischem Geschehen bezeugt oder offen läßt, konnte Luther sich der Auffassung seiner Zeitgenossen anschließen. Dazu gehört etwa die Möglichkeit, daß die Gestirne Einflüsse auf die Witterung haben können, die Luther bei Nikolaus Lyra, einem alten Exegeten des 13./14. Jahrhunderts, gefunden hatte. Allerdings versuchte er, diesen mit Virgil⁶⁴, der ihm in dieser Frage offenbar maßgebender war, zu widerlegen.⁶⁵ Eine neutrale und daher mögliche Annahme war für Luther auch die der damaligen Mediziner, die hinsichtlich der Gestirne meinten: »Mögen ihnen unsere Körper unterworfen sein.«⁶⁶

Luther war also ganz und gar Kind seiner Zeit. Sobald ihm aber die Heilige Schrift anderes zu lehren schien, als sonst allgemein anerkannt wurde, distanzierte er sich von seinen Zeitgenossen, auch wenn das die engsten Mitarbeiter und Freunde waren. Dadurch kam er mitunter zu einer Haltung, die in ihrer Freiheit von Zeitauffassungen überrascht und die ihn seiner Zeit weit vorausseilen ließ. Das kann nicht wundernehmen. Da er auf dem Grunde der Wahrheit Gottes stand, mußte er dort aus seiner Zeit ausbrechen, wo diese davon abwich. Luther kann so mitunter geradezu modern wirken, wobei das, was seine Vorstellungen und die der späteren Zeit verbindet, nichts anderes ist als eine Erfassung der Wirklichkeit, der sich spätere Generationen auf Grund naturwissenschaftlicher Fortschritte in manchem stärker genähert haben als Luthers Zeitgenossen. Luther selbst war in naturwissenschaftlicher Hinsicht nicht weiter als seine Zeit. Aber Weisheit, die der Glaube verleiht, bewahrte ihn vor Aberglauben und pseudowissenschaftlichen Verirrungen.

63 W 23, 11, 16 f.

64 Aen. 3, 516.

65 W 42, 32, 8 ff.

66 WTi III, 3520.

Daß Luther in seinen Auseinandersetzungen die Ratio nicht ausschaltete, zeigt die Tatsache, daß sich aus seinen Äußerungen zwölf rein intellektuelle Bedenken gegen die Astrologie zusammenstellen ließen. Der Ausgangspunkt für seine Ablehnung und die entscheidenden Gründe liegen aber auf theologischem Gebiet.

1. verwarf Luther die Astrologie, weil sie eine Einschränkung der Allmacht Gottes bedeutet. Gott allein ist für die Schöpfung und für ihren weiteren Bestand entscheidend. Eine andere Macht, die auf seine Geschöpfe einwirken könnte, als seinen Willen gibt es nicht. Bei den Astrologen aber »müssens nun die Sterne und die Natur tun, was doch Gott und die Engel tun.«⁶⁷ Doch »Gott will und soll allein Schöpfer und Meister und regierender Herr sein.«⁶⁸ Die Astrologie tastet also Gottes Ehre an und bedeutet somit einen Verstoß gegen das erste Gebot. »An die Sterne zu glauben, ist Abgötterei; denn es ist gegen das erste Gebot.«⁶⁹

2. war es Luther ein Unrecht an Gottes Kreaturen, wenn die Gestirne zu bösen Vorzeichen gemacht werden, »denn Gott hat sie geschaffen und an das Firmament gesetzt und geheftet, daß sie das Erdreich erleuchten, das ist, fröhlich sollen machen, und gute Zeichen sein der Jahre und Zeiten, wie 1. Mose 1, . . . geschrieben steht: »Und Gott sah, daß es gut war.«⁷⁰

3. hielt es Luther für ein großes Unrecht, ein so gewichtiges Werk wie etwa das der Reformation auf einen derart unsicheren Grund zu stellen, wie ihn die Astrologie bietet. Die Wiederentdeckung des Evangeliums war ihm nicht ein Werk der Sterne, sondern Gottes Tun.⁷¹

4. war Luther die Auffassung der Astrologen, daß Kreuz und Unglück durch die Sterne bestimmt seien, seelsorgerlich gefährlich. Nur wenn ich weiß, daß sie von Gott geschickt sind, kann ich Leiden und Ungemach mit Geduld tragen.⁷²

5. degradiert die Astrologie den Menschen, weil sie ihn von einer Kreatur abhängig macht. Doch nicht wir sind den Himmelserscheinungen untertan, sondern diese »sind unser«, wir aber sind Christi, Christus ist Gottes.⁷³

6. entziehen die Astrologen den Menschen die Verantwortung. Sie legen diese auf die Sterne. Dabei ist doch alle böse »Neigung« nicht außerhalb, sondern in uns zu suchen.⁷⁴

67 W 23, 10, 21; vgl. auch 24, 44, 20 ff.

68 WTi I, 855, S. 419, 5 f.

69 WTi I, 1026; vgl. auch I, 858.

70 WTi I, 678, S. 323, 3 ff.

71 WTi V, 5573.

72 WTi I, 855, S. 420, 13 ff.

73 WTi V, 5989 k.

74 W 1, 404, 24 f.

7. verharmlosen sie damit die Sünde und nehmen die Erbsünde nicht ernst. Luther meinte, daß die Lust zum Sündigen nicht aus dem Schicksal, sondern aus der Erbsünde kommt.⁷⁵ Die Gestirne »sind nicht darum geschaffen, daß sie mich meistern, sondern mir zu Nutz und zu Dienst«.⁷⁶

8. fürchtete Luther allein Gott. Deshalb brauchte er auch keine Sorge vor dem Dunkel der Zukunft zu haben, von dem viele hofften, daß es wenigstens die Astrologie etwas aufhellen könnte.⁷⁷ Luther bemühte darum nicht die Astrologie wie Melanchthon, wenn er »*graves cogitationes*« (schwere Gedanken) hatte. Ihm tat »ein starker Trunk Biers« den gleichen Dienst.⁷⁸ Stolz und »aufgeklärt« klingen Luthers Worte, die aber allein dem festen Vertrauen auf Gott und seine Führung entspringen: »Es schmerzt mich, daß Philipp Melanchthon der Astrologie so sehr anhängt, weil er meist getäuscht wird; denn leicht wird er von himmlischen Zeichen beeindruckt und von seinen Vorstellungen getäuscht. Es hat ihm oft gefehlt, aber doch kann er nicht überzeugt werden. Als ich einmal ziemlich angeschlagen aus Torgau kam, sagte er, daß mir der Tod bevorstehe. Ich habe nie wollen glauben, daß es so ernst wäre. Ich fürchte die himmlischen Zeichen nicht; denn wir als Geschöpfe stehen über allen Sternen, wir können diesen nicht unterworfen sein, mögen ihnen unsere Körper unterworfen sein. Ich fürchte mich vor dem himmlischen Zeichen nicht; ich will's den klugen Weltweisen gelten lassen. Es fürchte sich Hans Metzsch!«⁷⁹

Luthers entscheidendes Wort zur Astrologie ist: »Wer die Einflüsse der Sterne fürchtet, soll wissen, daß das Gebet stärker ist als die Sternkunde.«⁸⁰

75 W I, 404, 27 f.

76 W 24, 44, 14 f.

77 W 42, 34, 13 ff; Br VI, 381, 9 ff.

78 WTi I, 17.

79 WTi III, 3520.

80 WTi III, 3332. Hier ist natürlich die Astrologie gemeint.

LUTHER UND DER HUMANISMUS

Von Friedrich Schenke

I

Wir erleben heute eine Renaissance des Humanismus. Nicht nur Philosophen, auch Fachwissenschaftler, wie Mediziner, Soziologen, ja auch Physiker, welche die Gefährdung des Menschenwesens in unserm technischen Zeitalter vor Augen haben, greifen auf den Humanismus zurück, ohne das reformatorische Menschenbild zu beachten. Auch in der römisch-katholischen Theologie findet der Humanismus eine immer stärkere positive Bewertung. Mit besonderer Leidenschaft setzt sich der Wiener Historiker und Publizist Friedrich Heer für den Humanismus und seinen Ahn, Desiderius Erasmus, ein. Seinem umfang- und kenntnisreichen Buch »Die dritte Kraft« (1959) gibt er den Untertitel »Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters«. In letzter Zeit hat die Wiederentdeckung Melanchthons dem Humanismus auch in der evangelischen Theologie neue Beachtung verschafft.

Damit bekommt die Kontroverse Luther-Erasmus erneut eine grundsätzliche Bedeutung. Es erhebt sich die Frage, ob Luther dem Humanisten mit seiner scharfen Abweisung nicht doch Unrecht getan habe. Friedrich Heer wirft Luther vor, er habe alle Gespräche mit dem Humanismus zum Scheitern gebracht, damit auch »die Versuche hüben und drüben, die von allen als notwendig erwartete Erneuerung der Christenheit gemeinsam durchzuführen«. Den Grund für diese ablehnende Haltung Luthers sucht Heer in einem »Mangel an Sinn für Humanität« und in einem »profunden Angstgefühl«, das Luthers Gottesvorstellung bis zur Verteufelung Gottes entstellt hätte (S. 191). Auch als der Mönch in seinem Bekehrungserlebnis den gnädigen Gott gefunden habe, sei doch noch immer der ganz in Sünden gefangene, todverfallene Mensch geblieben, so daß es zu keinem Gleichgewicht kommen konnte.

Im Folgenden soll versucht werden, die viel verhandelte Frage nach dem Verständnis der Schrift Luthers gegen Erasmus noch einmal aufzugreifen. Dabei wollen wir gleich bei dem entscheidenden Punkt ansetzen, von dem aus Luthers radikale Bestreitung des »freien Willens«, wie auch seine tiefsten Gedanken über Sünde und Gnade, ihren Sinn und Grund erhalten.

2

»Es ist aber nötig, eine ganz bestimmte Unterscheidung zwischen Gottes und unserer Kraft, zwischen Gottes und unserm Werk festzuhalten, wenn wir fromm leben wollen.« Mit diesen Worten seiner Vorrede umreißt Lu-

ther seine Ausgangsstellung. Bald sagt er mehr davon, was er unter »Gottes Kraft« versteht. Besonders nach zwei Richtungen stellt sie sich ihm dar: als Praescientia und Omnipotentia, als Vorhersehen und Allmacht. Beides nimmt Luther ganz ernst. »Es ist daher auch dies für den Christen vor allem notwendig und dem Heil dienend, zu wissen, daß Gott nicht so vorhersieht, daß dem Zufall freies Spiel gelassen wird, sondern daß er alles mit unveränderlichem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, sich vornimmt und tut.« So kommen sein Vorhersehen und sein Wollen zur Deckung (614 f). Luther meint, daß das selbst die Vernunft einräumen müsse, da jener ein lächerlicher Gott wäre oder richtiger ein Götze, welcher das Zukünftige ungewiß voraussehe und durch die Ereignisse getäuscht werden könne. Das Wort »Allmacht« wird noch genauer bestimmt. Es bedeutet nach Luther mehr als »alles können«; Gott wirkt immer und ist nie untätig. So ist seine Allmacht jene Macht, »die am Wirken ist, durch die er mächtig alles tut, so wie die Schrift ihn allmächtig nennt«.

Dieser Gottesgedanke bestimmt nun auch das, was vom Menschen zu sagen ist. »Ist aber Vorhersehung und Allmacht zugestanden, so folgt natürlicher Weise mit einer Folgerichtigkeit, der nicht zu widerstehen ist, daß wir durch uns selbst nicht geschaffen sind, noch leben, noch überhaupt etwas treiben durch uns selbst.« Wir stehen »unter der vollständigen Gewalt Gottes«. Gottes Vorhersehung und Allmacht widerstrebt daher diametral unserm freien Willen (662 und 718).

Die Argumentation Luthers, in der er vom Gottesgedanken her, wie er ihn sieht, seinen Ausgang nimmt und die menschliche Willensfreiheit scheinbar rundweg leugnet, zieht sich durch die ganze Schrift gegen Erasmus hin. Sie ist für Luther von grundlegender Bedeutung. Er ist bereit, alle Folgerungen auf sich zu nehmen. - Der denkende Mensch ist nun doch geneigt, einige Fragen aufzuwerfen und Einwände zu erheben. Vor allem: Ist nicht dieser Gottesbegriff überspitzt? Handelt es sich hier um ein rein logisches Schlußverfahren: von einem metaphysischen Gottesbegriff aus (Heer: Luthers Gott ist ein grausamer Gott!) auf Sein und Wesen des Menschen? Weiter: Wie steht es mit Gut und Böse? Hat der Mensch noch eine Verantwortung? Fällt diese dann nicht auf Gott zurück?

Luther ist sich wohl bewußt, daß er mit seinem uneingeschränkten Vorsehungsglauben Anstoß erregen wird. »Selbstverständlich beleidigt das im höchsten Grade jenen sogenannten gesunden Menschenverstand oder die natürliche Vernunft, daß Gott aus seinem reinen Willen heraus die Menschen verläßt, verstockt, verdammt, als ob er seine Lust hat an den Sünden und an so großen ewigen Qualen der Elenden, von dem doch gepredigt wird, er sei von so großer Barmherzigkeit und Güte... Und wer würde nicht daran Anstoß nehmen?« (719). Aber Luther nimmt sich selbst nicht aus. Er fährt

fort: »Ich selbst habe mehr als einmal daran Anstoß genommen, und zwar bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung, daß ich wünschte, niemals als Mensch geschaffen zu sein, ehe ich wußte, wie heilsam jene Verzweiflung sei und wie nahe die Gnade.«

Dieses Selbstzeugnis erweist, daß es nicht eine Gedankenoperation war, wenn er die harten Folgerungen zog; sie waren für ihn selbst notwendig. Gerade durch sie, gerade weil er bis zum Ende ging und durchstand, durfte er zum Ende der Verzweiflung gelangen und zur Gnade hindurchstoßen. Die Sache, um die er gegen den hochgeschätzten Humanisten zu Felde zieht, ist für ihn mehr als eine theologische Streitfrage. Hier liegt für den Reformator ein ganz persönliches und entscheidendes Glaubensinteresse, das man, wie er dem Erasmus immer wieder erklärt, nur mit tiefem Ernst wahrnehmen kann. Darum läßt er uns auch in dieser Schrift mehr als in seinen anderen vielen Streitschriften hineinblicken in die Tiefen seines eigenen Erlebens.

Wir spüren etwas davon, wenn wir auf die Ausführungen achten, die Luther im Anschluß an das Wort Hesekiel 18, 23 uns bietet: »So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern vielmehr, daß er sich bekehre und lebe« (682 ff). Erasmus, der Verteidiger des freien Willens, hatte zu seiner Rechtfertigung gerade auch dieses Kapitel herangezogen, wo nach Vers 21 ff der Gottlose angesprochen und aufgerufen wird, sich von seinen Sünden zu bekehren, und ihm dafür das Leben verheißen wird. Umgekehrt wird der Gerechte vor Rückfall in die Ungerechtigkeit gewarnt. Also, sagt Erasmus, sei doch hier, wie in dem ganzen Kapitel vorausgesetzt, daß der Mensch sich nach der guten wie nach der schlechten Seite hinwenden könne.

Aber nun greift Luther gerade den von Erasmus unbeachteten Vers 23 heraus, der sich dem ringenden Augustinermönch schon sehr früh eingeprägt hatte. Er hört ihn mit dem durch die Botschaft Christi geschärften Ohr. Redet hier wirklich das Gesetz mit seiner Mahnung und Drohung? Oder spricht hier nicht die lockende Stimme göttlicher Barmherzigkeit? »Das ist doch die Stimme des Evangeliums und ein süßer Trost für arme Sünder.« Luther reiht eine Anzahl von Bibelstellen an, die von der Barmherzigkeit Gottes reden und schließt: »Ist doch die Heilige Schrift mehr als die Hälfte voll solcher gnädiger Zusage, da Gott den Menschen Barmherzigkeit, Leben, Frieden und Heil anbietet.« So will also das Hesekielwort nach Luther »den in Niedergeschlagenheit und Verzweiflung versetzten Sünder aufrichten und trösten« und in ihm die Hoffnung auf Vergebung und Seligkeit erregen, zugleich zu erkennen geben, daß *wir* das Gute nicht vermögen. Das Hesekielkapitel kämpft also aufs stärkste wider den freien Willen. »Es wird nämlich hier der freie Wille erklärt, wie er sich verhält, und was er vermag, wenn er die Sünde erkannt hat oder sich bekehrt, nämlich daß er nur tiefer fallen und zu den Sünden Verzweiflung und Unbußfertigkeit hinzufügen würde,

wenn nicht alsbald Gott zu Hilfe eilte und mit einem Wort der Verheißung ihn zurückriefe und aufrichtete.« Es ist deutlich, daß Luther aus eigener Erfahrung eines erschrockenen und befreiten Gewissens redet.

Luther weiß, daß er solche Erfahrungen nicht verallgemeinern kann. »Diejenigen aber, die das Gesetz noch nicht recht im Gewissen getroffen hat, die nicht erfahren haben, wie einem armen Sünder ums Herz ist, die erkennen auch ihre Sünde nicht, fühlen auch Hölle und Tod nicht, verachten Gottes Gnade, die durchs Wort wird zugesagt.« Dadurch entsteht von neuem die Frage, die Luther sogleich selbst stellt: »Warum aber etliche durch das Gesetz getroffen werden, etliche nicht; warum etliche annehmen, etliche verachten die angebotene Gnade, ist eine andere Frage und wird hier von Hesekiel nicht behandelt.« Luther weist sie zunächst zurück, allerdings nicht wie Erasmus, der solche Fragen für vorwitzig hält, ja spöttisch einwendet: »Beklagt der fromme Herr den Tod seines Volkes, den er doch selbst in ihnen wirkt?« Mit ganzem Ernst weist Luther den klügelnden Menschen in seine Schranken: »Dieser Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten, als das bei weitem ehrwürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät, das ihr allein vorbehalten, uns aber verwehrt ist.«

»Ehrwürdige Geheimnisse der göttlichen Majestät!« Es fällt auf, wie oft Luther in unserer Schrift von der »majestas Dei« redet. Dieser Ausdruck begegnet uns an verschiedenen Stellen, schon bei seinen Ausführungen über die Allmacht Gottes, besonders häufig im Anschluß an die Hesekielstelle, wo er von den Schicksalen und Rätseln im Erdenleben und dabei vom offenbaren und vor allem vom verborgenen Willen Gottes spricht. Hören wir einige seiner eignen Sätze!

»Über Gott, wie er noch nicht gepredigt und offenbart ist, wie er noch nicht auf Erden geehrt ist, wie er in seiner göttlichen Majestät und göttlichem Wesen ist, kann sich nichts überheben, sondern ist alles unter der gewaltigen Hand Gottes. So müssen wir nun Gott in seiner Majestät und Natur in seinem heiligen Willen unerforscht lassen« (685). »Was ist ein Mensch gegen Gott? Was ist unsere Macht und Vermögen gegen Gottes Macht? Was ist unsere Lehre und Weisheit gegen seine Weisheit? . . . Und wir wollen uns unterstehen, sein göttliches Urteil und der hohen Majestät Gericht abzuwägen, zu messen und zu erforschen?« (784). Diese Worte finden sich im Schlußabschnitt seines Buches. An ihnen wird deutlich, was Motiv und Ziel dieser Auseinandersetzung mit Erasmus bildet. Dazwischen wiederholt Luther immer wieder, wie unsinnig und sündhaft es ist, wenn der Mensch sich einmengen will in die »tiefe, heilige Heimlichkeit der hohen Majestät, die er sich allein vorbehalten hat« (684), und zu der uns der Zutritt verboten ist. »Wir sollen uns vor den wunderbaren, unbegreiflichen Urteilen und Gerichten der wahren Majestät entsetzen und sie mit Furcht anbeten

und sprechen: »Dein Wille geschehe« (718). Und wenn die Diatribe (die Schrift des Erasmus), wie die Vernunft überhaupt, an dem Gleichnis vom Töpfer und seinem Gefäß (Römer 9, 20 ff) Anstoß nimmt und es umzudeuten versucht, schlägt Luther zu: »Hier muß die hohe göttliche Majestät, die alles geschaffen hat, weichen einem armen Madensack, ihrer Kreatur« (729).

Alle diese Worte, die sich beliebig vermehren ließen, bestätigen uns, daß es Luther um mehr geht als um ein theologisches oder exegetisches Problem. Die Leidenschaftlichkeit, mit der er hier Erasmus und allen seinen Gesinnungsgenossen begegnet, zeigt, daß es sich für ihn um ein ganz persönliches, zugleich aber ein für jeden Christen und seinen Glauben entscheidendes Anliegen handelt. In der ausführlichen Einleitung seiner Schrift sagt er schon: »Wer ich bin und von welchem Geist und von welchem Ratschluß ich in diese Sache hineingetrieben bin, das befehle ich jenem, der da weiß, daß dies alles nach seinem, und nicht nach meinem freien Willen vollführt ist, obschon auch die Welt selbst das schon längst hätte wissen müssen« (641). Wir denken in diesem Zusammenhang auch an sein bereits erwähntes persönliches Zeugnis, das wir jetzt in der Verdeutschung des Jonas wiedergeben: »Ich selbst muß bekennen, daß mich die Gedanken hart vor den Kopf gestoßen haben bis schier auf's tiefste Verzagen und Verzweifeln, ehe ich lernte und erkannte, wie nützlich das Verzagen ist und wie nah dahinter die Gnade liegt.«

Was war es, das ihn zuletzt in den Zweifel trieb, um ihn gerade durch diesen zu erlösen? Was brachte ihn in das tiefste Verzagen, hinter dem die Gnade lag? Wenn wir die Worte der Schrift gegen Erasmus als sein persönliches Zeugnis nehmen - und darauf leitet er uns ja selbst hin -, wenn wir in diesem Zeugnis die Stimme vernehmen, die aus seinem eigensten Erleben zu uns spricht, dann dürfen und müssen wir sagen: Es war die Majestät Gottes, es war Gott selbst in seiner unbegreiflichen Majestät und Hoheit, dem er begegnete, nein, der *ihm* begegnete. Oder anders gesagt: nicht daß *er* um und mit Gott rang, daß *er* sich bis in die Tiefe vor ihm demütigte, daß *er* ihn mit ganzer Hingabe und mit allen Schmerzen suchte, war das zuletzt Entscheidende. Im Gegenteil, wie nichtig waren ihm alle eignen Anstrengungen geworden, als er zur Klarheit gelangte. Das alles war Vorbereitung. Aber es verschwand hinter und unter dem einen, wirklich Entscheidenden: Der große majestätische Gott trat vor ihn hin, begegnete ihm, ließ ihn erst in die Tiefe sinken und errettete ihn dann durch seine Güte, Gnade und Barmherzigkeit. Gewiß wurde dabei der Mensch Luther immer demütiger; entscheidend aber war, daß Gott ihm größer und größer wurde. Weil Gott so groß, so hehr und heilig wurde, mußte Luther fast vergehen vor Verzagen und Verzweiflung.

Diese Größe war nicht metaphysische Größe und Übermacht. Es war die Hoheit und Heiligkeit Gottes, wie sie die Propheten des Alten Testaments

in der Stunde ihrer Berufung erlebten und die Psalmen immer wieder bezeugen. Zwar gibt es bei Luther keine Theophanie, wie die Propheten und Paulus sie berichten. Es war bei Luther ein rein inneres Erleben. Es war in seinem Inneren vorbereitet. Aber es wurde ausgelöst auch bei ihm durch etwas von außen her, etwas, das ihm bei seinem eifrigen Studium der Bibel, ja beim harten Ringen mit Worten der Bibel geschenkt wurde. Er hörte Gott selbst reden. Gott redete zu ihm durch Worte, die ihm schon bekannt waren, aber die nun plötzlich einen unerhörten und unmittelbaren Klang bekamen. Das Bibelwort wurde ihm zum Worte Gottes *an ihn*, und diese - leider so abgegriffene - Bezeichnung erhielt höchste Aktualität. Gott sprach und er durfte hören!

Daß Luther sich unmittelbar vor die Majestät Gottes gestellt sah, daß Gott es war, der ihn zu Boden warf und wieder aufrichtete, das klingt, ja zittert in all den Worten nach, die er in unserer Schrift so leidenschaftlich und so ernst ausspricht: Von der hohen, heiligen Majestät Gottes, von der heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes (*deus absconditus*), von der Präscienz und Omnipotenz Gottes und von der völligen Unmöglichkeit für den Menschen, vor Gott bestehen, geschweige etwas gelten zu wollen.

3

Wenn wir das zu erkennen und nachzufühlen versuchen, werden wir die Härten und Kanten der Schrift gegen Erasmus ohne weiteres hinnehmen können: die entschiedene Verneinung des freien Willens im Menschen, sofern er sich auf Gott und das ewige Heil richtet, die schroffe Zurückweisung allen Mitspracherechtes der Vernunft in geistlichen Dingen, ebenso auch die scharfe Zurechtweisung jeder Unentschiedenheit und Skepsis in Fragen, die das Heil des Menschen betreffen. Das sind nicht paradoxe Folgerungen eines eigenwilligen Standpunktes; das sind die notwendigen Früchte einer Gottesnähe und Gottesgewißheit, der Gott wirklich Gott ist. Es ist richtig, daß wir in der Schrift »Vom unfreien Willen« an die Fundamente des Glaubens und des Wirkens Martin Luthers herangeführt werden.

Luther hat die *majestas Dei* nie so stark hervorgehoben wie in der Schrift gegen den einflußreichen Humanisten. Hierin scheiden sich die Wege des auf geistige und sittliche Bildung bedachten Reformers und des durch schwerste innere Konflikte hindurchgegangenen und geläuterten Erneuerers von Glauben und Kirche. Die ernsten Worte von der heiligen Hoheit Gottes entstammen ja nicht einer vorübergehenden Aufwallung, zu der die wenig tiefen Ausführungen des Erasmus den Anlaß gegeben hätten. Wir haben mancherlei Worte Luthers, die uns bezeugen, wie stark Luther von jeher unter dem Eindruck der Nähe und Hoheit Gottes gelebt hat.

In seiner ersten Vorlesung über den Römerbrief ruft er aus: »Aber o weh,

die meisten denken auch heute ganz unwürdig von Gott ... Keiner von ihnen räumt Gott soviel Ehre ein, daß er zugäbe, Gottes Majestät sei so hoch erhaben über sein Urteil und über all seinen Verstand« (zu Römer 1, 25). Wir können diese Linie noch weiter zurückverfolgen. »Entsetzlich zu denken, daß die göttliche Majestät ihr Antlitz mit gespannter Aufmerksamkeit den Übeltätern zuwendet und alle ihre Werke wahrnimmt«, notiert der junge Doktor der Heiligen Schrift zu Psalm 34, 17. Auch Psalm 60, 8: »Gott redet in seinem Heiligtum«, erlebt er ganz unmittelbar; denn er erklärt: »Das halte ich für die vornehmste Gnade und für eine wunderbare Gunst Gottes, wenn es einem gegeben ist, die Worte der Schrift so zu lesen und zu hören, gerade als ob er sie unmittelbar von Gott selbst hörte. Wie sollte er nicht mit Leib und Seele erzittern, wenn er gewahr wird, daß eine so große Majestät zu ihm spricht.« Das Zittern und, nach seiner Entdeckung des Evangeliums, die tiefe Ehrfurcht vor der majestätischen Hoheit Gottes, ist ein Zug, der die ganze Glaubenshaltung Luthers durchzieht und hintergründig bestimmt.

