

544

Z 63 / 1238

Luther

— 34: 1963 olme J.

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

34. Jahrgang 1963 Heft 1

U. P. 109.

- 7. MRZ 1963

Gd 843⁸⁰

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; Professor D. Theodore Tappert, Philadelphia

SCHRIFTFÜHRUNG

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

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 39, Bebelallee 11

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr

Preis des Einzelheftes 3,50 DM

Abonnementspreis für Mitglieder der Luther-Gesellschaft 8 DM

Bestellungen bei der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft

Hamburg 1, Bugenhagenstraße 21

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg

POETA CHRISTIANUS

Von Kurt Ihlenfeld

Die Kirche baut Gotteshäuser, aber keine Musentempel. Sie baut heute sehr moderne Gotteshäuser, und zwar in großer Zahl. In diesen hat dann auch eine der Künste ihre sichere Herberge: die Musik. Kirchenbau und Kirchenmusik werden wie Geschwister empfunden und entsprechend gehegt und gepflegt. Kongresse und Zeitschriften kräftigen und fördern den Bund. Ein wenig partizipieren daran auch Malerei und Plastik. Experimente werden ebensowenig gescheut wie hohe Bausummen. Eine kunstfreudige Kirche setzt Architekten, Maler, Bildhauer in Bewegung und Nahrung, vergibt Werkaufträge an Komponisten und Chöre, veranstaltet diesbezügliche Wettbewerbe, stellt ihre eignen Bauprobleme und -aufgaben zu öffentlicher Debatte. Was will man mehr?

Nun nennt sich die evangelische Kirche auch Kirche des Wortes - hat sie ein ebenso glückliches, positives, fruchtbares Verhältnis zur Wortkunst, zur Dichtung, zur Poesie? Offenbar nicht. In den ersten Jahren nach dem Kriege noch und erst recht in den dreißiger Jahren war zwar viel von »christlicher Dichtung« die Rede, wetteiferten die Konfessionen miteinander im Bemühen, der christlichen Lyrik, dem christlichen Roman, dem christlichen Drama, wo immer sich Ansätze dazu regten, eine Chance zu geben, Hilfe zu gewähren. Die katholische Kirche offensichtlich mit größerem Erfolg, breiterer Wirkung als die evangelische. Bei uns ist es seit etwa einem Jahrzehnt üblich geworden, wie auf Grund stillschweigender Vereinbarung, von christlicher Dichtung lieber nicht mehr zu sprechen, sie geflissentlich dem Oberbegriff »moderne Dichtung« zu subsumieren. Es macht fast den Eindruck, als schämte man sich dieser früher so lebhaft umworbenen Sache. Ich erinnere mich, vor etwa sechs Jahren in einem evangelischen Wochenblatt ein Bischofswort gelesen zu haben, wonach das Ende der christlichen Dichtung gekommen sei . . .

Wie weit dieses Mißbehagen gediehen ist, wurde beim Ableben Rudolf Alexander Schröders ungemein deutlich, der nun einmal ein christlicher Dichter war und sein wollte. Wiederum war es eine bekannte evangelische Wochenschrift, die in ihrem Nachruf für Schröder zwar seine frühen Versuche auf dem Gebiete des Chansons kräftig würdigte, für seine späteren Beiträge zum Kirchenlied jedoch keine Zeile aufbrachte. Sie versagte sich auch, eins von Schröders vielen geistlichen Gedichten abzudrucken, sein Bildnis wiederzugeben. Ein kleiner Aufsatz unterm Strich - das war alles. Während man in der darauffolgenden Nummer dem jungen Avantgardisten Martin Walser eine ganze Seite widmete, mit großem Foto und mit Vor-

schußlorbeeren für sein bei den Berliner Festwochen uraufgeführtes, aber den Lorbeeren zum Trotz wenig erfolgreiches Zeitstück »Eiche und Angora«. Das »Moderne« hat es in unsern christlichen (evangelischen) Blättern leichter als das »Christliche«. Man möchte um keinen Preis für unzuverlässig in bezug auf Modernität gelten. Mit dem Christlichen hat es nicht die gleiche Eile. Natürlich wird diese Feststellung dem nun schon stereotyp gewordenen Einwand begegnen, daß das Christliche - als Begriff und Sache - fragwürdig (problematisch) sei. Als ob das Moderne nicht mindestens ebenso fragwürdig (problematisch) wäre! Um es denn, im Anschluß an das eben erwähnte Beispiel, auf eine Formel zu bringen: Walser - ja, auf alle Fälle. Schröder - nein, lieber nicht.

So sieht sich heute zwar nicht der Dichter als solcher - nein, das nicht, der nicht -, wohl aber der christliche Dichter in die Rolle des Poeten in Schillers Ballade »Die Teilung der Erde« versetzt: »Ganz spät, nachdem die Teilung längst geschehen, / Naht der Poet, er kam aus weiter Fern - / Ach! da war überall nichts mehr zu sehen, / Und alles hatte seinen Herrn.«

Schon legt sich der Schleier des Vergessens über Namen wie Reinhold Schneider und Jochen Klepper, Siegbert Stehmann und Elisabeth Langgässer. Sie werden ins Dunkel der Kulissen abgedrängt, auf der Bühne ist nur noch Platz für - nun ja, für die modernen, für die jüngsten Damen und Herren. Undank ist der Welt Lohn. Undank ist auch der Kirche Lohn.

Es kann keine Rede davon sein, daß die Problematik »christlicher Dichtung« den genannten und anderen an ihr interessierten Autoren nicht bewußt gewesen wäre. Schneider, Klepper, Schröder und mancher andere haben reichlich darüber nachgedacht, haben sich die Sache keineswegs leicht gemacht - im Gegenteil, sie haben sie sich schwerer gemacht als die über ihrem Werk zu Gericht sitzenden Besserwisser, seien diese Theologen oder Literaten. Hier und heute soll von Rudolf Alexander Schröder die Rede sein. In dankbarer Erinnerung daran, daß es die Luther-Gesellschaft war, die diesem Dichter als erste - denn Evangelische Akademien gab es damals, anfangs der dreißiger Jahre, noch nicht - Aufmerksamkeit schenkte, ihm vielfache Gelegenheit gab, mit Theologen und Pfarrern ins Gespräch zu kommen. Unvergessen bleibt die souverän-verbindliche (verbindende) Art, wie D. Althaus - dem diese Erinnerung zugleich als Gruß zu seinem 75. Geburtstag zgedacht ist - damals die Fäden zwischen beiden Parteien knüpfte, entwirrte und immer in lockerer wie fester Hand zusammenhielt. Schröder bewunderte das sehr. Schreiber dieser Zeilen darf in aller Bescheidenheit hinzufügen, daß er von Anfang an an jenem Gespräch mitbeteiligt war: Luther-Gesellschaft und Eckartkreis zeichneten ja gemeinsam verantwortlich für den Versuch, eine neue Begegnung herbeizuführen zwischen der Kirche des Wortes und den Künstlern des Wortes.



Das ist nun gewiß lange her, und es wäre zwecklos, lange dabei zu verweilen. Gemessen an den Möglichkeiten der Akademie-Arbeit heute, nimmt sich unser damaliges Experiment ziemlich improvisatorisch aus. Doch hatte es immerhin die besondere Note, daß es in eine Zeit fiel, in welcher derartige und ähnliche Experimente ihre gefährliche Seite hatten. Sapienti sat. »Christliche Dichtung« war damals, eben wegen dieser Zeitsituation, primär nicht Problem, sondern Existenz. Schröder also schrieb Kirchenlieder. Heute rümpfen junge Theologen darüber die Nase, mokieren sich über Archaismen, reformatorische Patina und was nicht noch, wodurch Schröders Lieder sich für heutige Bedürfnisse als unbrauchbar erweisen sollen. Nirgends zeigt sich aber ein Ansatz von eigenständigen Versuchen, die große Tradition auf moderne Weise fortzusetzen, nicht die leiseste musische Regung macht die höhnische Kritik glaubwürdig, mit welcher man Schröders Mühen bedenkt.

Mühen, jawohl. Wenn erst Schröders Briefe der Öffentlichkeit zur Kenntnis kommen werden, dürfte ein Erstaunen darüber anheben, welche Mühe es sich der alternde, der alte Dichter hat kosten lassen, Kirchenlieder zu schreiben. Aber schon jetzt braucht man nur zur Kenntnis zu nehmen, was er zu diesem Thema theoretisch in seinen »Reden und Aufsätzen« verlautbart hat. Er war ein poeta doctus. Ist das ein Grund zu minderer Einschätzung? Gehört nicht zur Poesie auch das Nachdenken über Poesie? Würde man alles, was von christlichen Dichtern der letzten drei Jahrzehnte zur Theorie der christlichen Dichtung geschrieben wurde, einmal zusammenfassen - es ergäbe sich ein stattlicher Band, eine aufregende Lektüre.

Schröder befaßte sich mit dem evangelischen Kirchenlied zu einer Zeit, als sich nicht einmal die wissenschaftlichen Theologen damit mehr befaßten. Nämlich in den zwanziger Jahren. Damals entstanden die glänzenden Monographien über Fleming, Heermann, Rist, damals der schöne Vortrag über das deutsche Kirchenlied, die Studie über »Die Kirche und ihr Lied«. Er besaß eine Menge Erstausgaben barocker Dichter, nicht bloß zum Schmuck des Hauses: er las und lebte darin. (Neben der Arbeit am Homer und Vergil und Horaz.) Er kam also nicht mit leeren Händen nach Wittenberg, wo unsre Dichter- und Theologen-Tagungen stattfanden.

Er hätte sich auch anderswohin wenden können. Weder Lorbeeren noch Kunstpreise erwarteten ihn in unserem Kreise. Wohl aber: Mißverständnis, Mißtrauen, amusisches Vorurteil, Angst vor der Kunst und ähnliches.

Trotz des modischen und modernistischen Gepräges einiger christlicher Feuilletons, trotz der Universalität unserer Akademie-Programme hege ich Zweifel, ob sich in dieser Hinsicht viel geändert hat, ob an die Stelle der Musenfeindlichkeit eine unbefangene Freundschaft der Kirche mit den allerdings schwer zu bändigenden Damen getreten ist. Allmählich wandte sich damals das Blatt, drang der Dichter durch den Vorhang der kirchlichen Kon-

vention. Er hatte nicht nur allerlei Studien zum Kirchenlied getrieben, er hatte sich auch in der Bibel umgesehen und einige einschlägige Literatur gelesen. Ich möchte seine Abneigung gegen die Bultmannsche Richtung nicht dramatisieren, möchte lieber im Vorbeigehen darauf hinweisen, daß Schröder von Goethe herkam und bei Goethe einiges für den Umgang mit der Tradition und ihren Texten gelernt hatte. »Dichtung und Wahrheit«, III, 12 zum Beispiel, wo es heißt:

»Wenn ich mich nun, teils aus Neigung, teils zu dichterischen und anderen Zwecken, mit vaterländischen Altertümern sehr gern beschäftigte und sie mir zu vergegenwärtigen suchte, so ward ich durch die biblischen Studien und durch religiöse Anklänge von Zeit zu Zeit wieder abgelenkt, da ja Luthers Leben und Taten, die in dem sechzehnten Jahrhundert so herrlich hervorglänzen, mich immer wieder zu den heiligen Schriften und zu Betrachtung religiöser Gefühle und Meinungen hinleiten mußten . . . Schon damals hatte sich bei mir eine Grundmeinung festgesetzt, ohne daß ich zu sagen wußte, ob sie mir eingeflößt, ob sie bei mir angeregt worden, oder ob sie aus eigenem Nachdenken entsprungen sei. Es war nämlich die: bei allem, was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werkes an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äußere Einwirkung noch Bedingung könne diesem inneren Urwesen etwas anhaben, wenigstens nicht mehr als die Krankheit des Körpers einer wohlgebildeten Seele . . . Ich hatte die Bibel, wie bei dem Religionsunterricht der Protestanten geschieht, mehrmals durchlaufen, ja, mich mit derselben sprunghaft, von vorn nach hinten und umgekehrt, bekannt gemacht. Die derbe Natürlichkeit des alten Testaments und die zarte Naivität des neuen hatte mich im Einzelnen angezogen, als ein Ganzes wollte sie mir zwar niemals recht entgegenreten, aber die verschiedenen Charaktere der verschiedenen Bücher machten mich nun nicht mehr irre: ich wußte mir ihre Bedeutung der Reihe nach treulich zu vergegenwärtigen und hatte überhaupt zu viel Gemüt an dieses Buch verwandt, als daß ich es jemals wieder hätte entbehren sollen. Eben von dieser gemütlichen Seite war ich gegen alle Spöttereien geschützt, weil ich deren Unredlichkeit sogleich einsah. Ich verabscheute sie nicht nur, sondern ich konnte darüber in Wut geraten . . .«

Denkt man von diesen Sätzen zu Schröder hin, vergegenwärtigt sich, was er theoretisch und poetisch zu diesem Thema beigetragen hat, so erscheinen sie einem wie ein Programm, von dem aus er vorging und weiterging. Luthers Leben und Taten: auch ihm bedeuteten sie einen mächtigen Anstoß zu eigener »ewiger Bewegung«. Sein Gedichtband »Mitte des Lebens«, 1930, gibt davon Zeugnis. Schröder hatte zwischen 1920 und 1930 ganz auf eigene



Gregory Alexander Schneider

Faust Luther wiederentdeckt, hatte sich selber in Luthers Gottesringen gefunden: »Horch, mitten aus dumpfem Erliegen / Bricht seliger Lobgesang« (S. 68). Religiöser Anklang, sagt Goethe. Ein gewiß behutsamer Ausdruck für mehr, als man zunächst dahinter vermuten möchte. Schröder erfuhr das während seines fünften Lebensjahrzehntes: sein »tolle, lege«. Es wurde zum vollen Orgelton seiner zweiten Lebenshälfte. Man muß es schon wahrnehmen, wenn man seiner »geistlichen Lyrik« gerecht werden will. Und was man dem Franzosen Claudel zubilligt, wird man dem Deutschen Schröder wohl nicht gut verweigern können.

In Goethes Text fällt auf, mit wie tastenden, die Sache immer neu umschreibenden Ausdrücken er von jener »Grundmeinung« spricht. Grund, Inneres, Sinn, Richtung - das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche. Was verbirgt sich dahinter? Sicher doch auch das Gefühl für die »Unausdrückbarkeit«, also kurz das Geheimnis der Sache! Eben davon war auch Schröder angerührt und verteidigte es gegenüber den am Geheimnis leicht vorbeidenkenden, vorbeiredenden Theologen, gegen die Fühllosigkeit der Philologen. Er hatte Erfahrungen am Homer gemacht. Seine Briefe an Hofmannsthal und Borchardt spiegeln diese wider. Nun geriet er an die Bibel und fand sich auch hier zur Verteidigung des »inneren Urwesens« aufgerufen. Gemeint war damit sowohl ihre Sprachgestalt - auch die deutsche - als auch ihr Sinngehalt, ihre Entelechie, könnte man mit Goethes Ausdruck sagen. Und schließlich hatte auch er, Schröder, an der Bibel Erfahrungen gemacht, die es nicht mehr zuließen, der Kritik das erste Wort zuzubilligen. Vielleicht, wer weiß, machte sich da auch ein leises pietistisches Erbe bei ihm geltend. Das bleibe dahingestellt. Alles in allem - er war einverstanden mit Goethes Programm und ging nun an dessen Ausführung, theoretisch wie dichterisch. Derart gestimmt und gerüstet, stieß er im Jahre 1934 in Wittenberg zu der kleinen Schar von Theologen und Autoren, um hinfort - auf Dichterseite - die eigentliche Säule des Unternehmens zu bleiben.

Goethe nennt dann Voltaire, und nun war Bultmann ja kein Voltaire, wurde von Schröder auch nicht dafür angesehen. Doch wütend konnte er, Schröder, auch werden - dann nämlich, wenn er bemerkte, daß die historisch-kritische Erforschung der Schrift zu Ergebnissen kam - im Einzelnen wie im Ganzen -, die Goethes oben zitierter »Grundmeinung« zu nahe traten. War das falsch gesehen? Oder hätte nicht umgekehrt die Bibelwissenschaft einigen Grund, sich bei den Dichtern, die mit der Bibel umgehen, darüber zu orientieren, auf welcher »Grundmeinung« dieser ihr Umgang beruhe? Dichterische Erkenntnis darf wohl mindestens zusätzlich zur philologischen hinzutreten? Oder ist die philologische prinzipiell die sachgemäßere und sachnähere gegenüber der dichterischen? Schröder trat in den Theologenkreis damals als Vertreter der dichterischen Grundmeinung und verfocht sie - das

sei ihm noch heute, noch in dieser Stunde gedankt! - mit der Sicherheit, die ihm die eigene Erfahrung ebenso wie die Berufung auf Goethes Vorgang eingab. Der Saal des Lutherhauses verwandelte sich eines Tages in eine Arena, einen Turnierplatz, als Schröder in der Frage der Bibelrevision mit keinem Geringeren als dem Berliner Neutestamentler Hans Lietzmann zusammengeriet - wer es miterlebte, wird sich der Stunde erinnern, eines wahrhaft großartigen Momentes inmitten des vielen kleinkalibrigen und kleinkarierten Palavers, zu welchem die Kirche leider durch die nationalsozialistischen Albernheiten genötigt wurde (Rosenberg, Bergmann, Ludendorff, Frenssen undso weiter - heute alles Makulatur). Das heißt: Schröder brachte auch einen hohen (zugleich wunderbar urbanen) Stil mit in das Gespräch, in die Debatte. Um von diesem wenigstens einen leisen Begriff zu geben, zitiere ich aus seinem Beitrag zu dem 1938 von mir herausgegebenen Sammelwerk »Das Buch der Christenheit« ein paar Sätze:

»Ist es denn wirklich so unmöglich und so schwer, den Philister, der aus seinem eigenen sprachlichen Unvermögen vorschnell auf das des Gründers und Meisters seiner Sprache schließen möchte, mit der hochwohlweisen Nase auf die Tatsache zu stoßen, daß es nicht anstehe, an die Bibel und ihre Sprache heranzugehen wie an irgend beliebige politische, belletristische oder sonst gemeinverständliche Lektüre und vom Heiligen Geist zu verlangen, daß er sich mit der methodischen Hausbackenheit eines Schulmannes und Zeitgenossen ausdrücke. - Der Stand unserer heutigen Sprache ist gegenüber dem der Sprache Luthers kein gehobener und bereicherter, sondern ein gesunkener und verarmter trotz des Anwuchses von abstrakten Kunstworten und gängigen Redewendungen, die weiter nichts sind als sprachliche Jungfernzeugung und Windeier. Angesichts dieses von niemandem zu bezweifelnden Standes hat kein Konsortium der Welt, kein Gremium von Männern, deren keiner als Stilist dem Sprachmeister unsrer Bibel auch nur das Wasser reichen könnte, das Recht, wegen unzeitigen Geschreies der Hinz und Kunz - auch der gelehrten Hinze und Kunze - Luthers bare Münze in die Rechenpfennige zu verschlechtern, mit denen heute bei uns leider Gottes auch der geistige Verkehr an Zahlungs Statt vorlieb nimmt.«

Ein anderes Beispiel von Schröders Weise, mit Texten umzugehen, entnehme ich seinem Wittenberger Vortrag über »Das Deutsche Kirchenlied« 1937, es sind die Schlußsätze:

»Die Woge geistlicher Erhebung, die den frühesten Aufstieg unserer deutschen Dichtung eingeleitet hat und seither vom Nibelungenlied bis zum Simplicissimus und Faust unendliche Schätze des Gedankens, des Gefühls und der beseelten Verkündigung aus dem unermeßlichen Reichtum ihres Schoßes gespendet hat, alles deutsch-christliche Geistesgut mit der ihr eigenen Färbung und dem ihr eigenen Gehalt tingierend, hat noch nicht angefangen zu

verebben. Nach wie vor gilt für unsre Dichtung das Wort, um dessentwillen allein man Goethe für einen unsrer »geistlichen« Dichter erklären dürfte, wenn er nicht auch sonst sich vielerorts als solchen bezeugt hätte:

Heilige Poesie,
Himmelan steige sie!«

So hatte bisher niemand zur Bibelrevision und zum Kirchenlied gesprochen. Schröder sprach als Dichter, als Meister des Wortes, als Fachmann zugleich und Begeisterter. Ihm standen die Tränen in den großen blauen Augen, als er die beiden Faustzeilen zitierte. Und - ich füge das gewissermaßen »beiseite« hinzu, wie die Anweisung in den klassischen Dramen lautet -: ihm gingen erst recht die Augen über, wenn er den Namen aller Namen aussprach, unter welchen er sich mit seinen Kirchenliedern stellte, sein »Jesu Juva«. »Beseelte Verkündigung« - um die ging es ihm. Und ich plaudere wohl kein Geheimnis aus, wenn ich hier sage, daß von solcher heute wenig mehr im evangelischen Christentum zu spüren ist. Hat man dann aber ein Recht, dem Dichter von oben herab seinen Mangel an »Modernität« zu bescheinigen, wie das immer wieder mit einer Art von dummer Hartnäckigkeit geschieht?

Man halte die beiden Schröder-Zitate zusammen mit dem aus »Dichtung und Wahrheit« - dann hat man die Richtung, in welcher sein Kunstdenken als christlicher Dichter verlief. Die Dinge sind tief, sie waren bei Schröder tief gefühlt, bewahrt, umworben. Er konnte in Wut geraten, wenn er sie bei Theologen oberflächlich gehandhabt sah. Ich hatte nicht die Absicht, ihm einen literarischen Nekrolog zu widmen, ich wollte für seine Person etwas tun, die unter uns war mit sonst kaum noch vorhandener Leidenschaft: wollte den Anstoß mit- oder nachempfinden lassen, den er gab, als Dichter und als Sprecher, als Deuter von Texten, die von langem Gebrauch, von langer Interpretation schon glatt geschliffen sind. Schröder haßte diese Glattheit, er hielt es in diesem Punkte mit Esau gegen Jakob. Wenn er auch in Bultmann gerade keinen Voltaire sah: etwas wie »Aufklärung« witterte er doch in aller Entmythologisierung. Allein schon die Anfangssilbe »Ent-« machte ihn stutzig an diesem Unternehmen. Und so setzte er dem die ganze Ironie ebenso wie die ganze Begeisterung entgegen, deren er fähig war.

Plötzlich ist diese Stimme unter uns verstummt - mit der Person, die zu Gott zurückkehrte. Einige gibt es, denen sie noch lange im Ohre nachklingen wird. In seinen Liedern, in seinen Vorträgen, in seinen Gesprächen. Manchmal hat er von sich selber - in diesem Zusammenhang - gesprochen als einer vox clamantis in deserto, Stimme eines Predigers in der Wüste. Tatsächlich glaubte er Anzeichen für das »Wachsen der Wüste« auch in der Kirche zu erblicken. Da überfiel ihn Angst und Trauer. Da seufzte er:

Begreife, wer begreifen kann.
Wir knien im Staub, wir beten an.

LUTHERS ANTEIL AN DER GESTALTUNG DER NEUHOCHDEUTSCHEN SCHRIFTSPRACHE UND LITERATUR

Von Otto Mann

In der älteren Literatur über Luther liest man, daß Luther der Schöpfer der neuhochdeutschen Schriftsprache sei, daß er durch seine Bibelübersetzung die Einigung der deutschen Schriftsprache bewirkt habe, daß er eine der stärksten und wirksamsten Kräfte für die Heranbildung der neuhochdeutschen Literatur sei. Luther sei es, sagte schon Herder, »der die deutsche Sprache, den schlafenden Riesen, aufgeweckt und losgebunden; der die scholastische Wortkrämerei, wie jene Wechseltische, verschüttet«. Diese Urteile hat man bis um 1900 immer mehr eingeschränkt, ja, sie als irrig abgetan. Erst in unserem Jahrhundert stimmt man ihnen wieder mehr zu. So sagt Hermann Paul in seiner Grammatik 1916: »Als der eigentliche Begründer der neuhochdeutschen Schriftsprache gilt, wenn auch neuerdings viel bestritten, doch richtig verstanden mit Recht, Luther.« Die alten summarischen Feststellungen sind nur allgemeine Hinweise. Man ist heute bemüht, die sehr komplizierten Vorgänge zu klären, wie Luther gewirkt hat und in welchem Maße.

Man muß zuerst scheiden zwischen Luthers Bedeutung für die Sprache und für die Literatur. Dort wie hier hat man es mit zwei Tatsachen zu tun, mit Luthers Leistung und Luthers Wirkung. Schon Luthers Leistung kann nur angemessen gesehen und gewürdigt werden, wenn man erfaßt, wie er in seinem Sprach- und Literaturraum steht. Immerhin hat man es hier mit einem in sich selbst zentrierten Komplex zu tun. Luthers Wirkung hingegen ist nur *ein* Faktor in einem umfassenderen sprachlichen und literarischen Vorgang, worin keineswegs stets Luther und seine Bibel dominieren.

1 Luthers Bibelübersetzung

Luther stellte mit seiner Bibelübersetzung das mächtigste deutsche Sprach- und Literaturzeugnis in den Bildungsraum seiner Zeit. Wilhelm Scherer nennt sie das größte deutsche Literaturwerk zwischen 1348 und 1648. Schon eine solche literarische Manifestation in deutscher Sprache war eine entscheidende Tat. Die Sprache der Bildung zu Luthers Zeit war das Latein, das allein den Ansprüchen der christlich-antiken Kultur genügte, die den germanischen Völkern aus dem Süden vermittelt worden war. Um 1520 waren noch 90 % aller gedruckten Schriften lateinisch. Bis 1570, nach Luthers Wirkung, war dieser Anteil auf 70 % zurückgegangen. Doch dauerte es bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, daß das deutsche Schrifttum überwog.

Zu Luthers Zeit wurde das Bedürfnis nach einer umgreifenden Schriftsprache durch das Latein befriedigt. Freilich bestand auch das Bedürfnis nach einer deutschen Schriftsprache. Man brauchte eine Geschäftssprache, besonders für den amtlichen Verkehr; ihm dienten die sogenannten Kanzleisprachen. Ferner strebten die Dichter schon um 1200 nach einer umgreifenden Literatursprache. Doch blieben die Kanzleisprachen auf den Bereich eines Landes beschränkt, und was man um 1200 an einheitlicher Literatursprache gewonnen hatte, war bis um 1500 wieder verloren gegangen. Die einheitliche neuhochdeutsche Schriftsprache war noch heranzubilden. Für sie kann Luther in zweifacher Rücksicht gewirkt haben. Einmal: er kann der Schöpfer eines neuen Sprachtypus sein. Sodann: seine in der Bibel manifestierte Sprache kann zum Vorbild geworden sein für die umgreifende neuhochdeutsche Schriftsprache.

Die Originalität der Lutherschen Sprachprägung ist früher sehr überschätzt worden. Man maß die Bibel Luthers an dem ersten Gesamtdruck der Bibel, der 1461 in Straßburg erschien, und stellte mit Recht fest, daß Luther schon in seiner Sprache - im Sprachmaterial wie in der syntaktischen Fügung - der Sprache der Straßburger Bibel fortschrittlich überlegen, daß seine Sprache schon frühneuhochdeutsch und nicht mehr spätmittelhochdeutsch sei. Doch ist es nicht Luther, der diese Sprache geschaffen hat. Luther sagt selbst, er habe sich, um von den Ober- und Niederländern zugleich verstanden zu werden, an die gemeindeutsche Schreibsprache der sächsischen Kanzleien angeschlossen. Sein Wortschatz, seine Schreibung wurden schon 1535 von dem Straßburger Drucker Wendel Riehel als »meißnisch« bezeichnet; und Joh. Mathesius erklärte 1560, Luther habe die Bibel »in meißnische Zung« gebracht. Luther bediente sich also der Sprache, die er in seinem angestammten Sprachraum vorfand.

Die Literatur der Ritterkultur hatte vorwiegend am Rhein geblüht. Mit deren Niedergang, mit dem Zerfall dieser Dichtung und dieser Literatursprache, hatten sich die schöpferischen Kräfte in Sprache und Literatur weitgehend in die Gebiete östlich der Elbe verlagert. Hier wurden alte germanische Räume dem Deutschtum zurückgewonnen. Siedler aus vielen deutschen Gauen Deutschlands trafen hier zusammen und bildeten eine aus vielen deutschen Sprachquellen gespeiste Sprache aus. Die neuhochdeutsche Schriftsprache, stellt Arnold E. Berger in seiner Abhandlung »Luthers Stellung in der deutschen Sprachgeschichte« 1948 fest, »ist erwachsen auf jenen weiten Geländen jenseits der Elbe, wo mit der im 12. Jahrhundert beginnenden Kolonisation des Ostens mehr als zwei Fünftel des künftigen deutschen Volksbodens dem Mutterlande gewonnen werden sollten«. Karl von Bahder hat zuerst gesehen und nachgewiesen, »daß in der ostmitteldeutschen Prosa seit dem 14. Jahrhundert sich ein Wortschatz ausgebildet hat, der bereits als

neuhochdeutsch anzusprechen ist und bei Luther wiedererscheint... Die reichen Möglichkeiten neuer Wortschöpfung durch vielfältige Mittel der Zusammensetzung gelangen hier schon zu voller Entfaltung... Und vollends die Satzfügung mutet schon fast lutherisch, also neuhochdeutsch an« (Zur Wortwahl in der neuhochdeutschen Schriftsprache 1923). Und nicht nur die moderne Sprachgestalt ist vor Luther da, sondern auch eine Spiritualisierung der Sprache, daß in ihr die religiösen Erlebnisse und Erfahrungen angemessen ausgedrückt werden können. Hier haben vor Luther die Mystiker das Wesentlichste geleistet: durch kühne Neuschöpfungen, durch Wortzusammensetzungen, durch neue Sinngabe älterer Wörter. So ist Luthers Sprache in ihren Grundzügen schon hundert Jahre vor ihm da. »Während der älteste Druck der deutschen Vollbibel (1461) in Wortschatz, Lautgestalt und Stil wesentlich oberdeutsches Gepräge trägt, zeigen diese um mehr als ein Jahrhundert älteren Handschriften eine auffallende Nähe zur Luther-sprache... Die auf den ersten Blick verblüffenden Übereinstimmungen... verlieren... das... Rätselhafte, wenn man sich klarmacht, daß Luther dem gleichen Sprach- und Kulturraum angehörte wie jene Übersetzer und daß es den Gebildeten, die in ihm wohnten, längst geläufig geworden war, in Wortbildung, Wortwahl, Wortstellung und Satzfügung anderen Bedürfnissen und Formgesetzen zu folgen, als die Altstämme des Mutterlandes.«

Doch wird Luthers Leistung durch diese Abhängigkeit nicht eingeschränkt. Er setzt die sprachschöpferische Tätigkeit in diesem Raum fort, ja sie gipfelt in ihm auf. Seine Bibel ist reich an neuen, einprägsamen Zusammenfügungen, die in die neuhochdeutsche Schriftsprache eingegangen sind, wie Kleingläubige, Kriegsknechte, Otterngezücht, Götzenknechte, Bauchdiener, Maulchristen, Schwarmgeister, Splitterrichter, Lückenbüßer und so weiter. Sodann aber: er schuf mit seiner Übersetzung in dieser Sprache ein Werk von überlegenem literarischem Rang.

Teile der Bibel begann man schon zur Zeit Karls des Großen zu übersetzen; bis Ausgang des 14. Jahrhunderts lag in Teilübersetzungen der ganze Bibeltext in deutscher Sprache vor. Der Druck von 1461 wurde aus solchen Teilübersetzungen zusammengestellt; er wurde bis 1522 siebzehnmal neu aufgelegt. Luther hat nur, als erster nach dem Goten Ulfilas, wieder die ganze Bibel übersetzt. Ferner schuf er ein Werk mit ganz neuer Tendenz.

Zu Luthers Zeit war der maßgebende Bibeltext die lateinische Vulgata. Hier war nicht nur der hebräische und griechische Urtext in die Sprache der Kirche gebracht, sondern es war auch fixiert worden, wie der Bibeltext zu verstehen sei. Das Verständnis der Kirche wurde geleitet durch einen Traditionszusammenhang, der in der Bibel nur seine letzte Begründung fand. Luthers Intention war es, nochmals neu auf die Bibel zurückzugreifen, um hierdurch die Gültigkeit der traditionellen Auffassung zu prüfen. Hier

konnte er sich auf die historisch-kritische Tätigkeit der Humanisten stützen. Diese versuchten, an der antiken Philologie geschult, von den antiken Texten kritisch gereinigte Ausgaben herzustellen. Reuchlin hatte diese Methoden auf das Alte Testament, Erasmus von Rotterdam auf das Neue Testament angewandt. Hier fand Luther den von ihm als zuverlässig erachteten Text. Seine Aufgabe war, diesen Text in die deutsche Wortgestalt überzuführen. Für die Übersetzer vor ihm war die Vulgata der verbindliche Text; die Übersetzung in deutsch war nur ein Hilfsmittel für diejenigen, die des Lateins nicht oder nur unzureichend mächtig waren. Luther wollte in deutscher Sprache den maßgebenden Bibeltext, einen Ersatz für die Vulgata liefern.

Dies führte zunächst zu der Doppelaufgabe, den hebräischen und griechischen Text richtig zu verstehen und für ihn den angemessensten deutschen Ausdruck zu finden. Luther blieb hier immer auf dem Wege. Zwischen 1531 und 1544 sind fünf Revisionstagungen nachweisbar, auf denen er mit seinen Mitarbeitern zusammenkam. Er legte ihnen einen Druckabzug vor, den er mit handschriftlichen Eintragungen versehen hatte. Man versuchte, durch Vergleich mit dem Urtext, mit der Vulgata, mit rabbinischen und sonstigen Auslegungen den richtigen Sinn und den besten, dem deutschen Sprachgefühl angemessenen Ausdruck zu finden.