Gewiß steht in seiner Verkündigung die Freiheit eines Christenmenschen, die uns Christus erworben hat, an erster Stelle, und damit Freude, Dankbarkeit, Gnade, Barmherzigkeit, Liebe und Vertrauen. Aber vieles, was Luther sagt, können wir nur vor jenem Hintergrund ganz verstehen: so die überaus harte Rede von der Verlorenheit und Sündhaftigkeit des Menschen, der sich von Gott trennt oder mit seinen Werken etwas gelten will; so das Bild von dem großen Widersacher, dem Teufel, dem der Gott-lose erbarmungslos ausgeliefert ist; so das Bild Luthers von Christus, der »hohen und heiligen Person«, die Sünderheiland und gewaltiger Streiter zugleich ist. Wie ehrfürchtig betrachtet Luther die Geburt des Gottessohnes in Niedrigkeit und den Kruzifixus, das Bild schrecklicher Schmach, hinter dem sich die göttliche Liebe birgt! Es gibt doch zu denken, daß Luther in dem bekannten Brief an Capito vom 9. Juli 1537 äußert, daß er neben dem Katechismus nur seine Schrift gegen Erasmus als recht (justum) anerkennen wolle. Von hier aus erhalten die Worte »fürchten und lieben«, die er an den Anfang aller Erklärungen der Zehn Gebote stellt, ihr Schwergewicht. Daß das Wort »fürchten« im Sinne Luthers nicht mehr ernst genommen wurde - man sprach ja lange Zeit nur noch vom »lieben Gott« -, war ein Hauptgrund für unsern inneren Zusammenbruch; und es war verheißungsvoll, daß am Beginn der Wende die Rückbesinnung auf Luthers »De servo arbitrio« stand. Leider stieß man sich in diesem abgründtiefen Buch oft mehr an seinen Paradoxien, als daß man sich von Luthers Ehrfurcht vor Gott packen ließ.

4

Jetzt können wir die Einwände prüfen, welche die heutigen Humanisten und Schüler des Erasmus, wie Friedrich Heer und Johann Huizinga, Luther ge-

genüber erheben. Heer nennt Luther »den typisch Angstgequälten unter den Reformatoren«. Er führt diese Angst auf eine überaus harte Jugend zurück und erweitert sie zur »deutschen Angst«, die sich bereits in den germanischen Mythen zeige und nun in der deutschen Reformation als »Entladung und Enthemmung ungeheurer geballter Ängste« zum Durchbruch gekommen sei.

Das Werden Luthers zeigt, daß hier eine fatale Verwechslung vorliegt. Gewiß kannte Luther Sündenangst und Seelenangst. Sie wurden ihm auch später nicht erspart (besonders 1527). Aber das war nicht ängstliche Furchtsamkeit. Schon in einer Predigt vom 27. Dezember 1514 unterscheidet der werdende Reformator »horror und timor Dei«, Schauder und Furcht vor Gott. Die Natur des Schauderns sei: fliehen, hassen, verabscheuen; während Gottesfurcht am besten als reverentia, Ehrfurcht, gedeutet wird, wie wir sie auch Menschen entgegenbringen, die wir lieben und achten (W 1, 39). Luther ist ehrlich genug, zuzugestehen, daß er bisweilen in seiner Verzweiflung nahe daran war, Gott zu hassen. Aber dagegen wehrte er sich tapfer, und bald erkannte er, wie wir oben sahen, daß dieses Fast-Verzweifeln der Weg des heiligen Gottes war, ihn zu seinem festen, frohen Rechtfertigungsglauben zu führen, ohne daß er die tiefe Demut vor Gott verlor. Die Seelenangst war ein Durchgangsstadium. Um so heller war dann die Freude und Dankbarkeit. Nicht Angst, sondern ehrfürchtige Liebe zu Gott war die Grundhaltung dieses Kämpfers, der vor Menschen keine Furcht kannte, aber sich in seinem Leben stets als Sünder vor der heiligen Majestät Gottes fühlte.

Noch wichtiger und weitgreifender ist der humanistische Einwand: mit der Leugnung der menschlichen Willensfreiheit habe Luther in bedenklicher Weise das Humanum am Menschen verletzt und die sittliche Verantwortung des Menschen aufgehoben.

Hier zeigt sich der Unterschied zwischen einer nur rationalen und einer vom Glauben an Christus geprägten Betrachtungsweise. Für den reformatorischen Glauben ist es unmöglich, Gott und Mensch auf eine Ebene zu stellen und beider Tun gegeneinander abwägen zu wollen. Die göttliche Majestät ist so hoch, so mächtig, so weit in ihrer Sicht, der Erdenmensch dagegen so winzig, daß es selbstverständlich ist und keinerlei Entwürdigung für den Menschen bedeutet, wenn er anerkennt, daß er Gott gegenüber nur ein Nehmender ist. Diese totale Abhängigkeit des Menschen von Gott hebt seine sittliche Verantwortlichkeit nicht auf. Hat doch gerade der Schöpfer ihm einen eignen Willen und zu dessen Gebrauch die Vernunft verliehen und sein Gebot ins Herz gelegt, jene »lex naturae« (natürliches Gesetz), die den Menschen durch sein Gewissen leitet, warnt und, wenn er diesem Gesetz Gottes ungehorsam ist, ihn sehr ernst und deutlich anklagt. Um den Menschen zu bewähren - so macht Luther die furchtbare Macht des Bösen anschaulich -, läßt Gott den Versucher sein Wesen treiben, dem Menschen gegenüber über-

mächtig, aber doch Gott unterworfen. Sondert der Mensch sich von Gott ab, dann verfällt er dem Versucher und der Macht des »alten Adams«. Er verliert seine Freiheit, die Gott ihm gab.

So ist es erklärbar, daß Luther von einer Unfreiheit in doppeltem Sinn reden kann: der völligen Abhängigkeit von Gott und der Knechtschaft unter Sünde, Tod und Teufel. Das hat oft zu recht verschiedenen Auslegungen der Schrift vom unfreien Willen geführt. Aber wir müssen beachten, daß wir uns hier auf verschiedenen Ebenen bewegen: einer transzendenten und einer immanenten. Das kann ja nicht anders sein, wenn wir glauben, daß der irdische Mensch sowohl der Zeit wie der Ewigkeit angehört. Die Stellung des Menschen wird dadurch bestimmt, daß er in beiden vor Gott steht und lebt, und daß Gott über Zeit und Ewigkeit Herr ist.

Der Mensch der »Zeit«, von Gott in diese Welt gestellt, hat die hohe Aufgabe erhalten, in dieser Zeit und auf dieser Erde den Willen Gottes zu erfüllen. Der »alt böse Feind« bedroht ihn; Christus streitet für ihn. Das gibt dem Erdenmenschen seine Not und seinen Mut, aber nun erst recht die tiefe Verantwortung vor Gott und für seinen Mitmenschen. Gerade Luther hat wie kein anderer alle Christenmenschen aufgerufen, einander zu dienen, solange Gott ihnen das Leben in dieser Welt schenkt.

Das Urteil über den Humanismus hat sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt. Auch der Humanismus hat mit dem Ruf zur Humanität seine geschichtliche Bedeutung erwiesen, besonders während und nach den blutigen Glaubensverfolgungen und Kriegen des 17. Jahrhunderts und auch heute nach den schrecklichen Unmenschlichkeiten, die wir trotz aller vermeintlichen Kulturhöhe erleben mußten. Dieser Ruf zur humanitas kann nicht laut genug erhoben werden, auch in der Christenheit, besonders gegenüber einer verengten Rechtfertigungslehre, die allzu einseitig nur auf die eigene Seligkeit zielt und dabei den Blick für den Nächsten verliert.

Aber gerade die innere Verwirrung unserer Zeit erweist, daß Luther schon recht hatte, wenn ihm dieser humanistische Appell nicht genügte, ja wenn er mit ihm eine gefährliche Selbsttäuschung verbunden sah. Luthers Schrift »Vom unfreien Willen« war nicht ein »Zurückfallen in rohere Glaubensformen und eine Überspitzung religiöser Begriffe« (Huizinga). Sie zeigt uns die bloßmenschliche humanitas ohne Illusion. Sie greift tiefer, will warnen, aber keineswegs das Menschenbild und die Verantwortlichkeit des Menschen zerstören. Eine Welt ohne Liebe sprengt die menschliche Gemeinschaft. Aber ein ehrfurchtsloses Geschlecht richtet sich selbst zugrunde!

Luthers Schrift »Vom unfreien Willen« wird zitiert nach W 18; es werden nur die Seitenzahlen angegeben; die deutsche Übertragung nach Jordahn, bisweilen nach Justus Jonas; beide im Verlag von Chr. Kaiser, München.

PAUL ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 392 Seiten. Ln. 34 DM.

Im zweiten Band des bekannten »Textbuchs zur deutschen systematischen Theologie« von Grützmacher/Muras wird Paul Althaus als erster und bedeutendster Typ »der Erlanger lutherischen Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts« angeführt. Eben dieser Theologe, dem Horst Stephan bescheinigte, daß er in seiner Dogmatik und Ethik »am eindrucklichsten« die heutzutage von vielen erstrebte »Sättigung mit dem echten Geiste Luthers« aufweise, legt hiermit als Ertrag einer rund fünf Jahrzehnte währenden Beschäftigung mit Luther eine »Theologie Martin Luthers« vor. Es fehlt ja nun heute nicht an theologischer Bemühung um Luther; die Zahl der Aufsätze und Monographien über einzelne Themen der Theologie Luthers ist Legion, wohl aber fehlt es an einem mutigen Versuch, das Ganze der Theologie Luthers darzustellen. Althaus macht diesen Versuch. Und er hat sich in langen Jahrzehnten in weitesten Kreisen ein so großes Kapital an Vertrauen zu der Sorgfalt, Gediegenheit und Umsicht seiner Arbeitsweise erworben, daß man mit Lust und Vertrauen auf ihn hören wird.

Das Buch ist zwar nicht aus einem Guß und in einem Zuge niedergeschrieben, sondern auf weite Strecken eine Sammlung und Bearbeitung zahlreicher Einzelarbeiten zur Theologie Luthers, die

er im Lauf der Jahrzehnte geschrieben hat. Insofern könnte es ähnlich wie seinerzeit Karl Holls Buch auch heißen: Gesammelte Aufsätze zur Theologie Luthers. Aber Althaus hat sich doch bemüht, dabei die Theologie Luthers in größerer systematischer Vollständigkeit darzubieten, als Holl dies tut. So beginnt sein Buch denn mit Abschnitten über »das Vorgegebene« (nämlich Schriftautorität und Symbole) und das »Thema der Theologie« (S. 17-27) und endet mit der Eschatologie Luthers (S. 339-354). An die einleitenden beiden genannten Abschnitte schließt sich als erster Teil des Buchs der Abschnitt »Die Erkenntnis Gottes, das Wort Gottes und der Glaube« (S. 27-96); das sind sozusagen Luthers Prolegomena der Dogmatik. Daran schließt sich als zweiter und größerer Teil des Buches der Abschnitt »Gottes Werk« (S. 99-354). Den Schluß bilden zwei Anhänge über Luthers Behandlung von 1. Kor 13,2 und 1. Joh 4,17, also zwei Bibelworte, die mit dem reformatorischen Sola fide zu streiten scheinen. Schwerpunkte der Darstellung sind dabei im ersten Teil die nach allen Seiten sorgfältigen Ausführungen über die »Heilige Schrift«, also über Luthers Schriftverständnis (S. 71-96), im zweiten Teil der erste größere Abschnitt über »Gottes Gottheit« (S. 99-119), Rechtfertigungslehre und Christologie (S. 159-217), Gesetz und Evangelium (S. 218-238) sowie die besonders schönen Ausführungen über Luthers Kirchenbegriff (S. 248-297). Man wird von diesen Schwerpunkten der Darstellung gewiß nicht behaupten können, daß erst Althaus sie zu Schwerpunkten der Theologie Luthers gemacht hätte; sie sind Luther selbst abgespürt.

Eine theologiegeschichtliche und systematische Würdigung dieses Buches soll

hier noch nicht gegeben werden. Aber einige besondere Vorzüge, die die Lektüre anziehend machen, dürfen doch schon jetzt hervorgehoben werden. Erstens gibt sich Althaus große Mühe, in möglichst dichter Tuchfühlung nicht nur mit Luthers Gedanken, sondern mit Luthers Begriffswelt zu bleiben, und läßt darum immer wieder nicht spärlich, sondern reichlich Luther selber reden. Zweitens legt er, wie er selber sagt - und auch tut -, besonderes Gewicht darauf, »in der Darstellung der Gedanken Luthers ständig auf ihre *biblische Begründung* hinzuweisen«, und dies immer auch unter Berücksichtigung der seit Luther weitergegangenen Forschung (vgl. S. 74, 76, 95, 96, 241, 306 f, 320, 324, 357 ff). Zum dritten macht Althaus in seiner Darstellung die *Luther von der vorausgehenden und nachfolgenden katholischen Anschauung unterscheidenden Merkmale* nicht, wie es heutzutage vielfach üblich ist, undeutlich, sondern deutlich, nicht nur beim Kirchenbegriff, sondern ebenso in der Christologie (S. 161 ff, 179, 190) und Eschatologie (339 f). Viertens ist Althaus mit Erfolg um die Abwehr einseitiger Lutherinterpretationen bemüht, gleichgültig ob es sich um Holl oder Barth oder Bultmann oder Aulén oder neulutherische Auffassung handelt, ohne daß dabei die entscheidenden Motive der Theologie Luthers undeutlich werden. Fünftens endlich enthält diese Althausche Darstellung der Theologie Luthers eine Fülle von thesenartigen prägnanten zusammenfassenden Formulierungen zu den einzelnen Themen, die alle nicht billig gewonnen sind, aber durch ihre Einfachheit und Klarheit erfreuen.

Tolle lege! - Nimm und lies!

Erwin Mülhaupt

URKUNDEN UND AKTENSTÜCKE zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574). Unter Mitarbeit von Heinrich Ulbrich herausgegeben und erläutert von Dr. HANS VOLZ. Berlin 1957. 234 S. br. 19,50 DM.

Die vorliegende Sammlung ist in der von Hans Lietzmann begründeten Reihe »Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen« erschienen. Vollständig wird das Urkundenmaterial zu den Schmalkaldischen Artikeln nur für die Jahre 1536 bis 1538 gebracht; die spätere Entwicklung kommt lediglich in einigen wenigen charakteristischen Dokumenten und in Quellenhinweisen zu Worte. Zudem sind die meisten Dokumente auch nur im Auszug wiedergegeben.

Eine beträchtliche Anzahl von Urkunden wird hier erstmals veröffentlicht. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist auch bei den anderen Stücken auf die handschriftliche Grundlage zurückgegriffen worden. Luthers Schmalkaldische Artikel sind vollständig mit abgedruckt, und zwar in der Urfassung von 1536, mit Luthers Korrekturen von 1538 unter dem Strich.

Der Text ist nach den Vorlagen nahezu buchstabengetreu wiedergegeben. Die Edition verfolgt auch den Zweck, den Benutzer mit den äußeren Besonderheiten von Texten des 16. Jahrhunderts vertraut zu machen. Angefügt ist ein genaues Personenregister.

Der in Anmerkungen beigefügte Kommentar hat allein biographisches, antiquarisches und sprachliches Interesse. Das theologische Interesse fehlt in der Ausgabe überhaupt ganz. Man weiß nicht recht, ob man das bedauern oder begrüßen soll. In diesem Rahmen ist jedenfalls die Edition von vorbildlicher Genauigkeit und Sorgfalt. Hayo Gerdes

ZUM BESCHLUSS

Unser Heft behandelt vier Themen, zu denen Luthers Stellungnahme verdeutlicht wird: Bibel, Kirche, Astrologie und Humanismus. So bunt diese Auswahl erscheint, so sehr bewegen doch alle diese Fragen heute die Gemüter. Unsere Gemeinden ringen unter dem Eindruck neuer bibelkritischer Forschung und Theologie um das bislang geltende Prinzip der sola scriptura. Wie das reformatorische Schriftprinzip unter Luthers Anleitung recht gehandhabt wird, ohne einer gesetzlichen Buchstabengläubigkeit oder einer Zerstörung der Schriftautorität zu verfallen, hatte Paul Althaus in seinem Vortrag vor der Luther-Gesellschaft zu Hamburg im Oktober 1961 dargelegt. Sein Aufsatz gibt die Gedanken seines Vortrages wieder, der damals eine große Zuhörerschaft gefesselt hat. Auch der Aufsatz von Regin Prenter über die Grundfunktionen der Kirche ist der Niederschlag eines Vortrages vor der Hamburger Luther-Gesellschaft im März dieses Jahres. Die Weltkirchenkonferenz 1961 in Neu Delhi und das bevorstehende Konzil in Rom haben bewirkt, daß man jetzt auch außerhalb des Kreises der Fachtheologen über Wesen und Wirken der Kirche nachdenkt. Prenter zeigt, wie die Besinnung auf die Bekenntnisschriften der Reformation, vor allem auf die Augustana, die Wege zur echten Ökumenizität bahnt. In ihnen haben wir einen heute von vielen leider noch ungehobenen Schatz, der, wie Prenter an der Augustana nachweist, bei sachgemäßer theologischer Meditation nicht nur die Aussprache über das Wirken der Kirche bereichert, sondern auch den Blick für ihre bereits vorhandene Einheit und Wirksamkeit schärft. Manchen mag das Thema »Luther über Astrologie« überraschen. Aber es ist nicht abseitig, wie schon ein Blick in die westliche Presse beweist. Diese Arbeit wird Ende des Jahres in der Festschrift für Professor D. Dr. Ernst Barnikol in der Evangelischen Verlagsanstalt, Berlin, erscheinen und will schon heute den Gelehrten zu seinem 70. Geburtstage grüßen. Frau Dr. Ludolphy widerlegt das unbegründete Vorurteil oberflächlicher Aufklärung, daß Luther in abergläubischer Engstirnigkeit für das naturwissenschaftliche Denken verschlossen geblieben sei. Sein Glaube gab ihm das rechte Gespür auch für die Wirklichkeiten im Kosmos. Vor allem vermag er uns von falscher Schicksalsangst in die Freiheit der Kinder Gottes zu leiten. Daß diese Freiheit eines Christenmenschen nicht zur selbstherrlichen Ungebundenheit, sondern in die Beugung vor Gottes Majestät und damit zur wirklichen Humanität des Glaubenden führt, ist der Ertrag von Dr. Schenkes Nachsinnen über das schier nicht auszuschöpfende Buch Luthers »De servo arbitrio«. So bunt die Themenwahl dieses Heftes erscheinen mag, so beleuchten doch alle Beiträge in ihren verschiedenen Gebieten die Frage: Autorität und Freiheit.

H. St.

DIE EINHEIT DER KIRCHE

Predigt zum Reformationsfest

Von Ernst Hildebrand

»Heiliger Vater, heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit. Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt. Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und will ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich liebst, sei in ihnen und ich in ihnen.« Johannes 17, 17. 20 f. 26.

Können wir das Reformationsfest noch mit gutem Gewissen feiern? Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts, beginnend mit Luthers Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517, schließlich zur Kirchenspaltung geführt hat. In unsern Tagen aber ist der Gedanke der Einheit der Kirche in der gesamten Christenheit, die Sehnsucht nach dieser Einheit und das Bemühen um diese Einheit so stark geworden wie kaum zu einer andern Zeit der fast zweitausendjährigen Kirchengeschichte. Ich erinnere an die ökumenische Bewegung, die nahezu alle nicht römisch-katholischen Kirchen umfaßt. Im November und Anfang Dezember 1961 tagte der Weltkirchenrat in Neu-Delhi. Unter den Hauptthemen stand die Einheit der Kirche. Ich erinnere weiter an das Vatikanische Kirchenkonzil, das noch in diesem Jahre in Rom stattfinden soll. Auch dort geht es um die Einheit der Kirche.

Wie wichtig unserm Herrn Jesus Christus die Einheit seiner Gläubigen war, zeigt das »Hohepriesterliche Gebet« Jesu, das er am letzten Abend seines irdischen Lebens gebetet hat. Es steht im 17. Kapitel des Johannesevangeliums. Im zweiten Teile dieses Kapitels betet der Herr nicht nur für den engeren Kreis seiner Jünger. Da heißt es vielmehr: »Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien.« Wäre es nicht im Sinne unseres Herrn und Heilandes, wenn die evangelische Kirche die Spaltung des sechzehnten Jahrhunderts rückgängig machte und in die katholische Kirche zurückkehrte? Nicht nur die Papstkirche, sondern auch manche evangelische Christen, Theologen und Nichttheologen, sind der Meinung, daß dies der einzig mögliche Weg zur Herstellung der Einheit sei. Am 29. Juni 1943 sagte Papst Pius XII. am Schluß seiner großen Enzyklika über die Kirche: »In unablässigem Flehen zum Geiste der Liebe und der Wahrheit erwarten wir die getrennten Brü-

der mit ausgebreiteten Armen nicht als Fremde, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus heimkehren.«

Können wir dieser Einladung des Papstes folgen? Meine Brüder und Schwestern, wir müßten es sogar, wenn Rom mit der Einheit der Kirche dasselbe meinte wie hier der Herr Christus. Das aber ist nicht der Fall. Wir müssen klar unterscheiden zwischen dem, was *Menschenlehre*, und dem, was *Gottes Wort* über die Einheit der Kirche sagt.

I

Es ist bis heute in unseren Gemeinden eine weit verbreitete Meinung, daß es in der Reformation vor allem um die Beseitigung von Mißbräuchen ging, die in die mittelalterliche Kirche eingedrungen waren. Gewiß ging es auch darum, und das hat sich die römische Kirche schließlich auch von den Reformatoren sagen lassen. Aber Luther zumal hat um viel Tieferes und Grundsätzlicheres gekämpft, nämlich um die klare Unterscheidung von Menschenlehre und Gottes Wort in der Kirche. Unser heutiges Geschlecht hält kirchliche Lehrunterschiede nicht mehr für sehr wichtig. Luther hat anders darüber gedacht. Er sagte im Kleinen Katechismus: »Wer anders lehrt und lebt, als Gottes Wort lehrt, der entheiligt unter uns den Namen Gottes.« Es geht also Luther bei seinem Kampf nicht um menschliche Rechthaberei, sondern um die Ehre Gottes und seines Christus.

Die scharfe Gegenüberstellung von Menschenlehre und Gottes Wort hat sich unser Reformator nicht selbst ausgedacht. Die Apostel Jesu Christi, allen voran der Apostel Paulus, haben um Gottes und Christi willen für die rechte Lehre gekämpft. Das taten sie in der Nachfolge ihres Meisters, der den Pharisäern mit großer Schärfe vorgehalten hat, daß sie durch ihre Menschenlehre Gottes Wort verdrängten. »Warum übertretet ihr Gottes Wort um eurer Satzungen willen?« (Matthäus 15, 2). Wollten wir Protestanten den Gegensatz von Gottes Wort und Menschenlehre abschwächen, so würden wir unserer Kirche den Grund wegziehen, auf dem sie gebaut ist, und dann freilich würde Rom leicht mit uns fertig werden. Am folgenreichsten zeigt sich die Nichtachtung des Gegensatzes von Gottes Wort und Menschenlehre in der römischen Lehre von der Kirche. Die wahre Kirche - heißt es - ist nur dort, wo die Hierarchie mit dem Papst an der Spitze anerkannt wird. Die äußere Organisation gehört zum Wesen der Kirche als eine sichtbare Gnadenanstalt. Der Papst gilt als der Stellvertreter Christi auf Erden, dem unbedingt gehorcht werden muß. »Die Unterwerfung unter den Papst ist heilsnotwendig«, hat schon Bonifatius VIII. gesagt. Das Vatikanische Konzil vom Jahre 1870 hat der Verherrlichung des Papsttums die Krone aufgesetzt, indem es die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubensdingen zu einem verbindlichen Dogma erhoben hat.

Diese Lehre von der Kirche ist nichts als Menschenlehre und steht im Widerspruch zu Gottes Wort. Es war von durchschlagender Bedeutung, daß Martin Luther auf der Leipziger Disputation mit Johann Eck und wenig später auf dem Wormser Reichstage vor Kaiser und Reich erklärt hat, daß auch Konzilien und Päpste in Glaubenssachen irren können und geirrt haben, das heißt also - und Luther hat das bewiesen - daß Päpste und Konzilien mehrfach anders gelehrt haben, als Gottes Wort lehrt.

Das ist nicht nur in längst vergangenen Jahrhunderten geschehen. Irrlehren wurden auch in unserer Zeit von Rom verkündigt und zum Dogma, zum verbindlichen Glaubenssatz, erhoben. Wie sind wir als gläubige Christen erschrocken, als im Jahre 1950 die Lehre von der Himmelfahrt der Maria, der Mutter Jesu, dogmatisiert wurde! Damit hat der Marienkult in der katholischen Kirche einen Höhepunkt erreicht - noch nicht den letzten - auf dem die Mutter Jesu bereits neben dem Heiland rangiert. Maria gilt als »Mittlerin aller Gnaden«. Am 1. November 1954 bestimmte Papst Pius XII., daß künftig am 31. Mai jedes Jahres Maria als »Königin des Himmels und der Erde« gefeiert werden soll. »Maria ist das Heil der Welt«, rief in unsern Tagen ein römischer Kardinal aus. Wer im Glauben an Gottes Wort gebunden ist, muß in solchen Äußerungen eine Sünde wider das erste Gebot erkennen. Die biblische Maria ist ganz und gar Gefäß der göttlichen Gnade, und als solche verehren auch wir Evangelischen die Mutter unseres Heilandes. Aber sie ist in keiner Weise Gnadenmittlerin, geschweige denn »Mittlerlöserin«. Wer das lehrt, raubt unserm Herrn Christus die Ehre. In einer katholischen Zeitschrift fragt ein katholischer Theologe, erschüttert über die neueste Entwicklung: »Katholische Kirche, wohin gehst du? Unser ganzes Christentum mündet in ein Marientum.«

Auch uns Evangelische erfüllt diese neue Fehlentwicklung der katholischen Kirche mit tiefem Schmerz. In der antichristlichen Ära des Dritten Reiches hatten sich die beiden großen christlichen Konfessionen einander angenähert. Der Glaube an Jesus Christus, unsern gemeinsamen Heiland und Herrn, hatte sie erkennen lassen, daß sie Brüder sind. In evangelischen und in katholischen Kirchen haben Christen öffentlich für einander gebetet, ja in Gefängnissen und Konzentrationslagern haben sie miteinander gebetet: evangelische und katholische Geistliche und Laien. Hier war etwas sichtbar geworden von dem, was der Herr erfleht: »... auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt.«

Aber als die Hitlerherrschaft zusammengebrochen war und die christlichen Kirchen nicht mehr unterdrückt und verfolgt wurden, da zog sich der deutsche Katholizismus vom deutschen Protestantismus Schritt für Schritt zurück - auf Befehl Roms. Und nun sollten wir um der Einheit willen in die

römisch-katholische Kirche »zurückkehren«? Das ergäbe eine Einheit auf Kosten der Wahrheit. »Vater, erhalte sie in der Wahrheit«, betet der Herr in seiner letzten Erdennacht.

2

So werden die reformatorischen Kirchen ihren Weg ohne die Papstkirche weitergehen müssen. Aber wir wollen ihn nicht gehen stolz erhobenen Hauptes, weil wir die in Gottes Wort gegründete reine Lehre haben. Es gebührt uns, demütig und dankbar heute am Reformationsfest und alle Tage unsere Häupter zu senken und unsere Kniee zu beugen vor dem Herrn, der solch hohes Gut uns anvertraut hat. Für viele, die sich evangelische Christen nennen, ist die reine Lehre nicht mehr als ein totes Kapital, mit dem sie nichts anzufangen wissen. Es fehlt in unsern Gemeinden weithin am lebendigen Glauben, daß Christus allein unser Heil ist. Es fehlt daran, weil so viele Gottes Wort nicht mehr hören wollen und weil sie die Bibel, die Martin Luther seinen lieben Deutschen in ihre Muttersprache übersetzt hat, nicht mehr kennen. Es fehlt daran, weil wir Kirchenchristen uns an unseren frommen Zirkeln genügen lassen, anstatt für die Fernstehenden lebendige Zeugen des Herrn in Wort und Werk zu werden. Ob diese Mängel in der evangelischen Christenheit im Urteile Gottes nicht ebenso schwer wiegen wie die falschen Lehren in der katholischen Kirche? Dann liegen also ernste Hindernisse für die Einheit der Kirche nicht nur dort, sondern auch bei uns.

Wir sollten uns allerdings nicht dazu verführen lassen, immer nur an eine zu erstrebende organisatorische Einheit zu denken. Die hat unser Herr Christus in seinem Hohenpriesterlichen Gebet gewiß nicht gemeint. Ihm geht es um die Einheit seiner Jünger im Tiefsten und Letzten, um die Einheit des Geistes, wie sie ihn mit seinem Vater verbindet: »... auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir.« Daß wir, die wir uns Christen nennen, einander gleich werden in unbedingtem Vertrauen zu Gott und seinem Christus, das sollte uns mehr am Herzen liegen als eine äußerliche organisatorische Einerleiheit, mehr auch als gleiche dogmatische Formeln. Diese wahre Einheit im Glauben ist da als Gabe des Herrn trotz der großen Mannigfaltigkeit der Kirchen. Wahre Jünger Jesu Christi finden sich in allen Kirchen. Ist diese Tatsache auch in der Regel unsern Augen verborgen, so tritt sie doch in unser Blickfeld, wenn die Mächte des Unglaubens ihre Angriffe gegen die Christen aller Konfessionen richten. Es ist eigenartig, daß die Gottlosen schärfer sehen als wir, was die Christen verbindet und eint. Da heißt es: »Ob evangelisch oder katholisch, ob orthodox oder Pietist - Christ bleibt Christ und muß vernichtet werden.« Aber weil das so ist, laßt uns auch, ehe der offene Kampf gegen die Christenheit wieder ausbricht, die vom Herrn bereitete Einheit bewahren durch das Band des Friedens und der

Liebe. Wirkt sich doch lebendiger Glaube immer in der Liebe aus. »Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und will ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich liebst, sei in ihnen und ich in ihnen«, schließt das Gebet des Herrn.

Lebendiger Christusglaube, opferfreudige Bruderliebe - sind sie bei uns Lutheranern zu finden? Jeder schlage sich an seine Brust: »Mein Glaube - wie schwach! Meine Liebe - wie lau! Herr, gehe nicht ins Gericht mit uns! Gott sei uns Sündern gnädig!« In dieses Bußgebet treibt uns die Erkenntnis, daß wir doch weit hinter dem zurückgeblieben sind, was der Herr für die Seinen erbeten hat. Wo wir als einzelne und mit uns unsere lutherische Kirche dieses Bußgebet uns zu eigen machen, da geht die Reformation weiter - hin auf das Ziel der wahren Einheit.

Laßt uns zum Schluß noch anführen, was Martin Luther über die wahre Einheit der Kirche sagt: »Zu der geistlichen Einheit kann man auf keine andere Weise kommen denn dadurch, daß uns Gott in seinem Namen erhalte, das ist, so wir bleiben in dem Wort, das wir von Christo empfangen haben. Denn das *Wort* hält uns zusammen, daß wir alle unter einem Haupte bleiben. Denn außer dem Wort ist keine Einigkeit mehr, sondern eitel Spaltung, welche der Teufel durch seine Netze und Stricke, das ist *Menschenlehre*, untereinander wirft.«

Daß Gottes Wort wieder unter dem Scheffel der Menschenlehre hervorgeholt und auf den Leuchter gestellt worden ist, das danken wir unserm himmlischen Herrn, der uns Martin Luther zum Reformator gesandt hat. Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort! Amen.

Nein, lieber Mann, komme mir nicht mit Frieden und Einigkeit, da man Gottes Wort über verlieret, denn damit wäre schon das ewige Leben und alles verloren. Es gilt hier nicht weichen noch etwas einräumen dir oder einigen Menschen zuliebe, sondern dem Wort sollen alle Ding weichen, es heiße Feind oder Freund. Denn es ist nicht um äußerlicher oder weltlicher Einigkeit und Friedens willen, sondern um des ewigen Lebens willen gegeben. Das Wort und die Lehre soll christliche Einigkeit und Gemeinschaft machen. Wo die gleich und einig ist, da wird das ander wohl folgen.

LUTHER: Das sechste Kapitel S. Pauli an die Epheser, von der Christen Harnisch und Waffen. Zu Epheser 6, 12. 1531. W 34 II, 387.

WAS KANN UND SOLL MAN NACH LUTHER VON EINEM KONZIL ERWARTEN?

Von Erwin Mülhaupt

Als ich 1961 in Freiburg im Breisgau einmal über dies Thema gesprochen hatte, meinte einer meiner katholischen Kritiker, der Vortrag habe ihn insofern enttäuscht, als er aufgrund der Themaformulierung »nach Luther« erwartet hatte, nunmehr 400 Jahre »nach Luther« stehe man auf evangelischer Seite einem katholischen Konzil beträchtlich positiver gegenüber, weil man die schroffen Auffassungen Luthers doch weithin als überholt aufgegeben habe. Mein Kritiker verstand also das »nach« im zeitlichen Sinne von »später als« oder im Sinne von »nachdem Luther nun lange tot ist«, jedoch nicht im Sinne von »gemäß«. Leider hat die allzugroße Bereitwilligkeit mancher Protestanten, Luthers Auffassungen entweder als praktisch überholt anzusehen oder ihnen die antikatholischen Spitzen abzubringen, dieses katholische Mißverständnis, als ob heute 400 Jahre »nach Luther« von Luther nicht mehr viel zu befürchten wäre, mitverschuldet; besonders Vorträge und Schriften von Professor Peter Meinhold wirken in diese Richtung und werden daher von katholischer Seite mit Vorliebe angeführt.¹ Im Gegensatz hierzu scheint es mir sowohl in Konzilsfragen wie in vielen andern Dingen ratsam, es sich erst sehr gründlich zu überlegen, ehe man Luthers Auffassungen aufgibt.

Außerdem scheint mir Luthers reservierte und kritische Einstellung zu einem katholischen Konzil auch deswegen überlegenswert zu sein, weil die erst recht enthusiastischen Erwartungen, mit denen man dem angekündigten katholischen Konzil begegnete, inzwischen, je näher der Eröffnungstermin kommt, einer viel nüchterneren, gedämpfteren Stimmung gewichen sind. Hieß es erst aus Papst Johannes XXIII. eigenem Munde am 25. Januar 1959, er

1 Dies scheint mir auch von Peter Meinholds neuem Buch »Konzile in evangelischer Sicht« 1962 zu gelten; erstens, indem es die »evangelische Sicht« in der Darstellung und Beurteilung der mittelalterlichen und der beiden neueren katholischen Konzile vermissen läßt; zweitens, indem es die erhebliche Wandlung in Luthers Einstellung zum Konzil undeutlich macht; und drittens, indem es in den einleitenden grundlegenden Ausführungen einen Begriff von Kirche vorträgt, der nicht vom Neuen Testament, sondern von frühkatholischen Schriften, wie den Ignatianen und dem 2. Clemensbrief, abgelesen ist. Einige der Vorträge Peter Meinholds sind unter dem Titel »Der evangelische Christ und das Konzil« 1961 erschienen und von Gottfried Maron im MD (vgl. Anmerkung 3) 1961, Nr. 5, S. 86 ff, zutreffend kritisch besprochen worden.

wolle sich beteiligen an dem »Suchen der Einheit und Gnade, wonach soviele Seelen von allen Enden der Erde sehnlich verlangen«, so hat sich inzwischen derselbe Papst Johannes XXIII. in seinen beiden Enzykliken »Ad Petri cathedram« vom 29. Juni 1959 und »Aeterna dei« vom 11. November 1961 deutlich genug darüber ausgesprochen, daß er sich nicht am »Suchen« nach Einheit zu beteiligen gedenkt, sondern vielmehr nur »zur Einheit der Kirche zurückrufen«² will, das heißt zur Einheit der Lehre, der Leitung und des Kults, wie sie in der katholischen Kirche längst vorhanden ist. Hatten sich erst in Deutschland und Frankreich einige katholische Stimmen erhoben, die Hoffnungen und Erwartungen einer gewissen Revision des Vaticanums von 1870 in Richtung auf Erweichung der Unfehlbarkeit und Aufwertung des Bischofsamts aussprachen, so betont inzwischen Kardinal Bea, einer der maßgebenden Männer in Rom, man dürfe sich doch nicht die Hoffnung machen, »Rom werde . . . sich dazu verstehen, das Dogma vom Primat oder von der Unfehlbarkeit des Papstes zu revidieren«.³ Hatten sich erst überschwengliche Hoffnungen auf ein »reformatorisches Programm« an den Begriff des »aggiornamento [Anpassung] des kirchlichen Gesetzbuchs« geknüpft, den Johannes XXIII. ebenfalls in der allerersten Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959 gebraucht hatte,⁴ so stimmen die inzwischen bekannt gewordenen Nachrichten über die Vorarbeiten der Zentralkommission diese Hoffnungen beträchtlich herunter; denn während das Problem des päpstlichen Mischehenrechts, das für uns Protestanten und die Welt geradezu die Testfrage auf die Relevanz oder Irrelevanz des päpstlichen »aggiornamento« ist, überhaupt noch nicht auf der Tagesordnung der Zentralkommission steht, ist die Zentralkommission damit beschäftigt, die Bekenntnisformel strenger zu fassen, die jeder Konzilsteilnehmer anerkennen muß: sie soll nicht nur wie bisher den tridentinisch-vatikanischen Glaubenseid enthalten, sondern mit dem Antimodernisteneid von 1910 verschmolzen werden.⁵ Und während manche französischen und deutschen Katholiken dringlich warnen vor einem »marianischen Maximalismus« und ernstlich hoffen, das Konzil werde sich hierin eine »freiwillige und streng zu wahrende Beschränkung«⁶ auferlegen, reden andere Leute, die auf dem kommenden Konzil wahrschein-

2 Herder-Korrespondenz XVI, Heft 5, Februar 1962, S. 223, in der zweiten der angeführten Enzykliken.

3 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim (abgekürzt: MD) 1961, Nr. 6 (November/Dezember), S. 112.

4 MD 1959, Nr. 2 (März/April), S. 28.

5 MD 1961, Nr. 6 (November/Dezember), S. 110 f.

6 Evangelisch-katholisches Forum. Zeitschrift für kirchliche und konfessionelle Fragen. Heft 2, April/Juni 1962, S. 68.

lich mehr zu sagen haben werden, eine bedeutend marianischere Sprache⁷ und setzt inzwischen Papst Johannes XXIII. selbst den Beginn des Konzils auf den 11. Oktober 1962 fest, »damit es sich mit der Erinnerung an das große Konzil von Ephesus (431) verbinde, das in der Kirchengeschichte größte Bedeutung hatte«⁸ - nämlich als Marienkonzil! Dieser eigenartige Tatbestand und Vorgang einer anfangs recht lauten Erweckung von Erwartungen oder auch spontan ausgesprochener Erwartungen auf der einen Seite und dann einer immer stärkeren deutlicheren Dämpfung und Enttäuschung dieser Erwartungen reizt doch zum Nachdenken. Sollte dieser Vorgang damit zusammenhängen, daß man dem angekündigten päpstlichen Konzil zunächst bis tief in die Reihen der katholischen Christen hinein mit Erwartungen entgegen sah, die man eventuell einem evangelischen Konzil oder einer ökumenischen Kirchenkonferenz wie Evanston oder Neu-Delhi gegenüber haben kann, daß aber der zunehmende Abbau solcher Hoffnungen ganz einfach damit zusammenhängt, daß es sich immer deutlicher als ein an eine lange unheilvolle Tradition gekettetes päpstlich-katholisches Konzil enthüllt? Jedenfalls aber scheint mir der Vorgang insofern interessant, als er in gewisser Weise im Leben und Denken Martin Luthers wiederkehrt; denn auch Luther begann mit hohen Erwartungen von einem Konzil, gab aber diese Erwartungen und mit ihnen den katholischen Konzilsbegriff bald auf und begann, von Kirche und Konzil evangelisch zu denken. Darum erscheint es mir von aktuellem Interesse, Luthers eigene Entwicklung von anfänglichen Konzils-erwartungen über tiefe Enttäuschungen am katholischen Kirchen- und Konzilsbegriff zu evangelischen Gedanken von Konzil und Synode zu verfolgen.

1 Luthers anfängliche Konzilserwartung bis 1519

Luther wuchs in einem Zeitalter auf und begann seine akademisch-theologische Tätigkeit in einem Zeitalter, das so hoch wie möglich von einem katholischen Konzil dachte. Zu keiner Zeit der katholischen Kirchengeschichte vom ersten Pfingsttag bis heute 1962 ist höher von der Würde und Autorität eines katholischen Konzils gedacht und mehr von einem solchen Konzil erwartet worden als im 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts.

7 So beispielsweise der Assessor des heiligen Offiziums (dies ist der Name der obersten römischen Inquisitionsbehörde!) Pietro Parente, der die Dogmatisierung des Titel »Miterlöserin« und »universale Mittlerin« für Maria fordert (Evangelisch-katholisches Forum a.a.O.); aber auch Kardinal Frings von Köln hofft vom Konzil u. a., es werde »die in den südlichen Ländern lebendige marianische Bewegung in die aus den nördlichen Ländern stammende liturgische Bewegung hineinnehmen« (Evangelisch-katholisches Forum, Heft 1, Januar/März 1962, S. 22).

8 MD 1962, Nr. 1 (Januar/Februar), S. 10.

Warum? Antwort: Das 15. Jahrhundert war das Jahrhundert der beiden berühmten sogenannten Reformkonzilien von Konstanz 1414-1418 und Basel 1431-1449. Dem ersten dieser beiden Konzile aber war es nach vielen Mühen endlich 1417 gelungen, den damals rund vierzigjährigen Skandal des päpstlichen Schismas (seit 1378) zu beenden und anstelle der miteinander rivalisierenden Päpste von Rom und von Avignon in Martin V. (1417-1431) einen neuen Papst zu wählen, der sich auch tatsächlich durchsetzen und halten konnte. Dem zweiten Konzil aber gelang in seinen ersten Jahren anno 1433 ein ähnlich denkwürdiger Erfolg: es setzte der seit Johann Hussens Feuertod 1415 riesig angewachsenen Gefahr der böhmischen »Ketzerie« nach längeren Verhandlungen mit einer mehr als hundertköpfigen böhmischen Delegation in den sogenannten Basler Kompaktaten ein gewisses Ende, indem es dem gemäßigten Hussitentum eine gewisse Sonderexistenz in Böhmen zugestand. Es ist wahrhaftig begreiflich, daß sich das Konstanzer und das Basler Konzil allein schon mit diesen beiden Erfolgen ein Kapital an Dankbarkeit und Vertrauen in Europa erwarben, das viele Jahrzehnte vorhielt. Auch Luther noch wuchs in dieser Atmosphäre des Vertrauens zum Konzil als oberster Gerichts- und Schlichtungsinstanz in kirchlichen Dingen auf.

Theologischen Ausdruck fand dies Zeitalter der beiden großen Reformkonzilien zunächst in dem in den Konstanzer Beschlüssen niedergelegten Selbstverständnis jenes Konzils: es bezeichnet sich als Repräsentation der katholischen Kirche (*ecclesiam catholicam repraesentans*). Es behauptet, seine Gewalt unmittelbar von Christus zu haben (*immediate a Christo*), und es erklärt, daß jedermann, welcherlei Stand und Würde er auch habe, auch der Papst (*etiamsi papalis existat*), ihm gehorchen müsse.⁹ So lernte es auch Luther, als er sich 1506/07 mittels des Buches von Gabriel Biel (1418-1498) über den Meßkanon auf die Priesterweihe vorbereitete: das Konzil repräsentiert die Gesamtkirche, seiner Autorität ist auch der Papst unterworfen.¹⁰ Konziliaristische Theologen, wie beispielsweise Johannes Gerson (1369-1429), zogen hieraus die weitere theologische Folgerung, daß darum Konzilien nicht irren könnten oder unfehlbar seien.¹¹ Wie verbreitet diese

9 Carl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 1924. S. 228, 6-9.

10 Otto Scheel: Martin Luther, Band II. 1917. S. 41 und 344.

11 So Albert Ebner in der fleißigen und kaum etwas Wichtiges auslassenden Studie »Luther und das Konzil« in der »Zeitschrift für katholische Theologie« 1962, Heft 1 (auch als Separatdruck erschienen). Diese katholische Studie, die sich, von einigen kleinen Nebenbemerkungen auf S. 9, 17, 19 und 48 abgesehen, rein in der Darstellung erschöpft und sich des Urteils enthält, belehrt über Luther leider besser als Peter Meinholds Buch »Konzile in evangelischer Sicht«.

Ansicht zu Luthers Zeiten war, weiß jeder Kenner der Reformationsgeschichte von der Leipziger Disputation und vom Wormser Reichstag her, wo die Theologen Johann Eck von Ingolstadt¹² und der kaiserliche Sprecher des Reichstags und Offizial des Erzbischofs von Trier Johann von Ecken¹³ sie ebenfalls wie selbstverständlich vertreten. Andere Theologen waren hierin freilich vorsichtiger und zurückhaltender und bekannten sich zwar bereitwillig zu dem Satz, daß die allgemeine Kirche nicht irren könne, lehnten aber die Erstreckung dieses Satzes von der allgemeinen Kirche auf das Konzil ab, so etwa Peter d'Ailly (1350-1420), der Bischof von Cambrai,¹⁴ sowie Nikolaus de Tudeschi (1386-1445), Erzbischof von Palermo und daher Panormitanus¹⁵ genannt; beide waren Luther sehr wohl bekannt, und namentlich auf den Panormitanus berief er sich noch in seiner letzten Schrift gegen das Papsttum gern.¹⁶ Aber neben diesen verschiedenen Schattierungen konziliaristischer Ansichten gab es freilich auch Auffassungen, die treuer und ergebener der Linie der päpstlichen Kirchenpolitik folgten; diese päpstliche Kirchenpolitik zielte aber eindeutig dahin, die Autorität des Konzils gegenüber der päpstlichen einzuschränken und vor allem eine Appellation oder eine Berufung vom Papst an ein Konzil unmöglich zu machen; gerade im 15. Jahrhundert und angesichts des verbreiteten Ansehens des Konzils haben eine ganze Reihe von Päpsten, von Martin V. angefangen, Dekrete über die Unzulässigkeit einer Appellation vom Papst an ein Konzil erlassen.¹⁷ Linientreue Theologen wie der gewandte Rheinländer Nikolaus Cusanus¹⁸ (1401-1464), der berühmte spanische Großinquisitor Torquemada¹⁹ (1420-1498) und Thomas Cajetan²⁰, der Gegner Luthers in Augsburg 1518 (1468-1534), vertraten grundsätzlich die Überordnung des Papstes über das Konzil und sahen im Gedanken einer Appellation vom Papst an ein Konzil einen »Geist der Rebel-

12 W 2, 311, 18-19 (Akten der Leipziger Disputation 1519).

13 Johannes Kühn: Luther und der Wormser Reichstag 1521. Aktenstücke und Briefe (Voigtländers Quellenbücher Nr. 73), S. 75.

14 Albert Ebner gibt a.a.O. S. 7 den Beleg.

15 Albert Ebner a.a.O. S. 6f.

16 W 54, 241, 9; 247, 14; 252, 20 (in der Schrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet« 1545).

17 Albert Ebner nennt neben Martin V. noch Pius II., Sixtus IV., Julius II. und Leo X. (a.a.O. S. 10).

18 Johann Matthias Schröckh: Christliche Kirchengeschichte, Band 32. 1801. S. 82 f (Nikolaus' Epistula ad Rodericum de Trevino).

19 Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte III. 1913. S. 535.

20 Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage, Band 3, 632, 24 ff (Cajetans »tractatus de comparatione auctoritatis Papae et conciliorum« 1511).

lion«, wie Pius II. (1458-1464)²¹ sich ausdrückte. So standen also mehr konziliaristische Theologen, die der Autorität des Konzils den Vorrang gaben, neben mehr kurialistischen Theologen, die die Autorität des Papstes über die des Konzils stellten. Und gerade das Nebeneinander verschiedener Ansichten über das Verhältnis von Konzilsautorität und Papstautorität ist das Bezeichnende für die geistig-theologische Lage im späten Mittelalter und noch zu Zeiten Luthers und zugleich das Unterscheidende gegenüber dem nachtridentinisch-vatikanischen modernen Katholizismus. Man konnte, um einen bei Joseph Lortz beliebten Ausdruck zu gebrauchen, im späten Mittelalter und zu Luthers Zeiten noch »vollkatholisch« sein, auch wenn man nicht papalistisch oder kurialistisch, sondern konziliaristisch dachte; heute kann man das im Katholizismus längst nicht mehr. Damals aber konnte man es, um so mehr, da ja auch von den konsequentesten Konziliaristen kein einziger an die Beseitigung oder Bestreitung des Papsttums dachte, sondern jedermann nur an einem guten Ausgleich der beiderseitigen Kompetenzen interessiert war.

Von dieser geistigen Lage aus erklären sich zwei allgemein bekannte Tatsachen aus Luthers persönlicher und der allgemeinen Reformationgeschichte. Die Tatsache aus Luthers persönlicher Geschichte ist die, daß Luther am 28. November 1518, als die feindliche Reaktion auf seine 95 Thesen in dem so negativ ausgegangenen Gespräch mit Kardinal Cajetan in Augsburg auf einen gewissen Höhepunkt gekommen war, feierlich vor öffentlichem Notar an ein Konzil appellierte. Solche Appellationen an ein Konzil von Einzelpersonen²² oder Körperschaften²³ waren dazumal nichts ganz Außergewöhnliches. Luther bekennt sich nun in seiner Appellation, deren Wortlaut noch erhalten ist,²⁴ ausdrücklich zu den zwei Hauptthesen der konziliaristischen Theologen, nämlich erstens dazu, daß das Konzil die Repräsentation der katholischen Kirche sei (*sanctam ecclesiam catholicam repraesentans*), und zweitens, daß es über dem Papst (*supra Papam*) stehe.²⁵ Zugleich ist aus der Appellation auch deutlich erkennbar, daß Luther diese seine konziliaristische

21 Reinhold Seeberg: a.a.O. S. 536.

22 So zum Beispiel Erzherzog Sigmund von Österreich anno 1460 im Streit mit Nikolaus von Cues (Johann Matthias Schröckh: *Christliche Kirchengeschichte*, Band 32. 1801. S. 263), um dieselbe Zeit auch Erzbischof Dietrich von Mainz (1459-1460) im Streit mit Pius II. (J. M. Schröckh: a.a.O. S. 260); auch Savonarola wollte noch 1498 von Alexander VI. an ein Konzil appellieren, aber er kam über Entwürfe zu einer Appellation nicht hinaus (Josef Schnitzer: *Savonarola*. 1924. Band I, S. 496 und 498).

23 Albert Ebner: a.a.O. zählt eine Reihe von Universitäten auf, darunter auch die Universität Paris anno 1518.

24 W 2, 36 ff.

25 W 2, 36, 27 f.

Ansicht keineswegs als revolutionär gegen das Papsttum empfand. Denn er betont in ihr ausdrücklich,²⁶ daß er mit ihr nichts gegen die katholische Kirche überhaupt und besonders auch nichts gegen die Gewalt des apostolischen Stuhls in Rom gesagt haben wolle. Luther tritt überhaupt nicht in eine Diskussion über das Thema Papst und Konzil ein, sondern stützt sich offenbar ganz einfach auf das weit verbreitete konziliaristische Bewußtsein und benützt dasselbe als Grundlage für seine Appellation. Unterm 17. November 1520 hat Luther, nachdem inzwischen die Bannandrohungsbulle gegen ihn ergangen war, die Appellation noch einmal in gleicher Feierlichkeit wiederholt, allerdings gleichzeitig damit eine allgemeinverständliche deutsche Übersetzung derselben drucken lassen, die die entscheidenden konziliaristischen und papstergebenen Sätze schon nicht mehr enthielt²⁷ und statt dessen den neuen Begriff eines »freien christlichen Konzils«²⁸ verwendet. Wir werden noch sehen, daß hinter diesem scheinbar geringfügigen Unterschied das für Luthers Kirchenbegriff entscheidende Wendejahr 1519 steht. Halten wir für jetzt aber fest: Luther hat die verbreitete Konzilserwartung seiner Zeit geteilt und selbst zur Entscheidung der Glaubensfrage, die durch ihn ins Rollen gekommen war, an ein Konzil appelliert.

Die zweite Tatsache aus der allgemeinen Reformationsgeschichte, die sich aus der oben beschriebenen geistigen Gesamtlage erklärt und die Richtigkeit unsrer Beschreibung bestätigt, ist die, daß die in den damaligen deutschen Reichstagen vertretene gesamte Führungsschicht, gleichgültig ob lutherfreundlich oder lutherfeindlich gesinnt, sich die Forderung Luthers nach einem Konzil, das die aufgebrochenen religiösen Fragen entscheiden sollte, zu eigen gemacht hat. Erstmals auf dem Nürnberger Reichstag von 1522 auf 1523 und von da an jahrelang immer wieder beantragen die deutschen Stände die Berufung eines Konzils auf deutschem Boden, das die religiöse Frage klären und entscheiden soll. Gerade auch Kaiser Karl V. selbst, so sehr er von Anfang an gegen Luther eingestellt war, hat sich hinter die Forderung eines Konzils gestellt und bekanntlich zuletzt, nachdem er mehr als zwei Jahrzehnte lang die Abneigung der Kurie gegen ein Konzil erfahren hatte, im Reichstag von Augsburg 1548, dem sogenannten »geharnischten Reichstag«, selbst den Versuch unternommen, eine konziliarartige Zwischenlösung, das darum auch so genannte Interim, durchzusetzen. Man sieht daran aufs neue, wie wenig revolutionär und wie wenig unkatholisch Luthers Appellation an ein Konzil damals empfunden wurde. Man sieht hieran allerdings auch, wie sehr damals die päpstliche Kurie bereits auf dem Wege war, die großzügigere

26 W 2, 37, 2-6.

27 Nämlich das »ecclesiam catholicam repraesentans« und die Sätze von Anmerkung 26.

28 W 7, 85, 4 f; 88, 6 f; 89, 13 f.

tolerante Haltung des späten Mittelalters zugunsten einer reaktionären Rückkehr zur hochmittelalterlichen absoluten Papstherrschaft aufzugeben. Wenn man diese päpstlichen und kurialen Tendenzen auf eine harte Repristination hochmittelalterlicher Zustände beachtet, die ja dann im Tridentinum und noch mehr im Vaticanum 1870 zum Siege gekommen sind, dann erscheinen demgegenüber die unermüdlichen deutschen Konzilsforderungen der Reformationszeit nur noch als unrealistisch optimistische, in Wirklichkeit schwache Nachhutkämpfe eines vergehenden Zeitalters. Und wenn Luther umgekehrt viel früher als die großen Politiker seiner Zeit, auch früher als viele seiner Freunde, die Hoffnung auf ein gelingendes und hilfreiches katholisches Konzil aufgegeben hat, dann erwies sich diese Auffassung Luthers jedenfalls als die richtige geschichtliche Witterung.