Doch war es mit bloßer Richtigkeit nicht getan. Man war gewöhnt, dem Hebräischen, Griechischen, Lateinischen als den Sprachen der Bibel und der antiken Bildung den höheren Rang einer Hauptsprache zuzuerkennen. Schon Karl der Große war bemüht, dem Fränkischen den Rang einer Hauptsprache zu geben, und dies setzte man sich auch für die deutsche Sprache zum Ziel. Für Luther gewann dieser Anspruch religiöse Dringlichkeit. Durch die Bibel sprach Gott selbst. Bis jetzt hatte er nur in Hebräisch und Griechisch gesprochen. Luther wollte jetzt Gott in deutscher Sprache sprechen lassen. Hierzu mußte er zunächst die Vermittlungsform der Bibel bewahren, das gesprochene Wort. Denn Gott sprach hier zu dem Menschen; die Propheten hatten gepredigt, und auch Jesus hatte nur gesprochen, nicht geschrieben. So konnte Luther sich nicht unmittelbar der deutschen Schriftsprache bedienen. Sie war für den schriftlichen Verkehr geschaffen, sie war am Latein orientiert, an seiner klaren Begrifflichkeit und logischen syntaktischen Fügung. Sie stellte vor die Frage, wie weit sie als deutsche Sprache und nicht nur als eingedeutsches Latein zu betrachten sei. Da die deutsche Sprache noch nicht normiert war, konnte hier kaum dogmatisch entschieden werden; denn es gehört zum Vorgang der deutschen Sprachwerdung, daß das Deutsche immer wieder durch eine begrifflich und syntaktisch präzisere Sprache durch- und hochgeformt wurde. Für Luther stand fest, daß er nicht von der Schriftsprache, weder von der Kunstsprache der Humanisten noch von der oft umständlichen Geschäftssprache der Kanzleien, ausgehen konnte, sondern nur

vom gesprochenen Wort. Darum muß man »nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll deutsch reden . . . sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden.« Ferner gehörte zur Eindeutschung, den Bibeltext aus seinem orientalischen Natur-, Lebens- und Vorstellungsraum in den deutschen Raum zu transponieren, so daß hier der deutsche Hörer und Leser sich unmittelbar angesprochen fühlte. Vor der Ausgabe des Neuen Testaments bat Luther seinen Freund Spalatin, ihn mit guten deutschen Wörtern für die Namen der Edelsteine in der Offenbarung Johannis 21 zu versorgen; er bat ausdrücklich um passende »schlichte Wörter, keine Schloß- und Hofwörter (verba simplicia, sondern castrensia nec aulica)«. Er ging in die Werkstätten der Handwerker, um sich die Namen der Werkzeuge und Handgriffe erklären zu lassen, befragte sich beim Goldschmied nach Kunstworten, schaute den Spielen der Kinder zu, war zugegen beim Schlachten von Schafen, um sich so die deutsche Lebenswelt zu vergegenwärtigen. In einem späteren lateinischen Brief an Spalatin geht Luther plötzlich in die deutsche Sprache über: »Ich will deutsch reden, Herr Wenzel. Wo es euch nicht schwer, noch zu viel oder zu lang, oder zu weit, oder zu hoch, oder zu tief oder dergleich wäre, so bitte ich euch, ihr wollet irgend einen Knaben lassen sammeln alle deutschen Bilder, Reimen, Lieder, Bücher, Meistergesäng, so bei euch dieses Jahr sind gemalet, gedichtet, gemacht, gedruckt durch eure deutsche Poeten und Formschneider oder Drucker: denn ich Ursach habe, warum ich sie gern hätte. Lateinische Bücher können wir hier selbst machen; an deutschen Büchern zu schreiben, lernen wir hie fleißig, und hoffen, daß wirs schier so gut wollten machen, wo wirs nicht bereits getan, daß es - niemand gefallen solle.«

Sprache war für Luther »die Scheide, in der das Messer des Geistes steckt«. Als Scheide des Geistes hat er sie in seiner Bibelübersetzung gehandhabt. »Wie Luther beim Auslegen einzelner Stücke der Glaubenslehre in diesen Stücken immer zugleich das Ganze des evangelischen Christentums anschaulich zu machen wußte, so war ihm bei jedem Satze, den er sprach oder schrieb, intuitiv auch der schicksalhafte Zusammenhang der Muttersprache mit der Geistesart seines Volkes gegenwärtig, und darum waren ihm die Wörter nicht Bausteine, sondern Sinn- und Wertträger, die man als solche erlebt haben mußte, um sie richtig zu gebrauchen, das heißt gemäß ihrer besonderen Glied- und Rangstellung in dem geistigen Gefüge, das der deutsche Mensch sich erbaut hat zur Deutung, Formung und handelnden Darstellung der ihm aufgegebenen Welt.« (A. E. Berger)

2 Die sprachliche Wirkung von Luthers Bibel

Die erste Auflage des Neuen Testaments, etwa dreitausend Exemplare, war im Nu vergriffen, trotz des verhältnismäßig hohen Preises von 1½ Gulden = 25 Reichsmark (um 1910). Zwischen 1522 und 1533 erschien das Neue Testament in 85 Auflagen; von der ganzen Bibel, die 1534 abgeschlossen wurde, soll allein der Wittenberger Buchdrucker Hans Lufft in fünfzig Jahren an die hunderttausend Exemplare verkauft haben. Es war das religiöse Engagement, das die Käufer leitete, doch setzte diese Wirkung die sprachliche und literarische Überlegenheit der Lutherbibel voraus. Erasmus Alberus, Luthers naher Schüler, feierte Luther als den Vater der germanischen Sprache, so wie Cicero Vater der lateinischen Sprache geworden sei. In Straßburg mußten Bücher, die um 1515 entstanden waren, schon um 1540 modernisiert werden. Aus Luthers Bibel schöpften, bewußt oder unbewußt, die ersten deutschen Grammatiker: Fabian Frangk 1531, Laurentius Albertus und Albert Oelinger 1573, Johannes Clajus 1578. Luthers Bibelsprache wurde im Bereich seiner Reformation herrschend. Sie drängte besonders das Niederdeutsche als Schriftsprache zurück. Schon seit 1524 waren die Kirchenverordnungen fast durchweg in hochdeutscher Sprache verfaßt. Dem schlossen sich die Kanzleien, Gerichte, Schulen an. 1618 erschien das letzte niederdeutsche Gesangbuch, 1621 die letzte niederdeutsche Bibel. Fortan wurde vorwiegend in hochdeutscher Sprache gepredigt. Auch in der Schweiz setzte sich Luthers Bibel durch. Versuche, eine Bibel im »Schwyzer Dütsch« zu schaffen, schlugen fehl. Die Zürcher Bibel 1638 zeigt zwar einige alemannische Eigenheiten, aber der allgemeine Typus der neuen Schriftsprache ist hier längst durchgedrungen. Auch die Katholiken konnten sich dem Einfluß der Luthersprache nicht entziehen. Luther klagte und spottete, daß sie ihm seine Sprache stählen.

Doch wird durch Luthers Bibel nicht die Meißner Mundart in der Weise zur Grundlage einer Schriftsprache, wie in Italien durch Dante das Toskanische. An eine vereinheitlichte Sprache dachte man zu Luthers Zeiten nicht; auch Luther erstrebte sie nicht. Er wollte nur in einem möglichst weiten Raum verstanden werden. Er blickte über seinen Sprachraum hinaus und nahm aus anderen Räumen auf, was ihm als Wort oder Form geeignet schien. Ihm widerstreben nur Unarten der Kanzleisprache, die hier beliebte Häufung der Buchstaben, so etwa, daß man yhm schrieb statt im, yhn statt in. Er forderte Eindeutigkeit des Schriftbildes; etwa man solle Sand unterscheiden von sandt(e). Zunächst freilich wurde durch Luther die Meißner Mundart im Buchdruck herrschend, schon indem sich durch ihn das Schwergewicht des deutschen Buchdrucks aus dem Westen nach Sachsen verlegte. Doch eroberte sich der Westen bald seine führende Stellung zurück. Bis

Ende des 16. Jahrhunderts wurde Frankfurt am Main zum Zentrum des deutschen Buchdrucks. Hier trat als Großunternehmer Sigmund Feyerabend auf. In seinem Auftrag druckten David Zöpfel und Johann Rasch eine zweibändige Prachtausgabe der Lutherschen Bibel. In ihr ist nicht nur Luthers Orthographie stark verändert, sondern es waren - abgesehen von inhaltlichen Abweichungen - vielfach auch andere Wortformen eingeführt. Das Rheinfränkische wurde hier wieder geltend gemacht gegenüber Luthers sächsischem Sprachgebrauch - so druckte man frauw statt fraw, freudigkeit statt freidigkeit, tor statt dor, volbringn statt volnbringen, züchtigen statt zichtigen undsofort. Feyerabends Unternehmen war sehr erfolgreich; fast jedes Jahr wurde eine neue Auflage nötig. Es fand in Wittenberg schärfste Kritik, doch er erwiderte, daß man in Wittenberg kein Privileg habe für die Sprachform der Bibel.

Damit tritt auf dem Wege zur einheitlichen hochdeutschen Schriftsprache eine neue Macht auf: die Sprache der Druckereien. Man sucht Sprachformen, die möglichst in ganz Deutschland verstanden werden; die Sprache der Druckereien gewinnt normierende Kraft. Luthers Sprachform wurde dieser Sprache angepaßt. Hinzu kommt der stete Wandel der Sprache; neue Wörter, Formen, Wendungen verdrängen einen älteren Bestand, der jetzt veraltet wirkt. Luther schrieb zu seiner Zeit modern; was in den ersten Bibeldrucken an Veraltetem und Provinzialem verblieben, suchte er in späteren Auflagen auszuschalten. Nach Luther setzte sich dieser Vorgang fort. Es bleibt die Aufgabe jeder Zeit, den Luthertext der gegenwärtigen Sprache anzupassen.

Die Reformation hatte die Spracheinheit in den von ihr beherrschten Räumen gefördert, zugleich aber die Kluft vertieft zwischen protestantischem und katholischem Sprachraum. Der katholische Süden und Südwesten hielt an dem Latein als der übergreifenden Bildungssprache fest; hier konnten noch Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts die Jesuiten eine breite dramatische Literatur in lateinischer Sprache entfalten. Diese Kluft zu beseitigen, sollte erst dem Humanismus und der Aufklärung gelingen. Nach dem Vorbild der südlichen und westlichen Nationen bildet Deutschland im 17. Jahrhundert eine deutschsprachige Dichtung nach antikem Muster heran. Damit wird eine deutsche Literatursprache geschaffen, die sich mit dem Latein messen kann, und das Latein hört auf, die umgreifende Bildungssprache zu sein. Die Vielheit der Sprechsprachen wird jetzt überwölbt durch eine einheitliche literarische Schriftsprache. Das Latein zieht sich in die akademische Esoterik zurück und wird auch hier immer mehr durch die hochdeutsche Schriftsprache ersetzt. Dieser Vorgang vollzieht sich in Etappen. Das Ideal einer vollendet durchgebildeten Nationalsprache hatten zuerst die Franzosen verwirklicht. Politische Macht und kulturelle Überlegenheit wirkten dahin

zusammen, das Französische zur europäischen Bildungssprache zu erheben. Erst im Wettstreit mit der französischen Sprache und Bildung wurde die deutsche Literatursprache vollendet. Hier wird nochmals Sachsen das Land der fortgeschrittensten Bildung. Dresden wird im 18. Jahrhundert der Mittelpunkt einer mit Frankreich wetteifernden Rokokokunst, Leipzig rühmt man als das Klein-Paris. Von Leipzig aus sucht Gottsched die deutsche Dichtung nach dem Muster des Franzosen zu reformieren. Er wird in seiner Wirkung gefördert durch den Geist der frühen Aufklärung, den er vertritt. Man will sich jetzt zuerst als Mensch fühlen, als vernünftiger Mensch. Eine schönere Zukunft scheint anzubrechen, in der die Menschheit unter der Herrschaft der Vernunft geeint ist. Diese Gesinnung überwindet die Schranken der Konfessionen. In Österreich wird Kaiser Joseph II. ihr Sprecher und Verfechter. Die hochdeutsche Literatursprache, jetzt wieder vorwiegend in Sachsen durchgebildet, setzt sich auch in Österreich durch. Der durch Luthers Bibel aktualisierte Vorgang ist jetzt im wesentlichen abgeschlossen. Es bleibt nur noch Äußerliches zu tun, die Normierung der Rechtschreibung und Zeichensetzung. Sie wird erst hundert Jahre später erreicht.

3 Luthers literarische Wirkung

Man dürfe Luther, sagt Rudolf Alexander Schröder, den gewaltigen Knecht Gottes, nicht allzusehr aus der Perspektive des Dichters und des Dichterischen betrachten. Ihm gegenüber wäre das ohne Zweifel eine Betrachtung aus der Froschperspektive. Aber die deutsche Nation dürfe in dem Reformator zugleich einen ihrer tiefsten und größten Dichter verehren. Luthers Bedeutung als Dichter liegt darin, daß er, der auch humanistisch durchgebildet war, sich nicht der humanistischen Kunst verschrieb, sondern sein sprachliches und dichterisches Können ganz in den Dienst der Religion stellte. Im Ringen um die Eindeutschung der hebräischen und griechischen Bibel erreichte er eine Sprach- und Ausdrucksdimension, die er als Humanist nie hätte erreichen können. Und ihm gelang auch die angemessene Übersetzung der frühchristlichen lateinischen Hymnen. Mit ihnen ringend, steigerte er die deutsche Sprache zu archaischer Wucht. Für das einzige Lied »Ein feste Burg ist unser Gott« gäbe er den ganzen Pindar hin, und zwar als Dichter, nicht als Christ, sagt Rudolf Alexander Schröder. Doch schritt die Zeit nicht auf dem Wege Luthers fort, sondern auf dem der humanistischen Bildung. Man erstrebte die urbane Verfeinerung; unter diesem Zeichen steht die literarische Bewegung im 17. Jahrhundert bis Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Franzosen förderten diesen Vorgang; in ihnen gipfelt er auf; sie machen das Ideal einer vollendet urbanen Kultur und Dichtung allgemein verbindlich. Die Aufklärung fügt das Ideal der rationalen Sprache hinzu, die ihre Vollendung in klarer Begrifflichkeit sucht.

Seit 1750 stößt diese Entwicklung, und besonders in Deutschland, auf wachsenden Widerspruch. Religiöse Antriebe und Bedürfnisse machen sich geltend. Zum Hauptträger und -begründer dieses Widerspruchs wird der Ostpreuße Johann Georg Hamann. Im Geiste des Pietismus erzogen, war er urbaner Aufklärungsschriftsteller geworden. Da geriet er in tiefe äußere und innere Not. Er griff zur Bibel - und plötzlich erfuhr er sich als von Gott angesprochen, zu Gott erweckt und war gerettet. Er erfuhr, daß Gott hier über alle menschliche Vernunft hinaus sprach, daß sein Wort diese Vernunft ad absurdum führte. Er wurde jetzt der konsequenteste Bekämpfer der aufklärerischen Vernunft. Deren Tendenz war, alle Wirklichkeit auf das Vernünftige zu reduzieren, nur noch eine Religion der Vernunft gelten zu lassen. Hierdurch schaltete sie die Wirklichkeit Gottes und alles Gotthaltige in der Weltwirklichkeit aus. Statt der übervernünftigen Sprache Gottes hörte sie nur noch sich selbst. Sie gab auch die höhere Wirklichkeit der Sprache preis. Sie war ursprünglich eine Gabe von Gott her, ein sinnlich-seelisch-geistiges Medium, wodurch der Mensch sich selbst und alle Schöpfungswirklichkeit erfassen konnte. So war sie ursprünglich eine Sprache der Leidenenschaften und der Bilder. Sie war also ursprünglich die Sprache der Poesie, und Poesie war des Menschen ursprüngliche Sprache; so ist für Hamann Poesie die Muttersprache des Menschengeschlechts. Diese Sprache hatte der Aufklärer preisgegeben, zugunsten einer Sprache der bloßen rationalen Verständlichkeit und Verständigung und bloßer gesellschaftlicher Feinheit. Herder, Hamanns Freund und großer Schüler, fand hier die Idee für seine Sprach- und Dichtungsreform. Er entwarf in seinen Literaturfragmenten 1767 vom Gange und Schicksal der deutschen Sprache ein düsteres Bild. Mit dem Siege des Christentums sei der Germane unter die Herrschaft des Lateins geraten, das ihm grundsätzlich wesensungemäß und ihm in einem schon entarteten Zustand überkommen sei. »Mönche und Priesterhorden führten . . . die schlechtesten Trümmer der römischen Sprache in Deutschland ein.« Friedrich II., der Hohenstaufe, hat sich für die deutsche Sprache eingesetzt, dann Rudolf von Habsburg; doch haben zunächst die Humanisten gesiegt, die sich in ein neurömisches Gewand hüllten. Erst Luther hat die deutsche Sprache zu sich selbst gebracht; er führt auf einen Gipfel der deutschen Sprachgestaltung. Seitdem ist die deutsche Sprache wieder im Abstieg. Herder bezieht sich auf ein Urteil des Leipziger Philologen Christ: die deutsche Sprache habe seit dem 16. Jahrhundert viel von ihrer Vortrefflichkeit eingebüßt. Er pflichtet dem bei. »Betrachtet man es näher, und hat ein wahres Gefühl von der inneren Stärke einer Sprache, und vermag die wichtigen Vorteile der schwäbischen Sängers, und die körnichte Sprache deutscher Schriftsteller voriger Zeiten, oder auch nur den Vater Opitz in seiner Prose und Poesie zu schmecken: so muß man bei der Rückkehr zu unserer neuen

deutschen Sprache, man muß ausrufen: das ist ganz ander Deutsch!« Dieses Deutsch ist klarer, eleganter, aber wesenloser. »Kommet her, ihr schönen Geister, ihr französisierenden Witzlinge, ihr prosaisch-poetischen Stolperer, ihr gelehrten Weisen im akademischen Paragraphenstil, ihr erbaulichen Redner im Kanzleistil, versucht es doch, aus euren reichen Vorratskammern ein Buch unseres Jahrhunderts zu suchen, das, in Absicht der Schreibart, die Würde der Bibelübersetzung Luthers erreichte. Versucht es doch, diese arme, veraltete Bibelübersetzung, über die mancher Neuling mit Geschmack spottet, mit einigen neueren Verbesserungen zusammenzuhalten.«

Hamann wurde noch ganz durch die religiöse Verantwortung geleitet, ein von Gott dem Menschen gegebenes Offenbarungsorgan nicht verkümmern zu lassen. Herder hält sich schon enger an Hamanns Satz, daß Poesie die Muttersprache des Menschengeschlechts sei. Die Bibel, als Urphänomen der Sprache, mußte auch solche Urpoesie in sich fassen. Luthers Leistung wird jetzt unter einem neuen Aspekt gesehen. Er fand in der Bibel Urpoesie vor; er hat sie in deutscher Sprache auferstehen lassen. Luther selbst hat dies auch schon gesehen und beachtet; er hat besonders die Kraft und Wucht der alt-hebräischen Psalmen gewürdigt; er hat sie kongenial nachgedichtet, und er hat sich selbst in deutschen Psalmenliedern versucht. Doch hatte das lutherische Psalmenlied sich wenig entwickelt; es stand im Schatten der kalvinistischen Kirchenlieddichtung, die vorzüglich dieses Lied pflegte. Indem man jetzt die Bibel als das auch poetische Werk ergreift, ergreift man in ihr die jüdischen Psalmen in Lutherscher Prägung. Sie werden das Vorbild für eine hymnische Dichtung, die an Gefühlsélan, an sprachlicher und formaler Kühnheit weit über alle Gedichte hinausgeht, die man im Raum der humanistischen Dichtung als Hymnen gedichtet hatte.

Klopstock hat zuerst solche Hymnen gedichtet. Seiner Bildung nach war Klopstock Humanist, als Lehrling der Griechen bezeichnet er sich in einer frühen Ode; er pflegt den Hexameter und legt seinen Oden vielfach antike Strophenschemata zugrunde. Seinem Glauben und Erleben nach aber ist Klopstock pietistischer Christ. Auch seine Dichtung soll Dienst an der Religion sein; die hohe Kunst des Dichters wird bei ihm gefordert durch die Höhe des Gegenstandes. Nur durch den feierlich erhabenen Hexameter glaubt Klopstock, die Erlösungstat des Messias angemessen besingen zu können. Zugleich erfährt der Pietist und Lyriker Klopstock alle Wirklichkeit im Medium des Gefühls. Auch der »Messias« ist mehr lyrisch als episch; Klopstock schildert mehr die Gefühle seiner Personen als ihre Taten; und er erfährt selbst die religiöse Wirklichkeit im Medium des erlebenden Gefühls. Ganz frei als Fühlender kann er sich in seinen religiösen Hymnen ausströmen, und hier erneuert er den hymnischen Schwung der hebräischen Psalmen, die ihm durch Luthers Bibel gegenwärtig sind.

Ist für Klopstock die Bibel zuerst noch als das Wort Gottes gegenwärtig, so erfährt der junge Goethe sie schon mehr von der Seite der Poesie. In den Bibelberichten von der Patriarchenzeit fand er Urzustände der Menschheit in schlichter Ursprünglichkeit vergegenwärtigt. Herders Lehren trafen ihn mit erweckender Gewalt. Er lernte durch ihn, daß die Poesie eine ursprüngliche Völkergabe und nicht das Privileg einer kleinen Gesellschafts- und Bildungsschicht sei. Mit Herder ging er in das 16. Jahrhundert zurück, um durch die noch voll-lebendige Sprache und durch das größte dichterische Zeugnis dieser Zeit, durch Luthers Bibel, die Sprache der Gegenwart wieder mit Anschauung und Leben zu erfüllen. Er siedelte sich hier als Dichter an, im »Götz«, im »Faust«; er beschwor diese Zeit im Medium einer aus ihr gespeisten Sprache.

Noch dringlicher wußte Schiller sich der Bibel verpflichtet. Er schloß sich an das christliche Barockdrama an, worin das Grundthema der antiken Tragödie, das problematische Verhältnis zwischen Mensch und Göttern, in die christliche Welt übergeführt worden war, als das problematische Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Man demonstrierte jetzt, daß der aus dem Eigenen statt aus dem Willen Gottes lebende Mensch in Leiden und Untergang geführt werde. In seinen »Räubern« gestaltete Schiller dieses Thema mit demonstrierender Deutlichkeit. Karl Moor will Gottes Richteramt auf Erden übernehmen; Franz Moor leugnet Gott und seine Ordnung und lebt seinem selbstischen Trieb bis zum Verbrechen. Auch hier forderte das große Thema eine sprachliche Gestaltung, die den Bereich des Gesellschaftlichen überschritt - hierzu schöpfte Schiller, außer aus Shakespeare, aus Luthers Bibel. Durch sie gewann er den Ernst und die Wucht in der religiösen Auseinandersetzung. So zerreißt der Pfarrer Moser die Sophismen Franz Moors. Mehr vermittelt ist die Sprache der Bibel gegenwärtig durch Klopstocks Gefühlsprache, mit der Schiller besonders die großen Elegien Karl Moors gestaltet.

So wird Luthers Bibel zur Kraftquelle für die große deutsche Dichtung, die in Thema und Sprache die Schranken des westlichen Klassizismus sprengt. Religiöse und ästhetische Antriebe wirken hier noch zusammen. Auch Goethe sieht und gestaltet seinen »Faust« noch innerhalb des christlichen Weltbilds: Faust untersteht der Vorsehung und dem Gericht Gottes; er steht zwischen Verdammnis und Seligkeit; er ist der Gerettete weit mehr durch Gnade als durch Verdienst. Es ist dem fortschreitenden 19. Jahrhundert nicht gelungen, diese umfassende Menschen- und Weltsicht und eine sprachliche Prägung zu wahren, die sich des großen Lutherwerks noch echt bedient. Die eigentlich neue Idee dieses Jahrhunderts ist die Absolutsetzung des Menschen, wie sie heute die Doktrin der kommunistischen Staaten ist. Sie ist in der Überzeugung begründet, daß alle Wirklichkeit nur materielle Natur und daß der Mensch der Gipfel dieser Natur, bewußt gewordene Natur und

daß er eigentlich Gott und der Beherrscher aller Wirklichkeit sei. Dies ist wie eine neue Religion, deren Inhalt der Kult des Menschen und seines diesseitigen Lebens ist, und diese Religion findet ihre Propheten. Sie bedürfen der prophetischen Sprache, um ihrer Kündung die höhere religiöse Weihe zu geben, und hier greift man wieder auf Luther und seine Bibel zurück. Gott ist tot, sagt Nietzsche; der Mensch muß zum Übermenschen, zu seinem eignen Gott werden. Dies kündigt er, mit Rückgriff auf die Sprache der Bibel, poetisch erhoben in »Also sprach Zarathustra«. Luthers Tendenz ist hier perversiert, indem eine Sprache, in der Gott sprechen soll, zum Werkzeug gemacht wird, um den sich absolut setzenden Menschen sprechen zu lassen.

Bei der Übersetzung der Heiligen Schrift folge ich zwei Regeln. Erstens: wenn eine Stelle dunkel ist, überlege ich, ob sie von der Gnade oder vom Gesetz handle, ob vom Zorn oder von der Vergebung der Sünden, wozu es sich am besten reime. Auf diese Weise habe ich oft die dunkelsten Stellen verstanden, daß es das Gesetz oder das Evangelium uns in die Hand getrieben hat. Denn Gott hat seine Lehre in Gesetz und Evangelium geteilt. Die zweite Regel ist, daß ich bei einem zweifelhaften Spruch mich bei denen, die eine bessere Kenntnis der Sprache haben, befrage, ob die hebräische Sprache diesen oder jenen Sinn ertragen kann, der mir der zumeist eigentümliche zu sein scheint, das ist aber der, der dem Gegenstand des Buches näherliegt.

DIE BEDEUTUNG DER REFORMATORISCHEN ENTDECKUNG DES EVANGELIUMS FÜR DIE AUSLEGUNG DER HEILIGEN SCHRIFT

Von Joachim Beckmann

I

1 Die Reformation der abendländischen katholischen Kirche hat ihren Ursprung in einer exegetischen Entdeckung des Professors der heiligen Schrift Martin Luther. Diese Entdeckung bezog sich auf das Wort »Gerechtigkeit Gottes«. Was ist Gottes Gerechtigkeit? Über diese Frage hat er, wie er selbst später schreibt, jahrelang nachgedacht, ohne zu einem Ergebnis zu kommen. Bei der Exegese der Psalmen und später des Römerbriefes ist ihm dann - man möchte sagen überraschend - zum Bewußtsein gekommen, daß Gottes Gerechtigkeit nicht heißt: Gerechtigkeit, die wir vor Gott bewirken, sondern die Gerechtigkeit, die von Gott kommt. Das ist Gottes eigene Gerechtigkeit. Wenn also im Römerbrief 1, 17 von der Gerechtigkeit Gottes die Rede ist, die im Evangelium offenbart wird, so ist darin die Gerechtigkeit gemeint, die in dem Evangelium von Jesus Christus ans Licht kommt; also nicht eine Gerechtigkeit, die der Mensch herstellen kann durch irgendein Tun, sondern eine Gerechtigkeit, die Gott ihm zuteil werden läßt. »Gott hat für uns Gerechtigkeit.« Das ist, paulinisch gesprochen, der Inhalt des Evangeliums.

Diese Entdeckung war von ausschlaggebender Bedeutung für die Entstehung der Reformation. Sie war von keinem der Männer gemacht worden, die vorher schon eine mehr oder weniger starke Kritik an der Kirche geübt hatten. Erst diese Entdeckung führte zu dem, was wir geschichtlich die Reformation nennen. Im Evangelium entdeckt Luther den Gott, dessen Gerechtigkeit Evangelium ist, also eine frohe Botschaft für die Menschen, dessen Gerechtigkeit die Barmherzigkeit ist, mit der er in Jesus Christus ans Licht tritt, um die ganze Welt zu befreien von Sünde und Gesetz, Tod und Teufel. Das Mysterium der Gottheit ist in diesem Geheimnis und Wunder des Evangeliums beschlossen und offenbart. Das Evangelium von Jesus Christus zeigt jenes unbegreiflich hohe Geheimnis Gottes, daß Gottes Gerechtigkeit seine der Welt zugewandte Liebe ist. Indem Luther erkennt, daß das wahre Geheimnis Gottes in seiner Gnadenoffenbarung in Jesus Christus beschlossen ist, geschieht in der Kirchengeschichte etwas Epochales. Es kommt zu einer neuen Theologie des Kreuzes, es kommt zu einer neuen Theologie des »solus Christus«. Er ist Gottes Offenbarung; und in seiner Offenbarung für uns begegnet uns das Geheimnis der Gottheit. Gott ist ge-

offenbart im Fleisch und das heißt zugleich verborgen. In der Verborgenheit unseres menschlichen Fleisches geschieht die Heilsoffenbarung. Und dieses Gottesgeheimnis im Kreuze Jesu Christi ist uns nur durch Gott selbst zugänglich, durch die Selbsterschließung des Wortes Gottes. Indem Luther diese Erkenntnis in seiner Schriftforschung vollzieht, entdeckt er das Evangelium neu. Natürlich hat das Wort des Evangeliums auch in der ganzen mittelalterlichen Kirche gegolten. Das Evangelium wurde an jedem Sonntag und an vielen anderen Tagen verlesen, wenn auch seltener verkündigt. Man wußte wohl, daß das Evangelium, das Wort von Jesus Christus, die Botschaft vom Heil ist; aber das Bemerkenswerte und für uns sehr schwer Nachzuvollziehende war, daß dieses Evangelium mit dem Gesetz Gottes in einer unlöslichen Weise verbunden war, so daß die grundlegende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht erkannt wurde. So konnte man auch die Gerechtigkeit Gottes nicht richtig sehen. Man sah sie zugleich als das, was Paulus mit Gesetzesgerechtigkeit bezeichnet. Und darum wußte man nicht mehr, was *sola gratia*, und erst recht nicht, was *sola fide* ist. Jetzt wird das Wort Gottes erkannt in seiner Unterschiedenheit als Gesetz und Evangelium. Und indem dies erkannt wird, kommt die Gnade Gottes als Gottes Gerechtigkeit für uns, als sein Zuspruch der Vergebung neu ans Licht. Diese Erkenntnis war von grundlegender Bedeutung. Hierdurch mußte es zum Bruch mit Rom kommen, zum Bruch mit der abendländischen katholischen Tradition. Darum liegt an diesem Punkte die Wurzel für die »evangelische Kirche«. Das Evangelium wird aufs neue auf den Leuchter gestellt, Christus wird wieder als der eine und wahre Herr der Kirche sichtbar, das Evangelium wird wieder hörbar als das, was es ist: das Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Jesu Christi.

2 Diese Entdeckung führte dazu, daß Luther die Rechtfertigungstheologie des Apostels Paulus wieder in die theologische Arbeit einführte. Und diese Rechtfertigungstheologie wird dadurch zum Integral der reformatorischen Bekenntnisse. Hier geschieht etwas überaus Eigentümliches. Wenn man sich die lutherischen Bekenntnisse ansieht, so kommt einem zum Bewußtsein, daß in den ganzen Aussagen der christlichen confessio, wie sie hier geschieht, in den Lehraussagen *ein* Artikel grundlegend wird. Dies ist ein religions- und theologiegeschichtliches Phänomen, daß mit einem Mal die Glaubensartikel des christlichen Glaubens sozusagen getragen werden von *einem* Artikel, von dem es geradezu heißt, daß er der Haupt- und Grundartikel ist, mit dem die Kirche steht und fällt. Seit dieser Zeit wird in der Kirche von einem Grundartikel geredet, eine Sache, die die orthodoxe und katholische Kirche gar nicht versteht. Auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche entsteht eine ganz neue Sicht des christlichen Glaubens. Diese neue Sicht ist in

den uns geläufigen Formeln »solus Christus, sola gratia, sola fide« ausgesprochen. Wie kann man sonst verstehen, daß Luther dazu kommt, in den Schmalkaldischen Artikeln von diesem einen unaufgebbaren Hauptartikel zu sprechen, und daß Melanchthon in der Apologie der Augustana davon spricht, daß dieser Grund- und Hauptartikel der Schlüssel zur heiligen Schrift ist? Mich hat bei dem Studium der lutherischen Bekenntnisschriften durch Jahre hindurch die Frage bewegt, wie kommt Melanchthon in der Apologie 1530 dazu, diese Rechtfertigungstheologie, die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben, als den Schlüssel zur heiligen Schrift zu bezeichnen und den Gegnern vorzuwerfen, sie vermöchten die heilige Schrift nicht zu verstehen, weil ihnen der Schlüssel dazu fehlt? Damit wird sichtbar, was man heute das hermeneutische Prinzip nennen würde, nämlich das Auslegungsprinzip, das für die ganze Schrift maßgebend ist, wenn man sie so verstehen will, wie sie verstanden werden muß, wie sie sich nämlich selbst versteht. Diese Überzeugung der Reformation auf Grund der exegetischen Entdeckung Martin Luthers war darin begründet, daß dies hermeneutische Prinzip, nämlich die Rechtfertigungstheologie, aus der heiligen Schrift selbst gewonnen und nicht anderswoher an die Schrift herangetragen worden ist. Der Schlüssel zur heiligen Schrift besteht also darin, daß Christus allein, durch Gnade allein, im Glauben allein unsere Gerechtigkeit vor Gott ist.

3 In dieser Entdeckung des Evangeliums ist nun zugleich eine andere beschlossen, die als ebenso bedeutsam zu bezeichnen ist: Indem das Evangelium wieder ans Licht tritt, wird mit einem Male ganz neu in der Geschichte der Kirche das Wort Gottes zu dem eigentlichen Gnadenmittel, zu dem, was das eigentliche »Sakrament« ist. Luther hat das deutlich ausgesprochen in seinen Formulierungen der Schmalkaldischen Artikel. Er sagt dort in einem Artikel über das Evangelium: Das Evangelium hat eine mannigfache Gestalt. Das Evangelium kommt in der Gestalt der Predigt zu uns, in der Gestalt der Taufe, in der Gestalt des Abendmahls, in der Gestalt der Absolution, in der Gestalt der Consolatio fratrum, also im brüderlichen Gespräch. Das Evangelium kommt also in einer mannigfachen Gestalt, es ist aber immer dasselbe eine Evangelium. Das Sakrament wird nicht unabhängig vom Worte Gottes, es wird nicht neben dem Worte Gottes, sondern als eine besondere Gestalt des Wortes Gottes erkannt. Das Wort Gottes ist deswegen Gnadenmittel, weil das Evangelium als Wort Gottes mir die Gnade zuspricht. Es spricht mir die Vergebung der Sünde zu, es gibt in seiner Dynamis, was der Mensch zum Heil, zum Leben, zur Rettung braucht. Es gibt mir die Barmherzigkeit und Gnade Gottes, daß ich sie im Glauben annehme.

Indem dies erkannt wird, kommt die Bedeutung dieser Entdeckung des Wortes Gottes gegenüber der ganzen römisch-katholischen Tradition ans

Licht. In der scholastischen Theologie spielt das Wort Gottes als Gnadenmittel überhaupt keine Rolle. Natürlich wird das Wort Gottes gelehrt als das fleischgewordene Wort Gottes. Aber merkwürdigerweise, das Wort Gottes als das gepredigte Wort Gottes, als das, das mir das Heil zuspricht, das mich selig macht, dies kommt nicht vor. Das Wort Gottes kommt nur vor im Zusammenhang der Sakramentslehre, und zwar als das Wort, das im Sakrament die Bedeutung hat, daß es - wie die Scholastiker sagen - die Form des Sakraments bestimmt.

Und nun wird hier gleichsam das Ganze auf den Kopf gestellt. Denn es wird jetzt deutlich: das Sakrament ist nur eine besondere Gestalt des Wortes. Von daher kommt jene große, tiefgreifende Wandlung: In den Mittelpunkt der Kirche tritt die Verkündigung, die Predigt des Wortes Gottes. Das ist das Zentrum, um das sich alles gruppiert, und zwar ist die Predigt Auslegung des Wortes der heiligen Schrift; denn allein die Schrift gibt dafür die Garantie, daß hier das Wort Gottes zu Worte kommt und nicht irgend etwas anderes. Darum beginnt nun eine ganz neu sich formierende Kirche: die Kirche des Evangeliums. Im Mittelpunkt des Gottesdienstes steht unter allen Umständen das Wort. Auch wo das Sakrament gefeiert wird, ist dieses Wort die Hauptsache, wie Luther es gerade im Blick auf das Abendmahl so prägnant ausgedrückt hat: Die Worte, die da stehen, »Für euch vergossen zur Vergebung der Sünden«, sind das Hauptstück im Sakrament. Nun tritt an die Stelle des Priesters der Prediger. Er wird der entscheidende Amtsträger der Kirche des Evangeliums. Indem das geschieht, beginnt eine ganz neue Aufgabe in der Kirche: Die wichtigste Aufgabe der Kirche wird die Auslegung der heiligen Schrift. Alles andere, was die Priester bisher gelernt hatten, wird unwichtig. Entscheidend ist nur noch die Frage, ob sie die Bibel richtig auslegen können. Denn sie müssen jetzt vor allem predigen. Das Evangelium war lange verborgen und konnte nicht ans Licht kommen. Nun aber wird die Kirche erneuert, indem jetzt Menschen da sind, die das Evangelium predigen. Darum wird es zur Hauptaufgabe der Kirche, den theologischen Nachwuchs zu lehren, wie man die Bibel auslegt. Die ganze Theologie wird auf dieses Zentrum ausgerichtet. Es gibt gar keine andere Möglichkeit mehr, als daß die biblische Theologie die Grundlage der theologischen Arbeit wird. Es gibt keine Fundamentaltheologie mehr, es gibt keine außerhalb der Schrift stehende systematische Theologie mehr, es gibt keine philosophische Theologie, sondern nur eine biblische Theologie. Denn darauf kommt es an: Das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der heiligen Schrift verfaßt ist - so sprechen es die Bekenntnisse immer wieder neu aus - ist die Grundlage der Kirche.

Hier spricht sich nun das neue Verständnis des Evangeliums aus in einer neuen Auslegung der heiligen Schrift. Es wird entwickelt im Kampf gegen

Rom, in der Auseinandersetzung mit den sogenannten Schwärmern, das heißt mit denjenigen, die im schroffen Gegensatz zu Rom nun alles auf die Erfüllung mit dem Heiligen Geist setzen, aber nicht auf das Wort, denen das bloße Wort der Schrift zu wenig ist und gegen die Luther darum genau so heftig streitet wie gegen die römische Kirche und ihre Theologie.

II

Nachdem wir uns die hermeneutische Grundeinsicht Luthers wieder ins Gedächtnis gerufen haben: Gott teilt sich allein in Christus, allein durch die Schrift, allein dem Glauben mit, können wir uns dem zweiten Teil zuwenden, in dem die Auswirkungen dieser Entdeckung des Evangeliums für die Lehre von der Schrift und ihre Auslegung dargestellt werden sollen.