Aber damit stehen wir schon vor der Frage, aus welchen Gründen Luther sich zum Aufgeben seiner anfänglichen Konzilserwartung bewogen sah.

2 Luthers Kritik des katholischen Konzilsbegriffs

Das Konzil ist wie das Papsttum ein wesentlicher Teil des römisch-katholischen Kirchenbegriffs. Das ist heute noch so, obwohl die Zeit des Konziliarismus und der großen Reformkonzilien schon lange vorbei ist. Ja, wenn man in das heute gültige katholische Kirchengesetzbuch hineinsieht, könnte man einen Augenblick lang meinen, der Konziliarismus lebe doch noch. Denn in § 228 des *Corpus iuris canonici*²⁹ heißt es schlicht und einfach: »Das ökumenische Konzil ist im Besitz der höchsten Gewalt über die ganze Kirche.« Aber man kann diesen Satz nicht ernst nehmen; denn er wird durch die beiden unmittelbar benachbarten Sätze ausreichend eingeschränkt und jeder gefährlichen Bedeutung beraubt. Denn gleichsam zur Rechten von § 228 steht als zweiter Satz: »Von einer Entscheidung des Papstes gibt es keine Appellation an ein Konzil«, und zur Linken steht § 227: »Die Beschlüsse des Konzils haben keine endgültig verpflichtende Rechtskraft, wenn sie nicht vom Papst bestätigt und auf seinen Befehl verkündigt worden sind.« Auf gut deutsch heißt das nichts anderes als: Das Konzil hat nur dem Namen und äußeren Schein nach die höchste Gewalt, in Wirklichkeit und praktisch hat sie der Papst. Auf jeden Fall aber ist aus diesen Sätzen des katholischen Kirchengesetzbuchs deutlich erkennbar, daß die katholische Auffassung vom Konzil aufs engste mit derjenigen vom Papst und der Kirche überhaupt verflochten ist. Es ist daher auch gut verständlich, daß Luthers Gedanken vom Konzil von dem Augenblick an in ein völlig neues Fahrwasser kommen, wo er seine

29 Dieser und die beiden nächstgenannten Sätze des *Corpus iuris canonici* stehen bei C. Mirbt: *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. 1924. S. 536.

biblischen Erkenntnisse kritisch auf Kirche, Hierarchie und Papsttum anwendet.³⁰ Dies geschah auf der berühmten Leipziger Disputation 1519, nicht zuerst aus Luthers eigenem Antrieb, sondern mehr, weil ihn der geschickte Fechter Johann Eck in diese gefährliche Richtung trieb, aber jedenfalls mit großer Redlichkeit und rapider Konsequenz. Dies neue Verständnis des Kirchenbegriffs, das in Leipzig 1519 begonnen hatte, schwoll dann im Lauf dieses und des nächsten Jahres zu dem gewaltigsten religiösen Angriff gegen römisch-katholisches Kirchenwesen, Papsttum und Hierarchie an, den die Kirchengeschichte kennt. Es ist zum Verständnis von Luthers Kritik am katholischen Konzilsbegriff unumgänglich, wenigstens die Grundzüge seines Kirchenbegriffs stichwortartig sich vor Augen zu halten, die ihm von da an unverrückbar feststehen und die sich tief in protestantisches Denken eingegraben haben.

Diese Grundzüge sind die folgenden: Erstens ist Kirche im Christentum nicht Nummer eins, sondern Nummer zwei. Nummer eins ist Christus und sein Evangelium und der Glaube daran. Luther hat den Begriff der Kirche, der im Papsttum zu hoch aufgeschossen war und noch heute ist, niedriger gehängt: »Die Kirche ist die Kreatur oder das Geschöpf des Evangeliums und unvergleichlich niedriger als dieses«, sagt er 1519³¹ und: »Die Kirche ist die Tochter des Worts, nicht seine Mutter«, sagt er noch in der Genesisvorlesung.³² Zweitens: Kirche bedeutet nicht wesentlich und in erster Linie Hierarchie, Papsttum, Konzil und Sukzession der Bischöfe, sondern die ganze »heilige Christenheit« oder »das heilige christliche Volk . . . bis an der Welt Ende«;³³ auch die Sukzession der Bischöfe ist an das Evangelium gebunden und nicht umgekehrt das Evangelium an die Sukzession von Bischöfen.³⁴ Drittens: Die christliche Kirche ist nicht gebunden an die römisch-katholische Kirche und nicht identisch mit ihr, sondern umfaßt alle, die an Christus glauben; es gibt nur eine einzige allgemeine Kirche, zu der auch die Christusgläubigen der griechisch-orthodoxen Kirche gehören;³⁵ diese im heutigen nicht-

30 Diesem Tatbestand bei Luther entspricht der verwandte Tatbestand, daß, wo heutzutage Katholiken wirklich ernsthaft brüderlich und ökumenisch denken, sie vom kommenden Konzil eine Revision des katholischen Kirchenbegriffs verlangen; ein solches Verlangen hat beispielsweise der Hirtenbrief des katholischen holländischen Episkopats von Weihnachten 1960 ausgesprochen, von dem Hans Günther Schweighart in einem wertvollen Aufsatz in der »Stimme der Gemeinde« 1961, Spalte 465, berichtet.

31 W 2, 430, 6-7.

32 W 42, 334, 12.

33 W 50, 624, 1 u. 21 ff.

34 W 39 II, 176, 5.

35 W 2, 279, 13.

katholischen Sinn ökumenische These hat Luther schon in Leipzig aufgestellt. Viertens: Für Aufbau und Verfassung der Kirche grundlegend ist die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Christusgläubigen, also das allgemeine Priestertum der Gläubigen aufgrund von 1. Petrus 2,9 und Offenbarung 5, 10; aus diesem Grunde sind zum Beispiel fürstliche Laien nicht weniger berechtigt, ein christliches Konzil einzuberufen, als Päpste und Bischöfe, vorausgesetzt, daß diese Laien »treue Glieder des ganzen Körpers«³⁶, also gläubige Christen sind. Fünftens: Wie die Kirche nicht die Mutter, sondern die Tochter des Worts ist, so ist sie auch nicht zur Herrschaft berufen, sondern zum Dienst; Christus will, sagt Luther,³⁷ »in seiner Kirche keine Regierungen, Gewalten und Herrschaften, sondern nur Dienste«; bezeichnend für diese Bestreitung »heiliger Herrschaft« oder Hierarchie durch Luther ist, daß er den Begriff Hierarchie künftig entweder überhaupt nicht mehr oder nur noch unterschiedslos sowohl vom kirchlichen wie vom weltlichen wie vom häuslichen Stand und Beruf gebraucht.³⁸ Sechstens: Maßstab und Kriterium der rechten wahren Kirche können weder Väter noch Konzilien noch Päpste sein, sondern allein Gottes Wort; daher schon in Worms die bekannte Erklärung Luthers,³⁹ er könne weder Papst noch Konzilien glauben, weil am Tage und offenbar sei, daß sie mehrmals geirrt und sich selbst widersprochen haben, sondern er sei überzeugt und gefangen nur im Wort der Schrift. Siebentens: Wesentliche Merkmale einer wahren christlichen Kirche sind demnach - ich gebe die Zusammenstellung Luthers aus seiner größeren Schrift »Von Konziliis und Kirchen« 1539⁴⁰: 1) das heilige Gotteswort, 2) die Taufe, 3) das Sakrament des Altars, 4) die Schlüssel, das heißt die Beichtvollmacht, 5) »Kirchendiener«, also nicht Kirchenfürsten und Pfarrherren, als Inhaber der kirchlichen Ämter, 6) Gebet, Gott loben und danken, 7) das Heilium des heiligen Kreuzes. - Von diesem hier nur knapp umrissenen Kirchenbegriff aus kommt Luther zwangsläufig zu einer totalen Bestreitung nicht allein des päpstlichen, sondern auch des konziliaristischen Konzilsbegriffs, also des katholischen Konzilsbegriffs überhaupt. Wenn ich nun im Folgenden die wichtigsten dieser von Luther gezogenen Konsequenzen hervorhebe, so tue ich es zugleich unter dem Eindruck, daß Luthers Auffassungen auch gegenüber den heutigen katholischen Konzilsauffassungen noch zutreffend sind.

Luthers erste Folgerung lautet: Die konziliaristische Konzilsauffassung, die einstmals ernsthafte katholische Überzeugung war, heute nur noch eine leere Behauptung des Kirchengesetzbuches (C. i. c. § 228, 1) ist, daß nämlich

36 W 6, 413, 28 ff.

37 W 6, 543, 28.

38 W 43, 535, 18 und W 50, 652, 18.

39 W 7, 876, 11 ff.

40 W 50, 624 ff.

das ökumenische Konzil im Besitz der höchsten Gewalt in der Kirche sei, ist nicht wahr. Denn, so sagt Luther,⁴¹ »die Schrift gibt die Macht, die [christliche] Lehre zu beurteilen, die Wölfe zu kennen und zu meiden, nicht einem Konzil, sondern einem jeglichen Christen« oder an anderer Stelle⁴² unter Berufung auf 1. Thessalonicher 5, 21 (prüft alles und das Gute behaltet): »Also ist hier das Urteil den Lehrern genommen und den Schülern gegeben unter den Christen«; denn »unter den Christen ist ein jeglicher des andern Richter und wiederum auch dem andern unterworfen«. Luther bestreitet also die Einschränkung des paulinischen Satzes aus 1. Korinther 2, 15, »der geistliche Mensch richtet alles« auf ein Konzil, erst recht natürlich die Einschränkung des Satzes auf den Papst allein, wie sie beispielsweise in der noch heute gültigen Bulle »Unam sanctam« vorgenommen ist,⁴³ und versteht den Satz wie Paulus ganz allgemein von jedem wirklich »geistlichen Menschen«. Luther weiß sehr wohl, daß er damit jedem Christen die immer neue schwere Aufgabe stellt, selbst zwischen wahren und falschen Propheten, wahrer und falscher Lehre den richtigen Weg zu finden. Er weiß auch sehr wohl, daß es sehr viel bequemer ist, in religiösen und kirchlichen Dingen auf eigenes Urteil zu verzichten und sich irgendeiner menschlichen Autorität zu unterwerfen: »Wie könnt es einen bessern Glauben geben, der weniger Mühe und Sorge hätte denn dieser?!«⁴⁴ Aber Luther mutet dem Christen oder dem »geistlichen Menschen« dennoch das eigene Urteil und die persönliche Verantwortung zu, nicht weil er so hoch von der Urteilsfähigkeit und dem Verstand, vollends dem geistlichen Verstand, des Menschen dächte, wie es die katholische Polemik so gerne hinstellt,⁴⁵ sondern vielmehr, weil er die Bibel so klar und reich und ausreichend an gutem Rat gefunden hat, daß sich ein christliches Gewissen genügend an ihr schärfen kann. Daher erklärt er ent-

41 WBr 2, 508, 41.

42 W 11, 410, 25 u. 29.

43 C. Mirbt a.a.O. 211, 12 ff.

44 W 30 III, 562, 25.

45 An diesem Punkt geht auch die sonst so wertvolle und fleißige Studie von Ebner nicht über das gewöhnliche katholische Urteil hinaus; denn sie bekennt sich S. 19 a.a.O. Anm. 128 zu dem Satz von J. Lortz: »Dies ist schon der springende Punkt, daß er, der einzelne, das Recht beansprucht, den Inhalt der Schrift zu bestimmen.« Katholiken sollten in diesem Zusammenhang doch wohl zweierlei ernsthafter bedenken: Erstens, daß Luthers Zumutung eigenen geistlichen Urteils aufs tiefste mit seiner Überzeugung von der ausreichenden Klarheit der heiligen Schrift zusammenhängt; zweitens, daß uns Protestanten, wenn schon auf die Problematik des christlichen Subjektivismus hingewiesen wird, der freie christliche Subjektivismus Luthers unendlich sympathischer ist als der herrschsüchtige Subjektivismus eines unfehlbaren Papstes.

geschlossen: »Wenn du die Schrift nicht hältst, wirst du außerhalb der Schrift mit den Konzilien nichts ausrichten; die Schrift richtets aus, wenn sie im Schwang ist; wenn die Schrift hin ist, wird nichts ausgerichtet.«⁴⁶ - Zur konziliaristischen Konzilsauffassung, die Luther nach 1519 ablehnt, gehört auch die These, daß, wie der Ausdruck des Konstanzer Reformkonzils lautete, das Konzil die »Repräsentation der allgemeinen Kirche« sei. Da aber diese Auffassung vom Konzil bereits im Tridentinum von der katholischen Kirche aufgegeben worden ist und heute so nicht mehr vertreten wird, will ich von der auf sie gerichteten Polemik Luthers⁴⁷ nicht viele Worte machen.

Luthers zweite Folgerung lautet: Also ist der seit alters und noch heute wie selbstverständlich erhobene Anspruch aller vom Papst einberufenen Konzilien, »im heiligen Geist versammelt« zu sein, nicht wahr, sondern eine Anmaßung. Tatsächlich kehrt ja diese Formel »im heiligen Geist legitim versammelt« bei den Beschlüssen des Trienter Konzils stereotyp wieder;⁴⁸ aber auch im heutigen katholischen Kirchendenken ist der Glaube an die »vom heiligen Geist geleiteten Konzilien«⁴⁹ eine geradezu selbstverständliche Voraussetzung, von der aus nicht nur protestantische Pfarrer und Katecheten, sondern auch große nicht-katholische Kirchenversammlungen sich geringfügig und unbedeutend ausnehmen. Luther kann dazu von seinem evangelischen Kirchendenken aus nur sagen, wie er in der Disputation von der Gewalt eines Konzils 1536 in These 18 ausführt: »Man kann leicht versammelt werden, aber im heiligen Geist versammelt werden, das vermögen nur die, die der Apostel Grund [den Grundanschauungen der Apostel] folgen und nicht ihren eigenen Gedanken.«⁵⁰ Luther will also sagen: Das anspruchsvolle katholische Firmenschild »im heiligen Geist legitim versammelt« besagt an und für sich gar nichts. Ob ein Konzil im heiligen Geist versammelt ist oder nicht, das entscheidet sich einzig und allein daran, ob der Geist der Bibel in den Personen und Beschlüssen des Konzils wirklich maßgebend ist oder nicht. Kein Konzil kann den heiligen Geist gleichsam vor seinen Wagen spannen, es muß vielmehr sich selber vor den Wagen des heiligen Geistes spannen; es kann den heiligen Geist nicht wie ein Fuhrmann zügeln und lenken, sondern es muß sich von ihm zügeln und lenken lassen. Auf das kommende katholische Konzil und seinen oft hervorgehobenen Programmpunkt des »aggiorna-

46 W 27, 287, 16, übersetzt in meiner »Evangelienauslegung Luthers« II, 252.

47 Die Stelle, in der Luther auf diese Seite der konziliaristischen Konzilsauffassung eingeht, ist die Disputation von der Gewalt eines Konzils von 1536, These 19 und 22: W 39 I, 186, 27 ff und 187, 3 ff.

48 C. Mirbt: a.a.O., S. 291, 31; 305, 32; 310, 32; 320, 8; 322, 17.

49 Man vergleiche etwa das Freiburger Katholische Kirchenblatt vom 19. November 1961 in seinem kritischen Referat über diesen Vortrag.

50 W 39 I, 186, 18 ff.

mento« oder der Anpassung gesehen, würde dies nach Luther bedeuten: Für Wert oder Unwert des Konzils entscheidend wird nicht so sehr sein, ob und wieweit es sich den Bedürfnissen der Zeit anpaßt, sondern ob und wieweit es sich dem neutestamentlichen Christentum anpaßt.

Luthers dritte Folgerung lautet: Konzilien können durchaus irren und haben öfter geirrt. Der Offizial des Erzbischofs von Trier und kaiserliche Sprecher auf dem Wormser Reichstag hat, wie schon gesagt, Luther sozusagen als gemeinkatholische Überzeugung entgegengehalten, Konzilien könnten nicht irren. Auch heute noch ist dies gemeinkatholische Überzeugung; denn wenn der Satz »Konzilien können nicht irren« auch selten mit diesen dünnen Worten ausgesprochen wird und heutzutage zu lesen steht, so zeigt er sich als selbstverständliche Überzeugung doch deutlich genug dadurch und darin, daß sowohl Theologen wie Päpste sich noch niemals zu einer klaren Zurücknahme oder Revision einer Konzilsentscheidung bereit gefunden haben, sondern allerhöchstens zu einer Interpretation, womit die Fiktion der Irrtumslosigkeit der früheren Entscheidungen aufrechterhalten werden kann. Demgegenüber hat Luthers schlichter Satz »Konzilien können irren und haben geirrt«, weil sie eben nicht Gottes Wort und das Evangelium selber sind, noch heute aktuelle Bedeutung. - Das Erschütternde und Durchschlagende an dieser Erkenntnis Luthers, daß Konzilien irren können, war, daß sie ihm bei der Vorbereitung auf die Leipziger Disputation gerade an dem zu seiner Zeit so hochverehrten Konstanzer Konzil aufging. Es wurde ihm klar, daß das Konstanzer Konzil manche Sätze von Johannes Huß zu Unrecht verdammt hatte. Außerdem faßte er eine ganz besondere und bleibende Abneigung gegen das Konstanzer Konzil, weil es bei der Ablehnung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt für die christlichen Laien gleichsam mit einer Handbewegung über die entgegenstehenden neutestamentlichen Abendmahlstexte hinwegging, indem es erklärte: »Wenn auch Christus . . . seinen Jüngern dies ehrwürdige Sakrament unter den zwei Gestalten von Brot und Wein gegeben hat, so hat es nichtsdestotrotz (tamen hoc non obstante) . . . die bewährte Gewohnheit der Kirche so gehalten und hält es noch so, daß das Sakrament nicht so ausgeteilt wird.«⁵¹ Seit dieser Zeit ist das Konstanzer Konzil für Luther nicht mehr das hochverehrte und berühmte Reformkonzil, sondern »das verflucht Konzilium zu Konstanz«.⁵²

Anno 1533 hat Luther eine besondere Disputation über das Konstanzer Konzil halten lassen, bei der er vor allem diese eigenmächtige Nichtachtung der neutestamentlichen Worte kritisiert, so mit den folgenden guten Sätzen: »Christus spricht nicht ›ich bin die Gewohnheit‹, sondern ›ich bin die Wahrheit‹ . . .

⁵¹ Der Wortlaut des Konstanzer Konzilsdekrets ist abgedruckt W 39 I, 9 f.

⁵² W 39 I, 17, 8.

im Obstanzer⁵³ Konzil aber hat die Wahrheit der Gewohnheit weichen müssen.«⁵⁴ Vollends von den mehr oder weniger rein päpstlichen Konzilien des Mittelalters, auf denen das widerbiblische Gespenst der päpstlichen »plenitudo potestatis« oder der päpstlichen Vollgewalt umgeht, kann Luther nichts mehr halten; im Blick auf sie schreibt er: »Der Papst ist über Konzilien, Vätern, Königen, Gott und den Engeln; laß sehen, bringe du ihn herunter und mache die Väter und Konzilien zu Meistern über ihn; tust du das, so will ich dir fröhlich zufallen und beistehen; solange aber das nicht geschieht, was ist's nutz, daß ihr von Konzilien oder Vätern viel redet oder schreibt?«⁵⁵ - Aber nicht allein das Konstanzer Konzil und die mittelalterlich-päpstlichen Konzile sind für Luthers einmal geschärften Blick anstößig geworden. Selbst bei den berühmtesten vier alten ökumenischen Konzilien von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon, die er um ihrer christologischen und trinitarischen Beschlüsse willen noch für die besten hält, findet Luther nicht nur Gold, Silber und Edelstein christlichen Glaubens, sondern auch allerlei »Heu, Stroh und Holz«,⁵⁶ das heißt allerlei unnötige Gesetzlichkeit, bischöfliche Rangstreiterei und Verketzerung. Im Hinblick hierauf kann Luther schreiben:⁵⁷ »Ich Sorge [ich befürchte], daß etliche Ketzer am jüngsten Tag Richter und die Richterbischofe verdammt sein werden«, und bekennt er sich zu dem Wort Gregors von Nazianz (gestorben um 390), der noch »bessere Konzilien oder Väter gesehen hat und dennoch schreibt: Wenn man die Wahrheit sagen soll, so halt ich, daß man aller Bischöfe Konzilien fliehen soll, denn ich hab noch kein gutes Ende von Konzilien noch auch des Bösen Abschaffung gesehen, sondern Ehrsucht und Zank um den Vorrang.«⁵⁸ Man sieht hieraus: Die Entdeckung der sehr menschlichen Schattenseiten selbst der altkirchlichen Konziliengeschichte ist demnach nicht erst ein Verdienst der modernen kirchengeschichtlichen Forschung, sondern schon bei Luther zu spüren. - Ja, mit der Zeit wird ihm schon der Name und Begriff »Konzil« verdächtig, so daß er seinem guten Freund Nikolaus Hausmann unterm 17. November 1524 einmal schreibt:⁵⁹ »Es ist ein übel Ding mit einem Konzil, auch wenn mans mit frommem Eifer versucht; das beweisen alle Konzilien der Kirche von Anfang an: selbst schon auf dem apostolischen Konzil [Apostelgeschichte 15, 1 ff] ist mehr von Werken und Menschensatzungen gehandelt worden

53 Obstanzer statt Konstanzer Konzil. Mit diesem Begriff spielt Luther spöttisch auf die genannte lateinische Wendung »tamen hoc non obstante« an.

54 W 39 I, 38, 1 ff.

55 W 50, 516, 4 ff.

56 W 50, 554, 1.

57 W 50, 601, 29.

58 W 50, 604, 13 ff.

59 WBr 3, 373, 17 ff.

als vom Glauben; auf den späteren Konzilien aber ist überhaupt nicht mehr vom Glauben, sondern immer nur von Meinungen und Streitfragen disputiert worden, so daß mir der Begriff »Konzil« fast schon so verdächtig und verhaßt ist als der Begriff »freier Wille«. - Das Fazit Luthers aus seinem Einblick in die neben einigem Positiven doch auch erheblichen »Irrungen und Wirrungen« der Konzilsgeschichte ist: »Wir müssen etwas mehr und Gewisseres für unsern Glauben haben als die Konzilien; dies Mehr und Gewissere ist die heilige Schrift.«⁶⁰

Luthers vierte und wichtigste Folgerung lautet: Weder Papst noch Konzilien haben das Recht, christliche Glaubens- und Sittenartikel zu setzen oder zu schaffen. Schon 1518 bestreitet Luther in seinen »Erläuterungen« zu den 95 Thesen dem Papst das Recht, neue Glaubensartikel zu setzen;⁶¹ aber da damals seine überkommene hohe Meinung von Konzilien noch unerschüttert war, gesteht er dasselbe Recht dem allgemeinen Konzil ausdrücklich zu. Nach der Leipziger Disputation 1519 jedoch wurde sich Luther klar darüber, daß sich diese Kritik nicht nur auf den Papst, sondern ebenso auf das Konzil erstrecken müsse. So kommt er denn in den Wochen und Monaten des berühmten Augsburger Reichstages von 1530 zu den vier grundsätzlichen und abschließenden Thesen,⁶² über die auch die bekannte spätere Schrift »Von Konziliis und Kirchen« 1539 nicht hinausführt:

»1. Die christliche Kirche hat kein Recht (also auch Papst und Konzil nicht), auch nur einen einzigen Glaubensartikel zu setzen, sie hats auch noch nie getan und wirds nie tun.

2. Die christliche Kirche hat kein Recht (also auch Papst und Konzil nicht), auch nur ein einziges gutes Werk zu gebieten, sie hats auch noch nie getan und wirds nie tun.

3. Denn alle Artikel des Glaubens sind ausreichend in der heiligen Schrift gesetzt und bedarf es außerhalb derselben keines weiteren mehr.

4. Und alle Gebote guter Werke sind ausreichend in der heiligen Schrift gegeben und bedarf es außerhalb derselben keines weiteren mehr.«⁶³

Diese Ablehnung der angemaßten Autorität von Konzils- und natürlich auch und erst recht päpstlichen Entscheidungen über das, was in Gottes Na-

60 W 50, 604, 24.

61 W 1, 582, 38 ff.

62 Daß Albert Ebner in seiner sonst so fleißigen Studie diese »Propositiones adversus totam synagoga Satanae et universas portas inferorum« von 1530 unbeachtet gelassen und nicht wenigstens seinem Schlußabschnitt S. 40 ff vorangestellt hat, ist einer der wenigen Mängel in der Darbietung des Materials an Äußerungen Luthers zum Konzil, die die Schrift aufweist.

63 W 30 II, 420, 6-16.

men zu glauben und zu tun ist, über Glauben und Werke oder über Glauben und Sitten, ist die klare und einleuchtende Konsequenz aus der erleuchtenden und erlösenden Erfahrung, die Luther mit der Bibel gemacht hat. Er hat erlebt, daß die biblische Glaubensforderung umfassender und totaler ist, als eine menschliche Forderung nur je sein kann, aber auch, daß sie auf das Einfache und das Zentrale geht und Herz und Gewissen überzeugt, während die menschlichen Glaubensforderungen, Gesinnungsquälereien und Gehirnwäschchen nur unnötige und sinnlose Lasten auflegen. Desgleichen hat Luther an den wenigen Geboten der Bibel erlebt und es immer wieder bezeugt, daß sie das Gute in einem Ausmaß und in einer Tiefe fordern wie keine menschliche Satzung, Ethik und Philosophie; aber auch das andere ist ihm deutlich geworden, daß die Bibel mit ihren Zehn Geboten des Guten und der neutestamentlichen Auslegung derselben doch auch wieder unendlich barmherziger und großzügiger ist als alle menschliche Tyrannei in Kirche und Staat mit ihren Hunderten und Aberhunderten von Geboten und ihren Rattenschwänzen von immer neuen Befehlen und Verordnungen. Daher das beglückte, dankbare und heilsgewisse »ausreichend« (sufficienter) in Luthers Thesen 3 und 4; dies »ausreichend« darf man wahrhaftig nicht mit den Augen eines Lehrers oder Studienrats ansehen, bei denen es die schlechte Note 4 bedeutet; die Note »ausreichend« für die Bibel bei Luther aber bedeutet dem Sinne und der Meinung Luthers nach »sehr gut« oder »summa cum laude«. Sie ist der Ausdruck für die urreformatatorische Überzeugung von der Klarheit und Verständlichkeit der heiligen Schrift, deretwegen auf Papst und päpstliche Konzilien verzichtet werden kann und muß. Das »ausreichend« ist nicht umsonst so stark von Luther unterstrichen. Denn in der Tat: Ebenso wie im römischen Katholizismus die These von der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit der Schrift auf der einen Seite und die These von der Notwendigkeit einer praktisch maßgebenden unfehlbaren Autorität von Papst und Konzil auf der andern Seite zusammengehören, so gehören auf Luthers Seite die These von der ausreichenden Klarheit und Verständlichkeit der Schrift einerseits und die Ablehnung der hierarchischen, konziliaren und päpstlichen Autorität in Glaubens- und Sittenfragen andererseits unlösbar zusammen.

Dies ist Luthers Antwort auf die Frage: Was kann man von einem päpstlich-katholischen Konzil erwarten? Sie ist, wie wir sahen, im wesentlichen negativ. Und sie trifft unseres Erachtens auch heute noch und solange zu, als der päpstliche und katholisch-kirchenrechtliche Begriff von Kirche und Konzil so bleibt, wie er ist.

In der Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln schrieb Luther 1537 den Satz: »Ich möcht fürwahr gern ein recht Konzilium sehen, womit doch viel Sachen und Leuten geholfen würde.«⁶⁴ Luther fügt freilich gleich hinzu, er und seine Freunde bedürften keines Konzils, weil sie durch Gottes Gnade genügend mit dem reinen Wort und rechtem Brauch der Sakramente sowie auch der nötigen Erkenntnis über allerlei Stände und die rechten guten Werke versehen seien. Aber trotz aller im Lauf der Jahre und des Studiums bei ihm entstandenen Abneigung gegen das Wort Konzil lehnt Luther den Gedanken eines »rechten Konziliums« nicht ab. Man wird bei der wesentlich kritischen Einstellung Luthers zum Konzilsbegriff nicht sehr viele und ausführliche positive Gedanken zu einem evangelischen Konzil bei ihm erwarten dürfen. Das zeigt auch die ausführlichste Schrift Luthers zu diesem Thema von 1539 »Von Konziliis und Kirchen«, auch sie legt überwiegend diejenigen Gründe dar, »die uns zwingen zu verzweifeln an einem Konzil und einer Reformation«,⁶⁵ das heißt einem katholischen Konzil und einer katholischen Reformation; trotzdem fehlt es nicht an einigen positiven Gedanken, die eine gewisse Brücke bilden zu dem reichen synodalen Leben und der modernen ökumenischen Bewegung, die auf dem Boden des Protestantismus entstanden sind. Es ist nicht uninteressant, diesen positiven Gedanken Luthers über die Möglichkeiten, Aufgaben und Grenzen eines »rechten Konziliums« nachzugehen, auch wenn es sich nicht um viel mehr als Ansätze handelt. Es sind dieser Ansätze, soviel ich sehe, viererlei.

Der erste positive Vorschlag Luthers für ein evangelisches Konzil betrifft seine Form: Es müßte ein freies Konzil sein; seine Zusammensetzung, Verfahrensweise und Geschäftsordnung dürften nicht durch klerikale Vorurteile und hierarchische Vorrechte eingeschränkt sein, sondern müßten sich mit dem Grundsatz vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen im Einklang befinden. Der Begriff und die Forderung des »freien« christlichen Konzils taucht, wie wir schon im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes sahen, in den Schriften des Jahres 1520 auf.⁶⁶ In den dreißiger Jahren, genauer in einem Schmalkaldener Konvent von 1535⁶⁷ und dem »Wittenbergensium consilium« von Anfang 1537,⁶⁸ klärte er sich dann dahin, daß die Teilnehmer nicht nur Krea-

64 W 50, 195, 15.

65 W 50, 512, 19.

66 W 6, 413, 29; 589, 9; 7, 85, 4; 88, 6; 89, 13.

67 W 50, 164 f.

68 Dies bisher ungedruckte Dokument ist von Ernst Bizer 1956 im Archiv für Reformationgeschichte, Band 47, S. 77-101, herausgegeben worden; Albert Ebner referiert in seiner mehrfach erwähnten Studie S. 36 f zutreffend davon.

turen des Papstes sein dürfen, daß die Geschäftsordnung des Konzils nicht den Interessen nur des Papstes dienen dürfe und daß es in Deutschland, nicht in Italien, stattfinden solle.⁶⁹ Vor allem aber lehnt Luther ein rein klerikales Gremium ab und fordert die Beteiligung des nicht-theologischen Christen am Konzil. Dies tut er nicht etwa nur 1520,⁷⁰ sondern ebenso noch 1539 in seiner Schrift »Von Konziliis und Kirchen«⁷¹: »Man müßte [zu einem Konzil] aus allen Landen fordern die recht gründlich in der heiligen Schrift gelehrten Leute, die auch Gottes Ehre, den christlichen Glauben, die Kirche, der Seelen Heil und den Frieden der Welt mit Ernst und von Herzen meinen, darunter etliche vom weltlichen Stande - denn es geht sie auch an -, die auch verständig und treuherzig wären.« Das mehr oder weniger absolute landesherrliche Kirchenregiment, wie es sich im Lauf der Zeit namentlich auf lutherischem Boden herausgebildet hat, hat Luther gewiß nicht gewollt; aber gegen die Beteiligung und Einordnung auch »Etllicher vom weltlichen Stande« am Kirchenregiment und also auch an einem Konzil und einer Synode hat er niemals Einwendungen erhoben. Man darf wohl sagen, daß die Zusammensetzung evangelischer Synoden und auch der ökumenischen Gremien unsrer Zeit diesen Gedanken Luthers von einem »freien« Konzil im allgemeinen entspricht.

Der zweite von Luther für ein »rechtes Konzilium« hervorgehobene Gesichtspunkt ist der, daß es im wesentlichen eine Abwehraufgabe hat. Wir haben schon gesehen, daß Luther Konzil und Papst das Recht bestreitet, neue Glaubensartikel oder Dogmen zu verkündigen und neue Sittengesetze zu geben, weil ihm die biblischen Glaubensforderungen und Sittengebote ausreichend erscheinen. Infolgedessen hat ein rechtes christliches Konzil nach Luther nur die Abwehraufgabe, gegen neue Glaubens- und Sittenlehren, gegen neue heilige Ceremonien oder Liturgik und gegen schriftwidrige Einmischungen in weltliche Rechte und weltliches Regiment zu protestieren.⁷² Diese Abwehr aber darf nach Luther nicht im Namen und in Vollmacht des Konzils oder sonst einer außerbiblischen Unfehlbarkeit erfolgen, sondern nur im Namen des alten, längst vor dem Konzil und auch ohne Konzil gültigen christlichen Rechts, das heißt des biblischen Glaubens und der biblischen Sittengebote. Man braucht also ein Konzil nicht, um den christlichen Glauben und die christliche Sittlichkeit erst zu entdecken, sondern nur, um der

69 Albert Ebner: a.a.O., S. 34 und 36.

70 W 6, 407, 10 ff und 413, 27 ff.

71 W 50, 622, 11 ff.

72 Dies führt Luther in seiner Schrift »Von Konziliis und Kirchen« im Zusammenhang seiner 10 zusammenfassenden Thesen W 50, 607 ff unter »zum andern«, »zum vierten«, »zum sechsten« und »zum achten« aus: W 50, 607, 12 ff; 607, 27 ff; 613, 27 ff; 613, 34 ff.

Bedrohung und Bestreitung des Glaubens und der Sittlichkeit von außen und der Verfälschung des christlichen Gottesdienstes oder der christlichen Einstellung zum weltlichen Regiment von innen entgegenzutreten. Da solcherlei Abwehr in der Gesamtkirche nicht dauernd in gleichem Maße akut und notwendig ist, hält Luther ein Konzil auch nicht für eine notwendige Dauer-einrichtung, sondern nur für ein Erfordernis in außerordentlichen Anfechtungszeiten, wie auch im politischen Leben in außerordentlichen Fällen die weltlich Großen zusammentreten müssen, um eine akute Notlage zu beheben. Aber, sagt Luther⁷³ vom Konzil: »Wenn die Not vorüber ist, so hat es sein Amt ausgerichtet, gleichwie im weltlichen Regiment die hohen Richter . . . wieder auseinandergehen, wenn die Not vorüber ist, und die Sachen den niederen Gerichten wieder befohlen sein lassen.« Wer diese »niederen Gerichte« im kirchlichen Raum nach Luthers Meinung sind, werden wir im vierten Punkt noch sehen. – Diese Bestimmung der Aufgabe eines rechten Konzils als Abwehraufgabe bestätigte sich für Luther in der Geschichte der altkirchlichen Konzilien, die er deswegen in der Schrift von 1539 ausführlich behandelt;⁷⁴ denn deren eigentliche Anlässe waren tatsächlich die zahlreichen Irrlehren, die die Kirche bedrohten, von Gnosis und Montanismus angefangen bis zum Arianismus und Pelagianismus. Freilich gingen nach Luthers Meinung auch die altkirchlichen Konzilien schon manchmal über ihre Abwehraufgabe hinaus, indem sie unnötige Gesetze aufrichteten, dem Rangstreit der Bischöfe Raum gaben, besonders auch dem Trachten der römischen Bischöfe darnach, »wie sie den Namen des Konzils an sich brächten, damit jedermann glauben müsse, was sie sagen.«⁷⁵ Dennoch fand Luther mit Recht, daß die altkirchlichen Konzilien noch nicht eigentlich unter päpstlicher Herrschaft standen und die alleinige Autorität der biblischen Glaubens- und Sittenlehre noch nicht bestritten. Und die Geschichte der Religionsgespräche auf den deutschen Reichstagen der Reformationszeit, zuletzt auch die Geschichte des Kirchenkampfes zur Zeit des Dritten Reichs bestätigen ebenfalls beides; erstens, daß die wertvollsten evangelischen Bekenntnisse und in gewisser Hinsicht Konzilsbeschlüsse nichts anderes waren und sein wollten als notgedrungene Abwehr von Verfälschungen des biblischen Evangeliums, und zweitens, daß diese evangelischen »Konzile« sich selbst nicht als

73 W 50, 616, 29 ff.

74 W 50, 547-624 im 2. Hauptteil der Schrift »Von Konziliis und Kirchen«; diese Ausführungen Luthers zusammen mit denen des ersten Teils der genannten Schrift, der von der Uneinigkeit der Konzile und Väter untereinander handelt (W 50, 509-547) dürften noch heute eine bessere Handreichung zu »evangelischer Sicht« der Konzilsgeschichte bieten als Peter Meinholds Buch »Konzile in evangelischer Sicht«.

75 W 50, 523, 29.

letzte maßgebende Instanz der Kirche verstanden, sondern nur als Diener des alten biblischen Rechts.⁷⁶

Drittens mag es einigermaßen auffallen, daß das einzige unmittelbare Recht, das Luther einem rechten Konzil zugesteht, das Recht und die Befugnis ist, »etliche Ceremonien zu setzen«.⁷⁷ Nachdem er in seiner Schrift »Von Konziliis und Kirchen« des langen und breiten in neun grundsätzlichen Thesen erstlich ausgeführt hat, wozu ein Konzil nicht berechtigt ist, und darnach ebenso ausführlich die Abwehraufgabe eines rechten Konzils beschrieben hat, fügt er als allerletzte zehnte These sozusagen anhangsweise noch hinzu, dies Recht, »etliche Ceremonien zu setzen«, könne man einem Konzil zugestehen. Er führt dabei, für Luthers nicht allzugroßes Interesse an diesem Punkt bezeichnend, nicht näher aus, was er sich unter solchen »Ceremonien« vorstellt. Nach dem Sprachgebrauch der Reformationszeit wird man darunter den weiten Bereich der Gottesdienstordnungen, Kirchenordnungen und Lebensordnungen zu verstehen haben. Wichtiger jedoch als nähere Bestimmungen über den Umfang und die Art der Ceremonien, die ein Konzil eventuell setzen dürfte, ist Luther jedoch - auch dies bezeichnend - das andre, daß das Konzil dies Recht oder diese Befugnis nicht mißbrauche. Denn Luther fährt unmittelbar nach den zitierten vier Worten »etliche Ceremonien zu setzen« folgendermaßen fort: »... mit dem Unterschied⁷⁸, erstlich, daß sie nicht der Bischöfe Tyrannei stärken, zum andern, daß sie dem Volk vonnöten und nützlich sind und zu einem feinen ordentlichen Zucht und Wesen helfen.«⁷⁹ Das heißt: Ganz dementsprechend, daß Christus in seiner Kirche überhaupt keine Herrschaften und Gewalten haben will, sondern nur Dienste und Diener, steht Luther unerbittlich auf der Wacht, daß auch ein rechtes Konzilium nichts anderes sei und bleibe als »der große Diener«.⁸⁰ Und darum warnt Luther auch an dieser Stelle, wo er einem Konzil etwas zugesteht, davor, daß sich nicht auf dem Umweg über die Ceremonialordnungen doch wieder eine hierarchische oder klerikale Tyrannei einschleiche. Darum sein aufgehobener Zeigefinger: Maßgebend für solche Ceremonialordnungen sollen nicht die Einsicht oder die Einfälle von Bischöfen und Kirchenleitungen sein, sondern ob sie »dem Volk vonnöten und nützlich sind und zu einem feinen ordentlichen Zucht und Wesen helfen«. Wenn man nun weiß und

76 Selbst die Konkordienformel läßt keinen Zweifel darüber, daß nicht sie selbst, sondern »allein die heilige Schrift der einzige Richter, Regel und Richtschnur« ist und bleibt.

77 W 50, 614, 8.

78 »Mit dem Unterschied« bedeutet hier dem Sinne nach soviel als: jedoch mit der einschränkenden näheren Bestimmung, daß ...

79 W 50, 614, 9.

80 W 50, 616, 28.

darán denkt, daß auch evangelische Bischöfe und Kirchenleitungen gegen den Geist eines tyrannischen Kirchenregiments nicht gefeit, ja auch evangelische Synoden nicht absolut davor gesichert sind, zu einer »synodalen Hierarchie«⁸¹ zu entarten, so darf man Luthers Mahnung an rechte Konzilien und Synoden nicht einfach in den Wind schlagen. Luther weiß sehr wohl, daß auch in der Kirche Zucht und Ordnung nötig sind und nicht jeder machen darf und soll, was er will; darum ist er bereit, einem Konzil zuzugestehen, daß es ein gewisses Maß solcher Zucht und Ordnung schaffe. Aber Luther weiß eben auch, daß solche Ordnung nicht den Schimmer heiligen Rechts bekommen darf, und darum stellt er die Liebe oder Not und Nutzen des Volkes als Maßstab solcher Ordnung auf. Denn - dies ist ja ein bekannter Leitsatz Luthers⁸² - die Liebe muß Meisterin aller Gesetze sein und bleiben, auch der kirchlichen Ceremonialgesetze.

Viertens endlich ist es wohl der Beachtung wert, daß Luther die Bezeichnung »Konzil« im rechten ehrenhaften Sinn am allerliebsten nicht den großen weltbekannten und repräsentativen Kirchen- und Theologenversammlungen gibt, sondern den kleinen Bereichen des Pfarramts und der christlichen Schule, zum mindesten, daß er den Begriff des Konzils auch auf sie ausdehnt. Dies entspricht auch seiner allgemeinen Tendenz, jeden falschen klerikalen und hierarchischen Nimbus um Kirche und Konzil zu zerstören. Gerade am Schluß seiner Schrift »Von Konziliis und Kirchen« betont er diesen Punkt mehrmals mit deutlichen Worten wie diesen: »Wohlan, müssen wir denn an einem [sc. rechten, freien, christlichen] Konzil verzweifeln, so . . . wollen wir die kleinen Konzilien und die jungen Konzilien d. h. Pfarren und Schulen fördern«⁸³ oder: »Wenn wir die [sc. rechten] Konzilien nicht haben können, so sind die Pfarren und Schulen wiewohl kleine, doch ewige und nützliche Konzilien«⁸⁴ oder noch etwas konkreter und persönlicher: »Wo ein Schulmeister gottesfürchtig ist und die Knaben Gottes Wort und rechten Glauben verstehen, singen und üben lehrt und zu christlicher Zucht anhält, da sind die Schulen lauter ewige junge Konzilien, die wohl mehr Nutzen schaffen als viel andre große Konzilien.«⁸⁵ Luthers Meinung ist demnach ganz offensichtlich, daß die wesentliche Aufgabe eines rechten Konzils, nämlich die Weitergabe der uralten und doch unerschöpflichen biblischen Botschaft, die Abwehr falscher Lehre und schlechter Moral sowie die Aufrichtung und Aufrechterhaltung gesunder Zucht und Ordnung, in allererster Linie auch

81 Diesen Ausdruck gebrauchte Willibald Beyschlag (»Aus meinem Leben«, Band II. 1899. S. 488); er hatte bezüglich evangelischer Synoden einige Erfahrung.

82 WDB 8, 19, 16 (Luthers Vorrede zum Alten Testament); auch WBr 1, 397, 44.

83 W 50, 623, 27.

84 W 50, 617, 22.

85 W 50, 651, 24.

die Aufgabe des schlichten Gemeindepfarrers und rechter christlicher Schulen ist und daß kein Konzil ihnen diese Aufgabe jemals abnehmen kann. Und weiter ist Luther, wie das letzte der angeführten Worte zeigt, offenbar auch der Meinung, daß die eigentlichen und letzten Entscheidungen darüber, ob in der Christenheit das gute alte biblische »Reichsrecht«⁸⁶ gehalten wird und der christlich-biblische Geist erhalten bleibt, nicht auf den repräsentativen großen Kirchenversammlungen oder Konzilien fallen, sondern in den kleinen, aber wichtigen Bereichen der Einzelgemeinde und Schule, in der treuen oder untreuen Arbeit des kleinen Pfarrers und Lehrers. Den Begriff der Kirche und im Zusammenhang damit auch den Begriff des Konzils hat Luther bewußt niedriger gehängt, indem er sie einer ganzen Menge von angemessenen Rechten und Ansprüchen entkleidete; aber den Begriff des Pfarrers und Schulmeisters und die Bedeutung ihrer Arbeit und Verantwortung hat er so hoch gestellt wie nur möglich. Wir meinen, Luther sei auch hierin zu hören und es könne uns allen, Pfarrern, Lehrern, Bischöfen, Kirchenleitungen und Gemeinden, nichts schaden, sich von Luther diese Mahnung sagen zu lassen, von evangelischen und erst recht katholischen Konzilien nüchtern zu denken, uns aber allezeit mit ganzem Ernst den christlichen Lehr-, Abwehr- und Erziehungsaufgaben im Bereich des Hauses, der Gemeinde und Schule zuzuwenden. Repräsentativ und in die Augen der Öffentlichkeit fallend oder gar ein grandioses »spectaculum [Schauspiel] der Kirche«, wie Johannes XXIII. das kommende katholische Konzil im voraus bezeichnet,⁸⁷ ist das natürlich nicht; aber segensreich ist es sicher.

Was kann und soll man nach Luther von einem Konzil erwarten? Auf's Ganze gesehen möchte man von Luther her sagen:

Je weniger heiligen Anspruch ein Konzil von vornherein erhebt, desto mehr ist von ihm zu erwarten; denn je mehr es Christus und sein Wort zur Geltung bringt und gelten läßt, desto mehr Autorität wird es haben.

Je mehr heiligen Anspruch ein Konzil von vornherein erhebt, desto weniger ist von ihm zu erwarten; denn je mehr ein Konzil seine eigene Autorität zur Geltung bringt, desto weniger christliche Autorität hat es und verdient es.

86 W 50, 616, 3; der Begriff ist jedoch, was man gegenüber katholischem Denken doch wohl betonen muß, nicht im juristischen Sinne, sondern nur als Bild und Gleichnis gemeint, wie aus Luthers Ausführungen auf S. 615, 28 ff eindeutig hervorgeht. Überdies sagt er es an der angeführten Stelle 616,3 auch mit dürren Worten: »nach des Reichs Recht, das ist, nach der heiligen Schrift«.

87 Dies ist der von der katholischen Presse recht gern aufgenommene Ausdruck Johannes XXIII. in seiner Enzyklika zum Gedächtnis von Papst Leo I. vom 11. November 1961 (Aeterna dei): Herder-Korrespondenz XVI, Heft 5, Februar 1962, S. 221.

LUTHER UND DAS GOTTESDIENSTLICHE GEBET

Von Bruno Jordahn

1 Das gottesdienstliche Gebet und das Gebet des Einzelnen

Unter dem gottesdienstlichen Gebet verstehen wir das Gebet der unter dem Wort Gottes und zum Empfang des Sakramentes versammelten Gemeinde. Damit wird unsern Überlegungen von vornherein eine bestimmte Grenze gesetzt, was aber andererseits wichtige und grundlegende Fragen aufwirft. Denn die gottesdienstliche, also die im Namen Jesu versammelte Gemeinde besteht aus Menschen, die nun eben diese Gebete ausführen, was nicht im Widerspruch zu dem vom Geistlichen vollzogenen Gebet steht, da dieser hier nur das in zusammengefaßter und allgemeiner Weise tut, was die Gemeinde im ganzen tun müßte. Dieser Umstand kommt in der »Salutatio«, dem Gruß »Der Herr sei mit euch - und mit deinem Geist« zum Ausdruck.¹ Bedeutet also das gottesdienstliche Gebet eine Art Einengung des Gebetes des Einzelnen, wird der Einzelne hierbei gleichsam in ein Kollektiv hineingenommen, indem er mit allem, was zu ihm und nun auch zu seinem Gebet gehört, völlig in den Hintergrund gedrängt und damit das, was ihn angeht, in keiner Weise mehr beachtet wird? Oder gibt es hier Zusammenhänge, die vielleicht nicht offen zutage treten, wohl aber dennoch sich nicht bestreiten lassen, ja sogar mit zum Wesen des gottesdienstlichen Gebetes hinzugehören? Das ist die Frage, die wir an Luther zu richten die Aufgabe haben.

Daß Luther das Gebet des Einzelnen hoch geschätzt, ja wieder in betonter Weise zu Ehren bringen wollte und zu Ehren gebracht hat, bedarf keines Beweises. Dafür bieten seine Predigten und die vielen Anweisungen zum rechten Beten, wovon in dieser Zeitschrift an anderer Stelle ausführlich berichtet wird, genügend Zeugnisse. Daß er auf der anderen Seite auch das gottesdienstliche Gebet nicht nur geachtet, sondern für notwendig und zum Gottesdienst gehörend gehalten hat, das beweisen, wie wir noch sehen werden, nicht bloß seine grundsätzlichen Erwägungen dazu, sondern auch seine konkreten Vorschläge, die in zahlreichen liturgischen Formularen, die er vorgelegt hat, ihren Niederschlag gefunden haben.

Für Luther war der Begriff »Gottesdienst« als Gottesdienst der Gemeinde, wenn man von den Horengottesdiensten, also etwa Mette und Vesper, abieht, mit dem Begriff »Messe« identisch. Wohl lautet der Titel einer Schrift aus dem Jahre 1523 »Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine«, ²

1 J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia*. Band I. 2. Auflage. S. 450 f.

2 Cl II 424.

aber auch hier nennt er den »Hauptgottesdienst« am Sonntag »Messe«.³ Im selben Jahr 1523 verfaßt er die »Formula Missae et Communions«⁴ und 1526 die »Deutsche Messe«. 1538 setzt er sich dafür ein, daß die Messe nicht außerhalb der Kirchengemeinschaft gefeiert werden soll.⁵ Luther faßt dabei den Begriff der Messe sehr eng. Er meint damit ausschließlich das Heilige Abendmahl.⁶ Das geht schon allein daraus hervor, daß Luther nicht müde wird zu betonen, daß Christus selbst das Heilige Abendmahl eingesetzt hat.⁷ Hier hat also der Mensch in keiner Weise seine Hand im Spiel. Wo aber der Mensch beim Gottesdienst am Werk ist, das ist das Gebet. Es ist daher sehr bedeutsam, auch für unser Thema, daran festzuhalten, daß Luther, und das ist die einschneidendste Maßnahme in der ganzen Liturgiegeschichte des Abendlandes, den Kanon Missae, also den Teil der Messe, in dem die Einsetzungsworte des Heiligen Abendmahls ihren Platz haben, zerschlagen hat. Ihm ging es darum, daß die Messe, sprich Heiliges Abendmahl, der Einsetzung Christi gemäß und dieser am nächsten vollzogen wurde: »Je näher nun unsere Messen der ersten Messe Christi sein, je besser sie ohne Zweifel sein und je weiter davon, je gefährlicher.«⁸ Und nun richtet sich sein Kampf gerade deshalb gegen die Gebete, mit denen die römische Kirche die Einsetzungsworte des Heiligen Abendmahles umgeben hatte und hat. Zunächst hat er zweifellos die Mißbräuche, die sich dabei eingeschlichen hatten, im Auge. Dennoch sind seine Einwände gegen die Kanongebete von sehr grundsätzlicher Bedeutung. Es stehen sich hier nach Luther zwei Handlungen gegenüber: Das Handeln Gottes und das Handeln des Menschen. Zu dem Handeln des Menschen aber rechnet er das gottesdienstliche Gebet. »Darum müssen wir die Messe bloß und lauter absondern von den Gebeten und Gebärden, die dazu getan sind von den heiligen Vätern, und dieselben beide so weit von einander scheiden als Himmel und Erde.«⁹ Der Unterschied zeigt sich formal schon darin, daß die Messe, also das Heilige Abendmahl, feststeht für alle Zeiten, während die Gebete verschieden gestaltet werden können. »Denn eine Messe ist wie die andere und ist kein Unterschied.«¹⁰ »Das ist wohl wahr, die zugesetzten Gebete dienen wohl eines hierzu, das andere dazu nach

3 Ebd. 425 f.

4 Ebd. 427.

5 Schm. Art. Cl IV 299.

6 Cl I 319, 211 und öfter. Siehe auch Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Göttingen 1952. S. 47 f.

7 Cl I 317, Cl II 428.

8 Cl I 301, fast wörtlich übereinstimmend mit Cl I 356 (Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche).

9 Cl I 312, vgl. Cl I 456 und Cl II 428 f, Münchner Ausgabe (MüA) III 112.

10 Cl I 319.

ihrem Wortlaut, aber sie sind nicht Messe oder Sakrament.«¹¹ Luther meint, der Mißbrauch der Messe ist dadurch zustande gekommen, daß man beides vermischt hat. Man hat das, was an seinem Ort legitim ist, nämlich beim Gebet, mit dem, was am anderen Ort allein legitim ist, nämlich beim Sakrament, vermischt. Dadurch ist das zustande gekommen, was für Luther der größte Greuel war: man hat aus dem Sakrament ein Opfer gemacht, das nicht Gott uns darbringt, sondern das der Mensch Gott darbringt, der Mensch hat mit seinem Handeln in das Handeln Gottes eingegriffen. Denn, und das ist nun höchst wichtig: Das Gebet versteht Luther durchaus als Opfer des Menschen. »Denn gegen Gott können wir nicht mehr handeln denn auf zwei Weise, nämlich, mit Danken und Bitten: Mit Dank ehren wir ihn um der Güter und Gnaden, die wir schon bereits empfangen haben, mit dem Beten ehren wir ihn um der Güter und Gnaden willen, die wir hinfort gerne hätten . . . Das ist sacrificium laudis et sacrificium orationis.«¹²

Luther versteht unter dem Lob- und Dankopfer die Hingabe des ganzen Menschen; aber er meint damit auch das Gebet als das Sprechen mit Gott.¹³ Wenn nun Messe und Gebet zwei voneinander verschiedene und zu trennende Dinge sind, soll dann das Gebet nur dem Einzelnen überlassen bleiben, soll das gottesdienstliche Gebet dann keinen Wert haben oder gar abgeschafft werden, wie der Canon Missae abgeschafft worden ist? Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für unser Thema. Es gibt, wenn wir auf den Menschen sehen, eine Klammer, die beides umfaßt, und diese Klammer ist der Glaube. Wir brauchen hier nur anzudeuten, weil diese Äußerungen Luthers allgemein bekannt sind: Der Glaube allein empfängt in rechter Weise das Sakrament und darum feiern wir auch nur in rechter Weise Gottesdienst, wenn wir ihn mit gläubigem Herzen feiern. Der Glaube allein macht das Gebet zu einem rechten Gebet, weil wir nur glaubend nicht »werkgerecht« beten, sondern so, wie es Gott will. Nur der glaubende Beter wird nicht auf sich selbst, auf seine eigne Seligkeit allein bedacht sein, sondern auf das Handeln Gottes blicken. So bedauert Luther, daß »die Allerbesten meinen, es sei wohlgetan, wenn sie für sich selbst fromm sind und bitten«.¹⁴ Aber die Klammer, die Messe und Gebet des Einzelnen umschließt, ist der Glaube doch in der Weise, daß der Glaube selbst von dem Handeln Gottes nicht isoliert werden kann. Messe und Glaube gehören darum nach Luther zusammen, weil der Glaube zu den Früchten der Messe gehört. »Denn das ist nicht die Messe, sondern es sind Werke der Messe, wenn anders Gebete des Herzens und Mundes Werke zu nennen sind; denn sie werden ge-

11 Ebenda.

12 W 30 II 622, vgl. Vajta 295 ff.

13 Vajta ebd.

14 W 30 II 435.

tan aus dem im Sakrament empfangenen oder gemehrten Glauben.«¹⁵ Das Gebet des Einzelnen hat aber sein Fundament in dem Gebot und in der Verheißung Gottes. Gott gebietet uns zu beten, und Gott verheißt uns, daß unser Gebet erhört wird: »Zwei Fundamente haben wir für das Gebet, erstens Gottes Verheißung, zweitens sein Gebot.«¹⁶ Aber hat nun dieses Gebet seinen Ort im gottesdienstlichen Gebet der Gemeinde?