1 Das erste, worauf wir gewöhnlich stoßen, wenn wir von der reformatorischen Lehre der Schrift hören, ist das in dem alten lateinischen Satz beschlossene »Sola scriptura«. Das geht ohne Zweifel auf die Reformation zurück, und es gehört in der zweiten Generation zu den klaren Dokumentationen der reformatorischen Theologie gegenüber dem römisch-katholischen Dogma »Schrift *und* Tradition«. Was heißt das? Sola scriptura heißt doch zunächst: die Quelle der Offenbarung und darum die Norm der Lehre und darum der Inhalt der Verkündigung ist allein die Schrift. Die Frage, mit der wir es hier zu tun haben, ist nun die: Warum eigentlich? War es die Vorstellung, daß die Schrift in einzigartiger Weise inspiriert ist im Unterschied von der Kirche und der kirchlichen Tradition? Bei Luther war das zweifellos nicht der Ausgangspunkt. Er hat mit der katholischen Kirche nicht über die Inspiration der heiligen Schrift diskutiert. Denn in der Lehre der Inspiration war man wahrscheinlich weithin einig. Der Ursprung des lutherischen Sola scriptura liegt im Solus Christus, nicht in der Vorstellung einer besonders gearteten Inspiration. Die Schrift ist das apostolische und prophetische Christuszeugnis, und dies allein macht sie einzigartig und unvergleichlich gegenüber jeder Tradition. Es liegt also der Reformation nicht ein sogenanntes Schriftprinzip als solches zugrunde, sondern die Reformation kommt aus dem apostolischen Evangelium, aus der Erkenntnis des Zeugnisses von Jesus Christus zu ihrer Überzeugung, daß allein die heilige Schrift, weil sie dieses einzigartige - nämlich das apostolische und prophetische Christuszeugnis ist, die alleinige Offenbarungsquelle und Lehrnorm für die Kirche ist. Hierin liegt ihre Autorität begründet. Ihre Autorität ist nicht darin begründet, daß man eine Lehre von der einzigartigen Inspiration der heiligen Schrift aufstellt, sondern sie hängt am Christuszeugnis. Darum ist sie Gottes Wort, weil dieses Wort Gottes in dem apostolischen Zeugnis von Christus beschlossen ist. Die Autorität, die die heilige Schrift für die

Kirche hat, beruht nicht darin, daß die Kirche als solche durch ihre dogmatischen Festsetzungen ihr eine einzigartige Autorität zuerkennt. Dies ist die in der altkatholischen Kirche bereits beginnende und in der römisch-katholischen Tradition sich entwickelnde Lehre von der Autorität der Schrift in der Kirche.

2 Der entscheidende Grundsatz Luthers für die Auslegung der heiligen Schrift lautet: Die heilige Schrift legt sich selbst aus. *Scriptura sui ipsius interpres*. Luther verhilft der heiligen Schrift dadurch zu ihrer einzigartigen Autorität, indem er mit diesem Satz zum Ausdruck bringt, daß die heilige Schrift nicht der Auslegung der Kirche unterworfen ist. Damit verwirft er, was die römisch-katholische Kirche immer wieder behauptet hat, daß die heilige Schrift nur so zu verstehen ist, wie das Lehramt der Kirche sie auslegt. Diese römisch-katholische Lehre von der Schrift hat sogar ihren Niederschlag gefunden in einem Satz der *Confessio Fidei tridentini*, in dem Glaubensbekenntnis, das bis zum heutigen Tage von allen katholischen Amtsträgern angenommen und unterschrieben werden muß. Darin heißt es: »Ich nehme die heilige Schrift nur in dem Sinn an, den die heilige Mutter, die Kirche, bewahrt hat und bewahrt; ihr steht es zu, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schrift zu urteilen.« Dieser wichtige Satz zeigt, daß die heilige Schrift in ihrem Verständnis von der authentischen Interpretation des kirchlichen Lehramtes abhängig gemacht wird. Damit wird sie im Grunde entmächtigt. Sie kann nicht mehr sagen, was sie sagen will, sondern nur, was die Kirche sie sagen läßt. Man könnte das in einer Darlegung der päpstlichen Enzykliken der neueren Zeit nachweisen. Luther hat sich gegen diese Unterstellung der Schrift unter die Kirche besonders heftig gewandt und gerade darin eine Verdunklung der heiligen Schrift gesehen. Luther sagt deswegen: Die Schrift legt sich selbst aus, das heißt, sie beglaubigt und verbürgt sich selbst, sie bedarf nicht einer authentischen Interpretation durch die Kirche; denn sie ist klar, durchsichtig, einfältig und nicht dunkel. Gerade in diesem Punkte besteht ein tiefgreifender Unterschied zur römisch-katholischen Kirche. Hier wird immer wieder behauptet, daß die heilige Schrift nicht durchsichtig und klar sei und daß sie deswegen einer Interpretation durch das kirchliche Lehramt bedürfe. Luthers Glaubenssatz, daß die heilige Schrift - trotz der von ihm gesehenen Schwierigkeiten in der Auslegung einzelner Texte - nicht dunkel ist, hängt damit zusammen, daß er überzeugt ist, daß sie eindeutig ist in dem, was sie meint. Sie ist darin nicht undurchsichtig, worauf sie aus ist; denn sie ist ein helles, klares Zeugnis von Jesus Christus. Das ist ihr eigentlicher Sinn. Wenn man sie nach etwas anderem befragt, dann ist sie natürlich dunkel. Aber wenn man sie nach ihrer eignen Intention befragt, dann zeigt sie sich in ihrer Klarheit,

in ihrer Durchsichtigkeit, ihrer Einfältigkeit. Die Schriftlehre Luthers besteht eben darin, daß die heilige Schrift als Christuszeugnis in sich vollmächtig ist und also ihre Autorität aus sich selbst empfängt und daß es von hier aus genau umgekehrt heißen muß, als es bei Augustin heißt: Ich hätte dem Evangelium nicht geglaubt, wenn nicht die Autorität der katholischen Kirche mich davon überzeugt hätte. Luther würde umgekehrt sagen: Nur die Schrift selbst kann mich davon überzeugen, daß das Evangelium wahr ist. Christus selbst ist der Exeget und Interpret der Schrift, weil er das Wort Gottes selbst ist. Er lehrt uns also das Wort Gottes selbst erkennen, er lehrt uns hören und glauben durch den Geist, der der Geist der Schrift ist, nicht ein Geist außerhalb der Schrift, nicht ein Geist, der vom Himmel unmittelbar herunterskommt und mir erst die Voraussetzungen dafür schafft, daß ich die Schrift verstehe. Luther hat sich hierüber ganz besonders in den Schmalkaldischen Artikeln ausgesprochen, indem er zum Ausdruck bringt, daß die römisch-katholische Kirche in ihrem Lehramt im Grunde genau so schwärmerisch ist wie ihre schärfsten Gegner. Indem die römische Kirche in Anspruch nimmt, durch die apostolische Sukzession Träger des Heiligen Geistes zu sein und darum eine Autorität über die Schrift beanspruchen zu können, reißt sie Wort und Geist auseinander, genau wie das die Schwärmer auch tun, die den Geist zu haben glauben ohne das Wort. Hieran hängt nun allerdings die ganze evangelische Kirche mit ihrer Schrift- und Wortlehre. Ihre Existenz ist darin beschlossen, daß es wahr ist: Gottes Geist und Gottes Wort sind unlöslich miteinander verbunden. Das heißt: das Wort Gottes ist beschlossen und gefaßt in den Worten der Schrift, in dem apostolischen Zeugnis von Christus und demgemäß in jedem Zeugnis, das diesem apostolischen Zeugnis entspricht, in jeder rechten Predigt. Daraus ergibt sich, daß die Schrift nur durch die Schrift und nicht durch Geist und Tradition ausgelegt werden kann. Sie kann und soll allein durch sich selbst ausgelegt werden, das heißt, sie kann nur dann verstanden werden, wenn man sie so auslegt, wie sie sich bezeugt, nämlich als das Zeugnis von Jesus Christus, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, das Zeugnis, das auf unsern Glauben zielt. Insofern verstehen wir, wie Melancthon von dem Schlüssel der Auslegung spricht, wenn er sagt: Nur wer sie daraufhin befragt, der wird auch die Antwort bekommen, die sie geben will.

3 Dem entspricht dann auch der dritte Satz zum Schriftverständnis: Christus selbst ist der Herr und König der Schrift. Dies ist eine unerhört einseitige Konzentration auf Christus. Und diese einseitige Konzentration auf Jesus Christus, das Wort Gottes, ist für die Auslegung der Schrift von entscheidender Bedeutung. Der in der Schrift bezeugte Christus ist der eigentliche Inhalt der Schrift. Darin liegt ihre Klarheit und ihre Einfältigkeit.

Darum ist das Wort Gottes, »was Christum treibt«. Das berühmte Wort muß wohl gerade so verstanden werden. Was Christus bezeugt, das, würden wir heute sagen, das ist das eigentliche Wort Gottes, in dem Christus zu Wort kommt. Und er, Christus selbst, ist das sprechende und gesprochene Wort Gottes, weil er selbst sich darin als der Herr der Schrift erweist. Darum kann die spätere Theologie davon sprechen: Jesus Christus ist der *Scopus generalis scripturae*, das eigentliche Ziel der Schrift, worauf alles hinzielt. Heute sagen wir vielfach: Er ist die Mitte der Schrift. Um ihn herum gruppiert sich alles, was die Schrift sagt. Auslegen heißt also hier: Christus bezeugen, ihn als den *scopus generalis scripturae* zu Wort kommen lassen. Denn nur um seinetwillen gibt es Schrift, aus keinem anderen Grund. Nur er ist darin zu suchen: »Suchet in der Schrift«, sagt der Herr, »denn sie ist's, die von mir zeugt.« Wer etwas anderes in ihr sucht, würde die Schrift gar nicht entdecken; denn die Schrift kann nur entdeckt werden, wenn er, der Herr der Schrift, darin gesucht wird. Alle Texte der heiligen Schrift sind daher von ihm her bestimmt und darum auf ihn hin auszulegen als Zeugnis von ihm und als Ruf zum Glauben an ihn.

Ist aber Christus der Herr der Schrift, so hat das seine weittragenden Folgen. Damit ist nämlich - und das wird vielleicht überraschen - jenem Biblizismus gewehrt, der sich später in der evangelischen Kirche sehr stark entfaltet hat. Dieser formale Biblizismus gründete sich auf etwas anderes in seinen theologischen Grundpositionen als auf die lutherische Lehre von der heiligen Schrift. Sonst hätte es nie zu jenem gesetzlichen Biblizismus kommen können, der sich zumeist auch mit einem starken Enthusiasmus paarte. Enthusiasmus, Schwärmertum und gesetzlicher Biblizismus waren schon in der Reformationszeit miteinander äußerst stark verbunden. Und ich nenne ihn deswegen gesetzlich, weil hier merkwürdigerweise jenes Entscheidende versäumt wird, nämlich was die lutherische Schriftauslegung trägt und enthält: die grundlegende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. In dem Augenblick, wo diese preisgegeben wird, wird die Bibel zu einem christlichen Gesetzbuch für Dogmatik und Ethik, die nur eine geisterfüllte Persönlichkeit so auslegen kann, daß aus dem Buchstaben der Geist kommt. Gerade da entsteht jene verhängnisvolle Weise der Auslegung der heiligen Schrift, in der nicht mehr Christus zu Wort kommt, sondern etwas ganz anderes. Das zeigt eine Fülle von sektiererischen Lehren, in denen dieser Biblizismus mit einem starken Enthusiasmus gepaart ist. Er begegnet uns in mannigfacher Gestalt in der Kirche. Von demselben Gedanken - der Herr der Schrift ist Christus - ist übrigens auch Luthers kritische Stellung bestimmt zu bestimmten Texten. Er kann die scharfen Worte prägen: Wenn die Gegner die Schrift gegen Christus, gegen das Evangelium ins Feld führen, so führe ich Christus gegen die Schrift ins Feld. Welch eine unerhörte

Überzeugungsgewißheit von dem eigentlichen Inhalt der heiligen Schrift. Solche Sätze müssen geradezu bestürzend wirken, genau wie die so oft kritisierten Sätze über die »stroherne Epistel« des Jakobus. Zu dieser kritischen Stellung zu bestimmten Texten ist er gedrängt worden durch die Angriffe der römisch-katholischen Gegner. Das kann man auch bei Melancthon sehen in seiner Apologie zur Confessio Augustana, wie er sich mit den Scholastikern auseinandersetzt, um deutlich zu machen, daß trotz der anscheinend abweichenden Formulierungen der Schrift doch in ihrer Gesamtheit der Kerngedanke heißt: »So werden wir nun gerecht allein durch den Glauben aus der Gnade Jesu Christi.« Wenn Luther die Worte der Schrift aus dem Jakobusbrief entgegengehalten werden, dann sagt er, daß das wahre Christuszeugnis, das Entscheidende, bei Paulus und Johannes steht. Von hier aus ist dann auch Luthers Auslegung des Alten Testamentes bestimmt. Jeder, der etwas Einblick genommen hat in die Geschichte der Auslegung des Alten Testamentes, wird deutlich erkennen, daß die Bewältigung dieses Alten Testamentes in der Geschichte der Kirche immer ein schwieriges Problem der Auslegung gewesen ist. Luther bewältigte es dadurch, daß er das ganze Alte Testament christologisch auslegt, also auf Christus hin das Alte Testament versteht. Von hier aus geschieht die ganze Bibelauslegung nach dem Unterschied von Evangelium und Gesetz, nicht jedoch in dem Sinne, als ob es hier zwei Bereiche gäbe, den alttestamentlichen und den neutestamentlichen, sondern in dem Sinne, daß es sich um zwei Koordinaten handelt: das Gesetz auf Christus hin, das Gesetz um Christi willen; aber der Herr der Schrift ist kein anderer, nicht ein Gesetz neben Christus, sondern er selbst. Die Schrift ist also nicht in Evangelium und Gesetz geteilt, sondern in Wahrheit macht der Geist der Schrift sie dem Hörer stets neu wirksam als Gesetz oder Evangelium, sei es als Verkündiger des Gerichtes gegenüber den Sicherem oder als Zuspruch des Trostes gegenüber den Angefochtenen. Dasselbe eine Wort Gottes wird sich durch den Geist dem Hörer auslegen als Gericht oder Gnade. Das ist der eigentliche Sinn, der neue Sinn der geistlichen Schriftauslegung.

4 Damit kommen wir zu einem sehr wichtigen und bedeutsamen hermeneutischen Grundsatz Luthers, der die Geschichte der evangelischen Kirche seitdem maßgeblich bestimmt hat. Luther kommt zu der Überzeugung, daß der Sinn der heiligen Schrift nicht ein mehrfacher, sondern ein einfacher ist. Das scheint uns vielleicht in der evangelischen Kirche eine große Selbstverständlichkeit zu sein; vielleicht haben wir noch nie etwas davon gehört, daß die Lehre vom mehrfachen Sinn der heiligen Schrift eine gewichtige Lehrposition in der Christenheit seit den frühen Zeiten der Kirche gewesen ist und daß diese Schriftauslegung nach den verschiedenen Weisen bis zum heu-

tigen Tage in manchen Kirchen, so auch in der römisch-katholischen Kirche, praktiziert wird. Wir können nicht die Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift vor Luther auch nur in Umrissen darlegen. Aber eins soll deutlich werden: Die christliche Kirche hat schon sehr früh die Lehre von einem mehrfachen Sinn der heiligen Schrift übernommen aus der griechischen »Hermeneutik«, aus der griechischen Art, Texte unter verschiedenen Aspekten auszulegen. So kam es in der christlichen Kirchengeschichte zu der Lehre von einem zweifachen, dreifachen, ja vierfachen Sinn der heiligen Schrift. Das heißt also: die Bibel hat in Wirklichkeit nicht nur *einen* Sinn, sondern die einzelnen Sätze haben alle einen *mehrfachen* Sinn. Zunächst einmal den Sinn, den man grammatisch erfragen kann, indem man einfach den Text, wie er dasteht, Wort für Wort erläutert. Dann wird derselbe Text aber noch einmal »allegorisch« ausgelegt, das heißt, er sagt etwas anderes, als er in dem grammatischen Satz sagt. Diese Übung in der Allegorie ist eine besondere theologische Aufgabe. Wer das Neue Testament kennt, der wird sich erinnern, daß auch bei Paulus solche Redeweise vorkommt, wenn er zum Beispiel Galater 4, 24 sagt: »Das ist allegorisch zu verstehen.« Oder er zitiert 1. Korinther 9, 9 den alttestamentlichen Satz: »Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden« und fragt: »Kümmert sich Gott um die Ochsen?« Nein, meint er, dieses Wort muß man in einem ganz anderen Sinne verstehen, nämlich in bezug auf die Diener Christi und ihr Recht, vom Evangelium zu leben. Paulus tut hier etwas, was in der damaligen Zeit überall geschah, nämlich daß er in der Schrift einen anderen, allegorischen Sinn suchte. Es ist verständlich, daß diese Lehre in der Kirche tiefen Eindruck machen konnte, weil es offenbar etwas Besonderes war, wenn man »dahinter« kam, hinter das gewöhnliche, einfache Schriftverständnis. So hat man sogar eine vierfache Lehre entwickelt, die ich im einzelnen nicht darlegen kann. Man hat im Grunde unterschieden zwischen einem buchstäblichen, äußerlichen Sinn der heiligen Schrift und einem geheimen geistlichen Sinn. Man hat dabei einen Satz der heiligen Schrift völlig falsch verstanden: »Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.« Dieser berühmte Satz aus 2. Korinther 3, 6 wurde tatsächlich in der christlichen Kirche später so verstanden: Der Buchstabe, das heißt der historische Sinn der Schrift, kann nicht lebendig machen, aber die geistliche Auslegung der Bibel wirkt Geist und Leben. Aber Luther hatte recht, wenn er sagte, daß dies Wort einen ganz anderen Sinn hat. Der Sinn bei Paulus heißt nämlich so: Der Buchstabe - das ist das Gesetz - tötet, aber der Geist - das ist das Evangelium - macht lebendig. So legt Luther diese hermeneutisch wichtige Stelle nach dem Unterschied von Gesetz und Evangelium paulinisch richtig aus. Er verwirft darum grundsätzlich die Unterscheidung von geistlicher und historisch-literarischer Schriftauslegung als Menschenfündlein. Er stellt sich mit diesen Worten

gegen die ganze Überlieferung, indem er sagt: Die eigentliche, wahre, göttliche, geistliche Auslegung der heiligen Schrift kann nur geschehen in der buchstäblichen Auslegung der Texte. Allein im Buchstaben ist der Geist. Und diese beiden sind nicht voneinander zu trennen.

Luther gibt schon früh die Lehre von dem vierfachen Schriftsinn preis. Er kommt zu der wichtigen Überzeugung: die Schrift kann nur *einen* Sinn haben, und dieser eine Sinn ist der historische, der buchstäbliche Sinn der Schrift. Weil die Schrift in ihrem buchstäblichen, historischen Sinn das Christuszeugnis ist, darum ist in diesem Sinn der geistliche Sinn zu finden. Infolgedessen verwirft Luther die allegorische Schriftauslegung. Der tiefe theologische Grund dafür war seine Entdeckung der Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Inkarnation des Wortes Jesus Christus. Das Evangelium ist Historie, ist menschliche Geschichte. Gott ist in Jesus in die irdische Geschichte eingegangen, und von ihr zeugen die Evangelien im schlichten Wortsinne. Indem sie davon Zeugnis geben, reden sie im Geiste, und wir haben nicht dahinter einen tieferen, geheimnisvollen, nur durch eine besondere Geisterfülltheit zu enthüllenden Sinn zu suchen. Nein, der eindeutige, einfache Sinn der Texte ist der eigentliche Sinn der Schrift. Denn der Geist Gottes ist der Inhalt dieser grammatischen Sätze. Er ist ihr Urheber, weil in dem Christuszeugnis Gottes Geist beschlossen ist. Allein auf diese Weise kann die wahre Autorität der Schrift über die Kirche festgehalten werden. So ist Christus der Herr und König der Schrift, so ist sie die Auslegung ihrer selbst. Luthers hermeneutische Folgerung aus seiner Entdeckung des Evangeliums war in der Tat von fundamentaler Bedeutung für die Kirche, ihre Verkündigung und ihre Theologie.

LUTHER LEHRT BETEN

Von Kurt Dietrich Schmidt

Es ist merkwürdig aber wahr: Zu den schwierigsten Dingen des Lebens gehören oft die scheinbar einfachsten, die selbstverständlichen. Und zwar darum, weil das Selbstverständliche oft eine große innere Problematik in sich birgt. Zu diesen elementaren Gegebenheiten, die eine geheime Not in sich tragen, gehört auch das Gebet. Wir haben, wenn nicht alles täuscht, guten Grund, von viel Gebetsnot unter uns zu reden. Wir möchten gerne beten, wir möchten unser Herz ausschütten vor Gott und uns so erleichtern, aber alle Anläufe scheitern. Wir spüren die menschliche Ohnmacht, verlangen nach Kraft und suchen sie im Gebet. Aber es gelingt nicht. Und wenn wir uns nach Hilfe umsehen in solcher Not - wie schwer ist sie dann zu finden! Über tausend hohe und tiefe Dinge kann man Auskunft bekommen, über die allereinfachsten Sachen oft nicht. Aber wenn wir uns, so fragend, an Luther wenden, dann machen wir die Erfahrung, daß er uns auch hier nicht im Stich läßt, daß er auch hier wirkliche Hilfe bietet! Warum? Weil Luther von gleicher Not weiß und weil er sich nicht scheut, von dieser seiner Not und dieser seiner Anfechtung ruhig zu reden, und dann freilich auch von dem, was ihm in solcher Anfechtung Hilfe gebracht hat. So wenden wir uns ihm zu.

I

Luther beginnt seine Schrift »Eine einfältige Weise zu beten« von 1535 gleich mit den Worten »Erstlich, wenn ich fühle, daß ich durch fremde Geschäfte oder Gedanken bin kalt geworden und unlustig zu beten...« (W 38, 358). Da stehen wir schon mitten in der Gebetsnot. Die Unrast des Tages, die uns vom frühesten Morgen bis zum späten Abend nicht losläßt, die Überfülle der Arbeit, die wir zu bewältigen haben, all das nimmt uns so in Beschlag, daß es in der Tat oft schwer fällt, die ruhige Stunde oder Viertelstunde zu finden, in der das Herz sich sammeln kann zum Gespräch mit Gott. Und wenn die Zeit äußerlich zu beschaffen ist, so will doch die innere Ruhe nicht kommen, so lassen die Gedanken nicht ab von den Geschäften des Tages, so nehmen die Sorgen, mit denen wir zu ringen haben, uns ganz gefangen, so belegt das Leid, das wir zu tragen haben, oder die Lust uns ganz mit Beschlag. Für das Gebet bleibt kein Raum.

Was tut Luther in solcher Lage? Zwei Dinge nennt er: 1. Er hält sich an das ihm bekannte, ihm vertraute religiöse Gut; »so nehme ich«, sagt er, »mein Psalterlein, laufe in die Kammer... und hebe an die Zehen Gebot, den Glauben... etliche Sprüche Christi, Pauli oder Psalmen mündlich bei mir selbst zu sprechen, aller Ding, wie die Kinder tun« (W 38, 358 f).

Warum? Er hat die Erfahrung gemacht, daß solcherweise sein Herz zu Gott gezogen wird, daß die Vergegenwärtigung dieses elementaren Glaubensgutes die Gedanken an alle die anderen Dinge zurückdrängt, die uns sonst nicht loslassen wollen. Wir müßten heute noch den Choral, das geistliche Lied, zu den von Luther genannten Dingen hinzunehmen. Da, auf dem festen Boden eines einzelnen Bibelwortes, eines Gesangbuchverses, einer einzelnen Bitte des Vaterunsers, bekommen wir festen Boden unter die Füße. Vor allem aber: Indem wir das alles auf uns wirken lassen, wird das Herz frei; nun kann es wirklich beten.

Und Luther gibt dazu 2. den Rat, das Gebet morgens das erste und abends das letzte Werk sein zu lassen. Nichts ist gefährlicher, meint er, als der Gedanke: beten, ach, das kann ich nachher auch noch! »Flugs umfassen einen die Geschäfte so, daß aus dem Gebet den ganzen Tag nichts mehr wird« (W 38, 359).

Und ob's nun für den Tag gleichgültig ist, mit welchen Gedanken er begonnen wird? Welch Lichtstrahl vom Morgen an über ihn hinleuchtet? Ob ein Fluch über den rasselnden Wecker oder eine Hinwendung des Herzens zu Gott? Und was vom Beginn des Tages gilt, gilt das nicht für jeden Anfang im Leben? Bestimmt nicht in der Tat der Geist des Anfangs weithin den Fortgang? Die Woche, die Ehe - hat Luther nicht recht: aufgeschoben ist nur zu oft aufgehoben, und schon ist das »In ihm sei's begonnen« wieder einmal verfehlt.

Und der letzte Gedanke am Abend!? Wenn verzweifelte Sorge ihn füllt, wie soll dann ein erquickender, ruhiger Schlaf die Folge sein? Wie anders ein vertrauensvolles Sichbefehlen in Gottes Hände, daß in seinem Frieden das Herz still wird. Dann kommt der Schlaf fast von selbst.

2

Die scheinbar grundlose Unlust zum Gebet ist wohl das am häufigsten wirksame Gebetshindernis. Daneben aber türmen sich gedankliche Hemmungen auf, die uns nicht minder hindern können und hindern. Ist arbeiten nicht besser als beten, ist helfen nicht heilsamer als ein noch so eifriges Gebet? Nun, ohne Frage gibt es Lagen, in denen nichts gilt als ein handfestes Zupacken; es gibt Nöte, in denen nur die Tat wirkliche Hilfe bieten kann. Luther geht sogar noch einen Schritt weiter. Er kennt das Sprichwort: »Wer treulich arbeitet, der betet zwiefältig!« und - gibt ihm recht. Aber hören wir nur gut zu, in welchem Sinne er ihm recht gibt. »Ein gläubiger Mensch«, sagt er, »fürchtet und ehrt in seiner Arbeit Gott und denkt an sein Gebot, damit er niemandem Unrecht tue, bestehle, übervorteile oder veruntreue. Solche Gedanken machen ohne Zweifel aus seinem Werk ein Gebet und Lobopfer dazu.

Wiederum muß dagegen auch die Wahrheit sein, daß eines Ungläubigen Werk eitel Fluchen sei, und wer untreulich arbeitet, der fluchet zwiefältig. Denn seines Herzens Gedanken müssen in seiner Arbeit also stehen, daß er Gott verachte und sein Gebot zu übertreten und seinem Nächsten Unrecht zu tun . . . gedenke. Solche Gedanken, was sind's anders denn eitel Flüche wider Gott und den Menschen, dadurch sein Werk und Arbeit auch zwiefältiger Fluch wird, damit er sich selbst verflucht« (W 38, 359).

Luther weiß also, daß die Arbeit unter gewissen Voraussetzungen ein Gebet sein kann, und läßt das gelten. Aber er warnt dann doch eindrücklich davor, daß man sich nicht durch solche und ähnliche Gedanken des eigentlichen Betens entwöhne und schließlich laß, faul, kalt, überdrüssig zum Gebet werde. Da hilft man nur dem Teufel, sein Spiel gewinnen (W 38, 359 f). Es gibt keinen größeren Feind des Betens als die Entwöhnung. Bete *und* arbeite, das ist die rechte Losung!

3

Aber dürfen wir überhaupt beten? Dürfen wir armen elenden Menschlein, ein Staub auf einem Staubkorn des Weltalls, uns unterstehen, vor den Allmächtigen zu treten? Können wir Unheiligen es wagen, bittend zu dem Heiligen und Gerechten zu kommen?

Vielleicht ist uns allen schon einmal der Schreck in die Glieder gefahren, wenn uns bewußt wurde, was es eigentlich heißt: beten; daß wir da wirklich vor Gott treten, uns ihm stellen von Angesicht zu Angesicht, ja, bittend uns ihm stellen. Wie schwer fällt den meisten Menschen schon das Bitten hier auf Erden! Wie zittern sie, um so mehr, je mächtiger der ist, dem sie bittend sich nahen müssen. Weil wir von Kind auf gewohnt sind zu beten, fällt solche Furcht Gott gegenüber meist hin; aber eines Tages wird uns doch bewußt, daß wir Menschen sind, die Gottes Gebote nicht gehalten haben, eines Tages - oder Nachts - erkennen wir, wessen wir uns unterstehen, wenn wir beten; da fährt uns der Schreck in die Glieder; und der Schreck kann eine Gebetsentmutigung auslösen, die zu langem, langem Nichtbeten führt und die nur schwer zu überwinden ist. Denn wie soll das Gefühl sich einstellen, zum Gebet würdig zu sein? Und wie soll ein Mensch fröhlich und unverzagt vor Gott treten und ihn bitten können in der getrosten Zuversicht des Erhörtwerdens, der seine Sünde zwischen sich und Gott stehen weiß? Wo ein Herz also nicht recht mit Gott steht? Denn wer sich so von Gott geschieden weiß, dessen Herz steht nicht recht mit Gott. Das ist echte, tiefe Gebetsnot, und Luther weiß, wie nahe sie uns liegt: »Wie denn das menschliche Herz«, so sagt er, »von Natur so verzweifelt ist, daß es immer vor Gott flieht und denkt, er wolle und möge unseres Gebetes nicht, weil wir Sünder sind und nichts denn Zorn verdienet haben« (Großer Katechismus).

Zwei Dinge hält Luther dem in solcher Anfechtung stehenden Bruder vor: erstens verweist er auf die fünfte Bitte des Vaterunsers. Sie hat, meint er, geradezu die Bedeutung, daß sie uns das fröhliche, unverzagte Gewissen wiedergibt, das unsere Sünde uns raubt; das fröhliche Gewissen Gott gegenüber, dessen Erbarmens sie uns erneut gewiß macht. Gott vergibt. Nur weil Gott vergibt, kann Jesus die fünfte Bitte zu einem Teil des Vaterunsers machen. Und nur, wer weiß, daß ihm die Sünden vergeben sind, kann, sagt Luther im Großen Katechismus, die Zuversicht haben, daß er mit Gott recht stehe, und kann fröhlichen Herzens vor Gott treten.

Verstehen wir, was das heißt? Das heißt doch nichts anderes, als daß wir vor Gott gerechtfertigt werden müssen, ehe wir recht beten können.

Wie aber werden wir gerecht vor Gott? Nun, wir kennen ja alle die Botschaft der Reformation, die Botschaft, daß der Mensch gerechtfertigt wird ohne des Gesetzes Werke, nicht auf Grund seines eigenen Tuns, nicht auf Grund seiner eigenen sittlichen Anstrengungen, sondern daß ihm Gott gnädig ist aus lauter göttlicher Güte und Barmherzigkeit und daß er uns die Vergebung schenkt, auch ehe wir darum bitten. Aber das allein macht unser Herz noch nicht recht froh, das befreit unser Leben noch nicht von der Last, die es bedrückt. Erst wenn wir erkennen, daß diese Predigt uns selbst meint, erst wenn wir diesem Tatbestand unser eigenes Bewußtsein aufschließen und diese Predigt für uns gelten lassen, und das heißt: erst wenn wir ihr glauben, erst dann haben wir den freudigen Zugang zu Gott. Erst dann können wir wirklich beten. Jedes echte Gebet wird so eigentlich zum Anlaß, uns unseres Glaubensgrundes neu bewußt zu werden, uns auf ihn neu zu besinnen und neu auf ihn zu treten.

Zu diesem Hinweis auf die fünfte Bitte fügt Luther aber nun noch einen anderen hinzu, den auf Gottes Gebot! Gott hat im Zweiten Gebot, in dem er den Mißbrauch seines Namens *verbietet*, zugleich den rechten Gebrauch seines Namens *geboten*. Der rechte Gebrauch ist aber: ihn anrufen in allen Nöten! »Das will er von uns haben und soll nicht in unserer Willkür stehen, sondern wir sollen und müssen beten, wollen wir Christen sein . . . bei Gottes Zorn und Ungnade!« (Vorrede zum Großen Katechismus). Und wenn uns nun der Gedanke an unsere Sünde schreckt, dann, gerade dann sollen wir dies Gebot ansehen und uns zu Gott kehren, auf daß wir ihn durch unseren Ungehorsam nicht noch höher erzürnen. Denn »durch solch Gebot gibt er genugsam zu verstehen, daß er uns nicht von sich stoßen noch verjagen will, ob wir gleich Sünder sind, sondern will uns zu sich ziehen, daß wir uns vor ihm demütigen, solchen unseren Jammer und Not ihm klagen, um Gnade und Hilfe bitten; daher liest man in der Schrift, daß er auch zürnet über die, so um ihrer Sünde willen geschlagen worden, daß sie sich nicht wieder zu ihm kehrten und sich nicht durch das Gebet wider seinen Zorn gelegt und

Gnade gesucht haben« (Vorrede zum Vaterunser). Unsere Sünde will uns von Gott fortreiben, daß wir das Gebet fliehen? Gerade umgekehrt ist es, sagt Luther, sie soll uns zu Gott hintreiben, seinem Zorn durch Erfüllung des Gebots, dieses Gebotes, das uns beten heißt, zu entrinnen und fröhlich zu werden.

Man wirft ein, das sind weitläufige Gedanken? Wie kann ein schlichter, einfältiger Mensch sie in seinem Gebet verwirklichen? Nun, Luther bringt diese Gedanken in seiner Schrift an Meister Peter, den Balbierer! Da können doch auch wir sie lernen! »Sprich oder denke aufs kürzeste«, sagt er: »ach himmlischer Vater, du lieber Gott, ich bin ein unwürdiger armer Sünder, nicht wert, daß ich meine Augen oder Hände gegen dich aufhebe und bete. Aber weil du uns allen geboten hast zu beten, und dazu auch Erhörung verheißt hast, und über das uns beides, Wort und Weise, gelehrt hast durch deinen lieben Sohn, unsern Herrn Jesus Christ, so komme ich auf solches dein Gebot, dir gehorsam zu sein, und verlasse mich auf deine gnädige Verheißung, und im Namen meines Herrn Jesus Christus bete ich mit allen deinen heiligen Christen auf Erden, wie er mich gelehrt hat: Vater unser . . .« (W 38, 360). So geht's recht.

Aber wer nun auf Gottes Gebot hin zu beten anfängt, der ist auch wieder in einer Gefahr, die nicht zu unterschätzen ist und vor der Luther eindringlich warnt; in der Gefahr nämlich, daß der Mund zwar ein Gebet spricht, aber das Herz nicht dabei ist.

Diese Gefahr droht besonders dann, wenn fest formulierte Gebete gesprochen werden, die wir auswendig können. Luther warnt deswegen auch dringend davor, etwa den Gebetsvorschlag, den er Meister Peter gemacht hat und den wir eben gehört haben, als ein Gesetz aufzufassen, dem buchstäblich gefolgt werden muß. Da würde, sagt er, doch zuletzt »ein Geplapper und eitel leidiges Gewäsch daraus, aus dem Buch oder Buchstaben dahergelesen«, wie die Rosenkränze bei den Laien und die Gebete der Pfaffen und Mönche gewesen sind. So geht's nicht recht!

Wer aber - auf Gottes Gebot hin - seines Herzens Not frisch und unverzagt Gott bringt, der darf sich in der Tat seines Gebetes trösten und auf Erhörung hoffen.

4

Und auf Erhörung hoffen? Ja, können wir denn wirklich der Erhörung gewiß sein? Müssen wir denn nicht alle schmerzlich von Nichterhörung heißen und heißester Gebete sagen? Liegt hier nicht die größte Gebetsnot?

Und dazu werden wir noch von außen überschüttet mit den Einwüfen, daß es ja geradezu Vermessenheit sei, zu erwarten, der Herr der Welten kümmere sich um unser persönliches kleines Geschick! Oder, wenn er es

schon tue, so sei doch alles schicksalhaft festgelegt; lächerlich zu meinen, daß unser Gebet an diesem Verhängen irgend etwas ändern könne!

Erste Antwort: Hier erweist es sich, ob wir wirklich an *Gott* glauben oder eben doch nur an ein Schicksal, das blind über uns waltet; deutlicher: Hier zeigt sich, welche Kraft unser Gottesglaube hat! Gerade, wenn es hart wird, wenn unser Weg in scheinbar aussichtsloses Dunkel führt! Hier hilft freilich letztlich keine theoretische Erwägung, hier hilft letztlich nur das praktische Handeln. Wer in solcher Lage Gottes Hand nicht losläßt, wer sie vielmehr nur noch fester faßt, um an ihr, sicher wie nur ein Kind an der Hand des Vaters, auch durch das tiefste Dunkel zu schreiten, der erfährt's, daß ein Vater ist; der erfährt's, daß er sich persönlich um ihn kümmert; der uns geführt hat, lange ehe wir selbst es wußten; der auch jetzt seine Pläne mit uns hat, mögen sie im Augenblick auch noch so sehr für uns im Dunkeln liegen und noch so verborgen sein. Der erfährt aber auch, daß Gott Gebete erhört. Es ist freilich wahr, mit unseren Gedanken können wir das nicht ergründen; für unser Denken bleibt es rätselhaft, daß der Ewige sich durch das Bitten eines schwachen Menschen soll bewegen lassen; aber - er tut's; aber - wir dürfen es erfahren! Und wer es noch nicht erfahren hat, der darf es doch wissen, daß Gott solche Erhörung verheißen hat.