Hier müssen wir zunächst darauf hören, daß Luther das Gebet der Kirche zu den Kennzeichen der Kirche überhaupt zählt (*notae ecclesiae*)! »Zum Sechsten erkennet man äußerlich das heilige christliche Volk am Gebet, Gott loben und danken öffentlich . . .«¹⁷ Die Kirche betet also. Und dieses Gebet ist die Macht der Kirche. »Denn fürwahr die christliche Kirche auf Erden hat keine größere Macht noch Werk denn solches gemeinsame Gebet, wider alles, was sie anstoßen mag.«¹⁸ Luther spricht in diesem Zusammenhang von dem gemeinschaftlichen Gebet. »Dieses gemeinsame Gebet ist köstlich und das allerkräftigste. Um seinetwillen kommen wir auch zusammen. Davon heißt auch die Kirche ein Bethaus, daß wir allda einträchtig im Haufen unser und aller Menschen Not vornehmen sollen, dieselben Gott vortragen und ihn um Gnade anrufen.«¹⁹ Und nun hören wir etwas sehr Erstaunliches, was wir nach dem Vorhergehenden nicht erwarteten: »Wo solche Gebete nicht in der Messe geschehen, wäre es besser, die Messe nachzulassen.«²⁰ Wir können das nur so verstehen, daß Luther hier zunächst eine grundsätzliche Scheidung von Messe und Gebet vornahm um der Mißbräuche willen und daß er kein menschliches Handeln in diesem Herzstück des Gottesdienstes zulassen wollte, um nun dieses menschliche Handeln in die rechte Ordnung zum Handeln Gottes zu rücken. Damit erhält auch das Gebet des Einzelnen seine Bedeutung im gottesdienstlichen Gebet. Denn das Gebet des Einzelnen wird auf der einen Seite in Beziehung zur Messe gesehen und auf der anderen Seite in das gemeinsame Gebet der Gemeinde, also der Kirche, hineingenommen.

Der Einzelne läßt den Pfarrer nicht allein bei der Feier des Abendmahls. Das geschieht nicht nur durch die Kommunion, sondern ganz einfach schon bei der Rezitation der Einsetzungsworte. »Und lassen unseren Pfarrer nicht für sich als für seine Person die Ordnung Christi sprechen, sondern er ist unser aller Mund, und wir alle sprechen sie mit ihm von Herzen und mit aufgerichtetem Glauben zu dem Lamm Gottes, das da für uns und bei uns ist

15 ClW VI 522; Braunschweiger Ausgabe (BrA) II 420.

16 W 27; 129 und öfter.

17 BrA II 158 (Von Conciliis und Kirchen).

18 Cl I 262 f (Von den guten Werken).

19 Ebd. 262.

20 Ebenda.

und seiner Ordnung nach uns speist mit seinem Leibe und Blut. Das ist unsere Messe und die rechte Messe, die uns nicht feylet.«²¹ Das bleibt nicht ohne Wirkung für das Gebet. Luther hat immer wieder betont, daß bestimmte Gebetsanliegen beim Beten zum Ausdruck kommen müssen. »Man soll beten, nicht wie die Gewohnheit ist, viel Blätter oder Körnlein zu zählen, sondern man soll etliche anliegende Not vornehmen, dieselben mit ganzem Ernst begehren . . .«²² »Aber wenn wir in den Kirchen während der Messe sind, da stehen wir wie die Ölgötzen, wissen nichts aufzubringen noch zu sagen: Da klappern die Steine, rauschen die Blätter und das Maul plappert.«²³ Wie ist aber dann das Verhältnis zwischen dem Gebet des Einzelnen und dem Gebet der Kirche des näheren zu bestimmen? Luther sagt, es wäre recht, daß der Christ während der Messe sein Anliegen Gott betend vorlegt.²⁴ »Also soll ein Christenmensch in der Messe sich vornehmen, was er an Gebrechen fühlt oder zu viel hat, und dasselbe alles frei vor Gott ausschütten mit Weinen und Winseln, wie er aufs kläglichste vermag, gleich als vor seinem treuen Vater, der zu helfen bereit ist.«²⁵ Da wir nun durch Christus mit Christus und allen Heiligen eingeleibt, also in die Gemeinschaft der Kirche hineingenommen werden, wird auch das Gebet des Einzelnen hineingenommen in das Gebet der Kirche und wird Bestandteil des gottesdienstlichen Gebetes, es gehört, wenn wir dabei die von Luther getroffene klare Unterscheidung zwischen Sakrament und Gebet im Auge behalten, zu dem, was die Kirche in der Messe zu tun hat. Es erhält hier einen legitimen Ort.

2 Das gottesdienstliche Gebet als Gebet im Namen Jesu

Wir sahen, daß für Luther rechtes Beten nicht da ist, wo ein Mensch allein auf sich sieht und damit für sich bleibt. Im gottesdienstlichen Gebet aber wird, ohne daß die Not des Einzelnen bagatellisiert wird, das Gebet des Einzelnen Bestandteil des Gebetes der Kirche, weil wir den Christen nicht von der Kirche isoliert sehen dürfen. Denn »das gemeinsame Gebet ist köstlich und das allerkräftigste . . . Das muß aber mit herzlicher Bewegung und Ernst geschehen, daß uns solche Notdurft aller Menschen zu Herzen gehe, und wir also mit wahrhaftigen Mitleiden über sie in rechtem Glauben und Zutrauen bitten.«²⁶ Und noch deutlicher: » . . . daß wir für die ganze Gemeinde insgesamt rufen und bitten sollen, so wir diese Gebete zerstreuen und also teilen, daß ein jeglicher nur für sich selbst bittet, und niemand sich des anderen

21 Cl IV 286 (Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe).

22 Cl I 256 f.

23 Ebd. 264 f.

24 Ebd. 260.

25 Cl I 197.

26 Ebd. 262; BrA I 49.

annimmt, noch sich um jemandes Notdurft bekümmert? Wie kann das Gebet nütze, gut, angenehm und gemeinsam, oder ein Werk des Feiertags und der Versammlung heißen, wie die tun, die ihre eigenen Gebete halten, der für dies, jener für das, und haben nichts, denn eigennützige Gebete, denen Gott feind ist.«²⁷ Damit wird der Fürbitte ein besonderer Wert beigelegt, ja sie wird geradezu zum Fundament des gottesdienstlichen Gebetes. Denn: »Darum siehe dich vor: unsere eigenen angenommenen guten Werke führen uns auf und in uns selbst, daß wir unseren Nutzen und Seligkeit allein suchen; aber Gottes Gebote dringen uns zu unserm Nächsten, daß wir dadurch nur ändern zu ihrer Seligkeit nützlich seien, gleichwie Christus am Kreuz nicht für sich selbst allein, sondern mehr für uns bat...«²⁸ Darum ist das echte Gebet das Gebet im Namen Jesu. Das gilt für den Einzelnen genauso wie für das Gebet im Gottesdienst. »Das ist der Gottesdienst gezogen aus der ganzen Welt in die Person, Christum scilicet [nämlich], das als Gebet, so nicht geschieht in dem Namen, ist nicht Gebet.«²⁹ Dieser Mittelpunkt, der hier Christus selbst ist, kommt nun in dem formulierten Gebet der Kirche in mehrfacher Weise zum Ausdruck. Wir hörten schon, daß Luther das Gebet als von Gott geboten versteht. Dieses Gebot aber findet Luther vor allem im Vaterunser gegeben. »So betet aus Befehl seines Mundes und spricht: Pater noster, audi propter Christum [höre um Christi willen], so ists recht.«³⁰ Aber Luther findet auch in der Meßliturgie Hinweise darauf, daß jedes Gebet im Namen Jesu gebetet werden soll. Alle Gebete (omnes orationes) »schließen mit durch Christum, unseren Herrn. Amen«.³¹ Er bezieht sich dabei auf die alte Kirche.³² Es ist die Conclusio, die auch heute noch in den Gebeten der Kirche, wie sie in den Agenden dargeboten werden, erscheint. - Ein Zweites ist das »Amen«, das am Ende des Gebetes gesprochen wird. Der Beter tröstet sich damit der Verheißung Gottes: »Das ich soll gewiß sein, solche Bitten sind dem Vater im Himmel angenehm und erhöret. Denn er selbst hat uns geboten, also zu beten, und verheißen, daß er uns will erhören. Amen, Amen, das heißt: Ja, Ja es soll also geschehen« (Kleiner Katechismus). Das Gebet im Namen Jesu zeigt sich somit darin, daß wir mit den Worten beten, die Jesus befohlen hat und zugleich darin, daß wir mit der Kirche beten.³³ Das gottesdienstliche Gebet, zu dem das Vaterunser gehört, wird aber auch durch den Hinweis auf die Conclusio »durch Jesum Christum«, dem das Gebet der

27 Ebenda.

28 Cl I 267; BrA I 55.

29 W 37; 392 und W 40 III 23 und öfter.

30 Ebenda.

31 W 20; 381.

32 W 40 III 300, vgl. Cl I 313 f.

33 W 40 III 406.

Kirche vorangeht, als Gebet im Namen Jesu charakterisiert, wobei nicht expressis verbis mit dem Wort Jesu, sondern eben in frei gestalteter Weise gebetet wird. Das gottesdienstliche Gebet wird darum gerade nicht eingengt, sondern erweist sich als Gebet, das von Menschen gebetet wird. Das ist von sehr wegweisender Bedeutung für das Verständnis, aber auch für die Gestaltung des gottesdienstlichen Gebetes bei Luther.

3 Das gottesdienstliche Gebet als formuliertes Gebet

(a) Gottesdienstliches Gebet ist äußerliches Gebet. »Denn das mündliche Gebet oder die Wort verwirf ich nit, solls auch niemand verwerfen, ja mit großem Dank annehmen, als sonderlich groß Gottes Gaben.«³⁴ Luther unterscheidet dabei drei Weisen des Gebetes, von denen uns in unserm Zusammenhang nur die erste angeht. Das Gebet »geschieht aus lauter Gehorsame; als die Priester und Geistlichen singen und lesen; auch die, die aufgesetzte Buß oder gelobte Gebet sprechen. In diesen ist der Gehorsam fast das Best und nahe gleich einer anderen Arbeit des Gehorsams . . . Dann so viel unaussprechlicher Gnad ist in dem Wort Gottes, daß auch mit dem Mund ohn Andacht gesprochen [in gehorsamer Meinung], ein fruchtbar Gebet und dem Teufel wehe thut.«³⁵

(b) Es ist ein geordnetes Gebet »ein gut äußerlich Gebet, das wohl geordnet ist.«³⁶ Dieses äußerliche und wohlgeordnete Gebet fand Luther in der Tradition der Kirche. Dazu rechnet er außer dem Vaterunser auch den Psalter und den »Glauben«, also das Credo,³⁷ wobei besonders angemerkt sei, daß also Luther das Singen der Psalmen nicht abgeschafft hat,³⁸ er rechnet aber auch dazu etwa die Kollekte, von der er sagt: » . . . so es anders christlich ist (als da sind fast alle, die man an Sonntagen hält), bleibe in seiner vorigen Weise, wie bisher gehalten ist . . .«;³⁹ es ist also legitim, diese Gebete beizubehalten. In der Deutschen Messe wendet er sich ausdrücklich gegen das sogenannte freie Gebet. Hier hat er statt der Praefatio eine Paraphrase (Erklärung) des Vaterunsers angeboten. Und in diesem Zusammenhang sagt er: »Ich will aber gebeten haben, daß man dieselbe Paraphrasis und conceptis seu praescriptis verbis oder auf eine sonderliche Weise stelle um des Volkes willen, daß nicht heute einer also, der andere morgen anders stelle, und ein jeglicher seine Kunst beweise, das Volk irre zu machen, daß es nichts lernen noch behalten kann. Denn es ist um das Volk zu lehren und zu führen zu tun;

34 W II 85.

35 Ebd. 81.

36 W 28; 75.

37 Cl IV 236.

38 Form. Miss. MüA II 114.

39 Ebenda.

darum ist's not, daß man die Freiheit hie breche und einerlei Weise führe in solcher Paraphrasis und Vermahnung, sonderlich in einer Kirche oder Gemeinde für sich, ob sie einer andern nicht folgen wollen um ihrer Freiheit willen.«⁴⁰ Hierher gehören auch seine Bemerkungen zur »Offenen Schuld«.⁴¹ Schließlich ist noch zu erwähnen, daß Luther auch für gottesdienstliche Handlungen außerhalb des Hauptgottesdienstes (der Messe) selbst Gebete angeboten hat, die er aus der Tradition der Kirche wohl übernommen, aber doch zum Teil verändert hat, ohne freilich ihre Grundgestalt anzutasten. Dazu sind zu zählen: Die Litanei, das Gebet in seinem Taufbüchlein, das Gebet in seinem Trau- und Ordinationsformular.

(c) Das äußerliche und geordnete gottesdienstliche Gebet nimmt aber dem Gebet des Einzelnen keineswegs seinen Wert. Jedoch ist nun noch einmal zu fragen, wie dieses Gebet des Einzelnen dem gottesdienstlichen Gebet zugeordnet ist. Wir hörten, daß Luther meinte, der Einzelne solle sein Anliegen innerhalb der Messe zum Ausdruck bringen. Wie kann das ganz konkret geschehen? Wie schon gesagt wurde, verachtet Luther nicht das äußerliche Gebet, ja, so können wir hinzufügen, er verachtet auch nicht die äußerliche Gebärde beim Gebet, wie das Knien und anderes.⁴² Aber kaum einer wie er kannte auch die Gefahren eines veräußerlichten Gebetes, vor allem bei der Messe. »Das ist aber wahr: wenn ein lauter äußerlich Gebärde, Gemurre oder Geplärre ist, wie man bisher über Tag in der Kirche gestanden, die Körner am Rosenkranz gezählt, Blätter umgeschlagen, im Chor geheulet und getönet hat, das heisset freilich nicht gebetet, denn es ist gar ohn Herz und Seele, und ist keiner, der mit Ernst ein Mal denke, etwas von Gott zu bitten oder zu erlangen.«⁴³ Es sind eigene Erfahrungen, von denen Luther zu berichten weiß, wenn er sagt: »Wenn ich ohne das Wort bin, nicht daran denke, so ist kein Christus daheim, ja keine Lust und Geist. Aber so bald ich einen Psalm oder Spruch der Schrift vor mich nehme, so leuchtets und brennts im Herz.«⁴⁴ Luther führt dann weiter aus, daß kein Mensch so heilig sei, daß er sich ganz allein auf seine eigenen Gedanken konzentrieren kann. »So jämmerlich zerrissen Ding ist um des Menschen Herz, das gehet, webt und wanket, daß kein Wind noch Wasser so beweglich und unbeständig ist.«⁴⁵ Man soll also nicht das äußerliche Wort verachten, sondern es dafür ansehen, wozu es nützlich ist, »nämlich, daß man damit das Herz zusammenhalte, das nicht zerstreuet werde, und sich mit den Gedanken an die Buchstaben hefte,

40 Ebd. 40; 146.

41 Cl I 261 f; BrA I 49.

42 W 28; 74.

43 Ebd. 75.

44 Ebd. 76.

45 Ebd. 76 f.

wie man sich mit der Faust an einen Baum oder [an einer] Wand halten muß, auf daß wir nicht gleiten oder zu weit flattern und irre fahren mit eignen Gedanken«. ⁴⁶ Das heißt: Das äußerliche Gebet ist dann ein rechtes Gebet, wenn es eine »Anreizung und Bewegung der Seele« ist, innerlich zu beten. ⁴⁷ Das ist, wie wir ausdrücklich betonen müssen, nicht ein pädagogischer Gesichtspunkt, den Luther hier einführt, so, als wollte Luther das Gebet der Kirche, denn auch das ist hier gemeint, nur als eine Art Schule des Gebetes verstanden wissen, sondern vielmehr der Hinweis darauf, daß das gottesdienstliche Gebet zum Plappern wird, wenn die Bewegung des Herzens beim Einzelnen fehlt, und das Gebet des Einzelnen in Gefahr gerät, sich in den eigenen Gedanken zu zerstreuen, wenn es nicht zusammengehalten wird durch das formulierte äußerliche Gebet. Erinnern wir uns daran, was wir oben feststellten, daß der Einzelne sein Anliegen während der Messe Gott sagen soll, so wird das nun damit erklärt und konkretisiert, daß der Einzelne zum ernsthaften Mitbeten gerufen ist. Ernsthaftes Mitbeten heißt dann: Jeder findet in den Gebetsworten des gottesdienstlichen Gebetes sich selbst angesprochen und kann darum in diesen Worten das aussprechen, was ihn bewegt.

4 Neue Wege zur Gestaltung des gottesdienstlichen Gebetes?

Luther sah im gottesdienstlichen Gebet das Zentrum allen Gebetes überhaupt. »Denn das äußerliche Gebet müssen wir auch zu seiner Zeit üben, besonders in der Messe, wie dies Gebot [3. Gebot] fordert.« ⁴⁸ Nun hängt mit der Messe sehr eng die Predigt zusammen. Theodor Knolle hat in seinem Buch »Die Eucharistiefeier und der lutherische Gottesdienst« an Hand zahlreicher Belege aus Luthers Werken nachgewiesen, daß die Predigt im Eucharistiecharakter der Messe begründet ist. Die Messe als Eucharistie begründet aber auch zugleich das gottesdienstliche Gebet. »Davon heißet die Meß auf Griechisch Eucharistia, das ist, Danksagung, daß wir Gott loben und danken für solch tröstlich, reich, selig Testament.« ⁴⁹ Wenn wir nun bedenken, daß Luther die Messe im engeren Sinne, also das Heilige Abendmahl, sehr deutlich und sehr scharf von allem anderen, was im Gottesdienst geschieht, getrennt wissen wollte, rücken Predigt und Gebet noch enger zusammen. Das geht äußerlich daraus hervor, daß beides veränderlich ist, während das Abendmahl immer die gleiche Form hat. Wir haben also nunmehr zu fragen, wie nach Luther Predigt und gottesdienstliches Gebet sich zueinander verhalten.

⁴⁶ Ebd. 77.

⁴⁷ W II 82.

⁴⁸ Cl I 259 f; BrA I 45.

⁴⁹ Cl I 255 f; BrA I 40 f.

»Auf eine gute Predigt gehört ein gut Gebet.«⁵⁰ Wenn der Prediger und der Hörer der Predigt nicht beten, so zeigen sie damit, daß sie vermessen und sicher sind und der Gnade Gottes nicht bedürfen. Das heißt doch, daß beides in der Dimension des »im Namen Jesu« zu verstehen ist. In einer sehr späten Schrift, in der Genesisvorlesung, hat Luther sich des näheren darüber geäußert. Hier unterscheidet er zwischen dem Anrufen des Namens des Herrn und dem Anrufen im Namen des Herrn. »Aber Anrufen im Namen des Herrn ist eigentlich predigen, lehren, lesen und alles andere, was zum Lehramt gehört.« Aber er fügt dann am Schluß seiner Ausführungen hinzu: »Wer der Meinung ist, es sei dasselbe, mit dem will ich nicht streiten, weil beide wesentlich (natura) miteinander verbunden sind: Predigt und Anrufung.« Und wiederum lenkt Luther den Blick auf den Einzelnen: Ohne Predigt kann man auch »privatim« nicht recht in rechter Weise (feliciter) beten, wobei diese Predigt darin bestehen kann, daß man sich das Credo oder eine andere Schriftstelle vorhält, »die dich an die Güte Gottes erinnert«.⁵¹ Indem Predigt und Gebet ganz nahe zusammengerückt werden, erscheint beides zugleich als Verkündigung und als Gebet.

Diese Zusammenschau von Predigt und Gebet im Hinblick auf ihre Beziehung zur Messe zwingt uns weiter zu fragen, wo das bei Luther greifbar wird. Wenn wir davon absehen, daß Luther, wie wir sahen, die Psalmen, Kollekten und so weiter aus der abendländischen Kirche einfach übernommen hat, so konzentriert sich unsere Frage auf das sogenannte allgemeine Kirchengebet. Es ist darauf hingewiesen, daß Luther in seiner Paraphrase des Vaterunsers in der deutschen Messe ein solches formuliertes Gebet angeboten hat. Hier finden wir, da es sich zugleich um eine Vermahnung handelt, daß alle Linien, die wir nachzeichneten, hier zusammenlaufen. Diese Paraphrase ist »1. Fürbittgebet - 2. Kommuniongebet - 3. Kanonersatz«.⁵² Zugleich darf nicht übersehen werden, daß das Moment der Verkündigung hier (Vermahnung!) mit dem Gebet verbunden ist. Außerdem findet sich die Hinführung zum Sakramentsempfang. Es ist bekannt, daß diese Vorlage Luthers in der späteren Tradition untergegangen ist. Aber wo finden wir die Wurzeln für diese Vorlage? Zunächst ist daran festzuhalten, daß Luther seine Schau des Wesens des Vaterunsers dieser Formulierung des gottesdienstlichen Gebetes zugrunde gelegt hat (siehe oben). Auch sind hier bestimmte Gebetsanliegen, auf die Luther so großen Wert gelegt hat, zu Wort gekommen. Luther selbst hat bereits 1519 und 1520 die einzelnen Bitten des Vaterunsers in feste Gebetsform mit bestimmten Gebetsanliegen gefüllt.⁵³ Luther

50 W 28; 73.

51 W 42; 499.

52 Leonhardt Fendt: Einführung in die Liturgiewissenschaft, S. 191.

53 W 2 128 ff, Cl II 52 ff.

will damit nicht ein Gesetz aufrichten. Aber er zeigt, daß das Vaterunser von fundamentaler Bedeutung für das gottesdienstliche Gebet ist. Zwar hält er es für das höchste und beste Gebet. Aber: »Das soll man nicht also verstehen, nicht das alle andern Gebete böse sind, die diese Worte nicht haben . . . sondern das alle anderen Gebete verdächtig sein sollen, die nicht dieses Gebetes Inhalt und Meinung zuvor haben und begreifen.«⁵⁴ Luther gibt für die sieben Bitten bestimmte Anliegen an: »Das ist der Priester in seiner Casel, der dann sagt, wie zu beten ist, man muß etwas vornehmen als das Vaterunser, das sieben Teilchen hat.« Es soll dabei gebetet werden für das Evangelio, für die Prediger, gegen die Irrlehrer, Überwindung des Todes und des Teufels, für die Obrigkeit (den Fürsten), für alle Stände, Nahrung, Kleidung, Früchte, Frieden, für die betrübten Herzen, um ein gutes Stündlein. »So ists für alle im Vaterunser begriffen etc.«⁵⁵ So war es Luther aus der mittelalterlichen Kirche bekannt.⁵⁶ Dieses Gebet wurde zuweilen auch nach dem Vaterunser in der Messe gebetet. Aber daran knüpfte Luther nicht an, nur sollte man diese Linie nicht ganz unbeachtet lassen. Luther hatte dagegen die sogenannte Offne Schuld im Auge, die nach der Predigt gebetet wurde. »Eine Andeutung dieses gemeinsamen Gebetes ist noch von alter Gewohnheit geblieben, wenn man am Ende der Predigt die Beichte erzählt und für alle Christenheit auf der Kanzel bittet. Aber es sollte nicht damit ausgerichtet sein, wie nun der Brauch und die Weise ist, sondern es sollte eine Mahnung sein, während der ganzen Messe für solche Notdurft zu bitten, zu welcher der Prediger uns reizt, und auf daß wir würdig bitten, uns unserer Sünde wegen zuvor ermahnet und dadurch demütigt. Dieses soll aufs kürzeste geschehen, daß darnach das Volk im Haufen sämtlich Gott seine Sünde klage und für jedermann mit Ernst und Glauben bitte.«⁵⁷ Luther verwirft hier gar nicht die allgemeine Beichte, nur will er, und hier kommt wieder das Gebet des Einzelnen in Sicht, daß während der Messe jeder Fürbitte tun soll und seine Sünde erkenne. 1526 hat er dann in seiner »Deutschen Messe« diese öffentliche Beichte abgeschafft und die Vermahnung, der die Bitten des Vaterunsers zugrunde liegen, beibehalten. Damit hatte Luther dem Vaterunser seine enge Beziehung zum Sakrament wiedergegeben: »Denn damit bliebe das Vaterunser mit einer kurzen Auslegung im Volk und würde des Herrn

54 W 2 82.

55 W 37; 391.

56 Vgl. dazu J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia*. 2. Auflage. Wien 1949. Band I 353, 552, Band II 606. Siehe auch Register unter »Offne Schuld« und »Pater noster«. Dazu L. Eisenhofer: *Handbuch der katholischen Liturgik*. Freiburg im Breisgau 1933. Band II 121 ff.

57 Cl I 262 f (Sermon von den guten Werken 1520); BrA I 49 f.

gedacht, wie er befohlen hat am Abendessen« (Deutsche Messe).⁵⁸ Auf eine Anfrage der Nürnberger wegen der Offnen Schuld hat dann Luther 1540 eine völlig neue Absolutionsformel vorgeschlagen, in der er den Hauptton allein auf die Sündenvergebung legte ein »wenig beachteter, später Beitrag Luthers für die gottesdienstliche Erneuerung«.⁵⁹

Man kann nicht sagen, daß Luther für die Gestaltung des gottesdienstlichen Gebetes uns Formen hinterlassen hat, die letzte Gültigkeit beanspruchen und die darum von der Kirche übernommen werden mußten. Aber man sollte nicht vergessen: Luther hat gerade für das gottesdienstliche Gebet Impulse gegeben, die in jeder Hinsicht der Beachtung wert sind. Luther hat gezeigt, daß das gottesdienstliche Gebet immer Gebet der Kirche ist. Darum ist hier niemals von der Tradition der Kirche ohne zwingenden Grund abzugehen. Er war kein Neuerer, der sich leicht von dem, was er vorfand, absetzte. Das war für ihn nicht darin begründet, daß er an alten, ihm vertrauten Gewohnheiten festhalten wollte, sondern das war in seiner theologischen Sicht der Dinge verankert. Darum ersetzte er auch nicht das formulierte Gebet durch das sogenannte freie Gebet. Zugleich aber schenkte er dem Gebet des Einzelnen große Beachtung und ermunterte ihn zum Mitbeten mit der Gemeinde während des Gottesdienstes. Er ermunterte den Einzelnen, seine bestimmten Anliegen in das Gebet der Gemeinde hineinzuflechten. Gottesdienstliches Gebet ist für Luther umfassendes Gebet. Und es ist Gebet im Namen Jesu, dem das Gebot und die Verheißung Christi gehört. Es wäre gut, hier, wo Luther von dem Gebet des Herrn ausgeht, auf ihn zu hören. Vielleicht käme dann die Kirche zu Formulierungen, die dem, was die alte Kirche in ihrem Gebetsleben praktizierte, sehr nahe kommt und zugleich dem gerecht wird, was der Mensch unserer Tage braucht, nämlich, herausgenommen aus der tödlichen Isolierung des Einzelnen, hingeführt zu werden zu der überweltlichen Gemeinde der christlichen Kirche als Einzelner und doch als Glied am Leibe dessen, der der Herr der Welt und also auch unser Herr ist.⁶⁰

58 Vgl. hierzu besonders Bernhard Klaus: Veit Dietrich. Nürnberg 1958. S. 149 f.

59 Bernhard Klaus: Liturgia II 554.

60 Es handelt sich im Vorstehenden nur um Andeutungen. Eine genaue Untersuchung der Sache muß einer gesonderten Abhandlung vorbehalten bleiben. Dabei muß vor allem an Hand eines Vergleichs mit vorreformatorischen Vorlagen und Berichten festgestellt werden, wo Luther streng an die Tradition anknüpft hat. Auch müßten die formulierten Gebete in dem Taufbüchlein, im Traubüchlein und im Ordinationsformular betrachtet werden. Für die Litanei liegt die schöne Arbeit von Paul Drews: Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen (Tübingen 1910) vor. Auch sei nachdrücklich hingewiesen auf Frieder Schulz: Das freie Gebet im Gottesdienst (MPTh 50. Jahrgang S. 266 ff.).

LUTHER ALS BETER

Von Ingetraut Ludolphy

Not lehrt beten. Nach diesem Sprichwort hätte Luther einen guten Lehrmeister gehabt; denn an Bedrängnissen fehlte es ihm nicht. Wir brauchen dabei nicht an die finanziellen Sorgen im Hause Luther zu denken. Er selbst empfand seine vielen ihn stets begleitenden Krankheiten viel drückender. Wir wissen, unter welchen Bedrohungen er und seine Familie jahrzehntelang standen. Während fünfundzwanzig Jahren schwebten Bann und Reichsacht über ihm. Die Ehe des ehemaligen Mönchs mit der entlaufenen Nonne war ständig gefährdet und Verleumdungen ausgesetzt. Die größte Last waren für Luther zeitlebens seine geistlichen Anfechtungen, die oft mit körperlichen Leiden Hand in Hand gingen.

Und doch ließ Luther die Not als Ansatz für das Gebet höchstens für die große Menge, den »Herrn omnes«, gelten. Gewiß zeigt selbst ein Notgebet noch, daß der Mensch dem Vater im Himmel wie ein Kind vertraut.¹ Luther selbst aber hatte einen anderen Ausgangspunkt für sein Beten. Schon 1519 schrieb er davon in seiner »Kurzen und guten Auslegung des heiligen Vaterunsers, vor sich und hinter sich«. Er legte es allen ans Herz, dieses Gebet von vorn nach hinten und nicht von hinten nach vorn zu beten. So allein kommt das Wichtigste zuerst an die Reihe. »Das allererste und allgrößte ist die Heiligung des Namens Gottes.«² Gottes Ehre und Reich und daß sein Wille geschehe, waren für Luther die wichtigsten Anliegen.³ Deshalb war sein tägliches Gebet: »Befestige das in uns, Herr Gott, daß du wirkst, und vollende dein Werk, das du in uns angefangen hast, zu deiner Ehre. Amen.«⁴ Gottes Ehre war für Luther Ausgangspunkt und Ziel jedes Gebets. Selbst wenn er ganz praktisch, wie am 9. Juni 1532, während einer großen Dürre Gott dringlich um Regen bat, stand dahinter die Sorge, die Gottlosen könnten Gott und Christus »Lügen strafen«, weil beide nicht zu ihren Verheißungen ständen, die zu erhören, die von Herzen zu ihnen schreien und sehnlich seufzen.⁵

Wie fern ist uns heute dieses Anliegen Luthers! Erscheint uns nicht schon ein Beten wie das des »Herrn omnes«, das alle Not Gott klagt, als Wunschbild?

1 Vgl. WTi V, 5402.

2 W 6, 21, 8 f.

3 W 6, 22, 35 f.

4 WTi V, 5619.

5 WTi II, 1636.

Doch gehen wir einmal den Vorstellungen Luthers nach. Wir werden dann nicht nur sein Beten verstehen, sondern vielleicht auch erkennen, daß rechtes Beten nur so geschieht.

I

Luther meinte, daß wir erst mit der siebenten Bitte des Vaterunsers für uns selbst Sorge tragen, indem wir Gott bitten, uns von dem Übel zu erlösen. Alle vorhergehenden Bitten richten sich allein auf Gottes Ehre, Reich und Willen. In den ersten drei Bitten erkennt man das schon an dem Pronomen »dein«. Die folgenden Bitten enthalten zwar die Worte »uns« und »unser«, aber auch in diesen geht es um Gott. So sucht die fünfte Bitte um Sündenvergebung nicht nur die Rettung der eigenen Person, sondern das fröhliche Herz, den Willen Gottes mit Worten und Werken zu vollbringen.⁶ Wenn wir mit solchem Gebet bekennen, daß Gott gnädig und barmherzig ist, leisten wir ihm einen Dienst.⁷ Doch geht es in der vierten Bitte nicht um den eigenen Leib und das eigene Leben? 1519 bezog Luther sie vor allem auf Gottes Wort und Sakrament. Später deutete er das »tägliche Brot«, anders als frühere Ausleger,⁸ vornehmlich irdisch. Zur täglichen Nahrung und Notdurft des Menschen gehören »Essen, Trinken, Kleider, Schuhe, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und treue Oberherrn, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn«,⁹ Sieg über die Türken und äußeren Feinde, Bewahrung vor Teurung, Feuers- und Wassersnot sowie Gift und anderes mehr.¹⁰

Das alles hat Gott dem Menschen als Gabe oder Aufgabe gegeben. Wenn wir darum bitten, heißt das, daß Gottes Ehre gemehrt, sein Reich kommen und sein Wille geschehen möge. Luther war es darum geradezu eine Gotteslästerung, wenn Gott nicht in allen, auch in den ganz irdischen Dingen angerufen wird. Nicht unsere klugen Gedanken und unsere Berechnungen führen ja zum Ziel. Das entscheidende Wort spricht Gott. Deshalb sollen wir vertrauensvoll zu ihm gelaufen kommen mit unserem Gebet. Nach Luther konnten die Unternehmungen der Fürsten in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre nicht gelingen; denn »die Fürsten beten jetziger Zeit nicht, wenn sie etwas wollen anfangen, sondern sagen nur also: Drei mal drei ist neun; das fehlet nicht. Ebenso, zwei mal sieben ist vierzehn; diese Rechnung fehlet nicht, also muß es gewiß hinaus gehen. So spricht denn unser Herrgott: Für

6 W 6, 22, 3 f.

7 W 43, 118, 35-37.

8 WTi IV, 4190.

9 W 30, I, 374, 2 ff.

10 W 30, I, 205, 12 ff.

wen haltet ihr mich denn? Für eine Ziffer, die nichts gilt? Ich muß vergebens hier oben sitzen? Darum so kehrt er ihnen auch die Rechnung gar um und macht's ihnen alles falsch.«¹¹

Gottes Wille ist das letzte Ziel. Deshalb wagte Luther es nicht, Gottes Freiheit in irgendeiner Weise zu beschneiden. Gott wird auch durch unser Gebet nicht unser Gefangener.¹² Er verfolgt seine eigenen Pläne und geht seine eigenen Wege. Wenn sie nicht zu seinen Absichten paßt, kann es geschehen, daß er eine unserer Bitten nicht erhört. Etwa muß er sie um der Förderung seines Reiches willen versagen.¹³ Gott bewahrt sich die Freiheit, sich nicht von uns Zeit, Ort, Person und Art der Erfüllung unserer Bitten vorschreiben zu lassen. Wir dürfen deshalb Gott in unserem Gebet an keinerlei Umstände binden.¹⁴ Was wissen wir, ob er uns nicht statt des Erbetenen viel Besseres, Größeres und Herrlicheres geben will. Luther sprach hier aus eigener Erfahrung. Mitte Mai 1540 bekannte er bei Tische: »Unser Herrgott gibt allemal mehr als wir bitten. Wenn wir recht um ein Stück Brot bitten, so gibt er einen ganzen Acker. Ich bat, Gott sollte meine Käthe leben lassen, so gibt er ihr ein gutes Jahr dazu.«¹⁵ Damals hatte der gewöhnlich unter Geldnot leidende Luther eben das Gut Zülsdorf kaufen können, und Käthe war nach schwerster Krankheit im letzten Drittel des Januar und in der ersten Hälfte des Februar glücklich genesen. Entsprechende Beispiele waren Luther auch aus der Kirchengeschichte bekannt. Lange hatte Gott das Gebet der Monnica um die Bekehrung ihres Sohnes Augustin unerhört gelassen; doch dann machte er dieses Schmerzenskind nicht nur zu einem Christen, sondern zu einem Licht der Kirche.¹⁶

Wenn Luther überzeugt war, daß seine Bitten mit Gottes Zielen im Einklang ständen, dann wagte er es, Gott in unerhört kühner Weise um Erhörung zu bedrängen. Das Werk der Reformation war ihm Gottes Werk. Zu ihrer Durchführung schien ihm Philipp Melanchthon, der ihn in vieler Hinsicht ergänzte, unentbehrlich. Als dieser erschöpft und zermürbt von den Aufregungen und Sorgen um die Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen im Juni 1540 in Weimar schwerkrank darniederlag, riß ihn Luther dem Tode aus den Armen. Wir verstehen die anscheinend Gott trotzendes Worte des sonst so demütigen Mannes: »Allda mußte mir unser Herrgott herhalten; denn ich warf ihm den Sack vor die Tür und rieb ihm die

11 WTi I, 847.

12 WTi II, 2742.

13 WTi I, 1212.

14 W 43, 322, 22 ff.

15 WTi IV, 4885.

16 WTi V, 5565.

Ohren mit allen seinen Verheißungen, daß er das Gebet erhören wolle, die ich in der heiligen Schrift aufzuzählen wußte, daß er mich müßte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte.«¹⁷ So erklärt sich auch, was er am 9. Januar 1541 an den leidenden Friedrich Myconius schrieb: »Der Herr lasse mich nicht hören solange ich lebe, daß Du gestorben bist, sondern mache, daß Du mich überlebst. Dies bitte ich, dies will ich, und mein Wille soll geschehen, Amen, weil dieser Wille die Ehre des Namens Gottes, sicherlich nicht mein Vergnügen und Wohlsein sucht.«¹⁸ Bei aller ehrfürchtigen Zurückhaltung konnte Luther empfehlen, Gott »mit stetem Anhalten« zu übertäuben.¹⁹ In einem gewagten Bilde wendete er Jesu Gleichnis vom ungerechten Richter an: »...Gott verkriecht sich oft irgends hin und will nicht hören, ja er will sich nicht lassen finden. So muß man ihn denn suchen, das ist, mit Beten anhalten. Wenn man ihn dann sucht, so verschließt er sich in ein Kämmerlein. Will man zu ihm hinein, so muß man dann anklopfen. Wenn man dann ein Mal oder zwei geklopft hat, so überhört er es. Letztlich, wenn man des Klopfens will zu viel machen, so tut er auf und spricht: Was willst du denn? Herr, ich will dies oder jenes haben. So spricht er: So hab' dir's doch! Also muß man ihn aufwecken... Darum will dieser Spruch ›Bittet usw.‹ nichts anderes denn: bittet, ruft, schreiet, klopft, poltert. Und das muß man für und für treiben ohne Aufhören.«²⁰ Dabei wußte Luther, daß das Gebet tatsächlich bereits erhört ist, wenn nur die erste Silbe ausgesprochen wurde.²¹ Schließlich richtet das von Herzen kommende Gebet ja ein solches Geschrei im Himmel an, daß es alle Engel hören müssen. Und Gott hat ein scharfes Gehör.²² Er zögert nur die Erfüllung mitunter anscheinend hinaus, damit das Gebet heftiger wird, mehr gebetet wird und der Glaube sich bewährt.²³ Wenn das Gebet bereits nach dem ersten Bitten erhört wird, meinte Luther, könnte das Beten kalt werden.²⁴

Woher nahm Luther diese Erhörungsgewißheit? Das läßt sich aus seinem Gebet um Melanchthons Leben erkennen. Er hatte Gott »die Ohren gerie-

17 Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit, hrsg. von Chr. Gotth. Neudecker (Jena 1850) S. 103. Vgl. auch CR 3, 1060 f.

18 WBr IX, 303, 34 ff. Vgl. auch Luthers Gebet, als Kurfürst Johann von Sachsen 1532 starb, WTi III, 3651, und das während der Krankheit der verwitweten Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg, WTi V, 6015.

19 WTi I, 238.

20 WTi V, 5392.

21 Vgl. Dan 9, 23.

22 WTi II, 1912.

23 W 43, 676, 35 f und 678, 25 f.

24 W 43, 676, 36-678, 15.

ben« mit den Verheißungen der Heiligen Schrift, die sich auf Gebetserhörungen beziehen. Diese Verheißungen Gottes waren der Felsengrund, auf den Luther baute. In seiner Todesstunde sollten sie ihm ein »Hauptpfühl und Flaumfederbett« sein; denn Christus hat uns zugesagt: »Ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast.«²⁵

2

Eine besondere Verheißung Gottes ist die, daß er erhören will, wenn Menschen auf Erden eins werden in ihrem Gebetsanliegen (Mt 18, 19). Auch im Vaterunser geht es nie um einen allein; es steht nicht »mein« und »mich« in diesem Gebet, sondern stets heißt es »unser« und »uns«.²⁶ »Das Vaterunser bindet die Leute zusammen und ineinander, daß einer für den anderen und mit dem anderen betet.«²⁷ Diese Gemeinschaft hilft zunächst überhaupt beten. Luther hatte das Getragenwerden durch die Gemeinde erfahren. »... in der Kirche unter dem Haufen« ist das Beten »herzlicher und dringet auch durch.«²⁸ Zum anderen verbürgt die Gemeinschaft die Erhörung. Das gemeinsame Gebet kann Kriege verhüten, den Frieden erhalten, vor dem Türken bewahren, Einfluß auf die Politik nehmen, den Lauf des Evangeliums und die Kirche erhalten und fördern und dazu beitragen, daß der Jugend durch guten Unterricht und christliche Erziehung geholfen wird.²⁹ Gott erwartet dieses Eintreten von Menschen für die Nöte der Allgemeinheit. Wenn es fehlt, klagt er darüber, daß keiner da sei, der in den Riß trete (Ez 22, 30). Luther gab deshalb die fruchtbare Anweisung: »Darum laßt uns doch bitten, da die andern lästern.«³⁰ Schließlich zeigt sich solche Gemeinschaft, die eine Verheißung hat, bei der Fürbitte. Damit helfen sich die Christen gegenseitig. Luther selbst hat sie reichlich erfahren. Er war überzeugt, von dem Steinleiden, das ihn 1537 in Schmalkalden überfallen hatte, durch die Gebete der evangelischen Christen gesund geworden zu sein.³¹ Die Fürbitten seines Lenchens, seines Hänschens sowie vieler Christen waren Luther ein großer Trost.³² Er meinte, daß die Fürbitte die Bekehrung eines Menschen bewirken

25 (Joh. 17, 24). W 28, 193, 25 ff.

26 W 2, 86, 7 ff.

27 WTi I, 700.

28 WTi III, 3605.

29 W 30, I, 197, 20 ff. WTi IV, 4722. W 43, 237, 34 f. W 43, 258, 13 ff. WTi IV, 4548. WTi V, 5428. WTi IV, 4722. WTi V, 5392. WTi V, 6113. Vgl. auch W 6, 460, 25 ff. W 15, 53, 14 ff.

30 WTi III, 3651.

31 WTi V, 5368.

32 WTi II, 1285.

kann. Paulus sei durch die Fürbitte des Stephanus bekehrt worden.³³ Nicht einmal die Fürbitte für die Verstorbenen lehnte Luther radikal ab.³⁴

Luther übte selbst das Amt der Fürbitte treulich aus. Fast in jedem seiner Briefe versicherte er den Empfänger seiner Gebete, so wie er um dessen Gedanken bat. Nicht nur seine Familie, Freunde, Mitstreiter, seine Gemeinde, Predigt, seine Studenten, Schwache und Angefochtene, leidtragende Witwer und Waisen, Kranke und Sterbende, gefangene Märtyrer, die evangelischen Fürsten und den Kaiser, die Theologen, die auf dem Reichstag zu Augsburg versammelt waren, das deutsche Heer, das gegen die Türken zog, und die aufrührerischen Bauern befahl er fürbittend Gott, er gedachte auch der Sünder und seiner Feinde vor Gottes Angesicht.³⁵ Dieses hat Christus in der Bergpredigt geboten (Mt 5, 44). Wir können deshalb Luthers Worten nur zustimmen: »... wenn man Gott anrufen will, muß das Herz von allem Hasse frei sein; obgleich wir Sünde und Laster der Menschen hassen und sie verabscheuen müssen. Also beten wir auch zu Recht für die gottlosen Bischöfe. Denn wir sollen ja nicht also gesinnt sein, daß wir ihnen Böses oder Verderben wünschten. Dazu aber strafe ich und stelle ihre Gottlosigkeit und Schändlichkeit bloß, daß sie gebessert werden.«³⁶ Dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen hatte Luther am 5. März 1522 geschrieben: »Ich will aber Ew. Kurf. Gnaden nicht verbergen, daß ich für Herzog Georg habe nicht einmal (sondern gar oft) gebeten und geweinet, daß ihn Gott wolle erleuchten.«³⁷ Wie sollen wir es aber verstehen, wenn Luther fortfährt: »Ich will auch noch einmal bitten und weinen, darnach nimmermehr«? Und wie sollen gar sein Ratschlag vom 11. April 1542, Herzog Moritz von Sachsen tot zu schlagen mit dem Gebet, und seine Worte, er habe Herzog Georg von Sachsen »zu Tode gebetet«³⁸, mit einer christlichen Haltung vereinbart werden? Kommen hier alttestamentliche Klänge durch? Das wäre nicht verwunderlich. Luther waren die Psalmen als Gebete geläufig. Er kannte sie vom Horenbeten her. Er hat sie wiederholt ausgelegt. Zeitlebens pries er sie als Mustergebete. Und das Verständnis der Rachepsalmen ist für die Christen allezeit eine schwierige Aufgabe gewesen. Bei Luthers Temperament und in seinem harten Kampfe wäre es auch zu verstehen, wenn sich die Kampf Stimmung in solcher Form niedergeschlagen hätte. Doch keine dieser Vermutungen trifft Luthers Anliegen. Ausgangspunkt und Ziel seiner Gebete waren Gottes

33 WTi V, 5565.

34 Vgl. W 18, 6, 21 ff. Vgl. auch sein Trost für die Mütter, deren Kinder ungetauft gestorben sind. W 53, 205-08.

35 WTi IV, 4108.

36 W 44, 295, 22 ff.

37 WBr II, 455, 68 f.

38 WTi V, 5428 a und 5428.

Ehre, Reich und Wille. So, wie er ohne Scheu Gott die Ohren rieb, wenn es ihm nötig schien, um Gottes willen den natürlichen Lauf der Dinge aufzuhalten, so konnte er auch um das Verderben von Menschen bitten, die Gottes Ehre, Reich und Willen nicht zu fördern, sondern zu schädigen schienen. Als Luther im März 1533 gefragt wurde, »ob der, der da betet, auch flucht«, antwortete er: »Ja . . . denn wenn ich bete: Geheiligt werde dein Name, so fluche ich Erasmo und allen Ketzern, die Gott lästern und schänden.«³⁹ Im März 1539 gab er dafür ein weiteres Beispiel: »Ich hoffe, der gerichtliche Prozeß Gottes wider den Papst und die Seinen wird seinen Fortgang haben, wie (er) angefangen ist. Denn die ersten drei Bitten im Vaterunser gehen allermeist wider ihn: Gelästert und verflucht werde des Papsts Name, sein Reich werde zerstört und falle, sein Wille werde zu Schanden und gehindert.«⁴⁰ So vorsichtig dem Beispiel Luthers in diesen Fragen zu folgen wäre, so richtig hat er in seiner Auffassung das Anliegen vieler Rachepsalmen erfaßt. Auch dort bittet der Fromme um Hilfe gegen seine Feinde und um deren Verderben, damit nicht das Ansehen seines Gottes geschädigt werde. Daß dabei selbst ein Mann von dem hohen Verantwortungsbewußtsein Luthers und von seiner geistlichen Weisheit durchaus nicht immer gerecht und billig urteilte, zeigen seine Vorwürfe gegen den katholischen Herzog Georg, dem christlicher Glaube und christliches ethisches Bemühen nicht abgesprochen werden können. Dessen evangelische Schwiegertochter, die Schwester Philipps von Hessen, Elisabeth von Rochlitz, wurde Georg weit eher gerecht als der von ihr hochverehrte Reformator.

Sowohl beim Segnen als auch beim Fluchen vertraute Luther felsenfest auf die Macht des Gebets. Wie eine Mauer umgibt es uns in Nöten und schützt uns.⁴¹ Luther meinte: » . . . wenn wir nur mit Ernst beteten, der Türke sollte unserem Volke jetzt nicht viel abbrechen. Wenn einer sollte bei einem König oder Fürsten etwas bitten oder erbeten, so dünkte er sich stolz und gefällt ihm wohl. Warum lassen wir uns nicht gefallen, daß unser lieber Herr Christus spricht: Lieber, knie vor mir nieder, hebe deine Hände auf, bitte, was du willst, ich will dir's geben. Habe nur keinen Zweifel dran.«⁴² Vor allem soll man Gott um geistliche Güter bitten. Das sind der Glaube, Gottes Wort, der Heilige Geist, der hilft, das Leid zu ertragen und Gottes Willen zu tun, Weisheit, Bewahrung vor Irrtum und ein seliges letztes Stündlein.⁴³ Gott

39 WTi III, 3028.

40 WTi IV, 4388.

41 WTi IV, 4548 und 4555.

42 WTi V, 5630.

43 W 2, 750, 25 f und 721, 1 ff. W 38, 374, 6 ff. W 51, 132, 24. W 19, 96, 4 ff. Luthers Werke für das christliche Haus (Braunschweiger Ausgabe) 5, 472. W 38, 368, 25 ff. W 2, 697, 5 ff.

will aber auch in leiblicher Not helfen.⁴⁴ Hier ist das Gebet dringend nötig. Der Urheber solcher Nöte ist ja oft der Teufel. Zum Beispiel steckt er hinter Krankheiten. Dann kann nur die erlesene Arznei des Glaubens und Gebets helfen; denn der Teufel wird, wie Christus selbst gezeigt hat, nur mit Gottes Wort und mit dem Gebet überwunden. Auf unser Gebet hin wird Gott die Engel im Streite mit dem Teufel siegen lassen.⁴⁵ Auch die Ehe wird nur mit Gebet recht geraten, sonst hat der Teufel gewonnenes Spiel. Schließlich ist das Gebet so stark, daß es auch den Tod vertreibt und den Jüngsten Tag herbeizwingen wird.⁴⁶

Wie kräftig und stark das Gebet ist und wieviel es vermag, kann keiner ermessen, der es nicht darauf gewagt hat und den es nicht die Erfahrung lehrte. Es ist »ein groß Ding«, daß einer, der eine schwere Not auf sich herindringen fühlt, seine Zuflucht zum Gebet nehmen kann. Luther war ganz gewiß: »... so oft ich mit Ernst gebetet habe, ... so bin ich ja reichlich erhört worden und habe mehr erlangt, denn ich gebeten habe! Wohl hat Gott bisweilen verzogen, aber es ist dennoch kommen.«⁴⁷

3

Wie geschieht das Beten mit rechtem Ernst? Das ist am besten aus dem Gegenstück zu erkennen. Luther polemisierte später gegen die Form des Betens, die er selbst als Mönch geübt hatte, das Horengebet. Ursprünglich hatte er es sehr ernst genommen. Selbst noch 1520, als er »schon viel schrieb« und seinen Gebetsverpflichtungen nicht mehr regelmäßig nachkommen konnte, »sparte« er wenigstens seine »horas zusammen« und wenn es acht Tage wurden. »Auf einen Sonnabend zahlte« er sie dann »nacheinander ab«. Dabei aß und trank er den ganzen Tag lang nichts.⁴⁸ Es ist kaum vorzustellen, wie er die dazu nötige Konzentration aufbrachte, selbst wenn wir bedenken, daß Luther vom gebetsfreudigen und gebetsgeübten Mittelalter herkam. Solche Gewaltkuren kosteten ihn allerdings auch den Nachtschlaf.⁴⁹ Und Luther berichtete, daß er auf Grund der Anstrengung schließlich todkrank wurde. Als einmal ein ganzes Vierteljahr lang die Gebete anstanden, ließ er deshalb das Horenbeten fallen.⁵⁰

Luther war nicht prinzipiell traditionsfeindlich. Manche alten Gebete, die

44 W 43, 381, 22 f.

45 WTi IV, 4784. Vgl. auch WTi I, 886. WTi V, 5370. Vgl. auch WTi II, 1285. W 43, 326, 1 ff. WTi V, 5773 und 5774.

46 WTi VI, 6910 und 6912. WTi I, 700. WTi II, 1625. WTi V, 5776 und 5777.

47 WTi I, 886.

48 WTi II, 1253.

49 WTi II, 1253.

50 WTi V, 5428.

in seiner Zeit gebräuchlich waren, übernahm er, etwa das Morgen- und das Abendgebet sowie die beiden Tischgebete, die er im Kleinen Katechismus empfahl.⁵¹ Aber über das Horenbeten der »Papisten« urteilte er später vernichtend. Daß es nur »eine Arbeit der Zunge« war⁵², zeigte er an vielen Beispielen. So hatte sich ein Erfurter Mönch, der sogar Doktor der Theologie war, für Geld von zwei Brüdern beten helfen lassen, damit er eher fertig würde, als bei ihm durch eine vierteljährige Abwesenheit der Berg der nicht-erledigten Horen zu sehr angewachsen war. Melancthon machte an Luthers Tisch entsprechend spottend den Vorschlag, daß die »faulen Bischöfe« doch einen oder auch zwanzig nehmen, diese in eine Reihe stellen und so die ihnen selbst zukommenden Horen abbeten lassen sollten.⁵³ Luther meinte auch, daß es den Papisten oft gar nicht anders möglich sei zu beten, als indem sie solchen Lippendienst verrichteten; denn viele verstehen die Worte der Gebete überhaupt nicht, etwa Nonnen den lateinischen Psalter.⁵⁴ Er hielt deshalb den Bericht über einen Priester für glaublich, der an Stelle der Horen jedesmal das Alphabet zitiert und dann hinzugefügt habe: »Herr Gott, nimm diese Buchstaben und setze dir daraus die Horen zusammen.«⁵⁵ In den Stundengebeten sah er schließlich nichts anderes als ein »Geheule und Geplärr« (Amos 5, 23).