Gott hat sie verheißen! Wir treten nicht aus eigenem Vornehmen heraus vor ihn, sondern auf sein eigen Gebot und Verheißung. Darauf weist Luther immer wieder hin. Ja, er mahnt uns, »solches kannst du ihm aufrücken und sprechen: ›hier komme ich, lieber Vater, und bitte, nicht aus meinem Vornehmen und Würdigkeit, sondern auf dein Gebot und Verheißung, so mir nicht fehlen noch lügen kann!« (Vorrede zum Vaterunser).

Nicht fehlen noch lügen kann! Weil das so ist, deswegen sollen und können wir auch getrost »Amen« sagen. Ja, wir müssen lernen »Amen sagen, das ist, nicht zweifeln, daß es gewißlich erhört sei und geschehen werde; denn es ist nichts anderes als eines ungezweiften Glaubens Wort, der da nicht auf Abenteuer betet (also nur einen Versuch macht, ob es wohl gelingen möchte), sondern weiß, daß ihm Gott nicht lügt, weil er's verheißen hat zu geben«.

Und die Folge? Luther zieht sie kurz und scharf: »Wo nun solcher Glaube nicht ist, da kann auch kein recht Gebet sein.« Und er fährt fort: »Darum ist es ein schädlicher Wahn derer, die also beten, daß sie nicht dürften von Herzen Ja dazu sagen und gewißlich schließen, daß Gott erhört, sondern bleiben in dem Zweifel und sagen: ›wie sollte ich so kühn sein und rühmen, daß Gott mein Gebet erhöere? bin ich doch ein armer Sünder« usw.? Das macht, daß sie nicht auf Gottes Verheißung, sondern auf ihre Werke und eigene Würdigkeit sehen, damit sie Gott verachten und Lügen strafen; deshalb sie auch nichts empfangen. Wie St. Jakobus sagt: ›Wer da betet, der

bete im Glauben und zweifle nicht; denn wer da zweifelt, ist gleich der Meereswoge, so vom Winde getrieben und gewehet wird. Solcher Mensch denke nur nicht, daß er etwas von Gott empfangen werde.« Siehe, so viel ist Gott daran gelegen, daß wir gewiß sollen sein, daß wir nicht umsonst bitten, und in keinem Wege unser Gebet verachten« (Schluß der Vaterunser-Erklärung).

Und was Luther hier positiv sagt, sagt er an anderer Stelle negativ: »Wer solcher Verheißung nicht glaubt, der soll wissen, daß er Gott erzürnt, als der ihn aufs höchste verunehret und lügenstrafet« (Vorrede zum Vaterunser).

So steht es mit Gottes Verheißungen. Ehren wir Gott, indem wir ihm trauen, wenn wir beten? Oder verunehren wir ihn durch unseren Zweifel? Wo liegt nun die Quelle unseres Nichterhörtwerdens, bei Gott oder bei uns? Und was ist der Weg, hier vorwärts zu kommen, als allein der, Gott und sein Wort ernster zu nehmen; nein, nicht nur ernster, sondern nun wirklich im Letzten ernst zu nehmen! Wie Gott unser Gebet erhört, das ist freilich Seine Sache! Das zu sehen, kann einen rechten Beter schon in Staunen versetzen.

Soviel sagt Luther von den Gebetshemmungen und wie sehr hilft er uns schon damit. Aber wir müssen nun kurz auch noch die positiven Gebetsanweisungen Luthers betrachten, die Luther gibt; auch sie enthalten eine Fülle von Gebetshilfe.

5

Die sachlichen Grundlagen eines rechten Gebets haben wir schon kennengelernt. Es beruht

1. auf Gottes Gebot. Das ist die unverrückbare Grundlage alles unseres Betens. Denn Gott sieht, wenn wir beten, nicht unsere Person an, sondern eben dies sein eigenes Gebot, und wir können und sollen das Gott ruhig selbst vorhalten, wie wir hörten: »Hier komme ich, lieber Vater, nicht aus meinem Vornehmen noch auf meine Würdigkeit, sondern auf dein Gebot.«

2. beruht das Gebet auf Gottes Verheißung: »zum andern' soll uns desto mehr treiben und reizen, daß Gott auch eine Verheißung dazugesagt und zugesagt hat, daß es soll Ja und gewiß sein, was wir bitten, wie er spricht im 50. Psalm »Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten« und Christus Ev. Matth. 7: »Bittet, so wird euch gegeben.«

Dazu kommt nun aber noch ein Weiteres.

3. nämlich soll die Not uns zum Gebet drängen. Das ist Luther ein ganz besonderes Anliegen und in der Tat von ganz großer Wichtigkeit: »Wo ein recht Gebet sein soll, da muß ein Ernst sein, daß man seine Not fühle, und solche Not, die uns drückt und treibet, zu rufen und zu schreien; so gehet denn das Gebet von sich selbst, wie es gehen soll, daß man keines Lernens bedarf, wie man sich dazu bereiten und Andacht schöpfen soll« (Vorrede

zum Vaterunser). Daneben weiß Luther freilich auch, daß wir oft unseren Mangel gar nicht fühlen. Deshalb fährt er fort: »Die Not aber, so uns beide, für uns und jedermann, anliegen soll, wirst du reichlich genug im Vaterunser finden; darum soll es auch dazu dienen, daß man sich derselben daraus erinnere, sie betrachte und zu Herzen nehme, auf daß wir nicht laß werden zu beten. Denn wir haben alle genug, das uns mangelt; es fehlt aber daran, daß wir's nicht fühlen noch sehen; darum auch Gott haben will, daß du solche Not und Anliegen klagest und anziehst, nicht, daß er's nicht wisse, sondern daß du dein Herz entzündest, desto stärker und mehr zu begehren, und nur den Mantel weit ausbreitest und aufstest, viel zu empfangen« (Vorrede zum Vaterunser). Und an anderer Stelle: »Weil er Gott ist, will er auch die Ehre haben, daß er viel mehr und reichlicher gibt, denn jemand begreifen kann, als ein ewiger und unvergänglicher Quell, der, je mehr er ausfließt und übergeht, je mehr er von sich gibt, und nichts höher von uns begehrt, denn daß man viel und große Dinge von ihm bitte; und wiederum zürnet, wenn man nicht getrost bittet und fordert. Denn gleich als wenn der reichste, mächtigste Kaiser einen armen Bettler hieße bitten, was er nur begehren möchte, und bereit wäre, groß kaiserlich Geschenk zu geben, und der Narr nicht mehr denn eine Hofsuppe forderte, würde er billig als ein Schelm und Bösewicht gehalten, als der mit kaiserlicher Majestät seinen Hohn und Spott triebe und nicht wert wäre, vor seine Augen zu kommen. Also gereicht es auch Gott zu großer Schmach und Unehre, wenn wir, denen er so viel unaussprechliche Güter anbeut und zusagt, solches verachten oder nicht getrauen zu empfangen und kaum um ein Stück Brotes unterwinden zu bitten . . . Das ist alles des schändlichen Unglaubens Schuld« (Großer Katechismus 2. Bitte).

Und wie in den eben gehörten Worten, so weist Luther auch sonst immer wieder auf die Hilfe hin, die das Vaterunser unserem Beten bietet. Gleich der Auslegung im Großen Katechismus zeigt er auch Meister Peter, wie man etwa das Vaterunser beten kann. Je nach Zeit und Lust soll er, so schlägt er vor, nachdem er den ganzen Wortlaut gebetet, noch eine oder ein paar Bit-ten gesondert betrachten und mit eigenen Worten sie bittend vor Gott bringen.

Etwa so: »Geheiligt werde dein Name! Ach ja, Herr Gott, lieber Vater, heilige doch deinen Namen beide, in uns selbst und in aller Welt! Zerstöre und tilge die Greuel, Abgötterei und Ketzerei des Türken, des Papstes und aller falschen Lehrer oder Rottengeister, die deinen Namen fälschlich führen und so schändlich mißbrauchen und greulich lästern; sagen, es sei dein Wort und der Kirche Gebot und ist doch des Teufels Lüge und Trügerei, womit sie unter deinem Namen so viele arme Seelen jämmerlich verführen in der ganzen Welt und darüber auch töten, unschuldiges Blut vergießen

und verfolgen, meinen dir einen Gottesdienst damit zu tun. Lieber Herr Gott, hier bekehre und wehre: bekehre die, so noch sollen bekehrt werden, daß sie mit uns und wir mit ihnen deinen heiligen Namen ehren, heiligen und preisen, beides, mit echter reiner Lehr und mit gutem, heiligen Leben. Wehre aber denen, die sich nicht bekehren wollen, daß sie aufhören müssen, deinen heiligen Namen zu mißbrauchen, schänden und entehren, und die armen Leute zu verführen, Amen« (W 38, 360).

In derselben Art legt er die anderen Bitten aus.

Aber nicht nur das Vaterunser wird Luther so eine Gebetshilfe, auch die Zehn Gebote, auch das Glaubensbekenntnis.

In vierfacher Form betrachtet er jedes Gebot: als ein Lehrbüchlein, als ein Dankbüchlein, als ein Beichtbüchlein, als ein Betbüchlein (W 38, 372). Als Beispiel nehmen wir die Behandlung des Ersten Gebotes: »Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben.« »Hier hören wir erstlich, daß Gott von mir fordert und lehrt herzliche Zuversicht zu ihm in allen Sachen, und ist sein hoher Ernst, daß er wolle mein Gott sein. Und dafür solle ich ihn halten bei Verlust der ewigen Seligkeit, und daß mein Herz sonst auf nichts solle bauen und trauen, es sei Gut, Ehre, Weisheit, Gewalt, Heiligkeit oder irgendeine Kreatur.« Wir verstehen: ein Lehrbüchlein!

»Zum anderen danke ich seiner grundlosen Barmherzigkeit, daß er sich so väterlich zu mir verlorenen Menschen heruntersenkt und sich selbst ungebeten, ungesucht, unverdient anbietet, mein Gott zu sein, sich meiner anzunehmen und in allen Nöten mein Trost, Schutz, Hilfe und Stärke sein will. So doch sonst wir armen blinden Menschen mancherlei Götter gesucht haben und noch suchen müßten, so er sich nicht selbst so öffentlich hören ließe und uns in unserer menschlichen Sprache sich anböte, daß er unser Gott sein wolle. Wer kann dafür immer und ewiglich genug danken?« Das Gebot ein Dankbüchlein!

»Zum dritten beichte und bekenne ich meine große Sünde und Undankbarkeit, daß ich solche schöne Lehre und hohe Gabe durch mein ganzes Leben so schändlich verachtet und mit unzähligen Abgöttereien seinen Zorn so greulich gereizt habe; das ist mir leid und bitte um Gnade!« - ein Beichtbüchlein!

»Zum vierten bitte ich und spreche: Ach, mein Gott und Herr, hilf mir durch deine Gnade, daß ich solches dein Gebot möge täglich besser lernen und verstehen und mit herzlicher Zuversicht darnach tun! Behüte ja mein Herz, daß ich nicht so vergeßlich und undankbar werde, keine anderen Götter noch Trost in allen Kreaturen suche, sondern allein rein und fein an dir, meinem einigen Gott bleibe, Amen, lieber Herr Gott Vater, Amen!« (W 38, 365) - Betbüchlein!

Lehrbüchlein, Dankbüchlein, Beichtbüchlein und Betbüchlein! Ist's zu viel gemeint, wenn er also schließt: »Hieraus sollte ja ein Herz zu sich selbst kommen und warm werden zum Gebet!«?

Solch Sichhalten an etwas objektiv uns Gegebenes ist in der Tat eine ganz wesentliche Hilfe. Auch Ludwig Harms, der Erwecker der Lüneburger Heide, der große Beter, hat es bekannt: »Wenn ich beten will, so nehme ich ein Wort der Schrift vor, betrachte es, und auf solchem Felsengrunde stehend schreite ich dann zum Gebet.« Da hat der Mensch etwas Festes, woran er sich halten kann; da bleibt der Mensch auch nicht nur bei seiner eigenen Person stehen in seinem Beten, sondern da läßt er sich von Gott selbst in alle die Dinge hineinführen, für die Gott das Gebet geordnet hat. Und dann erfährt er gelegentlich vielleicht dasselbe wie Luther: »Es kommt wohl oft, daß ich bei einem Stücke oder Bitte des Vaterunser in so reiche Gedanken spazieren komme, daß ich die andern sechs lasse alle anstehen. Und wenn solche reiche gute Gedanken kommen, so soll man die andern Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören und beileibe nicht hindern; denn da predigt der Heilige Geist selber. Und von seiner Predigt *ein* Wort ist weit besser, denn unsrer Gebet tausend. Und ich habe also auch oft mehr gelernt in einem Gebete, als ich aus viel Lesen und Dichten (= Nachdenken) hätte bringen können« (W 38, 363).

Verstehen wir nun, warum Luther sein Leben lang am Katechismus nicht ausgelernt hat und sich über die lustig macht, die glauben, mit ihm fertig zu sein?

Aber Luthers Nüchternheit warnt dann auch wieder: »Siehe zu, daß du es nicht alles oder zu viel vor dich nimmest, damit der Geist nicht müde werde. Ein gutes Gebet soll nicht lang sein, auch nicht lange aufgezogen werden, sondern oft und hitzig sein« (W 38, 372).

Zugleich aber: je weniger wir beten, desto ungeschickter werden wir. Die Gewohnheit ist auch hier eine gute Hilfe. »Darum sollen wir uns von Jugend auf gewöhnen, ein jeglicher für alle seine Not, wo er nur etwas fühlt, das ihn anstößt, und auch für andere Leute, unter welchen er ist, täglich zu bitten, als Prediger, Obrigkeit, Nachbarn, Gesinde, und immer, wie gesagt, Gott sein Gebot und Verheißung aufrücken, und wissen, daß ers nicht will verachtet haben. Das sage ich darum, denn ich wollte gerne, daß man solches wieder unter die Leute brächte, daß sie lernten, recht beten, und nicht so roh und kalt hingehen, davon sie täglich ungeschickter werden zu beten. Welches auch der Teufel haben will und mit allen Kräften dazu hilft. Denn er fühlet wohl, was es ihm für Leid und Schaden tut, wenn das Gebet recht im Schwange geht.«

Und dann kommt Luther unversehens zu sprechen auf die Macht des Gebetes.

»Denn das sollen wir wissen, daß all unser Schutz und Schirm allein im Gebet steht! Denn wir sind dem Teufel viel zu schwach, samt seiner Macht und Anhang, so sich wider uns legen, daß sie uns wohl könnten mit Füßen zertreten. Daran müssen wir denken und darum zu den Waffen greifen, damit die Christen sollen gerüstet sein, wider den Teufel zu bestehen. Denn was meinst du, das bisher so große Dinge ausgerichtet habe, unserer Feinde Ratschlagen, Vornehmen, Mord und Aufruhr gewehret und gedämpft, dadurch uns der Teufel samt dem Evangelio gedacht hat zu unterdrücken, wo nicht etlicher Frommer Gebet als eine eiserne Mauer auf unserer Seite dazwischen wäre gekommen? Sie sollten sonst gar ein ander Spiel gesehen haben, wie der Teufel ganz Deutschland in seinem eigenen Blut verderbt hätte. Jetzt aber mögen sie es getrost verlachen und ihren Spott haben, wir wollen dennoch beide, ihnen und dem Teufel, allein durch das Gebet Manns genug sein, wo wir nur fleißig anhalten und nicht laß werden. Denn wo irgendein frommer Christ bittet: ›Lieber Vater, laß doch deinen Willen geschehen‹, so spricht er droben: ›Ja, liebes Kind, es soll ja sein und geschehen dem Teufel und aller Welt zum Trotz‹ « (Vorrede zum Vaterunser).

Ein weiteres Wort Luthers möge den Schluß machen, und zwar ein wahrhaft kühnes: »Ein jeglicher einzelner Christ ist ein solcher Mann, wie der Herr Christus auf Erden gewesen ist, und richtet so große Dinge aus, daß er kann die ganze Welt regieren in göttlichen Sachen, jedermann helfen und nützen und tut die größten Werke, so auf Erden geschehen; denn er ist auch vor Gott höher geachtet, denn die ganze Welt, daß Gott um seinetwillen der Welt alles gibt und erhält, was sie hat, daß, wo nicht Christen auf Erden wären, so hätte keine Stadt noch Land Friede, ja, es würde auf einen Tag, was auf Erden ist, alles durch den Teufel verderbet werden; daß aber noch Korn wächst und die Leute genesen, ihre Nahrung, Frieden und Schutz haben, das haben sie alles den Christen zu danken. Wir sind wohl arme Bettler (spricht St. Paulus 2. Kor. 6) aber doch, die viele reich machen; die wir wohl nichts inne haben und doch alles haben. Und ist auch wahr, was Könige, Fürsten, Herren, Bürger und Bauern in der Welt haben, das haben sie alle nicht um ihrer gelben Haar willen, sondern um Christi und seiner Christen willen« (W 45, 532 f).

Durch welch Mittel? Allein durch das Gebet!

Können wir, auf unser persönliches Gebet gesehen, die Verantwortung tragen, die damit für unser Volk, für die ganze Welt auf uns gelegt ist? Und wenn etwa nicht, was sollen wir dann tun? Nun, nur Eines: ohne Ermüden Gott um seinen Heiligen Geist bitten. Der lehrt recht beten.

BUCHBESPRECHUNGEN

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

Angesichts der völligen Interesselosigkeit verratenden Besprechung, die Hayo Gerdes von obigem Buche im vorigen Heft dieser Zeitschrift (S. 143) geliefert hat und die den Leser über Inhalt und Ziel meiner Arbeit in keiner Weise zu unterrichten vermag, benutze ich gern die mir von der Schriftleitung freundlicherweise dargebotene Möglichkeit einer Selbstanzeige.

Da einerseits noch zahlreiche mit dem Thesenanschlag zusammenhängende quellenkritische, text- und druckgeschichtliche, biographische, chronologische und andere Einzelfragen ihrer Lösung harrrten, andererseits die im Jahre 1933 erschienene Monographie Johann Luthers (»Vorbereitung und Verbreitung von Martin Luthers 95 Thesen«) mit ihren völlig haltlosen Behauptungen bisher im Zusammenhang keine gründliche Überprüfung erfahren hat, außerdem aber das gesamte einschlägige Quellenmaterial sehr zerstreut ist und noch niemals vollständig zusammengetragen und ausgewertet worden war, entschloß ich mich dazu, diesen ganzen Fragenkomplex in allen seinen Einzelheiten aufzuarbeiten und die noch offen stehenden Probleme nach Möglichkeit zu lösen. Als Historiker beschränkte ich mich dabei unter bewußter Ausschaltung aller rein theologischen Fragen allein auf den äußeren Hergang der Ereig-

nisse. Um aber auch eine für den Nichtfachmann lesbare Darstellung zu schaffen, verbannte ich alle wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen aus dem Text und verwies sie in die Anmerkungen, deren Fülle und Umfang bei einem solchen Stoff schlechterdings unvermeidlich war.¹

Zu den in meinem Buche gelösten Einzelfragen gehören beispielsweise Johann Agricolas angebliche Teilnahme am Thesenanschlag als Luthers Begleiter² sowie Entstehung, gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis und Drucklegung der verschiedenen Thesenausgaben. Besondere Schwerpunkte der Untersuchung bildeten Luthers Briefe an die beiden Kirchenfürsten, das zeitliche und Kausalverhältnis zwischen der Absendung dieser Schreiben und dem Thesenanschlag, die Frage nach dem Charakter der von Luther vergeblich angestrebten Disputation und endlich auch das Datum des Thesenanschlages; das für das letzte Problem erzielte Ergebnis - 1. November statt 31. Oktober 1517 -, das bisher noch von keiner Seite schlüssig widerlegt werden konnte, bedeutet für mich (das sei hier einmal mit aller Deutlichkeit betont) keineswegs eine Sensation, sondern lediglich die Feststellung eines biographischen Faktums; ihm kommt ebenso viel oder ebenso wenig Bedeutung zu wie der Erörterung anderer Datenfragen aus Luthers Leben wie etwa seines Geburts-

1 Durch Verschulden des Setzers ist auf S. 102 in Anmerkung 147 ein ärgerliches Versehen entstanden; Zeile 7 muß lauten: »Pfarrerblatt 1958, S. 488-490. Meiner Beweisführung zugestimmt«.

2 Zu S. 103 Anmerkung 150 ist noch nachzutragen, daß das Wort »me teste« auf einem älteren Lesefehler statt »modeste« beruht; vgl. meinen Artikel »Johann Agricola« in dem Handwörterbuch der Sage, hrsg. von W. E. Peuckert, Bd. 1 (1961), Sp. 171 Anm. 5.

jahres (1483 oder 1484) oder des Jahres seiner Romreise (1510 oder 1511).

Meine in diesem Zusammenhang getroffene Feststellung, daß die Nachricht vom Thesenanschlag nebst dem Datum des 31. Oktober 1517 einzig und allein auf einer erst 29 Jahre nach dem Ereignis bezeugenden Überlieferung - der Mitteilung Melanchthons, der kein Augenzeuge war - beruht, veranlaßte dann zusammen mit der chronologischen Unvereinbarkeit von Luthers Darstellung (zuerst im Schreiben an Leo X. vom Mai 1518) mit den tatsächlichen Vorgängen (Brief an Albrecht von Mainz und Veröffentlichung der Thesen [durch den Anschlag]) vor einiger Zeit den katholischen Kirchenhistoriker Erwin Iserloh³ dazu, Melanchthons Bericht vom Thesenanschlag nicht hinsichtlich des Datums (wie ich es getan hatte), sondern darüber hinaus bezüglich des Faktums selbst in das Reich der Fabel zu verweisen. Dieser Versuch ist jedoch meiner Meinung nach gescheitert; denn wenn Luther am 13. Februar 1518 an den Brandenburger Bischof schrieb, er habe *öffentlich alle*, privat aber diejenigen, die er als die Gelehrtesten kannte, zur Disputation bzw. schriftlichen Rückäußerung eingeladen,⁴ so kann man wohl diese Worte: »öffentlich alle« auf nichts anderes als auf den Thesenanschlag beziehen. Mit dieser Feststellung ist

aber, glaube ich, die wissenschaftliche Forschung auch an der äußersten Grenze dessen, was den Quellen noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit entnommen werden kann, angelangt.

Hans Volz

THEODOR BRANDT: Luthers Seelsorge in seinen Briefen. Luther-Verlag Witten. 1962. 81 Seiten. Kart. 5,40 DM.

Die Briefe Luthers sind ein in mancher Hinsicht noch nicht gehobener Schatz. Der Erforscher von Luthers Leben und Schriften wie überhaupt der Reformationhistoriker wertet sie als unentbehrliche Quelle aus. Manche von ihnen sind immer wieder abgedruckt und angeführt worden als Ausdruck z. B. der frühen Theologie des Reformators oder als besonders herrliche Zeugnisse seines Glaubens - so die Briefe von der Veste Coburg. Aber Luthers Briefe sind über das alles hinaus vor allem Dokumente seiner Seelsorge. Nach dieser Seite sind sie im Ganzen noch viel zu wenig ausgeschöpft und dargestellt worden. Hier bietet sich nun das schöne Büchlein von Theodor Brandt (Superintendent i. R. in Bad Salzungen) an. Es führt auf feine Weise in die seelsorgerlichen Briefe des Reformators ein. Die Anordnung ist zunächst chronologisch (I. Frühbriefe aus den Jahren 1514-1517; II. Im Anbruch der Reformation bis zum Augsburger Reichstag 1517-1530), wobei die beiden großen Abschnitte dann nach z. T. sachlichen Gesichtspunkten unterteilt werden. Das dritte Stück (III: Der Seelsorger im Alltag des Lebens) ist nach den Themen der Seelsorge geordnet (Von der Freiheit eines Christenmenschen; Luthers Wort an die Fürsten; Seelsorge in der Anfechtung; Um den rechten Glau-

3 Zunächst in einer Besprechung meines Buches in der Trierer Theologischen Zeitschrift Bd. 70 (1961), S. 303-312, und dann in seinem Mainzer Vortrage »Luthers Thesenanschlag - Tatsache oder Legende?« (Wiesbaden 1962).

4 »Itaque emisi disputationem [= die 95 Thesen], invitans et rogans publice omnes, privatim vero ut novi [die gegen alle Textzeugen von O. Clemen vorgenommene Konjekture »nostie ist völlig überflüssig] quosque doctissimos, ut vel per literas suam sententiam aperirent« (Weimarer Lutherausgabe Briefe Bd. 1, S. 138, 17-19).

ben; Ehe und Familie in evangelischer Sicht). Brandt gibt dabei nicht ganze Briefe wieder - wir haben es also nicht mit einer Auswahl-Textausgabe zu tun - sondern er führt hin zu den einzelnen größeren oder kleineren Stücken aus den Briefen, die er bietet, indem er sie hinstellt in ihren jeweiligen Sitz im Leben Luthers und der Empfänger und sie dann nach ihrem seelsorgerlichen Gehalt auslegt und würdigt. Auf diese Weise bringt er die Briefstücke (deren Fundort in der Weimarer Ausgabe jeweils in Anmerkungen bezeichnet wird) dem heutigen Leser wirklich nahe und erschließt sie ihm auf die beste denkbare Weise. Damit ist allen, die Luther persönlich begegnen wollen - und wo geschähe das unmittelbarer als in seinen Seelsorge-Briefen - ein kostbares Geschenk gemacht worden. Ich kann das Büchlein allen Mitgliedern und Freunden unserer Luther-Gesellschaft nur wärmstens empfehlen. Man liest es mit großer Freude - neuer Freude an Luther und an der Seelsorge-Kraft des persönlich, von Mensch zu Mensch bezeugten Evangeliums.

Paul Althaus

LEONHARD HUTTER: *Compendium locorum theologicorum*. Herausgegeben von Wolfgang Trillhaas (Lietzmanns Kleine Texte, Nr. 183). Berlin: W. de Gruyter. 1961. XII, 142 Seiten. Br. 14 DM.

Was Prof. D. Dr. Trillhaas uns hier neu zugänglich gemacht hat, wird besonders den Religionslehrer interessieren. Das Hutterische Compendium ist als Leitfaden für den Religionsunterricht in den Oberklassen an den kursächsischen Höheren Lehranstalten (die Unterklassen wurden nach Luthers *Kleinem Katechismus* unterrichtet) von 1610 an eingeführt

worden. Das Buch hat dann bald auch soviel akademisches Ansehen gewonnen, daß es seinen Einfluß gut anderthalb Jahrhunderte lang (!) ausüben konnte und »grundlegend für akademische Vorträge« (Trillhaas auf S. V der Einleitung) wurde.

Der Stoff des Compendiums ist in 34 Loci gegliedert, deren Aufeinanderfolge (Trinität und Christologie; Schöpfung, Engel, Mensch; Sünde, Gnade, freier Wille, Rechtfertigung; Kirche, Sakramente, letzte Dinge) stellenweise der von Melancthons berühmten Loci entspricht. Innerhalb der Loci folgen auf kurze Fragen - es ist ja ein katechetisches Buch - kurze und präzise, vom Leichten zum Schwierigen fortschreitende Antworten. Damit das Buch in drei Altersklassen benutzt werden konnte, sind innerhalb der Fragen und Antworten durch Zeichen drei Schwierigkeitsgrade unterschieden: So ist etwa im Locus *De creatione* (Von der Schöpfung, S. 19) die Antwort auf die Frage 1 (Was bedeutet schaffen?) zunächst die: »Schaffen bedeutet, etwas aus nichts machen.« Diese Antwort wäre, um es in unseren Begriffen auszudrücken, in der Obersekunda zu erarbeiten. Für die Unterprima geht die Antwort weiter: »Vergleichsweise mit unserer geistlichen Wiedergeburt wird vom Apostel in Eph. 2, 10 hinzugefügt »Wir sind geschaffen in Christus zu guten Werken.« Der Oberprima aber ist die Frage und Antwort 5 vorbehalten: »Aus welcher Materie hat Gott die Welt erschaffen?« »Aus einer Materie, die vorher nicht da war, schuf Gott am Anfang eine rohe und ungeordnete Masse, aus der er danach Himmel und Erde und die übrigen Kreaturen ... formte« (folgen Schriftbeweise dafür).

Diese kleine Probe mag genügen; wer sich nicht scheut, Latein zu lesen (die

Sätze sind kurz und etwa mit dem Taschen-Heinichen als Wörterbuch bequem zu bewältigen), wird jedenfalls von der hier dargebotenen intensiven systematischen und katechetischen Denkarbeit reichen Gewinn haben. Es sollten daher auch Pastoren und Studenten zu Hutter's Kompendium greifen - auch deswegen, weil es eine Fülle von Zitaten aus den Bekenntnisschriften bringt, die vom Herausgeber im Apparat exakt verzeichnet sind.

Ulrich Pflugk

ERWIN MÜLHAUPT: Glaubensspaltung und Reformation. Stuttgart: Calwer Verlag. 1962. = Calwer Hefte 54. 48 S. Brosch. 2,40 DM.

Diese Schrift unseres Zweiten Präsidenten stellt die Erweiterung eines im Oktober 1961 in Stuttgart gehaltenen Vortrages dar. Sie atmet noch im Schriftstil das Temperament des Redners, der seines evangelischen Glaubens gewiß und der protestantischen Aufgabe bewußt ist. So sehr das protestantische Herz des Verfassers mitschlägt, so fordert er doch vor allem das Mitdenken heraus und weiß durch klare Gründe und Tatsachen zu überzeugen. Auf fünf Seiten belegt er seinen Gedankengang durch Anmerkungen. Nach der Einleitung »Glaubensspaltung und Reformation«, in welcher

er auf die Begriffsverwirrung hinweist, der diese Worte ausgeliefert sind, klärt er in zwei großen Kapiteln die Begriffe »Glaubensspaltung« und »Reformation«. Jedes dieser beiden Kapitel ist durch vier Thesen gegliedert, die dann entfaltet und bewiesen werden. Sie seien kurz angedeutet: Reformation ist geschichtlich erst Folge der Glaubensspaltung. Die eigentliche Sünde ist der Verlust der biblischen Wahrheit. Wenn Christus alleiniger Herr der Kirche bleibt, ist Mannigfaltigkeit besser als Einheit auf Kosten der Wahrheit und Freiheit. Glaubensspaltung kann Segen und Fluch bedeuten. Reformation ist nicht Reaktion, sondern biblische Gewissenhaftigkeit. Sie ist auch nicht Revolution, sondern Neugestaltung durch Gottes Wort, Liebe und Geduld. Sie will Gestaltwerdung des Glaubens und kirchliche Gemeinschaft. Sie meint nicht Reformen, sondern Ausrichtung nach dem Wesen des Christentums. Nach dem Anlauf des zweiten Vatikanums mit seinen Tendenzen zu Reformen hat Mülhaupt's Schrift an Aktualität noch gewonnen. Sie ist eine gute Ergänzung zu seinem Aufsatz »Was kann und soll man nach Luther von einem Konzil erwarten?« in Heft 3/1962 unserer Zeitschrift. Ihre Allgemeinverständlichkeit empfiehlt sie weiter Verbreitung und als Grundlage zu Aussprachen.

H. St.

*Dem Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft
Herrn Professor D. Dr. h. c. Paul Althaus zum 75. Geburtstag am 4. Februar 1963*

Hochverehrter Herr Präsident unserer Luther-Gesellschaft!

Von ganzem Herzen beglückwünscht die Luther-Gesellschaft Sie und sich selbst zu Ihrem 75. Geburtstag. Denn es erfüllt uns und die in die Tausende gehenden Freunde der Luther-Gesellschaft, die die Lektüre Ihrer Bücher und Aufsätze und die noch immer währende Möglichkeit des persönlichen Umgangs mit Ihnen zu den glücklichen und erhebenden Ereignissen ihres Lebens rechnen, mit besonderer Freude und Dankbarkeit, daß Sie, nachdem Sie sich von Ihren amtlichen akademischen Pflichten bereitwillig haben entbinden lassen, als die Zeit dafür gekommen war, sich von der Führung der Luther-Gesellschaft nicht entbinden ließen, sondern noch immer ihr geliebter und verehrter Präsident sind. Gebe Gott Ihnen und uns, daß Sie mit der wunderbaren geistigen Frische, die Ihnen Gott erhalten hat, und der seltenen Arbeitsökonomie, die Ihnen eine so große Lebensleistung bisher ermöglicht hat, der evangelischen Theologie und Kirche, besonders aber auch der Luther-Gesellschaft noch weitere Jahre als Präsident dienen dürfen!

Im besonderen wünschen wir Ihnen und uns, daß Sie gerade unserer »Zeitschrift der Luther-Gesellschaft«, die der Vermittlung, Übersetzung und Anwendung des reichen Gedankenguts unsers Reformators für unsre Bildungsschicht dienen will, noch weiterhin manchen Aufsatz schenken mögen, weil Ihnen die heutzutage nicht sehr häufige Gabe gegeben ist, in Ihrer Schriftstellerei wissenschaftliche Redlichkeit, theologischen Ernst, biblische Bindung und einen guten verständlichen deutschen Stil miteinander zu vereinigen. Und möge es Ihnen auch gegönnt sein, in solchem Geist und Stil neben der zusammenfassenden »Theologie Luthers«, die Sie im vergangenen Jahr 1962 der Theologen- und Pfarrerschaft geschenkt haben, auch noch die »Ethik Luthers« zusammenzufassen, an der Ihnen als gutem Lutheraner nicht weniger gelegen ist, weil ja nach Luther (W 8, 355, 21) »Glaube und Liebe das ganze Wesen eines christlichen Menschen« ist.

All solche Jubiläen und Feiern zum 70., 75., 80. und zu höheren Geburtstagen haben freilich, ob man es will oder nicht, auch immer etwas von Abschiedsgefühlen in sich. Und wir wären schlechte Liebhaber Luthers, wenn wir uns der Tatsache verschlössen, daß unser Leben schnell dahinfährt, als flögen wir davon. Eben darum soll unser letztes Wort heißen: Ehre und Dank und noch manches Jahr unserm verehrten Präsidenten Althaus, Liebe und Treue seiner und unsrer Luther-Gesellschaft, aber unser einiger Trost im Leben und im Sterben Christus und die evangelische Wahrheit!

Im Namen des Vorstandes der Luther-Gesellschaft

Dr. Erwin Mülhaupt
Zweiter Präsident

ZUM BESCHLUSS

Die Worte des Glückwunsches, des Dankes und der Verehrung von Erwin Mülhaupt an Paul Althaus zu seinem 75. Geburtstag sind Ausdruck dessen, was uns allen in der Luther-Gesellschaft am 4. Februar die Herzen bewegt. Es war Paul Althaus, der zusammen mit unserem unvergessenen Bischof D. Theodor Knolle die Luther-Gesellschaft nach dem Kriege wieder auf den Plan rief. Seiner wissenschaftlichen und menschlichen Autorität danken wir es, daß die Luther-Gesellschaft nicht unter den Trümmern des Krieges liegen blieb und mit hinweggeräumt wurde. Im Luther-Jahrbuch 1963 würdigt Franz Lau Paul Althaus als Lutherforscher, indem er dessen Werk »Die Theologie Martin Luthers« ausführlich darstellt und sich mit ihm auseinandersetzt. Wie sehr gerade auch der Mensch Paul Althaus die Luther-Gesellschaft formte und prägte, wissen alle, die ihm selbst auf ihren Zusammenkünften und Tagungen begegneten. Sobald er in unserer Mitte weilt, spüren wir, daß wir nicht nur eine Vereinigung zur Erforschung und Vergegenwärtigung des Werkes Luthers darstellen, sondern eine Gemeinschaft bilden, die von dem lebt, was Luther zum Reformator werden ließ. Das wurde uns bewußt, als wir uns unter seiner Leitung am 24. und 25. September 1962 zur Hauptversammlung in Bielefeld vereinigten. Mit einer kurzen Auslegung des Bibelwortes »Gottes Wort ist nicht gebunden«, 2. Timotheus 2, 5, eröffnete er die Tagung. Gottes Wort schien in der mittelalterlichen Kirche in Fesseln gelegt zu sein. Aber als dieses Wort das Gewissen Luthers ergriff, erwies es seine die menschlichen Bande sprengende Gewalt. Immer, wenn Menschenwort und Menschenwerk Gottes Wort überdecken wollen, bricht es wieder hervor und packt die Herzen und Gewissen. Daß auch der Zeitgeist Gottes Wort nicht binden konnte, erfuhr die Luther-Gesellschaft auf ihren Dichtertagungen in Wittenberg, auf denen neben August Winnig, Kurt Ihlenfeld und anderen vor allem Rudolf Alexander Schröder zum Kündler des Wortes wurde, das sich nicht binden läßt. Aber Gottes Wort ist auch nicht an Luther und an das 16. Jahrhundert gebunden. Es zeugt über Luther hinaus. Deshalb liegt uns Luther-Restauration fern. Es ist auch nicht an uns gebunden. Es ist immer mehr, als wir sagen. Es schafft sich neue Sprachen, Zungen und Lieder. Das zu wissen, schenkt uns frohen Mut, den Dienst der Luther-Gesellschaft auszurichten. Nach dieser Aussprache traten wir in die Beratungen über unsere Arbeit ein. Die Hauptergebnisse dieser Beratungen wurden dann auf der Mitgliederversammlung am 25. September vorgelegt und besprochen. Den eigentlichen Ertrag der Tagung bildeten aber die Vorträge und Aussprachen über das Gehörte in unserem Kreis. Präses D. Beckmann sprach über das Thema »Die Bedeutung der reformatorischen Entdeckung des Evangeliums für die Auslegung der Heiligen Schrift«. Wir danken Präses D. Beckmann dafür, daß er uns seinen Vortrag für dieses Heft zur Verfügung gestellt hat. Aus räumlichen Gründen mußte der letzte Hauptteil seines Vortrages, in dem er sich mit den Problemen gegenwärtiger Theologie auseinandersetzt, ungedruckt bleiben. Präses D. Wilm leitete den zweiten Tag unserer Hauptversammlung mit einer Andacht ein. Die Veröffentlichung des von großer Sachkenntnis und richtungweisender Kraft getragenen Vortrages von Professor D. Dr. Hans Liermann »Luther ordnet seine Kirche« erhoffen wir uns im Luther-Jahrbuch. Professor Dr. Erwin Mülhaupt verstand es,

mit seiner lebhaften, mitreißenden Art jegliche Mittagsmüdigkeit zu vertreiben, indem er in seiner Bibelarbeit nach Luther die Entwicklungsstufen von Luthers Auslegung des 37. Psalmes vergegenwärtigte und mit der jüngsten wissenschaftlichen Psalmenexegese verglich. Daß die Luther-Gesellschaft auch heute nicht Angelegenheit der Fachtheologen bleiben möchte, tat sie mit dem Vortrag von D. Gerhard Günther, Leiter der Hamburger Evangelischen Akademie, dar: »Thomas Mann und Kafka, protestantisches und jüdisches Selbstverständnis im Spiegel der Literatur«. Die große, gerade auch jugendliche Zuhörerschaft bewies, wie gern der heutige Mensch bereit ist, sich durch das Wort der Dichter seine Existenz erhehlen zu lassen. D. Gerhard Günther fesselte durch seine geistreiche Art ungemein. Erst, als er uns aus seinem Bann entließ, merkten wir, daß wir nicht nur einen inhalts- und aufschlußreichen, sondern auch einen langen Vortrag gehört hatten. Die Erinnerung an Rudolf Alexander Schröder und die Begegnung mit Thomas Mann und Kafka im Vortrage Gerhard Günthers bestärkten uns in dem Wunsch, das wieder aufzunehmen, was die Luther-Gesellschaft auf ihren Dichtertagungen in Wittenberg begonnen hatte. Der Aufsatz Dr. Kurt Ihlenfelds über Rudolf Alexander Schröder und die Arbeit von Professor Dr. Otto Mann über Bedeutung und Wirkung von Luthers Bibel in diesem Heft sollen als ein Aufruf dahin verstanden werden. Aber auch der Aufsatz »Luther lehrt beten« unseres Mitherausgebers Professor D. Kurt Dietrich Schmidt, der die Thematik des letzten Heftes fortsetzt, möchte dazu verhelfen, daß aus dem vergangenen Beten Luthers neues Sprechen mit Gott heute und in Zukunft erwachse. Er wurde zuerst in den Tagen nach dem Kriege als Heliandheft des Evangelischen Bundes gedruckt und erweist sich nach einigen Überarbeitungen als Hilfe zum Beten in unserer so gefährdeten Gegenwart.

»Gottes Wort ist nicht gebunden«, Paul Althaus machte es uns eindringlich an Luther und weckte in uns durch sein Lutherzeugnis die getroste Gewißheit: Es schafft sich neue Sprachen, Zungen und Lieder.

H. St.

Wo das Wort ist, da ist das Paradies und alles. Darum sollen wir Gott für das Wort danken, weil wir schon im Paradies und unter dem Wohlgefallen Gottes sind.

LUTHER: Vorlesungen über 1. Mose. 1535-45. W 43, 673

LUTHERS ÜBERSETZUNG UND AUSLEGUNG DES 37. PSALMS, EIN BEISPIEL ZUNEHMENDER VERCHRISTLICHUNG, ABER NICHT CHRISTOLOGISIERUNG

Von Erwin Mülhaupt

»Es ist eine Sünd und Schand, daß wir die Psalmen liegen lassen!«, sagte Luther am 17. Juli 1525.¹ Weil ich meine, daß dies nicht nur für den Psalter der Bibel gilt, sondern auch für die Psalterauslegung Luthers, dieses hervorragenden Liebhabers der Psalmen, möchte ich etwas von dem Auslegungsreichtum Luthers ausbreiten, indem ich dazu Psalm 37 heranziehe.

1 Übersetzungswandel

Das Interessante beginnt schon bei der Übersetzung. Meine Psalmenauslegung Luthers, Band II, bietet dazu dreierlei Übersetzungen: erstens die Vulgata-Übersetzung, also die lateinische Übersetzung, die Luther seiner ersten Psalmenvorlesung 1513/15 zugrunde legte, zweitens die Übersetzung Luthers, die in seiner gesondert behandelten und gedruckten Auslegung dieses Psalms von 1521 enthalten ist,² und drittens die letzte Übersetzung bzw. Übersetzungsrevision dieses Psalms durch Luther anno 1545. Ich will nicht alle Übersetzungsvarianten aufzählen, obwohl es zum Verständnis eines biblischen Textes immer lehr- und hilfreich ist, verschiedene Übersetzungen nebeneinander zu halten. Als moderne Übersetzung halte ich daneben diejenige des Hamburger Alttestamentlers Hans Joachim Kraus.³

Vers 3 steht der bekannte, oft zitierte Vers: *bleibe im Lande und nähre dich redlich!* 1513 bleibt Luther noch bei der lateinischen Vulgata-Übersetzung, in der es heißt: bleibe wohnen im Lande und nähre dich an seinen Gütern. Luther fügt aber bereits hinzu: »auf hebräisch heißt es: im Glauben, also an den Gütern des Glaubens, denn der Glaube ist alles in allem, wie Eph. 4 geschrieben steht.« 1521 übersetzt Luther daher ohne Rücksicht auf die Vulgata: bleibe im Lande und nähre dich im Glauben! In der Bibel von 1545 aber steht der uns bekannte Wortlaut: bleibe im Lande und nähre dich redlich. Aber in eben dieser Bibel von 1545 befindet sich an dieser Stelle eine der vielen hundert erläuternden Randglossen Luthers, in der es heißt: redlich das heißt mit Gott und mit Ehren, daß du Gott fürchtest und niemand

1 Meine »Psalmenauslegung Luthers« Band II, 1962 S. 99. Man verzeihe mir bitte, wenn ich mich im Folgenden, wenn nichts anderes angegeben ist, immer auf diese meine deutsche »Psalmenauslegung Luthers« beziehe, entweder Band I, 1958 (abgekürzt: I 1958) oder Band II, 1962 (abgekürzt: II 1962).

2 II 1962 S. 80-96.

3 Hans Joachim Kraus: Psalmen, Band I, 1961, 2. Auflage S. 285 ff.

Unrecht tust! Die Randglosse Luthers zeigt, daß für Luther hinter dem Wort »redlich« noch ein weiter frommer und moralischer Horizont steht - daß du Gott fürchtest und niemand Unrecht tust -, während für uns heutzutage der gläubige Horizont hinter dem Wort »redlich« fast völlig verschwunden ist. Für uns ist »im Glauben« und »redlich« mindestens ein deutlicher Unterschied, wenn nicht beides zwei ganz verschiedene Dinge sind. Luther kann statt »nähre dich im Glauben« ohne Schwierigkeiten sagen »nähre dich redlich«, wir heute nicht. Ob das gut ist, daß hinter dem Begriff der Redlichkeit der Horizont des Glaubens verschwunden ist, ist freilich eine andre Frage. Hans Joachim Kraus übersetzt: wohne im Lande und bewahre Treue! Daß dies gegenüber Luther, aber vielleicht doch auch gegenüber dem biblischen Text eine inhaltliche Verkürzung und Verengung ist, scheint mir unzweifelhaft, ganz abgesehen von einer gewissen Blässe des Ausdrucks. - Davon abgesehen, ist an dieser Stelle interessant, wie hoch Luther schon 1513 den Glauben preist als »alles in allem«; man könnte auch sagen, als das Ein und alles. Tatsächlich rühmt Luther die Gerechtigkeit des Glaubens und allein des Glaubens schon in der ersten Psalmenvorlesung in einem solchen Ausmaß und so oft,⁴ daß man sehr wohl verstehen kann, wenn Holl, Bornkamm, Bainton u. a. die reformatorische Entdeckung schon hier vorausgesetzt finden. Erfreulicherweise findet diese These Holls in dem bedeutenden Buch eines westfälischen Katholiken dieser Tage eine weitgehende Bestätigung, nämlich bei Albert Brandenburg.⁵

Die Verse 6, 28 und 30 zeigen ebenfalls eine und zwar gleichartige Übersetzungsvariante Luthers: 1513 heißt es, der Vulgata entsprechend: er wird deine Gerechtigkeit hervorbringen wie das Licht und dein Gericht wie den Mittag; und ebenso Vers 28: der Herr hat das Gericht lieb; und ebenso Vers 30: der Mund des Gerechten meditiert Weisheit, und seine Zunge lehrt das Gericht. Schon 1521 und noch 1545 steht an beiden Stellen wie auch noch heute in der Übersetzung von Kraus statt des Wortes »Gericht« das Wort »Recht«; also: *er wird dein Recht hervorbringen wie den Mittag; der Herr hat das Recht lieb; und: die Zunge des Gerechten lehrt das Recht*. Luthers Vorrede zum Psalter von 1524 (Band I, 1) zeigt, welche ernsthaften und verzweigten Überlegungen hinter diesem Wandel der Übersetzung von »Gericht« zu »Recht« stehen. Luther betont in dieser Vorrede: wenn die Begriffe »Gericht« und »Gerechtigkeit« von Gott gebraucht sind, dann müsse man unter Gerechtigkeit immer die Glaubensgerechtigkeit oder den Glauben verstehen, unter Gericht aber die Tötung des alten Adam. Wenn aber

4 Im Register zu II 1962 S. 547 habe ich sämtliche Stellen, wo Glaube, Glaubensgerechtigkeit oder Gerechtigkeit Christi in den Glossen und Scholien von 1513/15 vorkommen, zusammengestellt. Es sind nicht wenige Stellen.

5 Albert Brandenburg: Gericht und Evangelium, 1960, S. 121.

die Begriffe Gerechtigkeit und Gericht allgemein vorkommen, dann sei Gerechtigkeit Beschirmung, Erhaltung und Förderung der Unschuld, Gericht aber Verurteilung, Strafe und Haß gegen Gottlose und Unrecht, beides zusammen wolle er, sagt Luther, »auf deutsch gern nennen recht und redlich« bzw. Recht und Redlichkeit. »Aber«, sagt Luther noch 1524, ich durfte nicht soweit von den Worten [d. h. von der Wortbedeutung der Worte] gehen.« An unsrer Stelle, Psalm 37, 6, 28 und 30, ist er bereits 1521 schon »so weit von den Worten gegangen«, indem er nicht mehr den Begriff »Gericht« gebrauchte, sondern »Recht«. - Im übrigen handelt es sich bei dem Begriff »Gericht« von 1513 um einen der Kardinalbegriffe der Rechtfertigungslehre des jungen Luther, wie gerade das vorhin genannte Buch des Katholiken Albert Brandenburg herausgestellt hat. Luther erläutert den Begriff an allen drei Stellen, sowohl Vers 6 wie Vers 28 und 30, in der ihm damals geläufigen Weise: »dein Gericht d. h. daß du dich demütigst und vor Gott verwirfst« und »seine Zunge lehret Gericht d. h. sich selber zu richten und mit Christus zu kreuzigen« und »der Herr hat das Gericht lieb d. h. daß der Mensch sich selber richte.« Dies Gericht oder Selbstgericht oder die Selbstanklage - der Gerechte ist zuerst ein Ankläger seiner selbst, hat Luther damals gern nach Sprüche 18, 25 zitiert - ist für Luther damals die Voraussetzung der Rechtfertigung und sozusagen ihre eine Seite. Luthers Herz ist 1513 so sehr von diesem Begriff des Selbstgerichts erfüllt, daß er ihn auch da einträgt, wo er nicht hingehört, nämlich in unsern drei Versen 6, 28 und 30.

Vers 37 und 38 sind noch einige weitere interessante Übersetzungsvarianten zu beobachten. Ich stelle die vier Übersetzungen von 1513, 1521, 1545 und von Joachim Kraus nebeneinander:

1513: bewahre die Unschuld und sieh nach Aufrichtigkeit; denn dies ist das Letzte, was einem friedvollen Manne bleibt. Die Übeltäter aber werden vertilgt und mit ihnen ihr Letztes.

1521: halte dich nur unschuldig und siehe, was aufrichtig ist, denn das Letzte eines solchen Mannes ist Friede. Die Abtrünnigen werden vertilgt und das Letzte der Gottlosen wird ausgerottet.

1545: *bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wirds zuletzt wohlgehen.* Die Abtrünnigen werden vertilgt und die Gottlosen werden zuletzt ausgerottet.

Kraus: bewahre Unschuld und übe Redlichkeit, denn eines solchen Mannes

Ende ist Heil. Das Ende der Gottlosen aber ist Verderben.

Die auslegenden Worte, mit denen Luther die Übersetzungen von 1513 und 1521 begleitet, zeigen deutlich, wie sich 1521 ein Wandel in der Auffassung Luthers anbahnt, der dann zuletzt zur Beseitigung der zu werkerisch klingenden Begriffe »Unschuld« und »Aufrichtigkeit« und zu der neuen, uns

vertrauten Formulierung »bleibe fromm und halte dich recht« führte. 1513 läßt Luther das moralisch-werkerische Verständnis der »Unschuld und Aufrichtigkeit« im Sinn moralisch-religiöser Perfektion offenbar an dieser Stelle noch unangetastet und versteht auch den Begriff des Letzten in diesem Sinne; denn er schließt die Glosse mit dem Satz: »denn die Werke sind bei allen Menschen das Letzte«. In seiner Auslegung von 1521 dagegen interpretiert er ganz offensichtlich und ausdrücklich den Begriff der Unschuld und Aufrichtigkeit im Sinne der neutestamentlichen »Vollkommenheit« der Pastoralbriefe als »gesunden Glauben«,⁶ so daß es 1521 heißt: die Worte bedeuten: »sei nur gesund und rechtschaffen in einfältigem Glauben zu Gott und wandle aufrichtig und redlich, darauf sieh allein und richte dich darnach, laß Gottlose Gottlose sein!« Aber bezeichnenderweise läßt er trotzdem zunächst die bisherige Übersetzung im großen und ganzen stehen: »halte dich nur unschuldig und siehe, was aufrichtig ist«; erst 1528 bzw. 1531 ändert er sie zu der uns geläufigen Formel: »bleibe fromm und halte dich recht!« Es ist bekannt, daß es Luther mit der Einführung neuer Formeln und Begriffe nie besonders eilig war und er lieber Altes neu interpretierte als abschaffte; aber schließlich und endlich trägt er eben doch den paulinischen neutestamentlichen Vollkommenheitsbegriff in die alttestamentlichen Begriffe »Unschuld und Aufrichtigkeit« ein und übersetzt: bleibe fromm und halte dich recht! So wird auch diese Stelle zu einem Beispiel für die Verchristlichung des Alten Testaments, die Heinrich Bornkamm⁷ und Karl Brinkel⁸ an zahlreichen Stellen nachgewiesen haben. Die moderne Übersetzung von Hans Joachim Kraus bleibt demgegenüber näher beim Hebräischen, bei der Vulgata und den früheren Übersetzungen, indem sie übersetzt: »bewahre Unschuld und übe Redlichkeit, eines solchen Mannes Ende ist Heil!« Dafür ist sie auch der ganzen Problematik einer solchen Aussage ziemlich schutzlos preisgegeben, der Problematik, ob denn das so durchführbar ist, Unschuld und Redlichkeit zu bewahren, ferner ob denn selbst die eventuelle Bewahrung von Unschuld und Redlichkeit so geradlinig zu Glück und Heil führe und ob denn wirklich solch Glück und Heil oder solche Segnungen ein »evidentes Zeugnis der Gottzugehörigkeit« sind, wie Hans Joachim Kraus auslegt (a.a.O. S. 289). Indem Luther das Direkte, Geradlinige, Scheinbar-Evidente der Psalmaussage einschränkt durch seine Formeln »bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wirds zuletzt wohlgehen«, macht er sie neutestamentlich erträglich und versteht sie gewissermaßen besser, als sie sich

6 Titus 1, 13 und 2, 2.

7 Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament, 1948, S. 185-208.

8 Karl Brinkel: Luthers Hermeneutik in seiner Übersetzung des Alten Testaments und die gegenwärtige Revision der Lutherbibel. Luthertum, Heft 24, 1960, S. 13 ff.

selber versteht, übersetzt nicht nur »näher dem Deutschen«, sondern auch näher dem Christlichen. Und indem die moderne Übersetzung und Auslegung dies Direkte, Geradlinige und scheinbar Evidente der Psalmaussage stehen läßt und mit merkwürdig verschwommenen Sätzen theologisch verteidigt, bleibt sie theologisch und deutsch hinter Luther zurück; zu dieser Verschwommenheit gehört auch die Benützung des reichlich blassen Begriffs »Heil«: eines solchen Mannes Ende ist Heil!

Summa summarum, schon dieser kurze Blick in die Übersetzungswerkstatt Luthers zeigt meines Erachtens deutlich, wie er erstens von früh an, sowohl unter dem Einfluß der traditionell christologischen Psalmenauslegung wie auch der von ihm hochgeschätzten Vulgata, die, wie er sagt, oft den geistlichen Sinn ausdrücke, während der hebräische Text nur den buchstäblichen Sinn ausdrücke, um christlich neutestamentliches Verständnis der Psalmen bemüht ist, wie er aber auch zweitens in zunehmendem Maße um das rechte Wortverständnis ringt und allzudirekte Verchristlichungen aufgibt oder einschränkt, so bei Vers 3 das »im Glauben« und bei Vers 6 und 30 den Begriff des »Gerichts«, und schließlich drittens, wie Luthers Sprache und Begrifflichkeit - siehe den Begriff »redlich« und »halte dich fromm« - eine Bedeutungsweite und theologische Tiefe in sich haben, denen gegenüber auch moderne Übersetzungen verengt, verkürzt und blaß wirken. Man soll also die Bibelübersetzung Luthers nur ja nicht so schnell aufgeben, sondern noch immer neben allen modernen Übersetzungen ernst nehmen und auswendig lernen.

2 Das Wachstum des Gesamtverständnisses von Psalm 37

Luther hat mehr als einmal bekannt, an der Bibel nicht ausgelernet zu haben oder, wie er es einmal anno 1540 ausdrückte,⁹ er habe das »crescere in cognitione Domini« von 2. Petrus 3, 18 auch lernen müssen. Das war bei ihm nicht nur eine schöne Redensart, sondern es läßt sich an vielen seiner über Jahrzehnte verstreuten schriftstellerischen Arbeiten deutlich verfolgen, so auch in den Auslegungen zu Psalm 37 aus den dreierlei Perioden von 1513, 1521 und den dreißiger Jahren, die im 2. Band meiner Psalmenauslegung Luthers enthalten sind. Ich will versuchen, die unterschiedlichen Konturen und Farben seiner Auslegungen kenntlich zu machen und zu erläutern.

Die thematische Überschrift, die Luther in der *Auslegung von 1513* über seine Paraphrase von Psalm 37 setzt, lautet: »moralischer oder Erziehungspsaln . . ., der die Jünger Christi vermahnt, nicht . . . aus Rache über das Glück der Gottlosen es ihnen gleichzutun und dadurch das eigene Glück zu verlieren«. Luther erläutert das Thema in der Paraphrase. Die Paraphrase

⁹ W 50, 472, 35 ff.

oder Glosse besteht bei jedem einzelnen Psalm darin, daß Luther jeden einzelnen Versatz mit erläuternden Zusätzen wiederholt und ergänzt; die Zusätze werden dabei in Satzbau, Konstruktion und Kasus möglichst genau dem Psalmvers eingefügt, so daß der so erweiterte Psalmvers zugleich eine kurze Erläuterung und Exegese mitenthält. Wenn unsre Theologen und Lehrer zu den Exegesen, die sie für ihre Predigten oder Lehrproben anfertigen, statt der vielerorts üblichen Meditation eine solche Paraphrase des Textes im Stile Luthers hinzufügen, wäre dies vielleicht kein Schade, sondern einmal einen Versuch wert.

Aber zurück zur Auslegung selbst. Luther unterstreicht, dem Thema vom Glück der Gottlosen und vom Glück der Frommen bzw. der Christusgläubigen entsprechend, in seiner Paraphrase, daß das Glück der Gottlosen laut Vers 2 nur kurz und zeitlich ist und laut Vers 20 vergeht wie der Rauch, »gerade, wenn er am höchsten steigt«, daß es laut Vers 7 nur ein »weltliches« Glück ist und schließlich laut verschiedener Verse des Psalms zur »Ursache großen (nämlich ewigen) Unglücks« wird. In der Weise wie die Gottlosen haben Christus und die Seinen laut Vers 12 »hier kein Glück«. Das Glück der Frommen besteht demgegenüber laut Vers 19 und 25 darin, daß sie »an ewigem Brot und Wein« genug haben. Als Erziehungpsalm erweist sich der Psalm aber vor allem dadurch, daß er über den Weg zu solchem Glück der Frommen Auskunft gibt. Der Weg zum Glück der Frommen ist laut Vers 3 der Weg des Glaubens, »denn der Glaube ist alles in allem, wie Eph. 4 geschrieben steht«, laut Vers 7 der Weg des Stilleseins, das heißt, daß man still ist und schweigt von eigenem Verdienst, Würdigkeit und Gerechtigkeit und nur das Bekenntnis der Unwürdigkeit ausspricht. Es ist laut Vers 6, 28 und 30 der Weg des Gerichts, das heißt des Selbstgerichts oder des Kreuzes, es ist laut Vers 21 der Weg der Barmherzigkeit, die durch Nächstenliebe Gott wieder zurückgibt, was sie von Gott empfangen hat; es ist laut Vers 3 und 27 der Weg des Bleibens im Lande, das heißt in der Kirche. Am meisten unterstrichen und wiederholt ist dabei von Luther offensichtlich die Seite des Glaubens, wonach er Selbstanklage, Selbstgericht und Bekenntnis der Unwürdigkeit ist. So kann man zusammenfassend sagen, daß die Gesamtaussage des Psalms nach Luther 1513 dahin geht: der Weg zum Glück der Frommen ist die Hoffnung auf das Ewige und der Glaube oder das Selbstgericht.

Im Titel des *Sonderdrucks über den 37. Psalm von 1521* faßt Luther den Sinn desselben dahin zusammen, er sei der, »einen Christenmenschen zu lehren und zu trösten wider die Müttereie [d. h. den Stolz und Hochmut] der bösen und freveln Gleisner«. Es ist ein anderer Ton in dieser Auslegung von 1521.

Dies hängt allgemein zweifellos damit zusammen, daß Luther in den Kampffahren um 1520 die Psalmen nun nicht mehr nur mit lebendigem

akademisch-theologischem Interesse las, sondern als ein persönlich Betroffener mitten in gewaltiger religiöser Auseinandersetzung mit der Welt des Bestehenden. Er begann die Psalmen zu lesen, so wie sie dann später Calvin¹⁰ zwischen 1546 und 1554 las oder wie viele Christen sie lasen zwischen 1933 und 1945. Die Anfechtung lehrte ihn, sie unmittelbarer zu verstehen als kräftigen Zuspruch gegen ungläubige Sorge und Angst christlicher »Weichlinge«. Seine Auslegung wird dadurch nicht nur gegenwartsnäher, sondern auch textnäher als diejenige von 1513. Hieß es 1513 kühl und akademisch »Erziehungspsaln«, so liegt jetzt der Ton warm und persönlich auf »Trost in der Anfechtung«. Lag 1513 ein deutlicher Nachdruck auf dem Bezug »Glaube und Sünde«, Glaube und Selbstgericht, Glaube und Sündenbekenntnis, so liegt jetzt 1521 der Nachdruck zweifellos auf dem textnäheren Thema »Glaube und Sorge«, Glaube und »Natur«: »laß Gnade und nicht Natur regieren, brich den Zorn und sei eine kleine Zeit still«,¹¹ »die trotzig blöde Natur ergibt sich schwer und wagt es schwer auf Gott, daß sie auf das wartete, was sie nirgends sieht noch empfindet, und sich dessen entäußerte, was sie sieht und empfindet«. ¹² Und vor allem: waren 1513 die Sätze des Psalms der Tradition entsprechend mit einer gewissen Künstlichkeit und Monotonie immer wieder auf »Christus und die Seinen« bezogen worden, so fehlt dieser direkte etwas aufdringliche Christologismus 1521 völlig, an seine Stelle tritt, um es mit Heinrich Bornkamms Formel auszudrücken, der indirekte verborgene Christozentrismus, wie ihn Luthers Psaltervor- und -nachworte von 1525 und 1528 als das Wesen des Psalters beschreiben, am kürzesten wohl in dem Wort von 1525: »der Psalter ist eine rechte Schule, darin man den Glauben und gutes Gewissen zu Gott lernt, übt und stärkt.« ¹³ 1528 beschreibt er dies mit den bekannten wunderbaren Ausführungen darüber, daß der Psalter uns in das lebendige Herz der Heiligen schauen lasse, das sie in ihren Worten vor Gott enthüllen, so daß man im Psalter »das rechte Gnosthiseauton, dazu Gott selbst und alle Kreaturen« ¹⁴ findet. In seinen Psalmenauslegungen bringt Luther dasselbe Anliegen auch immer wieder mit der bekannten Formel zum Ausdruck, daß die Psalmen aus dem ersten Gebot fließen oder ins erste Gebot gehören, das heißt, uns in Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottvertrauen unterweisen, üben und stärken wollen. Dieser indirekte verborgene Christozentrismus in Form der Herausstellung und Unterstreichung der Glaubens- und Vertrauenskomponente der alttestamentlichen Frömmigkeit oder, wie man es bei den Alttestamentlern heute gern aus-

10 Vgl. mein Buch »Der Psalter auf der Kanzel Calvins«, 1959, S. 8 f.

11 II 1962 S. 81.

12 II 1962 S. 93.

13 II 1962 S. 5.

14 I 1958 S. 5.

drückt, des Credo im alttestamentlichen Gesetz und Prophetismus scheint mir eine gesündere und textnähere, leichter verantwortbare Form der Verchristlichung des Alten Testaments zu sein, als es beispielsweise die heute modische Typologie oder auch die - ich kann mir nicht helfen - fromm gewundene Vertuschung des gesetzlich werkerischen Einschlags auch dieses Psalms bei Hans Joachim Kraus tat. Jedenfalls aber herrscht in Luthers Auslegung von 1521 ein bemerkenswert neuer, natürlicherer, menschlicherer Ton als in derjenigen von 1513.

Vor allem bekommt nun infolge dieser Wandlung der Begriff des Glaubens größeren Umfang, Fülle und Tiefe. Es ist, wie bei Vers 18 ausgeführt wird, ein Glaube, der nicht wissen will, wann, wie und womit Gott helfen will, und ihm dennoch vertraut.¹⁵ Es ist ein Glaube, der nicht mit unsern Augen, sondern mit Gottes Augen in die Welt und in die Zukunft sieht, wie bei Vers 2 ausgeführt wird. Es ist ein Glaube, der, wie im Anschluß an den Text von Vers 4 »habe deine Lust in Gott« ausgeführt wird, »anstatt des Verdrusses am göttlichen Willen die Lust und das Wohlgefallen an ihm übt«.¹⁶ Und es ist kein fauler Glaube, der das »Befehl du deine Wege« von Vers 5 im Sinne der Denkfaulheit und Tatfaulheit versteht; denn, wie Luther an dieser Stelle wunderschön sagt, »es muß Gott nicht so befohlen sein, daß wir nichts tun, sondern: was wir tun, darin sollen wir nicht weich werden noch ablassen, sondern immer fortfahren, wenn es auch von den Gleisnern zerredet, geschmäht, gelästert und gehindert wird«;¹⁷ in diesen Worten steckt genau das drin, was auch Hans Joachim Kraus in Auslegung des Begriffs »emunah« = Glaube von Vers 3 »unverdrossene Stetigkeit« nennt.

Ein weiterer Unterschied der Auslegung von 1521 gegenüber der von 1513 ist, wenn ich recht sehe, der, daß das eschatologische Moment, das heißt der schnelle und oftmalige, vielleicht allzuschnelle und allzudirekte Hinweis auf den ewigen Trost, das ewige Reich, das ewige Glück, jetzt 1521 zurücktritt hinter einem gläubigen Realismus, der Gottes Walten in Gericht und Gnade schon hier und jetzt glaubt und erfährt: von hier aus gewinnt Luther den Aussagen des Psalms über den irdischen Segen des Glaubens wenigstens eine beschränkte Geltung ab, von hier aus heißt es bei Vers 28 »Gott verläßt seine Heiligen nicht«: »die Heiligen sind hier nicht die, die im Himmel sind, sondern . . . die auf Erden wohnen, an Gott glauben und durch diesen Glauben Gottes Gnade und Geist haben.«¹⁸ Von hier aus verweist Luther bei Vers 9 nicht allein auf die ewige Ausrottung der Übeltäter in der Zukunft, sondern auch auf die innerweltliche Selbstzersetzung des Bösen: »ein

¹⁵ II 1962 S. 86.

¹⁶ II 1962 S. 81.

¹⁷ II 1962 S. 82.

¹⁸ II 1962 S. 91.

böser Mensch ist niemand so unerträglich und schädlich als sich selber.«¹⁹ Zu diesem gläubigen Realismus gehört aber auch, daß er der Wirklichkeit »je größer Schalk, je größer Glück«,²⁰ die den Aussagen des Psalms widerspricht, ins Auge sieht. In diesem Zusammenhang darf man wohl auch das untheologische, natürliche, in gewissem Sinne weltliche Verständnis anführen, in dem Luther jetzt gewisse eigentümliche Redeweisen dieses Psalms und der Schrift überhaupt versteht, beispielsweise den Begriff »Friede« von Vers 37: das Letzte eines solchen Mannes ist Friede. Luther sagt, exegetisch wahrscheinlich mit gutem Recht: »die hebräische Sprache hat die Art, daß sie, wo wir auf deutsch sagen »es geht ihm wohl«, »er gehabt sich wohl«, »es steht wohl um ihn« . . ., da sagt sie: er hat Friede«; man sieht, Luther ist hier schon auf dem Wege zu der späteren Übersetzung des Verses: denn solchen wirds zuletzt wohl gehen!

Schließlich möchte ich auch zwei großartige, an den hebräischen Wortlaut angelehnte Aktualisierungen des Textes nicht unerwähnt lassen. Die erste findet sich bei Vers 33: Gott verläßt den Gerechten nicht und verdammt ihn nicht, wenn er verurteilt wird. Luther führt hier u. a. aus: »der Psalm braucht hier ein fein Wörtlein, das sehr gut zur Sache dient, nämlich »lo jarschiennu« oder lateinisch »non impiabit«, ²¹ d. h. wenn sie ihn auch als Ketzer abtrünnig aufrührerisch beurteilen, . . . er verdammt ihn nicht.«²² Der zeitgenössische Beweis dafür ist dann Johannes Hus: »der Papst und die Seinen haben Johannes Hus verdammt, dennoch . . . ist er oben blieben, . . . ja, der eine tote Mann, der unschuldige Abel macht den lebendigen Kain, den Papst mit all seinem Anhang, zu Ketzern, Abtrünnigen, Mördern und Gotteslästerern.« In der Tat, eine frappante Veranschaulichung des Satzes: Gott verdammt nicht, wenn auch die Menschen verdammen! - In ähnlicher Weise bringt Luther bei Vers 35 die Eigenart und Besonderheit des hebräischen Wortes »ariz«, mit dem der Gottlose beschrieben wird, und das er 1513 mit der Vulgata »stolz und erhaben«, jetzt 1521 mit »greulich« und später mit »trotzig« übersetzt - »ich habe einen Gottlosen gesehen, der war greulich und hatte sich herausgemacht wie ein grünender Lorbeerbaum« - dadurch zum Ausdruck, daß er an die biblischen Beispiele vorübergehend sehr erfolgreicher Gottloser wie Saul Ahitophel und Absalom erinnert. Darnach aber fährt er noch aktueller fort mit den Worten: »ist nicht zu unsern Zeiten Papst Julius

19 II 1962 S. 83.

20 II 1962 S. 82.

21 Luther bildet, dem hebräischen Wort entsprechend, aus dem lateinischen Eigenschaftswort impius = gottlos ein sowohl im Lateinischen wie im Deutschen an sich ungebräuchliches Zeitwort »vergottlosen«; hier: er wird ihn nicht vergottlosen.

22 II 1962 S. 92.

auch solch ein Mann gewesen? welch ein »arzig« und greulicher Herr war das! Ist er aber nicht verschwunden, eh man sichs versah? wo ist er nu? wo ist sein Trotzen und Prachten?«²³ Julius II. (1503-1513) war ja in der Tat einer der kriegerischsten Päpste und für Luther eine als abschreckendes Beispiel gern herangezogene Figur.

So ist diese Auslegung Luthers von 1521 insgesamt von einer wunderbaren Frische, Lebendigkeit, Anschaulichkeit und doch erheblichen Textnähe und zugleich theologischen Tiefe. Ihr Geheimnis ist genau das, was Gerhard Ebeling mit den treffenden Worten beschrieben hat²⁴ »daß er [Luther] stets beides miteinander sozusagen im Griff hat, die Wirklichkeit coram deo (vor Gott) und coram mundo (vor der Welt), daß er in bezug auf das regnum mundi (das Reich der Welt) mit aller Realistik aussagt, wie es coram mundo ist und zugleich wie es coram deo ist, und daß er ebenso in bezug auf das regnum Christi (das Reich Christi) mit derselben Realistik aussagt, wie es coram mundo mit ihm bestellt ist und zugleich, was es coram deo ist.« Sie übertrifft darin meines Erachtens auch noch die besten der heutigen Kommentare, die doch wahrhaftig im allgemeinen das Alte Testament lieben, fast ein bißchen übertrieben lieben. Daß Hans Joachim Kraus wenigstens ein kleines Stückchen von dieser Auslegung Luthers, nämlich zu Vers 7, zitiert, ist kein Zufall. Er hätte ruhig noch mehr zitieren dürfen.

Können die *späteren Auslegungen Luthers nach 1521* über seinen bis dahin sichtbaren Reichtum an Gedanken und Verständnis und Auslegung noch etwas hinzubringen? Kann es noch ein weiteres Wachstum an Verständnis geben? Die beiden Quellenstücke, die in meiner Psalmenauslegung Luthers hierüber Auskunft geben können, sind erstens eine Predigt Luthers von 1525, die freilich nur über die ersten sechs Verse des Psalms geht, und zweitens die Summarien über die Psalmen, in denen Luther zwischen 1531 und 1533 Inhaltzusammenfassungen für jeden einzelnen der 150 Psalmen gegeben hat. Zweierlei möchte ich doch an Fortschritt und Vertiefung noch hervorheben.

Erstens etwas Formales: Luther faßt von der Predigt von 1525 an die von ihm schon 1521 tiefer erkannte Thematik des Psalms nunmehr in einen entscheidenden Begriff zusammen: »der Psalm handelt von der Geduld.«²⁵ Auch das Summarium über Psalm 37 stellt den Begriff und das Thema der Geduld in den Mittelpunkt des Psalms, keine faule, keine menschliche und keine philosophische Geduld, sondern die gläubige tapfere christliche Geduld, die ein Ehrentitel protestantischen Christentums geblieben ist bis einschließlich

23 II 1962 S. 94.

24 Gerhard Ebeling: Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms, enthalten in »Luthersforschung heute«, herausgegeben von Vilmos Vajta, 1958, S. 47.