Aus seiner ablehnenden Haltung heraus hat Luther hier stark übertrieben. Er selbst gab ja ursprünglich einen Beweis für das Gegenteil seiner abschätzigen Behauptung. Er hatte es nicht nur jahrelang fertig gebracht, die Horen andächtig zu beten, sondern er hatte sicher auch in dieser Form beten gelernt. Seine Gebete verleugnen selbst in spätester Zeit nie, daß der Reformator aus einer alten und erprobten Gebetstradition herkam, wie sie die Stundengebete boten. Aber Luther hat tatsächlich einige gute kritische Beobachtungen hinsichtlich dieser katholischen Gebetsform gemacht. Er sah, daß darüber die Liebe zum Nächsten zu kurz kommen kann.⁵⁶ Er hatte es selbst erfahren, daß darin eine große Gefahr der Verkrampfung lag. Er schilderte die Skrupel seines Priors, der nie sicher war, ob er die Horen im Chor der Kirche vollständig gesungen hatte, und sich deshalb gezwungen fühlte, sie anschließend in seiner Zelle von neuem zu beten. Dieses nervöse Gedrängtwerden war Luther ein Werk des Teufels.⁵⁷ Er selbst hatte als Mönch versucht, beim Horenbeten ein übriges zu tun. Er legte den Fingerknöcheln der

51 W 30, I, 320 ff.

52 W 43, 135, 3 f und 32 ff.

53 WTi V, 5428.

54 WTi III, 3651 a.

55 WTi III, 2973. Vgl. auch WTi II, 1337.

56 W 10, I, 1, 36, 8 ff.

57 WTiV, 5428. WTiV, 4918.

freien Hand, in der er nicht den Psalter hielt, bestimmte Wortbedeutungen bei und zählte so wichtige Worte an den Fingern mit. Kein Wunder, daß er später vom Horenbeten feststellte: »Und war also eine sehr beschwerliche Arbeit, ein rechtes Gefängnis und Fegefeuer, da wir drinnen gemartert worden sind.«⁵⁸ Schließlich wußte Luther auch, daß geistliche Worte noch lange keine Garantie für wirkliche Frömmigkeit bieten. Er konnte den Papisten vorwerfen, täglich zu beten, daß Gott die Liebe sei, daß aber niemand weiter von der Liebe entfernt sei als sie.⁵⁹ Deshalb war er froh, daß Gott ihm das Horenbeten ausgetrieben hatte, diese »große Marter und Stockmeisterei, von der wir durchs Evangelium erlöst sind«.⁶⁰ Hier steckt Luthers entscheidender Einwand gegen das Horenbeten. Er stammte nicht aus psychologischen Erwägungen, sondern aus der reformatorischen Grunderkenntnis vom Werte des Evangeliums. Luther wußte, daß der Teufel die Kunst beherrscht, an die Stelle des Evangeliums das Gesetz treten zu lassen. Beim Horenbeten setzt er an die Stelle von Gottes Tat das Tun des Menschen. Ein rechtes Beten kann das nie werden. Die von Menschen aufgestellten Horen sind nur ein Werk, das aus Angst oder Egoismus getrieben wird.⁶¹ Solche Angst sucht dann unter Umständen auch Hilfe bei der Fürbitte Marias oder der Heiligen.⁶² Auch Luther hat sich lange genug darauf verlassen.⁶³ Erst allmählich wurde er davon frei. Alle solche Praktiken nehmen Gott die Ehre. Sie sind deshalb keine rechten Gebete.

Wie kommt es nun nach Luthers Meinung zu einem rechten Gebet? Bei der katholischen Weise zu beten unterschied er drei Arten. Entweder »erzählt« einer nur »die Worte daher . . ., die er nicht versteht«, das ist das »materialische Gebet«, oder er versteht wenigstens die Worte, das ist das »formale«, oder er betet in »geistlicher Andacht und Meinung«. Luther nannte das »affectualis«. Er meinte, die Papisten hätten sich schon mit der ersten Weise zufrieden gegeben. Er selbst ließ nur die dritte gelten.⁶⁴ Ein anderes Beten war ihm sinnlos.

»Trinken ane Durst,
Studiern ane Lust,
Beten ane Innigkeit
sind verlorne Arbeit.«⁶⁵

58 WTi V, 5428.

59 WTi II, 1630.

60 WTi III, 3651.

61 W 7, 37, 4-25.

62 W 45, 482, 17 ff.

63 W 7, 601, 10 f.

64 WTi III, 3651 a.

65 WTi V, 5607.

Luther kannte die Not solcher »verlorenen Arbeit« recht gut aus eigener Erfahrung. Unser Fleisch und der Teufel bewirken nämlich, daß wir träge sind zum Gebet,⁶⁶ und dabei wäre es doch so nötig, ein Beter brächte solche hingebungsvolle Andacht auf wie ein hungriger Hund an der Futterschüssel.⁶⁷ Wenn Luther solche Gebetsmüdigkeit spürte, dann hatte er für seine Person ein gutes »Hausmittel« dagegen. Er pflegte sich an einem heftigen Zorn und brennendem Haß auf die »Undankbarkeit der Welt und die Gottlosigkeit von Gottes Widersachern«, »des Papstes mit seinem Geschwärm und Gewürm«, König Ferdinands, Herzog Georgs oder Zwinglis zu »erwärmen«. Das konnte ihn zu einem »hitzigen« Gebet bringen.⁶⁸ Diese Methode hängt nicht nur mit Luthers Temperament zusammen. Wieder steht der Eifer um Gottes Ehre dahinter.

4

Zu einem rechten und andächtigen Gebet treiben nach Luther dreierlei, die Not, Gottes Gebot oder seine Verheißungen.⁶⁹ Solche Gebete stehen nicht im Dienste der eigenen Person, die mit ihrer Werkgerechtigkeit vor Gott prangen will. Sie gehen nicht von dem aus, was der Mensch gesetzt hat oder setzt, sondern von dem, was Gott getan hat.⁷⁰ Weil Gott uns aus Gnaden und ohne unser Verdienst gerecht gemacht hat, gefallen wir ihm. Wenn wir das glauben, kommen wir auch mit rechtem Vertrauen zu ihm im Gebet. Die Grundlage für unser Gebet ist also schließlich der Glaube an Jesus Christus. In seinem Namen beten wir recht.⁷¹ Luther faßte diese Erkenntnisse im Sommer 1533 zusammen: Die bewirkende Ursache (*causa efficiens*) des Gebetes ist allein der Glaube, die zufällige Ursache (*per accidens*) ist die Not, die Form (*forma*), daß die Gnade ohne Verdienst und Werk ergriffen wird, die Materie (*materia*), auf die es sich stützt, sind Gottes Gebot und Verheißung, das Ergebnis (*finis*) ist die Erhörung oder Errettung.⁷² Gott will uns um Jesu willen alles geben, was uns vonnöten ist.⁷³ Auf die Frage, warum Christus bei der Mitteilung des Vaterunsers, das ein Gebet über alle Gebete ist,⁷⁴ nichts davon gesagt hat, daß wir in seinem Namen beten sollen, gab Luther

66 W 44, 488, 29 f.

67 WTi II, 1625. Vgl. auch WTi I, 274.

68 WTi II, 2387 a und b.

69 WTi V, 6013. W 44, 82, 39-83, 7.

70 W 44, 84, 33 ff.

71 Vgl. Joh 14, 13 f und 16, 23 f. WTi II, 2009. WTi III, 3651 a. W 43, 135, 21-31.

72 WTi III, 3353 a und b.

73 WTi III, 3651.

74 WTi I, 88.

die sophistisch klingende Antwort, daß Christus nicht vor seiner Verherrlichung verherrlicht werden wollte.⁷⁵ Nun aber kennt Luther keinen Unterschied mehr zwischen dem Gebet zum Vater und dem zu Christus.⁷⁶

Solches rechte Beten braucht man dann nicht immer zu hören oder zu sehen. Wenn die, die glauben, daß Gott ihnen um seines Sohnes willen gnädig ist, auch etwas anderes tun, so beten sie doch ohne Unterlaß. Daß Luther hier nicht einer bequemen Verachtung des regelrechten Gebets das Wort reden, sondern im Gegenteil verhindern wollte, daß einer meint, mit bestimmten zeitlich festgelegten und begrenzten Gebeten genug getan zu haben, zeigt seine Schilderung dieses ununterbrochenen Gebets als eines unaussprechlichen Seufzens, das nicht feiert und ruht, sondern den ganzen Erdkreis Tag und Nacht mit seinem Geschrei erfüllt, so daß es auch im Himmel gehört wird. Selbst im Schläfe setzt sich solches Gebet noch fort.⁷⁷ Eine derartige Arbeit ist nicht leicht. Sie ist so schwer, daß nichts damit zu vergleichen ist,⁷⁸ viel schwerer als die Predigt des Wortes oder andere Kirchenämter. Deshalb ist sie so selten,⁷⁹ obgleich sie das Handwerk eines Christen sein sollte.⁸⁰ Luther war ein solcher unablässiger Beter. Mitunter verdichtete sich ihm dieses stumme dauernde Beten zu Worten. Wir finden es in seinen Briefen, in Schriften, selbst in polemischen, oder auch mitten in Vorlesungen.

Die Unwürdigkeit unseres Gebets ist nach Luthers Meinung so wenig gravierend wie die Größe des Gebetsanliegens.⁸¹ Gott sieht das Inwendige unseres Herzens und versteht das Seufzen, das in uns ist, selbst wenn wir es nicht verstehen. Wir sind ja wie die Kinder, die vor dem Tisch stehen und stammelnd bitten.⁸² Entscheidend ist, daß der Heilige Geist uns beim Beten hilft. Er vollbringt das rechte Seufzen für uns (Römer 8, 26).⁸³

Wie geht nun ein solches rechtes Gebet vor sich? Zunächst wird das Herz zum Gebet bereitet durch Gottes Wort. Luther benutzte dazu den Psalter, die zehn Gebote, das Apostolikum oder Abschnitte der Heiligen Schrift.⁸⁴ Dreimal am Tage, morgens, mittags und abends⁸⁵ betrachtete er Stücke daraus und kam darüber zum Beten. Der Tag war ihm verdorben, wenn er an

75 WTi I, 66. WTi II, 2009.

76 Dietrich Vorwerk: Gebet und Gebetserziehung (Schwerin 1913) I S. 30.

77 W 43, 136, 13 ff. W 44, 83, 10 ff. WTi III, 2918.

78 W 42, 662, 32 f.

79 W 43, 381, 26 ff.

80 WTi VI, 6751.

81 W 42, 661, 3 ff.

82 W 42, 663, 25 ff.

83 W 42, 663, 11 f.

84 W 38, 358, 5 ff und 373, 1-7. WTi V, 5517.

85 W 30, I, 125, 18 ff.

diesen regelmäßigen Gebeten gehindert wurde.⁸⁶ In schweren Zeiten betete er oft stundenlang und dazu in den Stunden, die am besten zur Arbeit geeignet sind. Er kniete oder stand. Besonders abends stand er gern am offenen Fenster. Dabei blickte er wohl zum Himmel. Er behielt auch das »Segnen mit dem heiligen Kreuze« bei und empfahl es.⁸⁷ Bei seinen Betrachtungen kam es ihm nicht darauf an, ein bestimmtes Pensum zu erledigen. Er blieb oft an einer Stelle hängen und ließ sich vom Heiligen Geist »predigen«, wobei er »in einem Gebet« mehr lernte als sonst durch »viel Lesen und Dichten«.⁸⁸ Luthers tägliches Beten war also häufig ein Meditieren, aus dem dann das Gespräch mit Gott entstand. Umgekehrt konnte auch aus dem Gebet das Meditieren werden.⁸⁹ Dabei war er innerlichst beteiligt. Immer wieder hören wir, daß er unter Tränen gebetet habe.⁹⁰ Das Gespräch mit Gott pflegte er häufig laut zu führen, in deutscher⁹¹ oder auch in lateinischer Sprache. Für die Betrachtung empfahl er viererlei. Er machte aus den Worten des Katechismus, des Psalters oder der Heiligen Schrift, die er zugrunde legte, jeweils »ein vierfach gedrehtes Kränzlein«. Zuerst fragte er nach dem Lehrgehalt, dann ließ er sich zum Danke anregen, der in jedes Gebet unbedingt gehört. - Im Vaterunser fehlt der Dank nicht etwa, sondern dort ist er in der Anrede enthalten; denn wenn wir Gott unseren Vater nennen, bekennen wir, daß wir bisher von ihm ernährt und beschützt worden sind und alle väterlichen Wohltaten von ihm empfangen haben. - Beim Danken fragte Luther nicht danach, ob ihm Gottes Gaben wohl oder wehe getan hatten. Als sein Lenchen mit 13 Jahren heimging, bekannte er: »Ich bin zornig auf mich selbst, daß ich mich ihrer nicht von Herzen freuen noch danken kann; wiewohl ich unterweilen unserm Herrn Gott ein Liedlein singe und danke ihm ein wenig dafür.«⁹² Auf den Dank folgt die Beichte und erst als letztes die Bitte.⁹³ Wieder also bildet Gottes Tun den Ausgangspunkt für unser Beten.

Auf solches Gebet hin wird Gott, wenn es mit seinen Absichten vereinbar ist, die Erfüllung schenken. Es hat keinen Zweck, darüber zu spekulieren, wie das vorzustellen ist. Der 145. Psalm (Vers 19) lehrt, daß der Herr den Willen derer tut, die ihn fürchten. Wir haben genug Zeugnisse in der Heiligen Schrift, die zeigen, daß Gott sich lenken läßt und seinen Willen dem

86 WTi I, 122, S. 49, 23 ff.

87 W 30, I, 319, 25 f. W 38, 360, 1 ff. WBr V, 420, 12 ff. Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers a.a.O. S. 139 f.

88 W 38, 363, 2 ff und 366, 10 ff.

89 WTi V, 5517.

90 Vgl. WBr II, 455, 69 f.

91 Vgl. WTi V, 4579.

92 WTi V, 5495, S. 190, 14 ff.

93 W 38, 364, 28 ff. Vgl. auch W 43, 81, 32-82, 7. W 44, 83, 14 ff.

unseren unterwirft. Gott ließ auf das Gebet des Josua hin die Sonne stille-
stehen (Jos 10, 12 f), was, astronomisch betrachtet, ein unerhörtes Wun-
der war.⁹⁴ Das Gebet ist also nicht überflüssig. Im Gegenteil, Gott will unser
Gebet haben. Warum, das gehört zu den größten Geheimnissen von Gottes
Weltregierung, die Luther hier anzurühren wagt. Gott will uns nicht nur
gewöhnen, mit unseren Nöten und Anliegen zu ihm zu kommen, wodurch
wir erkennen und auch bekennen, daß wir nicht in der Lage sind, uns selbst
zu helfen, also ihm die Ehre geben,⁹⁵ sondern er erweist uns, seinen Geschöp-
fen, die unverdiente Ehre, teilhaben zu dürfen an seinem Wirken. So, wie
wir Handlanger Gottes werden, der uns ernähren will, wenn wir auf dem
Felde arbeiten, säen und ernten, so wirken wir an seiner Weltregierung mit,
wenn wir beten.⁹⁶ Unser Gebet ist das Werkzeug, das Gott gebraucht zur
Ausführung seiner Pläne, so wie er Vater und Mutter mithelfen läßt, wenn
er neues Leben schafft.⁹⁷

Welch unerhört große Aufgabe für unser Beten und zugleich welch an-
scheinend paradoxer Sachverhalt! Ausgangspunkt und Ziel unseres Betens
sollten nach Luther allein die Ehre Gottes, sein Reich und sein Wille sein.
Und nun erweist Gott seinen Geschöpfen die Ehre, sie durch ihr Beten zu
Mitarbeitern in seinem Reiche zu machen und ihren Willen als Vorausset-
zung für sein Handeln brauchen zu wollen. Das ist der gleiche wunderbare
Wechsel wie der, daß sein Sohn ein Knecht wurde und ich ein Herr werde.
Entscheidend ist allerdings auch bei diesem Tausch die Reihenfolge. Ich
werde Herr, weil und nachdem Christus Knecht wurde. Und mir werden
Ehre und unerhörte Möglichkeiten durch das Beten geboten, nachdem ich
beim rechten Beten Gott die Ehre gegeben und alle Möglichkeiten seiner
Hand anvertraut habe.

94 W 43, 82, 9 ff.

95 W 44, 85, 24 ff.

96 W 43, 81, 17 ff. 82, 36-83, 7.

97 W 43, 81, 23 ff.

Man kann keinen Christen finden ohn Beten, so wenig als einen lebendigen Men-
schen ohn den Puls, welcher stehet nimmer still, reget und schlägt immerdar für sich,
obgleich der Mensch schläft oder anders tut, daß er sein nicht gewahr wird.

LUTHER: Das XIV. und XV. Kapitel S. Johannis. Zu Johannes 14, 13 ff. 1537.
W 45, 541.

GERHARD RITTER: Luther. Gestalt und Tat. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1962. 192 Seiten. Kart. 2,50 DM.

Wenige Jahre nach dem ersten Weltkrieg (1925) hat der damalige Professor der Geschichte in Freiburg, Gerhard Ritter, bei dem Verlag F. Bruckmann A. G., München, ein Buch veröffentlicht unter dem Titel: »Luther. Gestalt und Symbol«. Die jetzt im Gütersloher Verlagshaus erschienene billige Taschenausgabe bringt wohl ein ausführliches, ungemein wertvolles Schlußkapitel »Umriss der geschichtlichen Gestalt«, im übrigen aber einen weder verkürzten noch stark veränderten Inhalt der ersten Ausgabe. Obwohl seither von namhaften evangelischen und katholischen Wissenschaftlern beachtliche Veröffentlichungen über Luther und sein Werk erschienen sind, brauchte Ritter an seinem vor einem Menschenalter erschienenen Lutherbuch kaum etwas zu ändern. Gerhard Ritter, seit 1925 ordentlicher Professor für Geschichte an der Universität Freiburg, ist als hervorragender Historiker weit über die deutschen Grenzen hinaus hoch geachtet. In seinem Lutherbuch kam und kommt es ihm weniger auf biographische Einzelheiten als vielmehr auf eine Wesensschau unseres deutschen Reformators an.

Was er uns mit diesem Buche bieten will, sagt er in der »Einführung« mit der ihm eigenen Klarheit und Eindringlichkeit: »Man kann sich dem Leben eines großen Mannes wie Luther von den verschiedensten Seiten her nähern. In den trüben, aber doch nicht hoffnungslosen Jah-

ren nach dem ersten Weltkrieg suchten viele Deutsche sich innerlich aufzurichten an der klaren Festigkeit seines Mannesmutes und an der Größe seiner geistigen Erscheinung. Gewiß: nicht jeder vermochte dem großen Theologen zu folgen, dem Prediger der radikalen Glaubensparadoxie: der Lehre vom verborgenen Gott und von der völligen Verderbnis des menschlichen Willens - einer Lehre, die humanistischem Denken so hart ins Gesicht schlägt...« »Heute geht es um unsere geistige Existenz schlechthin. Die Frage unserer Zeit schlechthin ist die Frage nach der Wirklichkeit Gottes.« Wie G. Ritter uns das leidenschaftliche Ringen Luthers um Gott und wider Satan schildert, muß jeden ernstdenkenden Menschen aufs tiefste bewegen. »Die heroische Frömmigkeit Luthers«, heißt es im Schlußkapitel, »bleibt von der schwächlichen Kreuz- und Trostestheologie späterer orthodoxer Lutheraner und vollends von der harmlosen Verwässerung des Gottesgedankens im protestantischen Rationalismus sehr weit entfernt: ihr Glaubenstrost führt nie zu einer Geborgenheit, die über dem Gnadenwillen des offenbarten Christus das dunkel drohende Geheimnis des verborgenen Gottes vergäße.«

Ritters Lutherbuch, das auch stilistisch hervorragend ist, bringt eine solche Fülle tiefster Gedanken, daß der aufmerksame Leser sich nicht nur geistig angeregt fühlt, er weiß sich vielmehr auch aufgerufen zur sittlichen und religiösen Verantwortung für die Gestaltung unserer Zukunft. »Zu einer furchtbar ernsten Verantwortung sowohl für die Formen des politischen Zusammenlebens wie für die Auswirkung des Macht- und Geltungsdranges nach außen -, selbst dafür, welchen Menschen und welchen Taten ein Volk Beifall klatscht.«

Wir wünschen dieser billigen Neuausgabe eine möglichst weite Verbreitung. Es setzt freilich historische Kenntnisse der Reformationszeit und einen gewissen Bildungsgrad voraus. Aber gerade darum wünschen wir es in die Hände aller Lehrer und Volkserzieher sowie aller höheren Schüler und Studenten.

Ernst Hildebrand

HANS VOLZ: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1959. 148 Seiten. Hln. 13,60 DM.

Es handelt sich hier um eine gelehrte Spezialarbeit, die sich allein mit dem äußeren Hergang des Thesenanschlags beschäftigt, ohne auch nur mit einem Wort den Inhalt der Thesen oder ihre theologische und geschichtliche Bedeutung zu berühren. Der äußere Hergang des Thesenanschlags wird jedoch von Volz mit fast pedantischer Genauigkeit von allen nur möglichen Seiten her beleuchtet (den 39 Seiten Text stehen 91 Seiten in Petit gedruckte Anmerkungen gegenüber). Die Darstellung ist überaus trocken, die Lektüre mühsam - was bei dem dankbaren Stoff immerhin überascht. Es ist schwierig, bei der Fülle von Anmerkungen das Wertvollere aus der Masse schlechterdings gleichgültiger Einzelheiten herauszusuchen. Bezeichnend ist, daß zwar für die von Albrecht von Brandenburg gezahlten 21 000 Dukaten Konfirmations- und Taxgebühren der Gegenwert von 29 000 rheinischen

Gulden genannt, aber kein Hinweis auf die ungefähre Entsprechung im heutigen Geld gegeben wird.

Für den Verfasser offenbar wichtigstes Ergebnis (Volz hat schon im Pfarrerbblatt 1957 und 1958 darüber gehandelt; die darauf verweisende Anm. 147 ist leider aufgrund von Setzfehlern nicht verständlich) ist der Zweifel an dem überlieferten Datum des Thesenanschlags. Volz behauptet, die Thesen seien nicht am 31. Oktober, sondern am 1. November angeschlagen worden. Seine Beweisführung kann indessen nicht vollkommen überzeugen. Sie beruht auf zwei Äußerungen Luthers, einem Brief von 1527 und einer Tischrede von 1532, in denen Luther nicht den Vortag von Allerheiligen, sondern Allerheiligen selbst als Tag des Thesenanschlags bezeichnet. Volz sagt selbst, daß man nach liturgischen Gepflogenheiten unter der Bezeichnung »Allerheiligen« auch den Vortag mit hat verstehen können. Luther dürfte aber auf kalendermäßig genaue Datierung des Vorgangs kaum ähnliches Gewicht gelegt haben wie der moderne Historiker; außerdem kann man leichte Verschiebungen der Erinnerung bei ihm niemals ausschließen. Im übrigen scheint mir die Frage, ob der Thesenanschlag am 31. 10. oder am 1. 11. geschehen ist - auch wenn sie völlig sicher entschieden werden könnte - so wenig bedeutungsvoll zu sein, daß sie nur wenige Zeilen einer Anmerkung beanspruchen dürfte.

Beigegeben sind dem Band - neben Personen- und Ortsregister - zwei Faksimiles von Plakatsnachdrucken der 95 Thesen.

Hayo Gerdes

ZUM BESCHLUSS

Das Reformationsfest 1962 steht im Schatten des Vatikanischen Konzils zu Rom. Die Sehnsucht nach Einheit der Christenheit ist gerade im Ursprungslande der Reformation, das in besonderem Maße unter der Kirchenspaltung leidet, lebendig. Die konfessionelle Polemik ist hier weithin einem Gespräch gewichen, das dem gegenseitigen Verstehen dienen möchte. Paul Althaus hatte in seinem Vortrage »Die Reformation und die Einheit der Kirche« während der Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1960 in Pforzheim auf die verheißungsvollen Ansätze gegenseitigen Verstehens und Achtens hingewiesen. Die erste Ankündigung des Konzils hatte enthusiastische Hoffnungen geweckt. Rom hat durch seine Verlautbarungen einer nüchternen Beurteilung dessen, was erwartet werden darf, Raum gegeben. Auch auf evangelischer Seite sollte man nicht aus ökumenischer Begeisterung Unmögliches erhoffen. Erwin Mülhaupts Arbeit »Was kann und soll man nach Luther von einem Konzil erwarten?« dient dieser Ernüchterung. Zugleich macht sie uns des reformatorischen Kirchenverständnisses aufs neue bewußt. Mülhaupts Arbeit und auch die Predigt von Ernst Hildebrand wollen nicht die Verhärtung der konfessionellen Fronten, sondern die rechte geistliche Einheit der Christen fördern, zu der wir nicht durch Unklarheit der Standpunkte, sondern allein durch Rückbesinnung auf das Evangelium gelangen. Der Umfang dieser ersten beiden Beiträge ließ uns leider nicht die ursprüngliche Absicht verwirklichen, das Heft ganz unter das Thema »Luther und das Gebet« zu stellen. Wir mußten den Aufsatz unseres Mitherausgebers Kurt Dietrich Schmidt »Luther lehrt beten« dem nächsten Heft vorbehalten. Während Frau Ludolphy uns in Luthers persönliches Gebetsleben schauen läßt, klärt Bruno Jordahn die wichtige Frage, wie sich nach Luther das persönliche Herzensgebet mit dem liturgischen Beten der Kirche vereint.

Soeben erreicht uns die Trauerbotschaft von dem Heimgegangenen des vierundachtzigjährigen Dichters Rudolf Alexander Schröder. Zu seinem 80. Geburtstage hatte Martin Doerne in Heft 1/1958 unserer Zeitschrift mit seinem Aufsatz »Welt des Gedenkens und der Treue« den Dichter und sein Werk gewürdigt. Rudolf Alexander Schröder gehörte nicht nur dem Vorstand der Luther-Gesellschaft an, sondern hat auch durch seine Mitarbeit auf ihren Tagungen und Begegnungen ihren Geist mitgeprägt. Wir verdanken ihm als Menschen, Dichter und Christen Wesentliches. Wir gedenken seiner dankbar als eines Menschen, an dem sich das Wort Christi verwirklichte: »Darin wird mein Vater geehrt, daß ihr viel Frucht bringet und werdet meine Jünger.«

H. St.

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrgangs 1962

Aufsätze

- | | | |
|-----|--------------------|---|
| 1 | Erwin Mülhaupt | Luther und Melanchthon. Die Geschichte einer Freundschaft |
| 18 | Werner Görndt | Luther und Dänemark |
| 25 | Karl Hauschildt | Glauben und Erziehen bei Luther. Ein Buchbericht |
| 31 | Wilhelm Schulze | Ein neues katholisches Staupitz-Bild? |
| 41 | Paul Althaus | Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Heiligen Schrift |
| 52 | Regin Prenter | Die Grundfunktionen der Kirche nach lutherischer Tradition |
| 65 | Ingetraut Ludolphy | Luther über Astrologie |
| 77 | Friedrich Schenke | Luther und der Humanismus |
| 89 | Ernst Hildebrand | Die Einheit der Kirche. Predigt zum Reformationsfest |
| 94 | Erwin Mülhaupt | Was kann und soll man nach Luther von einem Konzil erwarten? |
| 116 | Bruno Jordahn | Luther und das gottesdienstliche Gebet |
| 128 | Ingetraut Ludolphy | Luther als Beter |

Buchbesprechungen

- Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers 86
- Wilhelm Brunotte: Das geistliche Amt bei Luther 33
- Deutsche Theologia. Mit den Vorreden Martin Luthers und
Johannes Arnds 37
- Axel Gyllenkrok: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen
Theologie Luthers 38
- Gerhard Ritter: Luther. Gestalt und Tat 142
- Joachim Rogge: Johann Agricolas Lutherverständnis 35
- Paul Scheurlen: Vom wahren Herzenstrost. Martin Luthers Trostbriefe 37
- Oskar Thulin: Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen
Gedenkstätten 36
- Hans Volz: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers
Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574) 87
- Hans Volz: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte 143

Mitteilungen des Schriftleiters

Zum Beschluß 40 88 144

7 62/1436 6