25 II 1962 S. 96.

Bürgers »Lenore«: »Geduld, Geduld, wenns Herz auch bricht, mit Gott im Himmel hadre nicht!« und bis ausschließlich Goethe: »was bringt in Schulen? harren und dulden! was macht gewinnen? nicht lange besinnen!« - Zur formalen Klärung und Zusammenfassung des zuvor schon von Luther Erkannten gehört auch, daß der Psalm 37 in die Gattung der »Trostpsalmen« eingereiht wird. Die Trostpsalmen sind eine der fünf Gattungen, in die Luther die 150 Psalmen aufgeteilt hat; die fünf Gattungen sind Weissagungspsalmen, Lehrpsalmen, Trostpsalmen, Betpsalmen und Dankpsalmen. Das Kennzeichen der Trostpsalmen sieht er darin, daß sie »die betrübten und leidenden Heiligen stärken und trösten, vermahnend und zur Geduld reizen und die Tyrannen schelten«. ²⁶ Die Gattungsgeschichte der Psalmen ist seit Luther inzwischen etwas komplizierter geworden, heute reiht man Psalm 37 in die Gattung der Weisheitsliteratur. Kraus gibt ihm die Überschrift: »Belehrung über Jahves gerechtes Walten«. Ich möchte annehmen, daß Luthers Gattungsbezeichnung »Trostpsalm« und Luthers thematische Gesamtüberschrift »von der Geduld« trotzdem noch nicht aufgehört hat, nützlich und hilfreich zu sein.

Der zweite neue Eindruck, den namentlich die Predigt von 1525 erweckt, ist der, daß Luther noch stärker als schon bisher die Psalmworte empordeutet zu neutestamentlicher Glaubenshöhe und Glaubenskraft. In Vers 3 heißt es: hoffe auf den Herrn und tu Gutes! Jetzt versteht Luther den Vers, doch wohl überinterpretierend, als eine Absage an alle rechnerische Geschäftsmoral, an den Do-ut-des-Standpunkt, an das nur immer reagierende Vergeltungsdenken, indem er sagt: »der Psalm spricht nicht bezahle das Gute, das man dir tat, sondern: fange du an, sei du der erste!« ²⁷ Und der Wendung »bleibe im Lande und nähre dich redlich« gibt er nun die noch weiter als bisher gehende Interpretation: »mußt du ihr Glück [das Glück der Gottlosen] sehen, so geh nicht weg, sondern sieh es an und habe Mitleid mit ihnen und nähre dich mit Glauben.« ²⁸ Man meint doch fast, man höre Rudolf Alexander Schröders Glaubenslied:

Es mag sein - die Welt wird alt. Missetat und Mißgestalt
sind in ihr gemeine Plagen. *Sieh dirs an und stehe fest!*
Nur wer sich nicht schrecken läßt, darf die Krone tragen.

Und Vers 4 »er wird dir geben, was dein Herz wünscht« deutet Luther jetzt hinauf zu dem neutestamentlichen »über Bitten und Verstehen« von Epheser 3, 20. Es ist, legt Luther aus, »als wollt er sagen: er gibt mehr, als du verlangst... Gottes Gabe ist reichlicher, als wir hoffen; wir hätten nicht ge-

²⁶ I 1958 S. 25.

²⁷ II 1962 S. 97.

²⁸ II 1962 S. 98.

wagt, ihn um soviel zu bitten!« Und wunderbar veranschaulichend fügt er, aus der reformatorischen Erfahrung sprechend, hinzu: »wer hätte doch je gewagt, zu hoffen, daß die Tonsuren einmal verwachsen würden! - so gibt Gott!« Heutzutage möchte man freilich fast hinzufügen: wer hätte doch je gedacht, daß Tonsuren, Möncherei und Hierarchie so stark wiederkommen würden - so straft Gott!

Und eben diese Predigt schließt Luther mit den Worten, mit denen ich begonnen habe: »Es ist eine Sünd und Schand, daß wir die Psalmen so liegen lassen!« Ich würde mich freuen, wenn der geneigte Leser mir aufgrund des Mitgeteilten darin zustimmen könnte: es wäre auch eine Sünd und Schand, wenn wir Luthers Psalmenauslegung liegen ließen und aufhörten, mit Luther die Psalmen zu bedenken, mit Luther in ihrem Verständnis nicht stehen-zubleiben, sondern auch zu wachsen und mit Luther sie in christlicher Freiheit so textnah wie möglich und so neutestamentlich wie nötig zu interpretieren.²⁹

- 29 Zu dieser »Freiheit« darf ich vielleicht auf meine ausführliche Besprechung von Karl Brinkels oben Anmerkung 8 angeführtem Buch in: »Die Bibel in der Welt« Band 5, 1961/62, herausgegeben von Theodor Schlatter, S. 156-159, verweisen.

Summa, willst du die heilige christliche Kirche mit lebendiger Farbe und Gestalt gemalt und in einem kleinen Bilde gefaßt sehen, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst und das rechte »Erkennedichselbst« drin finden, dazu Gott und alle Kreaturen.

SÖREN KIERKEGAARD UND DIE REFORMATION

Von Robert Dollinger

»Er ist ein guter Kopf, offen für alles, was vorzügliches Interesse erfordert; aber lange war er in hohem Grad kindlich und ohne jeden Ernst, und eine Lust zu Freiheit und Unabhängigkeit hindert ihn weiter, sich in etwas einzulassen und mit größerem Interesse die Dinge zu umfassen. Wenn sein Leichtsinn, der selten seine guten Vorsätze ausreifen oder beständig ein bestimmtes Ziel verfolgen läßt, mit der Zeit abnimmt, wird er sicher unter den Tüchtigen sein. Sein Charakter ist munter und doch offen und unverdorben.« So ist in Kierkegaards Abgangszeugnis vom Gymnasium zu lesen.

Aus diesem Jüngling wurde der vielbefehdete und vielgelesene Verfasser, der sich vom ästhetischen und philosophischen immer mehr zum ethischen und christlichen Gebiet begab, dessen Werke noch heute in fremde Sprachen übersetzt werden, während gleichzeitig die Literatur über ihn immer mehr anschwillt. Die 150. Wiederkehr seines Geburtstages (5. Mai 1813) wird ihm neue Leser gewonnen haben.

Was bedeutet die Reformation für diesen größten Denker des Nordens? Bei der Prüfung dieser Frage ziehen wir Stellen aus der dänischen Ausgabe der Journale (»Papirer«, das sind seine Tage- und Nächtebücher) heran, diesem »in der Weltliteratur einzig dastehenden Werk«.

1 Wider das humanisierende Gottesbild

Evangelisch-lutherisch nannte sich seit vielen Generationen das Volk Kierkegaards. Aber war das Evangelium die beherrschende Macht? Und war das Wort des Bibelauslegers Martin Luther wegweisend zum Selbstverständnis des Menschen vor Gott? In dem faustischen Drang, alles wissen, alles verstehen zu wollen, stürmt unser Intellekt auf die Rätsel des Daseins und der Welt los und will selbst die Geheimnisse Gottes ergründen. Die Bewegung des Rationalismus bezeichnet den Triumph der Vernunft, die diesseitige und jenseitige Welt beurteilen zu wollen. Sein Gottesbild ist entsprechend menschlich und einleuchtend geworden.

»Der Rationalismus macht aufs Ganze gesehen eine ziemlich mittelmäßige Figur. So weit nämlich die Vernunft konsequent sich selbst verfolgt - indem sie sich Rechenschaft gibt über das Verhältnis von Gott und Welt - und nun wieder den Menschen in seinem tiefsten und innerlichsten Verhältnis zu Gott sieht, ist nichts dagegen einzuwenden; aber dann wird es auch nicht Rationalismus, denn Rationalismus erhält vom Christentum seine eigentliche Farbe und bildet nicht ein System, sondern eine Arche Noahs, wo reine und unreine Tiere neben einander liegen; die Entwicklung selbst aber ist nicht

davon durchdrungen . . . der Fehler liegt also darin, daß sie, wenn sie Einheit mit der Schrift finden, sich darauf gründen, sonst aber nicht, und sie also auf zwei fremdartigen Standpunkten stehen.« (Papirer I A 72)

So träumt die Vernunft, »der alte Dünkel« (Luther). Gott soll nach der Meinung der Rationalisten in das Humane eingehen, ohne es zu stören. Da strebt schon der zweiundzwanzigjährige Kierkegaard weiter.

»Was mir eigentlich fehlt, ist, daß ich ins Reine komme mit mir selbst, was ich tun muß, nicht, was ich erkennen soll, wobei natürlich ein Erkennen dem Handeln vorausgehen muß. Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu suchen, was die Gottheit eigentlich will, daß ich tun soll, es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist, eine Idee zu finden, für die ich leben und sterben kann.« (Papirer I A 75)

Wir merken: Da ist ein junger Mensch, der sich nicht mit Teilantworten zufrieden gibt; er strebt über die Zwei-Standpunkte-Haltung hinaus aufs Ganze: »Eine Idee, für die ich leben und sterben kann.«

2 Die Reformation als Durchbruch der Wahrheit

Kierkegaard hat sich frühzeitig Gedanken gemacht über die letzte, von Menschen nicht erfundene Wahrheit und zwar im Zusammenhang damit, wie eigentlich ein Mensch Reformator wird, das heißt, ein Mann, der in Vollmacht die Wahrheit Gottes zu verkündigen hat. Da fühlt sich einer, so heißt es wiederum in den Tagebüchern, getrieben wider die Unwahrheit aufzustehen. Im ersten Stadium meint er, die Wahrheit müsse rasch Eingang finden; doch ihm begegnet Undank nicht allein bei Gegnern, sondern auch bei Freunden, wie Mose nicht nur mit den Ägyptern seine schwere Not hatte, sondern auch mit dem eigenen Volk. Das klagt er Gott. Freundlich erhält er den Bescheid: Aber du wolltest doch Selbstverleugnung - oder nicht? Jetzt hast du Gelegenheit. Ja, aber was ich begann, habe ich selbst nicht so ganz verstanden; mir ist, als ginge die See zu hoch. Aber Gott zeigt ihm, daß diese Erfahrung zur wahren Selbstverleugnung gehört. Nun geht eine Verwandlung mit ihm vor wie bei einem Kind, das plötzlich versteht. Was mich schmerzte, sagt er, war, daß ich im Widerstand einen Beweis sah, daß ich es ganz verkehrt angefangen hatte; aber wenn ich nur mit Gott im Einverständnis bin, so wird alles gut. (Papirer X¹ A 405)

So wird einer reformatorischer Zeuge für die Wahrheit Gottes. Das Zeugnis für die Wahrheit bringt den Zeugen in Anfechtung. Was Anfechtung ist, konnte Kierkegaard mit eigner Klarheit aussprechen.

»Die meisten Menschen leben wohl wesentlich ohne Frömmigkeit oder sie haben höchstens im gleichen Sinn Frömmigkeit, wie wenn man zuweilen ins Theater geht, was null Frömmigkeit ist. Im Verhältnis zu ihnen kann also überhaupt nicht die Rede von Anfechtung sein. - So gibt es etliche Einzelne,

die doch etwas Frömmigkeit haben . . . Sie leben so: Gott ist der, auf dessen Beistand sie sich stützen, daß alles ihnen Glück werden muß, wenn sie selbst aufpassen, klug sind, sich vor aller Gefahr in acht nehmen usf. Hier kann überhaupt nicht die Rede von Anfechtung sein. - Dann kommt die eigentlich christliche Frömmigkeit; ob ein solcher Frommer zu finden ist, weiß ich nicht; ich habe keinen gesehen. Diese Frömmigkeit folgt dem Neuen Testament, daß in Wahrheit sich zu Gott halten eben Leiden in dieser Welt heißt, daß Frömmigkeit bedeutet, für die Wahrheit zeugen, leiden, Opfer bringen wollen - alles natürlich ohne die Einbildung der Verdienstlichkeit. Indem sie aber sich so hinaus wagen, ist für sie das Kennzeichen des Gottesverhältnisses: Widerstand der Welt, Verfolgung, Leiden. Das ist Geist und das Zeugnis des Geistes hält sie aufrecht. Doch in jedem matten Augenblick sinken sie von dieser Höhe herab, und dann verwandelt es sich für sie, daß der Widerstand der Welt vielleicht ein Beweis ist, daß sie Unrecht haben, daß es eine Anmaßung von ihnen sei, sich so weit hinaus gewagt zu haben, so daß sie also nicht weit davon sind zu bereuen und als Schuld zu verdrießen, was ihre redlichste Begeisterung war. Sieh, das ist Anfechtung. Der natürliche Mensch bewegt sich in dieser Richtung: Das Kennzeichen des Gottesverhältnisses ist, daß es einem gut geht. Geist kennt das Gottesverhältnis im Widerstand, am Leiden, hat Mut und Glauben zu einer so unendlichen Polemik, wie wenn Luther ganz richtig, daß er die wahre Kirche ist, daraus beweist, daß sie eine verachtete, kleine Schar sind, daß wahre Kirche immer am Leiden kenntlich ist. Die andern werden dann die siegreiche, falsche Kirche, die statt zu leiden die wahre Kirche verfolgt. Aber in jedem matten Augenblick sinkt der Geistige herab zum natürlichen Menschen und dann kommt die Anfechtung. - Anfechtung liegt darin, daß es einem so vorkommt, als müsse man sein Bestes bereuen. Und das ist zum Verstandverlieren. Denn Gott in seinem Wort sitzt gleichsam und lockt einen Menschen hinaus oder befiehlt ihm hinaus zu wagen - und wenn er dann einen Augenblick den Menschen losläßt, wendet sich alles ihm um.« (Papirer X⁴ A 411)

Mit diesen Sätzen hat Kierkegaard eben die Anfechtungen Luthers teilweise beschrieben. In seinem einsamen Kampf war Luther oft von der Vorstellung gequält: Du erhebst dich wider alle Päpste, Bischöfe, Konzilien, als Einzelner wider ganze Universitäten; hast du allein die Wahrheit und alle andern stecken im Irrtum? Darfst du so siegessicher auftreten? »Papst und Kaiser, Fürsten, Bischöfe und die ganze Welt hassen und verfolgen mich und das ist noch nicht genug, wo mich nicht auch meine Brüder plagen . . . und wes soll ich mich trösten und mir dienen, wenn sogar Christus mich verläßt, um des willen jene doch mich hassen?« Hier ist der Punkt, da es dem Zeugen »so vorkommt, als müsse er sein Bestes bereuen«. Diese wiederholten Anfechtungen konnte Luther überwinden; denn »der Herr

führt in die Hölle und wieder heraus«. Darum konnte der Reformator auch »mit gutem Gewissen sagen, daß ich aus Gottes Wort recht gelehrt nach Gottes Befehl, dazu er mich auch ohne meinen Willen gezogen und gedrun-gen hat«.

Wenn Kierkegaard sich gelegentlich die Frage stellte, warum die Glaubenshaltung Luthers nicht »populär« werden konnte, fand er hier den Grund. Lehre und Sitte des Papsttums ist leicht verständlich, aber das »Luthersche« ist schwer; denn es ist »Geist«. So schrieb er unter der Überschrift »Ablaß - das Populäre« in sein »Journal« folgende Sätze:

»Nie ist das Christentum so populär gewesen, als da der Papst geradeaus sagte: Willst du selig werden, es kostet vier Mark und acht Schilling und für den Pfarrer ein Trinkgeld; willst du ganz vollkommen selig werden, dann fünf Mark; daß du es aber wirst, ist ganz sicher, du erhältst eine Quittung. Das ist und bleibt im Grund das Populäre. Es ist ein reines Mißverständnis, daß man meint, Luther sei populär . . . sollte man im Ernst auf das Luthersche eingehen, es wird nie populär . . . das Luthersche in seiner Wahrheit mit seinem näheren Verständnis ist unendlich zu hoch, viel zu sehr berechnet auf »Geist«, als daß es eigentlich je populär werden könnte.« (Papirer X⁴ A 371)

Wir sind mit diesen Darlegungen gleichsam vorausgeeilt, das heißt, wir müssen die These, daß Kierkegaard Lutherschüler war, noch weiter unterbauen. Der große Kritiker der dänischen Staatskirche hat stets behauptet, die Lehre des Luthertums sei gut und richtig; nie wollte er an ihr etwas ändern oder »bessern«. Dem entspricht nun wirklich, daß auch seine Gegner ihn nie als Irrlehrer anprangerten. Der größte Denker des Nordens ist gewiß »Lutheraner«.

Wenn Luthers große Entdeckung die des gnädigen Gottes war, geht es also um zentrale Aussagen über Sünde und Gnade. Prüfen wir, wie der einsame Magister in Kopenhagen die Sünde faßt.

»Vergebung der Sünde. Dieser Ausdruck wird beständig gebraucht, wo von der Rechtfertigung gehandelt wird; er scheint darum nicht so sehr »Nachlaß der Sünden« wie »Loslassen der Sünden« zu bezeichnen, das heißt, der Mensch ist durch den Akt der Rechtfertigung in das rechte Verhältnis gestellt, das Verhältnis zu den Sünden ist sozusagen abgehauen; doch kann der Mensch wohl die Nachwehen davon weiter spüren.« (Papirer I A 6)

So vertraut der Einundzwanzigjährige dem Tagebuch an. In reiferem Alter warten tiefere Erfahrungen auf ihn. Hat Gott selbst ihn erzogen, daß er immer deutlicher sah, worauf es in der Begegnung mit Christus am meisten ankommt?

»Wie das Christentum geschichtlich in die Welt kam, nachdem eine ganze vorgeschichtliche Entwicklung zurückgelegt war, so muß ein Mensch, soll er einen entscheidenden Eindruck vom Christentum erhalten, zuerst eine

ganze religiöse Schule durchmachen. Das Christentum ist wirklich zu geistig, als daß man ohne weiteres mit ihm beginnen kann. Welche Erziehung wird nicht vorausgesetzt, in Wahrheit zu verstehen (so daß es Wahrheit im Menschen ist), daß die Sünde das einzige Unglück ist, samt daß Christus nur in dieser Richtung ein Erlöser ist.« (Papirer X² A 80)

Man muß nicht sehr viel von Luther gelesen haben, um zu wissen, daß auch er die Sünde als das größte Unglück ansieht. »Sünde und Tod ist nicht ein solch Ding, welches man nach Belieben ablegen und abwerfen kann, wie man einen Rock auszieht, sondern dringet durch das Mark des Fleisches und Geistes; so groß ist die Macht der Verzweiflung und der Sünde, daß sie Leib und Seele zermartert; sie ist eine unerträgliche Last und wahrhaft teuflisches Gift.« Sie wird dem Menschen zu schwer. »Wo das Stündlein kommen soll, daß die Sünde soll stechen und hauen, da wird sie denn in einem Augenblick so stark, daß niemand sie tragen kann.« Sie ist im Menschen wie ein »verzehrend Feuer«. »Ein solch kräftig Ding ist es um die Verzweiflung der Sünde, daß es beide, Leib und Seele verzehrt.« Da hilft kein menschlicher Trost. »Niemand kann die geringste Sünde stillen noch schweigen (zum Schweigen bringen), sondern sie beißt und frißt das Gewissen, daß auch nichts dafür hülfe, wenn alle Welt solchen Menschen tröstete und beistünde, er muß hinunter in die Hölle.«

Auch für Kierkegaard ist das Erlebnis der Sünde entscheidend in seinem religiösen Werden. (Wir haben uns hier zu hüten vor moralischem Mißverständnis; »Sünde« meint die ganze ohne Gott geführte Existenz.) Der Sünder erfährt sich als Sünder in jedem grundlegenden Gotteserlebnis. Mit diesem Grunderlebnis in Verbindung stand der »Pfahl im Fleisch«, auf den er ähnlich wie Paulus zu sprechen kommt; nach seiner eignen Aussage hing er mit seinem »Bewußtsein von Schuld und Sünde« zusammen. Das mag eine andre Plage gewesen sein als das Leiden, welches Luther in Stunden arger körperlicher Schwachheit vom Satan erlitt. Sollte Kierkegaard dadurch uns kleiner werden? Wir meinen nicht. Wir müssen offenlassen, daß Krankheit und Schuld die gleiche Wirkung auslösen können, nämlich daß sie den belasteten Menschen zu Gott hin treiben.

Kierkegaard hat seinen Papieren anvertraut, daß er ein »Büßender« (Pönitierender) ist. Dies Bewußtsein dürfte mitbestimmend gewesen sein bei dem Aufsehen erregenden Schritt der Entlobung (Oktober 1841).

»Was war mein Gedanke, als ich sie verließ? Der war: Ich bin ein Pönitierender! Eine Ehe ist hier unmöglich; sie behielte immer einen Schatten, der sie unglücklich machte. - Andererseits: Eine entscheidend religiöse Existenz, zu der ich Drang fühle, und wie ich als Pönitierender sie ermöglichen muß, wenn ich gegen Gott redlich sein will, läßt sich auch nicht mit einer Ehe vereinigen.« (Papirer X¹ A 494)

Hier könnte jemand einwenden: Kierkegaard war schwermütig; er sagt das selber, und seine Schwermut läßt sich möglicherweise psychologisch erklären. Ein Trauma aus der Jugendzeit hat ihn bedrückt. Darauf würde ich antworten:

(a) Es gibt genug Schwermut, ohne daß es zu einer Begegnung mit Gott kommt. Der Mensch bleibt dann im Bannkreis seines Selbst, bleibt mit seiner Schwermut allein; es ist die »Taurigkeit der Welt«.

(b) Äußerungen, die auf Schwermut schließen lassen, finden sich beim Propheten Jeremia und bei Paulus. Gott kann auch einen schwerblütigen Menschen in Dienst stellen; er hat es mit Luther und ungezählten andern getan.

So wenig wie Luther läßt Kierkegaard eine Einteilung der Sünden in läßliche und tödliche gelten. Dazu sind beide zu tiefe Denker, sind beide zu »geistig«.

»Wie weit sind wir Menschen doch von der Geistigkeit entfernt, die in Wahrheit allein über die Sünde sich Sorgen macht und allein im Verhältnis zu Gott; wie selten ist doch nur ein Mensch, der Mut hätte, unmittelbar einem andern Menschen gegenüber ganz offenbar zu werden in Betreff jeder geheimen Sünde.« (Papirer X² A 140)

Wenn wir nicht bei einzelnen Tatsünden stehenbleiben, sondern, nach dem Wesen der Sünde fragend, den Zustand des ganzen Menschen als sündig erkennen, da er von Sünde, Tod und Teufel geknechtet ist, sind wir wieder bei Luther, aber auch bei Sören Kierkegaard. Dessen »Krankheit zum Tode« (»Eine christlich psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung« 1849) zeigt das Gottesverhältnis als unantastbaren Kern der menschlichen Existenz. Diese ist aber von Verzweiflung angefressen. Unter dem Bild der Krankheit erscheint sie als Selbstverzweiflung, die ohnmächtig ist, weil sie kein Ziel erreicht, ein alter Brand. Der Mensch kann in der Verzweiflung nicht sich selber los werden, das heißt aber, er bleibt unter dem Zorn Gottes. Kierkegaard meint damit dasselbe wie Luther, nicht eine psychologische Erregung, sondern das Ausgeliefertsein an den unbekannten Gott.

Wenn einer die biblisch-reformatorische Lehre von der Sünde begriffen, das heißt erfahren und erlitten hat, so hat er die Reformation überhaupt begriffen. Und Kierkegaard hat sie begriffen. Wenn darin Übereinstimmung besteht, dann vermutlich auch in der Auffassung von der Gnade.

»Daß Jesus für meine Sünden starb, drückt gewiß aus, wie groß die Gnade ist, zugleich aber, wie groß meine Sünde ist, wie unendlich weit ich von Gott entfernt bin, daß er nur unter dieser Bedingung sich mit mir einlassen will. Man kann darum sagen: Das ist ein Majestäts- (oder Respekts-) Ausdruck für göttliche Majestät, daß ein solches Opfer, eine solche Zwischenbestimmung gefordert wird, daß ich mich zu ihm soll hinwenden dürfen, daß er

sich also mit mir einlassen will. Die Versöhnung in ihrem tiefsten Sinn konnte darum ›der Mensch‹ nicht erfinden; denn kein Mensch konnte bei sich so Erhabenes und Gottes Erhabenheit denken. Nur Gott selber weiß, wie unendlich erhaben er ist. Und da ist es das Merkwürdige, daß eben, wie Gott seine Herablassung ausdrücken will, er zugleich indirekt seine unendliche Erhabenheit ausdrückt. Ich bin willig, sagt er, mich mit den Menschen zu vergleichen (welche Herablassung!) unter der Bedingung, daß mein Sohn sich für euch opfern läßt - welcher Abstand! Unendliche Erhabenheit, wenn dies die einzige Bedingung ist!« (Papirer X² A 189)

Flache oder tiefe Auffassung der Sünde ergibt eine flache oder tiefe Anschauung der Gnade. Es ist, als hätte Kierkegaard seine Überzeugung nach dem Satz Luthers gebildet: Je geringer wir die Sünde darstellen, um so verachteter wird auch die Gnade, sintemal wenn nicht die Größe der Krankheit recht erkannt wird, auch das Mittel dawider nicht erkannt noch begehrt wird. Kierkegaard hat die Krankheit erkannt und vom Mittel gewußt. Der entscheidenden Christusbewegung schon geht die Gnade voraus. Hören wir dazu den Lutherschüler als Bibelausleger.

»Wenn einer meine Stimme hört und die Tür auftut, zu dem will ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir. Denn gewiß ist das Abendmahl dies Sichtbare, daß nun diese wirklichen Menschen am Altar knien und jeder Einzelne das Brot und den Kelch empfängt - doch daraus folgt noch nicht, daß Christus mit jeder einzelnen Seele das Abendmahl hält; nein, nur der, welcher Christi Ruf hört, nur der, der die Türe aufschließt (die Türe des Herzens - die Türe der Kirche steht allen offen, und einer kann sie dem andern öffnen, aber die Herzenstüre kann nur der Einzelne selbst öffnen). Zu ihm will ich eingehen (denn gewiß ist es so, daß du in der Stunde des Abendmahls, der Einladung ›Komm herzu‹ folgend, zu Christus kommst, aber Abendmahl ist es doch nur in Wahrheit, wenn Christus zu dir kommt) und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir (denn du bist es ja nicht, der mit Christus Abendmahl hält, sondern zuerst Christus, der das Abendmahl mit dir hält und dann erst hältst du das Abendmahl mit ihm. Gnade ist alles).« (Papirer X² A 50)

Hat man im 16. Jahrhundert und besonders hernach zu laut, zu einseitig von der Gnade gesprochen? Kierkegaard sammelt seine Beobachtungen und warnt vor Mißbrauch.

»Das Christentum ist das Evangelium - aber, aber, doch sagt Christus, er sei nicht gekommen, das Gesetz abzuschaffen, sondern zu erfüllen; er schärft das Gesetz in der Bergpredigt. Gibt man nicht acht, so ist das Evangelium, die Gnade mißbraucht. - Später die Reformation. Man hat gesagt, sie mache die ›Gnade‹ gegen das Gesetz geltend. Gut. Aber hier gab Luther vielleicht nicht genug acht. Das Normativ ist: Je höher die Gnade, desto mehr muß

auch das Gesetz in Innerlichkeit geschärft werden – sonst stürzt die ganze Weltlichkeit herzu und mißbraucht die ›Gnade‹. Und eben das geschah bei der Reformation.« (Papirer X⁴ A 230)

Das Erregende ist für Kierkegaard also, daß man den Preis herunterschraubt und die Gnade wie eine Ware ausbietet, die für billiges Geld zu haben ist, ja daß man aus ihr ein Zuckerbrot der Beruhigung macht (Anna Paulsen).¹

Die Menge ist gekommen und hat die Geistigkeit Luthers mit Hilfe der ›Gnade‹ in reine Weltlichkeit verwandelt. Von da her wird Kierkegaard immer mehr aufmerksam, welches Mißverhältnis zwischen Glauben und Menge, Gnade und Menge, Kirche und Menge besteht. Die Menge – das ist eine ungeheure Sinnestäuschung, ja religiöser Aberglaube, wenn einer mit ihrer Hilfe, gleichsam durch sie gegen Gott geschützt, das Heil finden will.

»Ist man Masse, meint man ganz gewiß erlöst zu werden. O mein Freund, alles, was Masse ist, ist – christlich – von selbst verdammt, denn ›Masse‹ ist – christlich – die Grundbestimmung des Verlorengehens; Erlösung bedeutet aus der Masse erlöst werden, so daß erst, wenn alle Einzelne wurden und gar keine Masse mehr da ist, die Rede davon sein könnte, daß sie alle gerettet wurden. Aber die Sache mit der Masse und dieser Aberglaube, ungefährdet und sicher zu sein, wenn man eine Masse ist, hängt mit der Tierbestimmung beim Menschen zusammen, entspricht gänzlich der Vorstellung des Tieres von der Sicherheit im Haufen, daß Gefahr erst außerhalb des Haufens liege. Und gerade hier sieht man, daß ›die Masse‹ – christlich – die Grundbestimmung der Verlorenheit ist, denn sie entspricht dem ›Tier-Menschen‹; das Christentum aber meint, die Erlösung liege darin, daß man Geist wird.« (Papirer XI¹ A 227)

Auf Gott wirkt die Menge nicht. Die Millionen sind vor ihm null; Kierkegaard weist auf die Sintflut hin. Man will Gott human machen. »Auf eine eigentümliche Weise spitzt sich Kierkegaards Protest gegen die ›Welt‹ zu in einem Freispruch dagegen, daß Gott aufgefaßt wird wie einer, der, menschlich gesprochen, eine Sache habe, zu der er die Menschen gebrauchen solle. Dadurch geht Gottes Souveränität verloren, und wir behalten ein Christentum im Interesse der Menschen« (Eduard Geismar).² Christ wird einer, wenn er in unendlicher Angst als einzelner nach seinem Heil fragt. Christ wird man als *Einzelner*.

»Was alles und besonders die ganze Christenheit und das ganze Christentum verwirrt hat, ist, daß man ständig die Mitlebenden, das Geschlecht usf. zur Instanz im Verhältnis zur Wahrheit macht. Alles dreht sich um den Ein-

1 Anna Paulsen: Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz. Hamburg 1955.

2 Eduard Geismar: Wie urteilte Kierkegaard über Luther? Luther-Jahrbuch 1928, Seite 25.

zelen. Da ist der Punkt, an dem und durch den Gott mit dem Geschlecht in Berührung treten kann. Wird er weggenommen, ist Gott entthront.« (Papirer X¹ A 218)

Wie geht es mit dem Christentum in der Christenheit? Es wird objektiv vorgetragen, objektiv gehört. So schwebt das Christentum über der Christenheit wie eine Wolke; aber sie sinkt nicht auf den Einzelnen herab, so daß der Einzelne sagt: Ich bin es, von dem die Rede ist, zu dem geredet wird; also ist das Christentum Mythologie, Poesie; alle Behauptungen, das Christentum sei nicht Mythologie, Poesie, helfen nicht; solange wir nur unpersönlich uns zu ihm verhalten, machen wir es zur Mythologie, Poesie.

Der Einzelne als christliche Grundbestimmung — auch hier haben wir die gleichlautende Aussage bei Luther. »So sagt er nun: Ich bin der Herr, dein Gott, als wollte er sprechen: Ich will mich euer aller und eines jeglichen insonderheit annehmen, als wäre nur einer allein und sonst keiner auf Erden... Darum hab ich oft gesagt, daß einer, der selig will werden, also soll gesinnt sein, daß kein Mensch sonst auf Erden sei denn er allein und daß aller Trost und Zusage Gottes hin und wieder in der heiligen Schrift ihn allein angehe.«

Wie wird man Glied in der Gemeinde? Bei dieser Frage tritt die Konfirmation ins Blickfeld. Die Spannung, unter welcher die gesamte Kirche in dieser Hinsicht seit geraumer Zeit steht, hat der Ironiker frei in seine Feder fließen lassen.

»Der Pfarrer nennt einen Knaben am Tag der Konfirmation einen jungen Christen; das ist nur eine gesuchte und gezielte Redeweise (Affektation) und will das Unzulässige verschleiern, daß man einen solchen Knaben sich durch ein heiliges Gelübde binden läßt. Sonderbar, daß man nicht die Sitte eingeführt hat, daß der Konfirmand zugleich einen künstlichen Bart haben solle, daß er wie ein Mann aussehen könnte, dann wäre doch eine Meinung darin, ihm ein solches Gelübde abzuverlangen. Die Konfirmation, die der feierlichste Akt sein sollte, ist doch nichts Andres als ein Spiel, da die Kinder Erwachsene spielen.« (Papirer X¹ A 38)

Die eigentliche Situation, da ein wirklicher Ernst mit dem Christsein verbunden ist und nach dem mutigen Bekenntnis gefragt wird, hat wenig mit der Feierlichkeit in der Kirche zu tun.

»In unsrer Zeit weiß einer von sich ohne weiteres, daß er eins ist, nämlich ein Christ. Was der Christenheit fehlt, ist Situation, um auszudrücken, daß man Christ sein will; die Konfirmation verschlägt wenig.« (Papirer X² A 399)

Ohne Zweifel fällt es auch uns heute in Deutschland nicht leicht, dagegen etwas zu sagen. Christ wird man nicht durch Zeremonien, durch Feierlichkeit. Es kann sich da nur um bewußte Entscheidung handeln. Sie ist kaum im 13. und 14. Lebensjahr möglich.

Der Glaube ist doch etwas, was die ganze Existenz angeht. Er kann kein Ersatz für das Existieren sein, das heißt, der Glaube kann nicht eine theoretische Angelegenheit, eine Kopfsache sein; er ist nach Luther »ein geschäftig, schwer und gewaltig Ding«. Kierkegaard drückt für seine Zeitgenossen dasselbe in seiner Sprache aus.

»Die Meinung des Christentums und auch Luthers ist doch offenbar nicht, daß Kennzeichen des Christentums sein soll, daß ich immer wieder zu glauben versuche. Nein, des Menschen Existenz soll von der Existenz-Qualität des Christlichen geprägt sein, und dann kommt der Glaube hinzu, daß ich gleichwohl aus Gnade gerettet werde. Also der Glaube ist kein Ersatz für das Existieren, sondern eine Sicherung, daß das qualitative christliche Existieren (Entsagung, Selbstverleugnung usw.) im Individuum nicht als etwas Verdienstliches aufgefaßt werden kann.« (Papirer X⁴ A 123)

Wer mit Hilfe des »Glaubens« von der Nachfolge Christi mit ihren Gefahren sich drücken will, hat sich weit von der Reformation entfernt.

»Als das Mittelalter immer mehr sich verirrt hatte, die Seite von Christus zu betonen, daß er ein Vorbild ist, kam Luther und betonte die andre Seite: Er ist eine Gabe und diese Gabe hat der Glaube anzunehmen . . . Doch in unsrer Zeit ist offenbar, daß die Seite von Christus, daß er ein Vorbild ist, hervor muß; nur gilt es, daß man vom Mittelalter gelernt hat und seine Verirrungen meidet. Aber diese Seite muß hervor, denn das Lutherische mit dem Glauben ist eben jetzt wie ein Feigenblatt für das unchristliche Sichherumdücken geworden.« (Papirer X¹ A 154)

Wer könnte sich dem Drängen Kierkegaards auf eine wirklich vom lebendigen Glauben bewegte Existenz entziehen? »Wo das Prinzip der Werke vergessen wird, entwickelt sich der Protestantismus zu geistloser Weltlichkeit« (Eduard Geismar). Das Neue Testament lehrt uns ja nicht das Stillsitzen.

»Man könnte einen Unterschied machen zwischen dem existentiellen Christentum und dem stillsitzenden; das letztere macht das Christentum zur Lehre, kriegt Streitigkeiten über Lehre und Rechtgläubigkeit und artet ins Phantastische aus.« (Papirer X⁴ A 180)

Der wachsame Kritiker ruft die Augsburgische Konfession selbst als Zeugin an.

»In der Bestimmung der »Kirche«, die in der Augsburgischen Konfession sich findet, ist sie die Gemeinde der Heiligen, wo das Wort recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden; man hat ganz richtig (oder unrichtig) die beiden Glieder von der Lehre und den Sakramenten herausgegriffen und das Erste übersehen: Gemeinde der Heiligen, worin die Bestimmung in Richtung auf das Existentielle liegt. Man hat so die Kirche zu einer Versammlung gleichgiltiger Existenzen (oder wo das Existentielle gleichgiltig

ist) gemacht - aber die ›Lehre‹ ist richtig und die Sakramente werden richtig verwaltet. Das ist eigentlich Heidentum.« (Papirer X⁴ A 246)

3 Reformation heute

Reformation und Sören Kierkegaard! Da führen genug Linien vom 16. zum 19. Jahrhundert, so viele jedenfalls, daß Kierkegaard ohne Luther undenkbar ist. Dessen Glaubenskampf und Erkenntnissen verdankt Kierkegaard seine geistige Existenz. Von da her hat er, wie der Rektor dem angehenden Studenten es gewünscht hatte, »ein bestimmtes Ziel verfolgt« und gehört er für uns »unter die Tüchtigen«.

Was soll aber geschehen, wenn so viel Heidentum in der Christenheit ist? Eine neue Reformation? Gegenwärtig, meint Kierkegaard, pfuschen genug daran herum, Reformatoren zu sein, so daß die Aufgabe, die keiner übernehmen will, sein muß: Die Reformatoren reformieren. Die Hoffnung, daß Gott einen Reformator schickt, wird nur in Erfüllung gehen, wenn keiner Reformator sein will; denn das bedeutet nicht von Sieg zu Sieg schreiten, sondern Kampf, Entsagung, Verkennung, Leiden. Darum gibt es kein Drängen zu solchem Dienst, sondern Gott holt einen Einzelnen aus der Menge heraus.

»Nicht leicht kann etwas Törichtereres gedacht werden als das Geschwätz, daß eine ganze Zeit reformatorisch sei. Das ist wieder eine Äußerung dieses widerlichen Buhlers mit allen, daß man alles sein will, doch beständig ohne Gefahr und Anstrengung. Denn darin liegt gerade die Gefahr, aber auch die Erweckung, daß der Reformator in der ganzen Welt allein steht, aber zugleich ausdrückt, daß Gott doch mehr als alle Individuen und Generalversammlungen vermag; und wenn es dann so weit kam, daß dieser Auflauf von Reformatoren einzeln genommen wurde, so hat gewiß kein feigeres Geschlecht je gelebt als dieses widerlich naschhafte, das sich nun rühmt, das 19. Jahrhundert zu sein« (Papirer VIII¹ A 429)

Ist eine Reformation nötig? Ja, weiß Gott, nur heute ganz anders als damals und anders als die Masse denkt.

»Was in unsrer Zeit reformiert werden soll, ist nicht Kirchenleitung und dergleichen, sondern der Begriff ›Christenheit‹.« (Papirer X¹ A 537)

Wo soll dann die Reformation einsetzen?

»Der Abweg liegt doch nur zu nahe, die ganze Welt reformieren, erwecken zu wollen - statt sich selbst, und das ist ein rechter Abweg für unruhige Köpfe mit viel Phantasie.« (Papirer X¹ A 513)

Wir erinnern uns daran, daß die Reformation Luthers im Beichtstuhl begonnen hat!

»EIN NEUES LIED WIR HEBEN AN!«

Martin Luther als »Phonascus«

Von Otto Brodde

Martin Luther hat 36 Lieder geschaffen. Von diesen bringt das *Evangelische Kirchengesangbuch* dreißig. Es fehlt Luthers Erstling »Ein neues Lied wir heben an«, weil es sich nicht um ein Kirchenlied im eigentlichen Wortsinne handelt. Es fehlen die Psalmen 14 und 128, die man gut entbehren kann. Es fehlt Luthers Lied von der Kirche »Sie ist mir lieb, die werthe Magd«, das man leider nicht aufnehmen konnte, weil es keine gemeindemögliche Melodie gibt.¹ Die Hymnen »Christum wir sollen loben schon« und »Was fürchtest du, Feind Herodes, sehr« - mindestens der Weihnachtshymnus - finden sich in einer Reihe von EKG-Anhängen, zum Beispiel in Bayern, Berlin-Brandenburg, Bremen, Hamburg-Lübeck-Schleswig-Holstein, Österreich. Bei folgenden dreizehn Liedern aus dem EKG-Stammteil

- B 1 Nun komm, der Heiden Heiland
- M 16 Vom Himmel hoch da komm ich her
- B 76 Christ lag in Todesbanden
- B 97 Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist
- B 132 Wir glauben all an Einen Gott
- B 135 Jesaja dem Propheten das geschah
- M 136 Christe, Du Lamm Gottes
- B 137 Herr Gott, Dich loben wir
- B 142 Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort
- M 195 Aus tiefer Not schrei ich zu Dir (Erste, phrygische Weise)
- M 201 Ein feste Burg ist unser Gott
- B 309 Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen
- M 310 Mit Fried und Freud ich fahr dahin

ist Luther ausdrücklich als Bearbeiter (= B) oder Erfinder (= M) der Melodie angegeben. Bei einer Reihe von anderen Liedern ist sich die hymnologische Forschung nicht klar, ob nicht auch bei ihnen - etwa EKG 139 »Verleih uns Frieden«, EKG 239 »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (beide

1 Immerhin sollte doch überlegt werden, ob nicht das Lied »Sie ist mir lieb« mit einer durchführbaren Melodie - etwa der Vereinfachung der Originalmelodie aus »Praxis pietatis« 1676 oder der Weise von Paschasius Reinicke 1587 - der Gemeinde durch den (einstimmig singenden) Chor mittels Liedblättern oder Liedheften allmählich zugesungen werden sollte, damit die Tage der Kirche ein sachgemäßes Lied bekommen und »Ein feste Burg« von allem Mißbrauch und Mißverständnis befreit wird. Im EKG sind die Nummern 395 bis 399 noch frei für Lieder, die sich die Gemeinde erwirbt.

Weisen) und EKG 241 »Vater unser im Himmelreich« - Luther mindestens als Redaktor bei der Einrichtung der Weise mitgewirkt hat. Würde man diese Weisen zu den erwähnten hinzuzählen, so ergäbe sich ein hoher Prozentsatz von Liedern, die nach Text *und* Melodie von Luther stammen.

Von Paul Gerhardt bringt der Stammteil des EKG auch dreißig Lieder. Aber bei keinem einzigen ist angegeben, daß Paul Gerhardt bei der Erstellung der Melodie mitgewirkt hat. Ist Luther eine Ausnahme? Ist Paul Gerhardt die Ausnahme?

Für alles Liedschaffen bis etwa zur Zeit Martin Opitz' - der »Aristarchus sive de contemptu linguae teutonicae« entstand 1617 und das darauf gründende »Buch von der Prosodia germanica« wurde 1624 gedruckt - ist es selbstverständlich, daß der Dichter seinem Text auch die Weise mitgibt, damit sein Lied wirklich gesungen werden kann. »Singen und Sagen« waren für den Liedschöpfer wirklich eine Einheit: Ein Text ohne Melodie ist kein Lied und ebenso ist eine Melodie ohne einen Text kein Lied; Text und Melodie im sich gegenseitig tragenden und einheitbildenden Zueinander sind Lied. Der eigentliche Sinn eines Liedes liegt denn auch darin, daß es *im Singen* Gestalt² werde!

Bei der Erstellung der Melodie zu einem Text verfuhr der Dichtermelodist³ des 16. Jahrhunderts entweder so, daß er seinen Text auf eine bereits vorhandene Melodie, man sagt vielleicht sogar besser aus einer vorhandenen Melodie dichtete, oder er schuf selber eine neue Weise. Nahm er eine vorhandene Melodie, so handelte es sich dabei meist um gleichsam neutrale Gebilde, die sozusagen als Melodie-Modell zu brauchen waren.⁴ Beispiel: Die Straßburger Weise des 119. Psalms »Es sind doch selig alle« erträgt nicht

2 Ein Kriterium, das wir heute ganz und gar vergessen haben, sonst hätte es nicht zu den manchmal beschämenden Äußerungen über das Lied der Reformationszeit kommen können; siehe beispielsweise die Diskussion um »Nun komm, der Heiden Heiland«, etwa der Art »Wer spricht denn so?«: Keiner spricht so, auch Luther dürfte wohl so nicht gesprochen haben, aber er hat den Text ja auch nicht zum Sprechen geschaffen, sondern zum Singen! Und hätten alle Kritiker des »Textes« »Nun komm, der Heiden Heiland« das Lied *gesungen*, so wären gewiß die Kritiken und »Anstände« entfallen...

3 Man pflegte im 16. Jahrhundert den Erfinder einer Melodie nicht als *Komponist* zu bezeichnen, sondern nur den Schöpfer eines Satzes. So unterscheidet Luthers Zeitgenosse Glarean in seinem berühmten »Dodekachordon« zwischen dem *phonascus* oder *inventor* (Erfinder) und dem *symphoneta* oder *compositor* (Satzgestalter) einer Weise.

4 Bezeichnenderweise sind die Lieder, die einer markanten Melodie zugewiesen wurden - etwa der Melodie »Ein feste Burg« oder »Gelobet seist Du, Jesu Christ« - ausgestorben; eigentlich hat die Gemeinde solche Angebote nie angenommen.

etwa, sondern trägt solch gegensätzliche Texte wie »O Mensch, beweine deine Sünde groß« und »Jauchze, Erd, und Himmel, jubele hell« sowie »Herr Gott, Dein Treu mit Gnaden leiste«. Schuf der Dichtermelodist selber seine Weise, so ging dieses Schaffen erheblich anders vor sich als heute. Heute verlangt man von einem Melodie-Komponisten wie vom Komponisten jeder anderen Musik in erster Linie Inspiration und Originalität. Unter einem Komponisten versteht man einen schöpferischen Musiker, der einen einmaligen Einfall in einer für ihn einmaligen und typischen Art gestaltet. Beides trifft für den Phonascus des 16. Jahrhunderts im Grunde genommen nicht zu, obwohl es damals den modernen Typus des Komponisten vereinzelt schon gab. Auf Ganze gesehen, wurden Liedweisen - auch Volksliedweisen (und Kirchenlieder sind typologisch im wesentlichen Volkslieder) - unter Verwendung vorliegenden Formelmateri als geschaffen, komponiert, das in einer Weise zusammengefügt, zusammengeordnet wird, die zwar Inspiration und Originalität stark zurücktreten läßt, aber doch nicht ausschaltet - gebasteltes Mosaik oder tönendes Flickwerk sind die so gefügten guten Melodien ebensowenig wie die von Inspiration und Originalität gezeugten guten Melodien späterer Zeiten: Können, Kunst war und ist bei beiden Schöpfungsarten Voraussetzung.

Von diesem Ansatz her muß Luthers Melodie-Schaffen verstanden werden. Was ihn vor zeitgenössischen Dichtermelodisten auszeichnet, ist sein sicheres Gespür für das Gemeindemögliche. Wie einst Ambrosius bei der Übernahme des Hymnus nicht in Richtung Madràshâ und Sôghîta ging, sondern die gemeindemögliche Form als abendländisches Hymnus-Leitbild aufstellte und verwirklichte, so stellte auch Luther alle kunstvollen und erst recht alle künstelnd-künstlichen Formen - zum Beispiel die großen Meistersinger-Typen - zurück und wählte um der gemeindlichen Praktikierbarkeit willen das Volkslied zum Leitbild aller seiner Lieder. Was heute als selbstverständlich erscheint, war zu Luthers Zeiten keineswegs selbstverständlich; zum Beispiel hat Paul Speratus nur »Es ist das Heil uns kommen her« in Volksliedart gedichtet (so daß dieses Lied der Gemeinde zuwachsen konnte) und sein anderes Schaffen in größere Meistersingerformen gefaßt (weswegen diese Lieder der Gemeinde nicht zugewachsen sind). Den Grund seiner Entscheidung gibt Luther selber an: »Ich wollt auch, daß wir viel deutsche Gesänge hätten, die das Volk unter der Messe sänge oder neben dem Gradual und neben dem Sanctus und Agnus Dei. Denn wer zweifelt daran, daß solche Gesänge, die nun der Chor allein singet und antwortet auf des . . . Pfarrherrns Segen oder Gebet, vorzeiten die ganze Kirche gesungen hat?«⁵

Folgerichtig setzt Luther mit seinen ersten Liedern - es dürfte sich wohl um »Ein neues Lied wir heben an« und »Nun freut euch, lieben Christen

5 *Formula Missae* in der Übersetzung von Paul Speratus.

gmein« handeln - beim Volkslied an. Ob die Weise »Ein neues Lied wir heben an« durch Bearbeitung einer älteren Weise entstanden ist oder ob Hans Joachim Moser Recht hat, wenn er sagt, die Weise müßte »gleichzeitig mit dem Wortlaut entstanden sein«,⁶ läßt sich nicht eindeutig sagen. Aber die Weise zu »Nun freut euch« hat wohl Luther durch Bearbeitung erstellt. Man vergleiche:

Ich gleich sie einem Rosenstock

Nun freut euch, lieben Christen gmein

Schon bei diesen ersten beiden Liedern Luthers erscheint das Typische: sie gehen aus dem Volkslied-Dur, das auch bei anderen Luther-Liedern auftritt. Wählt Luther Tonarten mit kleiner Terz, so zieht er im allgemeinen die an Volkslied-Moll gemahnende dorische Kirchentonart vor. Nimmt er das sehr typische Phrygisch, dann nimmt er es für außergewöhnliche Texte, um mit dieser Tonart auch die außergewöhnliche Aussage machen zu können, siehe »Aus tiefer Not« (I) und die Bearbeitungen der (vorgegebenen) Melodien »Herr Gott, Dich loben wir« und »Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfassen«. Und: fast alle Lieder Luthers - markante Ausnahme: »Ein feste Burg« - leben aus der Viertelbewegung, sind isometrisch. Wenn man be-

6 Die Melodien der Lutherlieder; siehe auch Bd. 35 der Weimarer Luther-Ausgabe.

hauptet, das Singen der Reformationszeit sei »rhythmisches Singen« gewesen - und man behauptet es mit Recht! - so kann man Luther nicht als Kronzeugen für dieses Singen anführen.

Das Leitbild des Volksliedes bestimmt auch Luthers Bearbeitungen von Hymnen, siehe zum Beispiel:

Ve-ni re-demptor gen-ti- um, ostende partum virgi-nis
 Nun komm, der Hei-den Hei-land, der Jungfrauen Kind er- kannt,
 mi-re-tur om-ne sae-cu- la ta- lis partus de- cet De-um.
 daß sich wun-der al- le Welt, Gott solch Ge- burt ihm be- stellt.

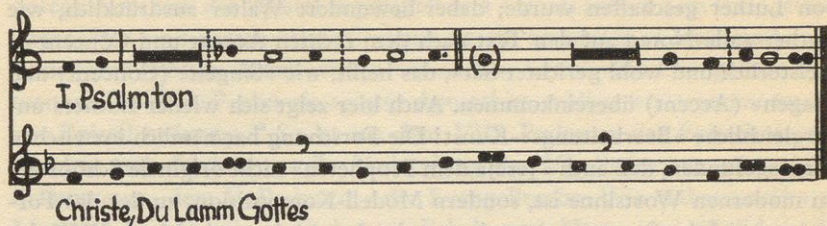
Volksliedartig ist bei dieser Umgestaltung die Änderung der zweiten Zeile: Der Choral schließt auf der Dominante, das Lied auf der Terz — eine beim Lied nicht seltene Wendung (siehe auch die Terzbetonung im vorigen Beispiel und vergleiche damit das Zurücktretten der Terz in choralischen Melodien); volksliedartig ist überdies die Wiederholung der ersten Zeile als Schlußzeile (obwohl Ähnliches auch im Hymnus vorkommt). Neumatisch entfaltete Hymnen-Melodien - »Veni creator spiritus: Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist« - bringt Luther durch Entkolorierung auf den syllabischen Volksliedstil.

Es gilt als sicher, daß Luther sowohl »Veni redemptor gentium« wie auch »Veni creator spiritus« bearbeitet hat. Von da her müßte man eigentlich annehmen, daß dann auch die Einrichtung der Melodie »A solis ortus cardine« im Klugschen Gesangbuch 1533 von ihm stammt, da sie nach den gleichen Grundsätzen bearbeitet ist wie »Veni creator«! Analog könnte man Luther ebenso bei »Verleih uns Frieden« als Melodisten vermuten: Konrad Ameln hat darauf hingewiesen, daß »Nun komm, der Heiden Heiland« für »Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort« und »Verleih uns Frieden« Vorbild ist.⁷ Die Einrichtung des Hymnus und »Erhalt uns, Herr« werden Luther zugeschrie-

7 Siehe den Aufsatz »Lateinischer Hymnus und deutsches Kirchenlied« in *Musik und Kirche* 1934 Seite 138 ff.

ben, so daß man eigentlich annehmen müßte, daß dann auch die Melodie zu dem Antiphonlied »Verleih uns Frieden« von Luther stammt.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Luther offenbar auch Psallierweisen seinen Liedweisen eingeschmolzen hat. Siehe:



So nimmt Luther die gesamte Überlieferung in sein Melodiegestalten hinein und setzt sie ein, um das Wort für die Gemeinde singbar zu machen. Dabei gelangen ihm Lösungen, die von solcher Einmaligkeit sind, daß sie zu den größten Leistungen der Kirchenliedgeschichte gehören. Bei »Mitten wir im Leben« ist eine solche unvergleichliche Übereinkunft von Wort und Weise erreicht, daß die Weise nicht nur das Wort für die Gemeinde singbar macht, sondern in einem tieferen Sinne zum Klangteib des Wortes wird: Lied in Vollkommenheit! Man vergleiche, wie Aussage-Höhepunkte und Melodie-Höhepunkte zusammenfallen:

Mitten wir im *Leben* sind mit dem *Tod* umfassen.

Wen such'n wir, der *Hilfe* tu, daß wir *Gnad* erlangen?

Das bist Du, *Herr*, alleine.

Uns *reuet* unsre *Missetat*, die Dich, *Herr*, erzürnet hat.

Hei-liger Herre Gott,

hei-liger starker Gott,

hei-liger, barm-*her*-ziger Heiland,

Du *e*-wiger Gott:

laß uns nicht *versinken* in des *bittern* Todes Not.

Kyrieleison.

Das gilt gleicherweise für die zweite und dritte Strophe! Ähnliches trifft auch für »Erhalt uns, Herr« und »Verleih uns Frieden« sowie »Aus tiefer Not« zu.

Außenseiter in Luthers Melodie-Schaffen sind »Ein feste Burg« und »Mit Fried und Freud«. Von der Melodie her müßte man fragen, ob sie von Luther als Gemeindelieder gemeint gewesen sein können, da beide rhythmisch in einer Weise geprägt sind, die eher auf Chorsingen als auf Gemeindesingen deutet.

Zum Bilde des Phonascus Luther gehört es, daß er nicht nur Weisen für seine Lieder bestimmte und schuf, sondern auch Melodien für die Liturgie.

Dazu gehören in der Hauptsache die Stücke der *Deutschen Messe*. Gemeindestücke der *Deutschen Messe* sind das Kyrie, das Luther offenbar - wie das schon erwähnte Agnus - aus dem I. Psalmton entwickelt hat, und das Sanctuslied »Jesaja dem Propheten das geschah«, das nach Johann Walters Zeugnis von Luther geschaffen wurde; dabei bewundert Walter ausdrücklich, wie Luther »alle Noten auf den Text nach dem rechten Accent und Concent so meisterlich und wohl gerichtet hat«, das heißt, wie »Singen« (Concent) und »Sagen« (Accent) übereinkommen. Auch hier zeigt sich wieder Luthers unvergleichliche »Bearbeitungs«-Kunst! Die Forschung hat nämlich inzwischen herausgefunden, daß auch »Jesaja dem Propheten« nicht originale Schöpfung im modernen Wortsinne ist, sondern Modell-Komposition, zu der das Formelmateriel des Sanctus gebraucht wurde, das sich heute in Messe XVII des römischen Kyriale findet.

In der sogenannten *Naumburger Kirchenordnung* 1537 - »gestellet durch Doctorem Nicolaum Medler, Pastorem daselbst« - findet sich die Tropierung eines vorreformatorischen Oster-Glorias »All Ehr und Lob soll Gottes sein«, die wohl Luther zuzuschreiben ist.⁸ Wenn das zu Recht geschieht, müßte Luther auch einer der vorausgehenden Kyrie-Tropen zugeschrieben werden, am ehesten »O Vater, allmächtiger Gott«, so daß der Dichtermelodist Luther folgendes Ordinarium bereitgestellt hätte:

Kyrie: O Vater, allmächtiger Gott
 Gloria: All Ehr und Lob soll Gottes sein
 Credo: Wir glauben all an Einen Gott
 Sanctus: Jesaja dem Propheten das geschah⁹
 Agnus: Christe, Du Lamm Gottes

Außer Kyrie und Sanctus findet sich in der *Deutschen Messe* die Einrichtung des 34. Psalms, die dadurch bemerkenswert ist, daß Luther den I. Psalmton auf den Text ausrichtet, ein Verfahren, das an ältere Praktiken - »Commemoratio brevis« - erinnert, aber nicht Schule gemacht und nicht Schule machen konnte, weil eine solche Behandlung der Psallierweise eine interpretierende Exegese des Textes und die Kanonisierung dieser Exegese voraussetzt. Im übrigen fragt man sich, für wen Luther wohl den Psalm so eingerichtet hat: für die Gemeinde? für den Chor?

Von größter Bedeutung ist aber Luthers Erstellung von Lectionstönen für die Lesungen in deutscher Sprache! Über die Entstehung des Epistel- und

8 Siehe *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik* Band I 1, Seite 572 ff.

9 »Jesaja dem Propheten« ist allerdings nur in der *Deutschen Messe* als Sanctus möglich, da Luther hier das Hochgebet umdeutet zur Musica sacramenti; aus diesem Grunde ist später das eigentliche Sanctus - allerdings ohne Benedictus - aus dem Lied abgelöst und verselbständigt, erstmalig wohl 1607 bei Praetorius und dann in der Braunschweiger Kirchenordnung 1657.

des Evangelientones berichtet Johann Walter: Da Luther »die deutsche Messe anrichten wollte, hat er . . . Konrad Rupff und mich gen Wittenberg erfordern lassen, dazumalen von den Choralnoten und Art der acht Ton Unterredung mit uns gehalten und schließlich hat er . . . selbst die Choralnoten *octavi toni* der Epistel zugeeignet und *sextum tonum* dem Evangelium zugeordnet und sprach also: »Christus ist ein freundlicher Herr und seine Reden sind lieblich, darum wollen wir *sextum tonum* zum Evangelium nehmen, und weil St. Paulus ein ernster Apostel ist, wollen wir *octavum tonum* zur Epistel ordnen«.¹⁰ So ist aus dem VIII. Psalmton der Epistelton entstanden und durch sinnvolle Verbindung des VI. Psalmtons mit seinem Stammvater - dem V. Psalmton - der Evangelienton. Wie in den erwähnten Liedern »Mitten wir im Leben«, »Erhalt uns, Herr« und ähnlichen die Übereinkunft von Wort und Weise zu bewundern ist, so ist es beim Evangelienton wiederum einmalig, wie Luther hier ein Lektionsmodell, das im Grunde genommen doch eine Form des stilisierten Sprechens sein soll, so fügt, daß es der sinnfälligen Wortwiedergabe dienen kann. Nach dem Vorbild des Passionstons bringt der Evangelienton drei verschiedene Tuben (Sprech- bzw. Rezitierlagen), die Tuba A für die Worte des Evangelisten, die Tuba F für die Worte Christi und die Tuba C für die Worte der anderen Personen. So wird schon an der Stimm»lage« deutlich, wer spricht. Dazu kommen als weitere Hörhilfen die verschiedenen Kadenzen. Auch die Lektionstöne erweisen Luther als einen Phonascus des 16. Jahrhunderts von besonderen Graden!

Luthers Aufnahme des I. Psalmtons bei »Christe, Du Lamm Gottes« und dem Kyrie der *Deutschen Messe* sowie die Anknüpfung an den VIII. Psalmton bei der Erstellung des Lektionsmodells für die Epistel, Anknüpfung an VI. und V. Psalmton bei der Erstellung des Lektionsmodells für das Evangelium legen einen Gedanken nahe, der vielleicht kühn ist, aber vielleicht doch auch einiges für sich hat: Die Hymnologie kann nicht erklären, woher die Melodie zu der Weihnachtsleise »Gelobet seist Du, Jesu Christ« stammt. Der Text der ersten Strophe wird schon im 14. Jahrhundert erwähnt, aber eine Melodie ist vor 1524 nirgend belegt, so daß man zu schließen pflegt: »Die Melodie . . . ist zwar . . . 1524 zum ersten Male in einem Druck zu finden, doch war sie zweifellos - mit der ersten Textstrophe verbunden - schon vorher geistliche Volksweise.«¹¹ Nun hat erstmalig der dänische Hymnologe Henrik Glahn¹² die Vermutung ausgesprochen, daß unsre Weise in der Re-

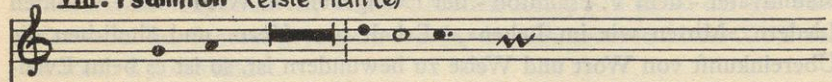
¹⁰ Zitiert nach der Einleitung des *Handbuchs der deutschen evangelischen Kirchenmusik* Band I 1, Seite 23.

¹¹ Siehe Kulp-Büchner-Fornacon *Die Lieder unserer Kirche*, Handbuch zum EKG, Sonderband, Seite 41.

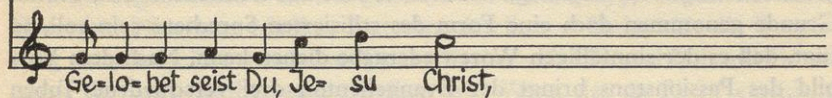
¹² *Melodistudier til den Lutherske Salmesangs Historie* I, Seite 134 ff.

formationszeit entstanden sein könnte und dann den Wittenberger Weisen zuzuordnen wäre. Glahns Vermutung leuchtet mehr ein als die häufiger auftretende Annahme, »Gelobet seist Du« sei melodisch abhängig von der Weihnachtssequenz »Grates nunc omnes«: ein Vergleich beider Melodien zeigt doch nur wenig Anknüpfungsmöglichkeiten. Dagegen scheint mir, daß zu wenig beachtet wurde, wie sich in der Melodie die Elemente des VIII. Psalmtons und seines Stammvaters - des VII. Psalmtons - finden und daß auch Formeln des I. Psalmtons hineinwirken. Sollte das ein Hinweis auf Luther sein können? Man vergleiche:

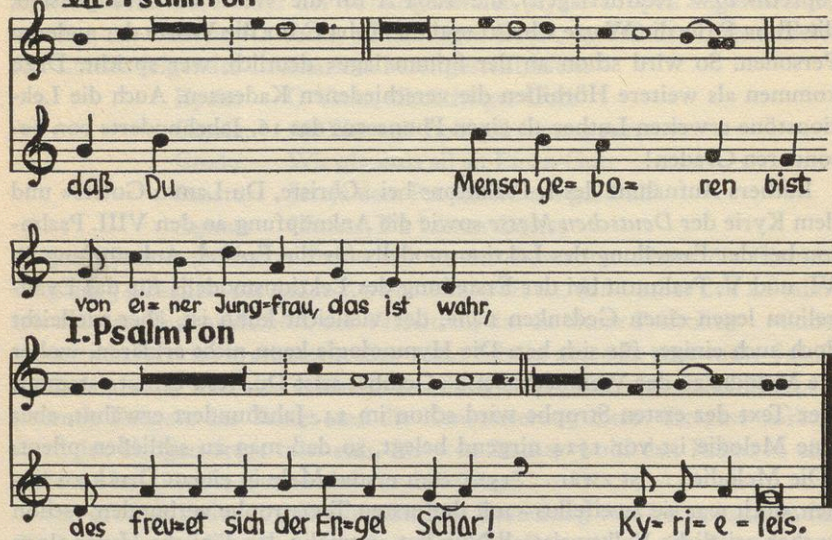
VIII. Psalmton (erste Hälfte)



VII. Psalmton



I. Psalmton



Ge-lo-bet seist Du, Je-su Christ,
daß Du Mensch ge-bo-ren bist
von ei-ner Jung-frau, das ist wahr,
des freu-et sich der En-gel Schar! Ky-ri-e = leis.

Hört man überdies, wie hier wiederum Text und Melodie auf unvergleichliche Weise zusammenkommen, sozusagen in Synthese der bei »Mitten wir im Leben« einerseits und »Aus tiefer Not« andererseits erkannten Grundsätze, muß man noch intensiver fragen: Sollte auch das ein Hinweis auf Luther sein können? Man beachte sowohl die Reziprozität von textlichen und

melodischen Spitzenpunkten als auch die sinnfällig »sprechende« Nachzeichnung des göttlichen Sichbeugens im dritten Vers aller Strophen:

Gelobet seist Du, *Jesu Christ*,
daß Du *Mensch* geworden bist:
von einer Jungfrau, das ist wahr;
des *freuet* sich der *Engel* Schar!
Kyrieleis.

Einmal hat Luther anscheinend versucht, sich auch als *symphoneta* zu betätigen. Das Handwerkszeug zur Komposition (im modernen Sinne des Wortes) dürfte ihm durch Schule und Universität vermittelt worden sein, für die die musikalische Unterweisung ja eine ganz andere Rolle spielte als für den sogenannten »modernen« Menschen; man vergegenwärtige sich nur das Gefüge von Trivium und Quadrivium. Joachim Greff ließ 1545 eine Übersetzung von Johannes Sapidus' geistlichem Drama »Lazarus redivivus« erscheinen, ein Schuldrama, dem Greff auch die Musik zuordnete, die bei einer Aufführung des Stückes musiziert werden sollte. Er nennt Stücke von Luthers Freunden Johann Walter und Ludwig Senfl, bringt die Cantus-firmus-Motette »Non moriar sed vivam« mit Noten und sagt dazu ausdrücklich »des D. Martini Lutheri, IV vocum, aus seinem schönen Confitemini«: »Dasselbig Stücklein, weil's kurz und nicht so gar gemein (allgemein bekannt) ist, hab ich's allhie . . . auch mit drucken lassen.« Bemerkenswert ist, daß Luther hier wiederum den VIII. Ton - und zwar diesmal, da es um einen lateinischen Text geht, in der Form der Meßpsalmodie - zugrundelegt und den im Tenor liegenden Cantus firmus in der Weise kontrapunktiert, die auch bei seinen Zeitgenossen Walter, Resinarius, Ducis und anderen zu finden ist. Bei seiner Motette handelt es sich nicht um ein Werk, das Superlative auslöst (wie »Mitten wir im Leben«, »Erhalt uns, Herr«, »Gelobet seist Du, Jesu Christ«, Epistelton, Evangelienton, über die man nur superlativisch berichten kann), das aber doch eine erstaunliche Beherrschung des Handwerks zeigt. Man sollte diese durchaus überzeugende Motette regelmäßig singen!

Paul Tillich hat in seinem Vortrag »Zur Theologie der bildenden Kunst und Architektur« auf der 11. Kirchenbautagung in Hamburg 1961 gesagt: » . . . wo immer Kunst geschaffen wird, da wird eine Tiefe des Seienden zum Ausdruck gebracht, die auf keine andere Weise ausgedrückt werden kann als durch die Kunst. Was ein Bild sagt, kann keine Kunstkritik, keine Kunstphilosophie, überhaupt keine Kombination von Begriffen sagen. Und wenn das Bild von dem spricht, was uns unbedingt angeht, und darum religiöse Symbole künstlerisch gestaltet, so tut es das in anschaulicher Form, was Theologie in begrifflicher Form tut. Aber keine Theologie kann ersetzen, was die Kunst tut - wie das Wort nicht das Sakrament ersetzen kann.« Man wechsle in diesem Wort Tillichs den Begriff *Kunst* gegen den Begriff *Musik*

aus und man hat genau den Grund, warum der Theologe Luther sich um eine Sache mühte, die scheinbar nicht Sache eines Theologen ist! Weil er wußte, daß die Kunst Musica in unlöslicher Verbindung mit der Ars poetica die zeichenhafte Vorausdarstellung der ewigen Rühmung ist und *als solche* sozusagen die »andere Seite« der Theologie, nannte er Theologie und Musik in einem Atem. Und weil das Singen als anamnetische Doxologie, als doxologische Anamnese für Luther zu den *notae ecclesiae* gehörte,¹³ sprang er in die Bresche und wurde um des Wortes willen zum Poeten und Phonascus. Man muß die Aufforderungen Luthers an die, die es eigentlich hätten können sollen, zur Kenntnis nehmen, man muß ebenso zur Kenntnis nehmen, daß die, die es hätten können sollen, zunächst das für die Gemeinde erbetene Lied nicht schufen, und man begreift, warum Luther zum Dichtermelodisten werden mußte.

Die Kirche von heute betreibt mit einer geradezu großartigen, manchmal aber auch erschreckenden Einseitigkeit Luthers Mahnung: »Es ist alles besser nachgelassen denn das Wort und ist nichts besser getrieben denn das Wort« (*Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde* 1523). Leider wird darüber weithin vergessen, daß zum Wort die Antwort gehört, oder es ist »leeres Wort« (Jesaja 55, 11). Weil Luther vom Wort getrieben war, von der »praedicatio«, darum wurde er auch zur Antwort gedrängt, zur Doxologie. Wenn Hans Rudolf Siemoneit formulierte: »Kirche des Wortes« kann keinen Anspruch auf Vollmacht erheben, ist sie nicht zugleich »Kirche des Lobes«, so entspricht das genau dem Ansatz Luthers.

Wir sind heute in einem erstaunlichen Maße Kirche des Wortes. Über das Neue Testament, über das Alte Testament, über Exegese und Homiletik, Systematik und Liturgik, über damit zusammenhängende Gebiete und neu aufkommende Gebiete der Theologie denken tüchtige Professoren nach und geben die Früchte ihres Denkens weiter an die, die sie nehmen wollen!

Über das »Singen und Sagen«, über die »Antwort« und was mit ihr zusammenhängt, pflegt man nur nebenamtlich nachzudenken.

13 »... erkennet man äußerlich das heilige christliche Volk am Gebet, Gott Loben und Danken öffentlich. Denn wo Du ... hörest, daß man das Vaterunser betet und beten lernt, auch Psalmen oder Geistliche Lieder singet, nach dem Worte Gottes und rechtem Glauben, item den Glauben, Zehn Gebote und Catechismus treibet öffentlich, da wisse gewiß, daß da ein heilig christlich Volk Gottes sei« (*Von den Conciliis und Kirchen* 1539; WA Bd. 50 Seite 641).

DIE HIMMLISCHE KUNST MUSICA

Ein Blick in Luthers Briefe

Von Kurt Ihlenfeld

So hat Martin Luther - und haben seine Freunde - die Musik genannt: eine himmlische Kunst! Das Wort war keine sentimentale Floskel - wie man heute von einem »himmlischen Mann«, einem »himmlischen Kleid« spricht -, es stand noch in seiner wörtlichen Bedeutung fest. Wenn die Reformatoren von himmlischen Dingen sprachen, so meinten sie damit solche Dinge, die einen Bezug zum Himmel, ihren Ursprung im Himmel hatten - und das hieß: bei Gott und in Gott. Die Festigkeit des Ausdrucks ruhte ganz in der Festigkeit des Ursprungs: das Irdische im Göttlichen. Inzwischen hat sich, uns allen fühlbar, ein umfassender Ausdrucks- und Bedeutungswandel vollzogen, der es uns schwer macht, zu verstehen, wie es die Menschen damals meinten. Und was die ebenfalls umfassende Entwicklung betrifft, die vom Reformations- zum Atomzeitalter mit der Musik vor sich gegangen ist, mit dem enormen, treibhausartigen Wachstum des sogenannten Musiklebens - wer weiß, ob Martin Luther angesichts dieses Vorganges immer noch von einer »himmlischen Kunst Musica« hätte sprechen können, ob sie ihm nicht in mancher Hinsicht vielmehr wie ein »Teufelsding« vorgekommen wäre, als welche sie in unsern Tagen sogar Thomas Mann in seinem Buche vom Doktor Faustus mehrfach apostrophiert hat . . . Lassen wir das aber auf sich beruhen und begeben uns, ohne uns weiter mit den Schwierigkeiten des Verstehens aufzuhalten, in die Zeit und an den Ort, woher der schöne Begriff von der himmlischen Kunst Musica stammt: nach Wittenberg und in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Am 18. Januar 1535 schrieb Martin Luther an den Organisten Matthias Weller in Freiberg:

Gnad und Fried in Christo. Wir singen so gut wir hie können, über Tische, und gebens danach weiter. Machen wir etliche Säue darunter, so ists freilich eure Schuld nicht, sondern unsre Kunst, die noch sehr gering ist, wenn wirs nicht schon zwei-dreimal übersingen. Aber Virgilius sagt, wir sind nicht alle gleich. Und wenn es schon alle Komponisten gut machen, so ist unser Ernst wohl noch weit darüber und könnens böse genug singen. Und folgen uns alle Regiment der ganzen Welt: sie lassen auch Gott und alle Vernunft sehr gut Ding komponieren und stellen: aber sie singen auch, daß sie wert wären einem Markt eitel Würste aus den Säuen oder Klöppel in den Feldglocken. Darum müßt ihr Komponisten uns auch zu gut halten, ob wir Säue machen in euren Gesängen. Denn wir wolltens wohl lieber treffen als fehlen.

Das ist nicht gerade ein hochfeiner, höchästhetischer Text, der von der Musik im Gegenteil höchst irdisch redet. Wie merkwürdig: auf der einen Seite setzt Luther die Musik ganz hoch, bis in den Himmel, auf der andern gibt er ihr einen Platz ganz unten, im Haus und am Tisch, im schlicht gelebten Alltag. »Wir singen, so gut wir hier können, über Tische.« Er war auch im Lauteschlagen bewandert und kannte sich im kompositorischen Handwerk aus, er hatte im Kloster reiche liturgische Ausbildung genossen. All das verwarf er nicht, nachdem er zur neuen Glaubenserkenntnis durchgebrochen war. Offenbar erstreckte sich diese Erkenntnis auf noch anderes als den Glauben - oder geriet dieses andere vom neu verstandenen Glauben her in eine neue Beleuchtung. So auch die Musik, gleichgültig, ob sie in der Kirche oder im Hause geübt wurde. Der treuherzige Magister Johann Mathesius, Pfarrer zu St. Joachimsthal im Erzgebirge, erinnert sich in seinen »Siebzehn Predigten über Doktor Martin Luthers Leben«:

Über und nach Tische sang auch Doktor Luther bisweilen, wie er auch ein Lautenspieler war. Ich hab mit ihm gesungen. Zwischen den Gesang flocht er gute Reden ein. Josquin, sagte er, ist der Noten Meister; die haben es müssen machen, wie er wollte; die andern Sangmeister müssen es machen, wie es die Noten haben wollen. Freilich hat der Componist auch einen guten Geist gehabt.

Das klingt ganz beiläufig und enthält doch eine wichtige persönliche Stellungnahme Luthers zur damaligen Musik. Denn Josquin Deprez (1450 bis 1521) war der Begründer einer neuen Musikästhetik, »deren Wesen«, wie Hans Joachim Moser in seiner »Geschichte der Evangelischen Kirchenmusik in Deutschland« sagt, »darin bestand, menschliche Affekte zum Ausdruck zu bringen, also die Mittel der Tonkunst zu humanisieren, zu vermenschlichen, zu beseelen. Von dieser neuen Sicht her wirkt alle Musik vor dieser gewissermaßen kopernikanischen Wende als bloß mathematisch, unbeseelt, mechanistisch-konstruktiv. Josquin dagegen stellt jetzt dem Tonsetzer und seinem Chorensemble die neuartige Aufgabe, »Lamenti« zum Ausdruck zu bringen, etwa Davids Klagen um Jonathan und um Absalom.« Man könnte demnach sagen, daß Josquin die damals moderne Musik und Musikauffassung vertrat, und wenn Luther eben diesen Josquin so hoch schätzte, so erwies er sich damit als ein »moderner« Mensch. Man nannte es die »musica reservata«, und, mit einem Worte wiederum Hans Joachim Mosers, »die Musica reservata löste der Tonsprache die Zunge«. Auch Oscar Söhngen, in seinem Buche »Theologische Grundlagen der Kirchenmusik«, beschreibt den Josquinschen Stil: »Es ist ein ganz neuer Typ des Komponisten, der sich mit Josquin meldet, mit einem ganz neuen Verhältnis zur kompositorischen Aufgabe. Ihm gilt nur der Text als vertonenswert, von dem er sich persönlich angesprochen fühlt, der dadurch schöpferische Kräfte in ihm auslöst und ihm die

Möglichkeit gibt, seine innere Beteiligung mit in die Komposition hineinzugeben. Oft wird die persönliche Beteiligung an den Aussagen des vertonten Textes mit solcher Unmittelbarkeit spürbar, daß man geradezu von »Bekanntnismusik« sprechen kann... Dadurch, daß Josquin große Gehalte groß gestaltet hat, ist er tief in ein Neuland der religiösen Musik vorgestoßen. Demgemäß sagte ein Zeitgenosse von Josquin: Isaac komponiert allezeit, Josquin nur, wenn er Laune hat (wir würden heute sagen: wenn er in Stimmung ist). Damit erhob sich über der bisherigen »musica speculativa« und der »musica practica« die musica poetica, die poetische Musik, als ein eigener Schaffensbereich, in dem sich der Komponist nicht zuletzt durch die Originalität, die Weite und die Kraft seiner Ergriffenheit ausweisen muß.« Genug der wissenschaftlichen Zitate. Sie waren aus einem ganz bestimmten Grunde notwendig. Erstens um die vorhin erwähnte Bemerkung des Johannes Mathesius über Luthers Verhältnis zu Josquin ein wenig zu verdeutlichen - daß dieses nämlich kein zufälliges und dilettantisches war, sondern in einem sicheren Gefühl für musikalisches Neuland wurzelte: »Josquin ist der Noten Meister, die haben es machen müssen, wie er wollte; die andern Sangmeister müssen es machen, wie es die Noten haben wollten.« So einfach diese Bemerkung klingt, trifft sie doch den Nagel auf den Kopf, gibt sie genau den Fortschritt wieder, der sich in Josquins Kunst vollzog.

Der andere Grund aber, warum wir ein wenig näher auf die musikgeschichtliche Seite der Sache eingingen, ist oder heißt: Thomas Mann. Was hat Thomas Mann mit Martin Luther zu tun? Der berühmte Verfasser der berühmten »Buddenbrooks« hatte sich in seinen späteren, vor allem seinen amerikanischen Jahren mehr und mehr in eine heftige Ablehnung des Reformators hineingesteigert, er mochte ihn ganz einfach nicht, er war auch in dieser Hinsicht ein Schüler Friedrich Nietzsches. Zwar gab er in seiner 1945 vor Amerikanern gehaltenen Rede über »Deutschland und die Deutschen« ohne weiteres zu, daß Martin Luther nicht bloß »eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens« war, sondern daß er auch »außerordentlich musikalisch war«, fährt aber fort: »Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich ganz offen... Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen, ich hätte mich wahrscheinlich bei ihm wie im trauten Heim eines Ogers [eines Menschenfressers] gefühlt und bin überzeugt, daß ich mit Papst Leo X. Giovanni de Medici, dem freundlichen Humanisten, den Luther »des Teufels Sau, der Papst« nannte, viel besser ausgekommen wäre.« Starke Worte! Thomas Mann ging sogar so weit, eine der Hauptwurzeln der Nazibarbarei schon bei Martin Luther zu sehen. In seinem während des Krieges in Amerika geschriebenen Roman »Doktor Faustus« gab er dann eine merkwürdig parodistische Auslegung der erwähnten Notiz des Mathesius - »Über und nach Tische sang auch Doktor Luther bisweilen, wie er auch ein Lautenspieler war. Ich hab mit ihm

gesungen. Zwischen den Gesang flocht er gute Reden ein« - indem er folgendes erzählte: »Da Adrian und ich bei dem Professor Visite gemacht hatten, wurden wir ein und das andere Mal in seinen Familienkreis geladen und hatten Abendessen mit ihm, seiner Gemahlin und ihren beiden grell rotwangigen Töchtern, deren gewässerte Zöpfe so fest geflochten waren, daß sie ihnen schräg vom Kopfe abstanden. Eine von ihnen sprach den Segen, während wir uns diskret über den Teller neigten. Dann aber legte sich der Hausherr, unter vielseitigen Expektorationen, die Gott und Welt, Kirche, Politik, Universität und sogar Kunst und Theater betrafen, gewaltig ins Zeug mit Essen und Trinken, zum Zeichen und guten Exempel, daß er gegen Weltfreude und gesunden Kulturgenuß nichts einzuwenden habe; ermahnte auch uns wiederholt, brav mitzuhalten und die Gottesgabe, die Hammelkeule, das Moselblümchen nicht zu verschmähen, und nahm nach verzehrter Süßspeise zu unserm Schrecken eine Gitarre von der Wand, um uns, vom Tische abgerückt, mit übergeschlagenem Bein, zum Schollern ihrer Saiten mit dröhnender Stimme Lieder zu singen wie ›Das Wandern ist des Müllers Lust‹ auch ›Lützows wilde verwegene Jagd‹, die ›Loreley‹ und ›Gaudeamus igitur‹. - ›Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang‹ - es mußte kommen, und es kam. Er rief es aus, indem er vor unsern Augen seine runde Frau um die Mitte faßte. Und dann wies er mit dem gepolsterten Zeigefinger in einen schattigen Winkel des Speisezimmers, wohin fast kein Strahl der über dem Eßtische schwebenden Schirmlampe drang. - Seht! rief er. - Da steht er im Eck, der Speivogel, der Wendschimpf, der traurige, saure Geist und mag nicht leiden, daß unser Herz fröhlich sei in Gott bei Mahl und Sang! Soll uns aber nichts anhaben, der Kernbösewicht, mit seinen listigen, feurigen Pfeilen! Apage! donnerte er, griff eine Semmel und schleuderte sie in den finsternen Winkel. Nach diesem Strauß griff er wieder in die Saiten und sang ›Wer recht in Freuden wandern will.‹«

Von wem ist hier die Rede? Nicht von Luther, nein - sondern von einem hallischen Theologieprofessor namens Kumpf, bei dem der junge Adrian Leverkühn zu Anfang dieses Jahrhunderts Vorlesungen hörte. Nicht Luther - und doch Luther: nämlich eine Karikatur des Reformators, eine ziemlich üble sogar. Doch muß man zugeben, daß Thomas Mann diese Karikatur nicht hätte schreiben können, wenn es sie nicht schon lange vorher gegeben hätte. Und wo gegeben? Im Protestantismus, in der evangelischen Kirche. Luther als behäbiger, massiver, lauteschlagender Hausvater - dieses Bild hing einst in unzähligen Pfarr- und Gemeindehäusern, auf eine solch philiströse Figur hatte christliche Sentimentalität den mit Gott und dem Dämon ringenden Reformator herabgewürdigt, ihn den pfahlbürgerlichen Vorstellungen und Bedürfnissen des christlichen Hauses angeglichen. Das wirkliche

Bild Luthers war davon wie zugedeckt, wie zugeschmiert. Erhalten hatte es sich nur bei wenigen, so bei dem großen dänischen Theologen Sören Kierkegaard, der in seiner Schrift »Der Gegenwart zur Selbstprüfung empfohlen«, 1848, davon schrieb: »Ja, der Glaube ist ein unruhig Ding. Laß mich, um doch in dieser Hinsicht ein wenig aufmerksam zu machen, des Glaubens Unruhe in einem solchen Glaubenshelden oder Wahrheitszeugen darstellen . . . Da sitzt, wie Luther in seiner Klosterzelle oder auf einem abgelegenen Zimmer, kurz, für sich allein ein einsamer Mensch in Furcht und Zittern und vieler Anfechtung. Ein einsamer Mensch! . . . er sitzt, oder, wenn du willst, er geht vielleicht die Diele auf und ab, wie der gefangene Löwe im Käfig; und doch, es ist zu verwundern, worin er gefangen ist, er ist von Gott und durch Gott in sich selber gefangen.«

Schade, daß ein so kluger Schriftsteller wie Thomas Mann sich dagegen mit jenem kitschigen, kindischen Bild von Luther begnügt hat. Auch der lauteschlagende Luther, der musikalische Luther war ja zuerst und vor allem, wie ihn Kierkegaard beschrieben hat: »von Gott und durch Gott in sich selber gefangen«. Aus dieser seiner Gottgefangenschaft trieb es ihn zu Josquin Deprez. Trieb es ihn, in dem die Musik sich mit schöpferischer Gewalt regte, dem neuen Glauben in seinen Liedern neuen Ausdruck zu schaffen. Freilich scheint auch das reformatorische Lied inzwischen seine Macht über die Seelen verloren zu haben, vielen Menschen die amerikanischen negro spirituals näher zu liegen als Luthers Choräle. »Ein feste Burg ist unser Gott« - mehr als alle andern ist dieses Lied - wie der lauteschlagende Luther - in einem allzu platten Sinne verprotestantisiert worden, um schließlich in eine Linie mit Bismarcks bekanntem Reichstagsbonmot zu geraten: »Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst nichts in der Welt!« (Was später in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts lauten sollte: »Wir Deutsche fürchten nichts in der Welt, nicht einmal Gott.«) Keineswegs aber war Luther ein solcher Banause, der, zu Hause ein Tyrann und in der Welt ein Poltergeist à la Kumpf, sich mit der himmlischen Kunst Musica das bißchen Zeit vertrieb: - vielmehr weil sie ihm eine himmlische Kunst war, rühmte er sie und übte er sie, die weltliche ebenso wie die geistliche, als Verkündigung eines ursprünglich-paradiesischen Sinnes der Welt, als Auslegung eben dieses sonst so tief verborgenen und von den Menschen so furchtbar geleugneten Geheimnisses. Der von Gott und durch Gott in sich selber Gefangene stimmt in ihr und mit ihr den Preis der Freiheit an:

*Ich liebe die Musik,
und es gefallen mir die Schwärmer nicht, die sie verdammen.
Ich liebe sie, weil sie
erstens ein Geschenk Gottes und nicht der Menschen ist,
zweitens die Seelen fröhlich macht,*

*drittens den Teufel verjagt,
viertens unschuldige Freude weckt.*

*Darüber vergehen die Zornanwandlungen, die Begierden, der Hochmut.
Ich gebe der Musik den ersten Platz nach der Theologie.*

*Das ergibt sich aus dem Beispiel Davids und aller Propheten,
weil sie all das Ihre in Metren und Gesängen überliefert haben.*

*Ich liebe die Musik,
weil sie in der Zeit des Friedens herrscht.*

*Haltet also aus, und es wird bei den Menschen nach uns besser
mit dieser Kunst stehen, weil sie im Frieden leben.*

*Ich lobe die Fürsten Bayerns deshalb,
weil sie die Musik pflegen.*

Bei uns Sachsen werden hingegen die Waffen und die Bombarden gepredigt.

Mit diesen Worten hat Martin Luther im Jahre 1530, einem Jahre der schwierigsten politischen Entscheidungen, im Jahre seines Aufenthaltes auf der Koburg während des Augsburger Reichstages, sein Bekenntnis zur himmlischen Kunst Musica in knapper Zusammenfassung niedergelegt, mit diesen Worten ihr eine von jeglicher religiöser Skrupulosität freie Chance gegeben. Unbegreiflich, daß Thomas Mann, der große Freund der Musik, trotzdem die böse Lutherkarikatur vom lauteschlagenden Professor Kumpf hat schreiben können! Nun endet aber auch jenes Bekenntnis zur Musik als einer himmlischen Kunst mit einem Blick auf die Politik! »Ich lobe die Fürsten Bayerns deshalb, weil sie die Musik pflegen. Bei uns Sachsen werden hingegen die Waffen und die Bombarden gepredigt.« Das klingt wie ein Seufzer. Und war wohl auch ein Seufzer darüber, daß die schöne Botschaft, welche die Musik an die Menschen auszurichten hatte, unterging im Lärm der Waffen, im Geschrei um die Macht. Das Haus, das Martin Luther in Wittenberg bewohnte, hat den letzten Krieg überdauert. Die große Stube, in welcher er speisend und plaudernd und singend mit seiner Familie und seinen Gästen versammelt saß, ist erhaltengeblieben. Kein muffiges Bürgerheim mit gröhlichem Rundgesang, mit Schallplatten- und Radiogedudel. Vielmehr ein urlebendiges, von den Heilkräften der Musik gesegnetes Refugium mit der Rückerinnerung an die menschliche Grundgestalt: »Ich liebe die Musik, weil sie in der Zeit des Friedens herrscht.«

Die Frage liegt nahe, was im Gegensatz dazu die Musik uns heute bedeutet. Lassen wir sie unbeantwortet und begnügen uns mit dem Hinweis darauf, daß der *Musikgenuß*, dem wir heute massenhaft frönen, Luther unbekannt war. Ihm galt sie als das optimum dei donum, als das herrlichste Geschenk Gottes, und erwies sich als solches, indem sie aus dem Himmel hinabreichte, hineinwirkte tief ins Irdische, in den Alltag, in die Gesellschaft, in die Politik sogar! Denn davon gingen wir aus - von jenem Brief des Reformators, in

welchem er von seinem häuslichen Singen berichtet und zugibt, daß dieses nicht immer so gelinge, wie es der Komposition würdig wäre, daß immer wieder Fehler - oder wie er sich drastisch ausdrückt: Säue - unterliefen. Jedoch - solche Fehler, solche Säue unterlaufen, meint Luther, in der Politik ja erst recht! Jetzt, nach diesem kleinen Exkurs, ist uns die aufrichtig-derbe Epistel, denke ich, etwas deutlicher geworden, und zugleich Thomas Manns Luther-Karikatur ihrer Nichtigkeit überführt. Um aber ein Übriges zu tun zugunsten genauen Verständnisses unsers Lutherbriefes, geben wir diesen jetzt noch einmal in freier Umschreibung wieder:

»Wir singen, so gut wir hier können, bei Tische und verbreiten es derart weiter. Machen wir dabei grobe Schnitzer, so ist das natürlich nicht eure Schuld, sondern liegt allein an unsrer geringen Kunst, die uns nötigt, es zwei- und dreimal zu singen. Doch, wie Vergil sagt: Wir sind nicht alle gleich! Wenn schon die Komponisten ihr Bestes geben - wir strengen uns auch nicht schlecht an und der Gesang gerät dementsprechend. Aber so verhält es sich ja auch mit dem politischen Regiment in aller Welt: auch diese Herren lassen zwar Gott und alle Vernunft die schönsten und besten Dinge »komponieren: sie selber jedoch singen, daß es zu einem ganzen Markt von Würsten - aus ihren Säuen! - reichte oder von Klöppeln in den Feldglocken! Darum müßt ihr Komponisten uns schon zugute halten, wenn auch wir eure Gesänge nur mangelhaft vortragen. Denn wir würden es natürlich viel lieber richtig machen als falsch!«

Wie nun Luthers Verehrung für die himmlische Kunst Musica sich in seinen Briefen Ausdruck schaffte, und sei's wie in den Koburg-Briefen nur der Vergleich mit den vor seinem Fenster zwitschernden Finken, so räumte er ihr in seinen Schriften zur Reform des Gottesdienstes ebenso wie in seinen Gesangbuch-Vorreden ohne Zögern einen Ehrenplatz ein. Endlich - 1538, in der Vorrede zu seines Freundes Johann Walther »Lob und Preis der löblichen Kunst Musica« - ließ er die Himmlische, ähnlich wie Raffael die Gottesmutter aus ihrer ewigen Wohnen herabsteigen ließ oder wie später Johann Wolfgang Goethe in seiner »Zueignung« das Morgenbild der Wahrheit beschwor: »Da schwebte, mit den Wolken hergetragen, ein göttlich Bild vor meinen Augen hin« - als göttliche Freudenspenderin erscheinen, höchstselber ihre Sendung und ihr Wesen in Versen auslegend, die gut und gern als der schönste deutsche Hymnus auf die Musik gerühmt werden dürfen.

*Von allen Freuden auf Erden
kann niemand ein feine werden
als die ich geb mit meinem Singen
und mit manch süßem Klingen.
Hie kann nicht sein ein böser Mut,
wo da singen Gesellen gut.*

Hier bleibt kein Zorn, Zank, Haß noch Neid,
 weichen muß alles Herzeleid.
 Geiz, Sorg und was sonst hart anleitet,
 fährt hin samt aller Traurigkeit.
 Auch ist ein jeder des wohl frei,
 da solche Freud kein Sünde sei,
 sondern auch Gott viel mehr gefällt
 als alle Freud der ganzen Welt.
 Dem Teufel sie sein Werk zerstört
 und verhindert viel böser Mord.
 Das zeugt Davids, des Königs, Tat,
 der dem Saul oft gewehret hat
 mit gutem, süßem Harfenspiel,
 daß er nicht in groß Morden fiel.
 Zum göttlichen Wort und Wahrheit
 macht sie das Herz still und bereit.
 Solchs hat Elisäus bekannt,
 da er den Geist durchs Harfen fand.
 Die beste Zeit im Jahr ist mein,
 da singen alle Vögelein,
 Himmel und Erden ist dern voll,
 viel gut Gesang da lautet wohl.
 Voran die liebe Nachtigall
 macht alles fröhlich überall
 mit ihrem lieblichen Gesang.
 Des muß sie haben immer Dank.
 Vielmehr der liebe Herre Gott,
 der sie also geschaffen hat,
 zu sein die rechte Sängerin,
 der Musika ein Meisterin.
 Dem singt und springt sie Tag und Nacht,
 seins Lob sie nichts müde macht:
 den ehrt und lobt auch mein Gesang
 und sagt ihm ein'n ewigen Dank.

Die vorstehende Betrachtung wurde vor einem Jahr im Rahmen der »Lutherstunde«
 des Norddeutschen Rundfunks vorgetragen. Hier erscheint sie in leichter Überarbei-
 tung. Die Absicht war, an bestimmte Luthertexte heranzuführen, das heißt in neun
 Betrachtungen an ebensoviel Luther-Briefe. Demgemäß lautete der Titel der Sende-
 reihe auch »Blick in Luthers Briefe«.

JOHN OSBORNE UND MARTIN LUTHER

Von Manfred Hausmann

Niemand kann sagen, er wisse etwas von Luther, wenn er nicht die Bedeutung des »Turmerlebnisses« erfaßt hat. Denn von hier aus ist die unabsehbare Erschütterung ausgegangen, die man die Reformation nennt. Es handelt sich um eine der wenigen gnadenvollen Eingebungen, durch die das Verhältnis des Menschen zu Gott von Grund auf verändert wurde. Die Brandungswooge, die das Erlebnis erregt hat, ist nicht nur durch die theologischen, sondern auch durch die säkularen Bereiche gebraust. Man wird seit dieser Offenbarung, die dem geängsteten und um einen gnädigen Gott ringenden Augustinermönch zuteil geworden ist, kaum eine Begebenheit von Rang nennen können, die nicht unmittelbar oder mittelbar damit in Verbindung stünde. Jede Darstellung des Reformators, sei sie wissenschaftlicher, sei sie künstlerischer Natur, beweist ihre Glaubwürdigkeit durch die Art, wie sie das Turmerlebnis auffaßt. Ein Versagen an dieser Stelle hat mit Notwendigkeit eine Verzerrung des Ganzen zur Folge. »Wer das erste Knopfloch verfehlt, kommt mit dem Zuknöpfen nicht zurecht«, meint Goethe.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten des Versagens. Der junge englische Dramatiker John Osborne, berühmt und berüchtigt durch sein Bühnenwerk »Blick zurück im Zorn«, versagt in seinem Drama »Luther« (Fischer Bücherei 527) auf eine Weise, die für eine ganze Gruppe von Dramatikern bezeichnend ist. Sein Luther schildert in der Predigt, die er hält, bevor er die fünf-undneunzig Thesen an die Tür der Schloßkirche zu Wittenberg heftet, das Turmerlebnis mit folgenden Sätzen: »Denn ihr müßt erkennen, daß es keine Sicherheit gibt, keine Gewißheit, weder in Ablassen noch in heiliger Geschäftigkeit, noch sonstwo auf der Welt. Dies ging mir auf, während ich in meinem Turme saß, dem Ort, den man auch des Mönches Schwitzhaus heißt, Latrine, Abtritt oder wie ihr ihn nennen mögt. Ich kämpfte mit dem Text, den ich euch zu Anfang gelesen: ›Sintemal darin offenbar wird die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben;‹ wie denn geschrieben steht: ›Der Gerechte wird seines Glaubens leben.‹ Und als ich dort saß, mit gesenktem Kopf, auf diesem Abort, grad als wie ich ein kleiner Junge war, da bekam ich keine Luft vor lauter Krankheit in meinen Gedärmen, indes ich unter mir eine große Ratte zu spüren glaubte, eine dicke, nasse Pestratte, die nach meinem Geschlecht ausschlug mit ihren Todesfängen. Ich dachte an die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und wünschte, sein Evangelium wäre nie zu Papier gebracht worden, daß Menschen es lesen; ich dachte an den Gott, der meine Liebe abforderte und es unmöglich machte, sie zu erwidern. Und ich saß in meinem Häufchen Schmerz, bis diese Worte

hervortraten und sich mir offenbarten: »Der Gerechte wird seines Glaubens leben.« Meine Not war dahin, meine Gedärme rührten sich, und ich konnte aufstehen.« Nun wissen wir also, wie die Offenbarung im Wittenberger Turm geschehen ist.

Die Stelle charakterisiert das Drama. Wie das Turmerlebnis im Zeichen des Unterleibs steht, so der ganze Reformator. Kaum eine Szene, in der er nicht seiner stockenden Darmtätigkeit in Worten und Gebärden gedenkt. Und zwar mit Wendungen, die an Direktheit und Unappetitlichkeit schwerlich zu unterbieten sind. Auch die Vergleiche, die er gebraucht, nimmt er mit Vorliebe aus dieser Sphäre: »Ich bin wie ein reifer Stuhl im drückenden After der Welt.« Der Magen kehrt sich einem um. Nun hat Luther in der Tat sein Leben lang an Verdauungsstörungen gelitten. Es ist aber ebenso geschmacklos wie absurd, die Reformation von daher zu interpretieren. Natürlich fehlt es auch nicht an entsprechenden Zynismen. »Erst letzte Woche«, sagt Luther, »habe ich eine Vorlesung über Galater 3, Vers 3, gehalten und die Stelle allegorisiert, indem ich anschließend auf den Abtritt ging.« Die Stelle im Galaterbrief lautet: »Im Geist habt ihr angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleisch vollenden?« Geschmacklosigkeiten, Zynismen und Absurdheiten mögen sich einem Menschen entringen, der so gequält und verzweifelt ist, daß er nicht mehr weiß, was er sagt. Davon kann aber bei Osborne nicht die Rede sein. Sein Luther-Drama ist kein Aufschrei wie etwa Borcherts »Draußen vor der Tür«. Es ist ein Experiment. Der Stoff hat den Autor interessiert. Er behandelt ihn von oben herab. Diesen Stoff von oben herab behandeln, heißt alles mögliche behandeln, aber nicht diesen Stoff. Der Schluß ist bezeichnend. Luther geht mit seinem schlafenden Sohn Hänschen auf dem Arm langsam davon und sagt: »Noch kurze Zeit, und ihr werdet mich nicht sehen. Und wieder eine kurze Zeit, und ihr werdet mich sehen. Das hat Christus gesagt, mein Sohn. Ich hoffe, daß es wieder so sein wird. Ich hoffe es. Hoffen wir's eben, was meinst du? Hm. Hoffen wir's.« Das ist Osbornes, aber nicht Luthers Diktion.

Im Werk spiegelt sich der Schöpfer. Wer dem Feldherrn nichts abzugucken vermag als das Räuspern und Spucken, ahnt nichts von seinem Genie und ist und bleibt ein Wachtmeister. Osborne rangiert mit den Eigenschaften, die er seinem Helden abguckt, noch unter dem Wallensteinschen Wachtmeister. Wahrscheinlich ist es die Angst vor dem Pathos, wenn nicht überhaupt vor der Größe und Reinheit des Wortes, die ihn und seine Mitstreiter in diese zwielichtige Haltung drängt. Aber dann wäre ihre Überlegenheit nur eine Pose. Der wirklich Überlegene unterwirft sich nicht der Angst. Er kennt sie wohl, aber er läßt sein Handeln nicht von ihr bestimmen.

Der Leser des Stückes und mehr noch der Zuschauer, der einer Aufführung beiwohnt, steht unter dem Eindruck, Luthers Rebellion, die übrigens keine

war sondern eine Re-formation, eine Zurückführung der Kirche zu ihren Ursprüngen, Luthers Rebellion hätte nicht stattgefunden, wenn sein Gedärm in Ordnung gewesen wäre. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Osborne selbstverständlich noch einiges andere über Luther zu sagen weiß. Mit dem andern, dem Interessanten, gelingt ihm jedoch nur eine Gestalt, die aus Nervosität, Hysterie, Kompliziertheit und Gereiztheit besteht und herzlich wenig von der radikalen Selbsterforschung des echten Luthers aufweist, durch die er vielen Erkenntnissen der Tiefenpsychologie zuvorgekommen ist, herzlich wenig oder nichts von der Abgründigkeit seiner Verzweiflung, nichts von der unheimlichen Fülle seines theologischen Wissens, nichts von der Wucht seines Zorns und gar nichts von der Tollkühnheit seines Glaubens. Es geht gewiß nicht an, die wirklichkeitspralle, glut- und blutvolle Persönlichkeit des Reformators zu idealisieren und dadurch zu verharmlosen, noch weniger geht es aber an, sie zu einem Jämmerling, der unentwegt von Ohnmachten angewandelt wird, und zu einem Latrinenmönch herabzuwürdigen. Wenn der Osbornesche Hypochonder hin und wieder echte Lutherworte von sich gibt, dann nehmen sie sich aus wie Felsblöcke in der kümmerlichen Grasnarbe einer Gebirgshalde. Sie machen so recht deutlich, wie unangemessen die sonstige Sprache des Stückes seinem Gegenstande ist. Merkwürdigerweise hat Osborne beim Studium der Lutherschriften über die erschreckendsten Aussprüche hinweggelesen, die nur so bersten vor menschlicher und theologischer Dramatik und die moderner sind, als die modernsten Dichter sich's träumen lassen.

Wie der Autor sich denn überhaupt in Theologicis nicht besonders auskennt. Weniger jedenfalls, als es für jemanden, der es unternimmt, sich zum Thema Luther zu äußern, gut ist. Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen. In der bereits erwähnten Predigt werden die beiden Begriffe »Sicherheit« und »Gewißheit« in einem Atemzug genannt, als seien sie Synonyma. »Denn ihr müßt erkennen lernen, daß es keine Sicherheit gibt, keine Gewißheit.« Offenbar hat Osborne noch nie etwas von dem fundamentalen theologischen Gegensatz zwischen »securitas« und »certitudo« vernommen. Wenn dem aber so ist, dann kann er eigentlich in dieser Sache nicht mitreden. Und weiter: die Größe des abrahamischen Glaubens mißt Osborne an der Vaterliebe zu dem spätgeborenen, einzigen Sohn Isaak, zu dessen Opferung er bereit ist. Sicher ist es etwas Bewundernswertes, wenn ein Vater dem Gebot Gottes gehorcht und seinen heißgeliebten Sohn darbringt. Aber darum geht es bei der Opferung Isaaks ja nicht oder doch nicht in erster und schwerster Hinsicht. Das Ungeheuerliche, die ganze Widersinnigkeit des Gehorsams im Glauben liegt vielmehr darin, daß Abraham entschlossen ist, den Träger der herrlichen, kaum zu fassenden Verheißung »Ich will von dir Völker machen und sollen auch Könige von dir kommen . . . Und in dir sollen gesegnet wer-

den alle Geschlechter auf Erden«, daß er gramvollen Herzens entschlossen ist, das Kind, dem Gottes Bund gilt, hinzuschlachten. Erst darin zeigt sich die Grenzenlosigkeit, Unbeirrbarkeit und Einzigartigkeit des Glaubens. Abraham glaubt und gehorcht selbst da noch, wo Gott gegen Gott zu handeln scheint. Auch davon weiß Osbornes Luther nichts.

Aber vielleicht war es dem Autor gar nicht um den echten Luther zu tun, vielleicht suchte er nur einen Stoff, der ihm, dem zornigen jungen Mann, Gelegenheit gäbe, seine Lektion, daß der Mensch so etwas wie ein kleines, halb wahnsinniges, hilfloses Tier sei, noch einmal aufzusagen. Die Summe des Lutherstückes hat eine fatale Ähnlichkeit mit der des früheren Dramas »Blick zurück im Zorn«. Das zeugt nicht eben von dichterischem Reichtum und dramatischer Phantasie.

Dabei ist Osborne, in gewissen Grenzen, dennoch beides, ein Dichter und ein Dramatiker. Unter anderem bezeugen das zwei Szenen: der Auftritt und die Ablasspredigt von Johann Tetzel auf dem Marktplatz zu Jüterbog, die prachtvolles Theater ist, und das Gespräch zwischen Papst Leo X., der darauf brennt, eine Wildsau anzugehen, und dem Nuntius von Miltitz in einem norditalienischen Jagdhaus, ein Gespräch, in dem man etwas vom Geist der Renaissance, von Luthers Not und Willen, von der Ironie der Geschichte und von echter Tragik spürt. Hier bewährt sich auch der englische Hang zum Understatement. Ein weltgeschichtlicher Augenblick, der einem den Atem stocken läßt, wird wie beiläufig dargetan. Die Wildsau im päpstlichen Weingarten ist ebenso wichtig wie Luthers beschwörender Brief, wenn nicht wichtiger. Da sitzt jedes Wort und jede Regieanweisung, wie sie nicht besser sitzen könnten. Es ist eben leichter, einen Papst und einen Tetzel mit ein paar Strichen zu umreißen als einen Martin Luther.

Der fragmentarische Charakter des Werkes - fragmentarisch auch insofern, als es mit dem Jahre 1527 endet - bedeutet für den Spielleiter eine große Verlockung. Osborne gibt ihm ein Rohmaterial in die Hand, das noch durchgeformt werden muß. Und was wäre einem Spielleiter unserer Tage willkommener als ein Stück, in dem nicht einmal der Dialog endgültig feststeht? Dieser »Luther« findet erst durch die Intentionen des Inszenators, findet erst auf der Bühne seine Vollendung. Vom Standpunkt des Theatermannes mag das zu begrüßen sein. Aber der Zuschauer, dem Luther etwas bedeutet, muß gerade am Komödiantischen und Theatralischen Anstoß nehmen. Sein Urteil lautet: ein weiteres Lutherstück, das, wie so viele vorhergegangene, an der gewaltigen und hintergründigen Person des Reformators gescheitert ist. Shakespeare und Luther - darüber ließe sich reden. Über Osborne und Luther nicht.

BUCHBESPRECHUNGEN

JÜRGEN DIESTELMANN: Konsekration. Luthers Abendmahls glaube in dogmatisch-liturgischer Sicht. Berlin: Lutherisches Verlagshaus. 1960. 84 Seiten. Br. 5.80 DM.

Das Büchlein behandelt eine Spezialfrage der Abendmahlslehre, nämlich die, wie es um die »Segnung« oder »Weihung« der »Elemente« (Brot und Wein) stehe. Es wird von der Bedeutung der Einsetzung des Mahles durch Jesus, von den Konsekrationsworten und ihrer Wirkung, von der Konsekrationslehre des jungen Luther und von Melancthons Abweichungen gegenüber Luther gesprochen. Schließlich wird Luthers Auffassung dogmengeschichtlich gewürdigt.

Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß die »Konsekration« nicht in einzelnen Worten (etwa beim Kreuzschlagen) bestehe, sondern daß sie durch die ganze Handlung geschehe. Luther sei alles darauf angekommen, daß die Gnadengabe des Heiligen Mahles ganz unabhängig sei von menschlichem Zutun. Die Vorstellung sei falsch, daß mit dem Kreuzschlagen über Brot und Wein die Konsekration erfolge. Das Kreuzschlagen sei im 16. Jahrhundert überhaupt nicht geübt worden, sondern sei erst viel später aufgekommen.

Der Verfasser beanstandet, daß in den »Arnoldshainer Thesen« die Konsekration im Sinne der von Jesus eingesetzten ganzen Handlung (Essen, Trinken, Worte Christi, Ritus) weder sachlich noch dem Wortlaut nach erwähnt sei und daß daher »der der Kirche von Christus gegebene Konsekrationsauftrag« »nicht mehr im Blickfeld« sei. Mit der Annahme dieser Thesen würden

nicht nur Luther und die Bekenntnisschriften, sondern Christi eigenes Wort selbst verleugnet (S. 61).

Ein Quellen-Anhang beschließt diese nützliche Arbeit, der mindestens in ihrer Hauptthese, daß die »Konsekration« in der ganzen Handlung der Abendmahlsfeier bestehe, schwerlich widersprochen werden kann. Werner Schilling

HEINRICH FAUSEL: Luther heute. Stuttgart: Calwer Verlag. 1957 = Calwer Hefte 13. 30 Seiten. Brosch. 1.40 DM.

D. Fausel - bekannt durch sein großes Lutherbuch, mit dem er Werden und Wirken des Reformators im Spiegel eigener Zeugnisse erscheinen läßt - möchte mit dieser kleinen Schrift in allgemeinverständlicher Weise dartun, wie den Stellungnahmen und Entscheidungen Luthers in den Fragen seiner Zeit aktuelle Bedeutung für die Lösung unserer Probleme heute zukommt. Er stellt das in knappen Strichen an sechs Problemkreisen dar: Weltflucht und Weltgestaltung. Der Dienst des Christen am Nächsten. Glaube und Wirtschaft. Der Bauernkrieg. Luthers Urteil über Deutschland. Die Freiheit des Evangeliums. D. Fausel enthält sich jeglicher kurzschlüssigen Anwendung von Äußerungen Luthers auf die Gegenwartsprobleme. »Luther heute« bedeutet nicht, daß nun aus seinem damaligen Tun ein Extrakt gemacht werden könnte, etwas gleichermaßen für alle Zeiten Gültiges. Aber indem er die Entscheidungen und das Handeln Luthers durchleuchtet und einsichtig macht, regt er zu eigenem Nachsinnen an, wie die Aufgaben der Gegenwart in Luthers Geist bewältigt werden können. Eine bei aller Kürze klare, interessante und hilfreiche Schrift! H. St.

ZUM BESCHLUSS

Dieses Heft ist dem Thema »Luther und die Frau Musica« gewidmet. Schon 1957 hatte Walter Blankenburg in unserer Zeitschrift Luthers Auffassung der Musik behandelt. Damals erörterte er das dreifache Verhältnis von Musik und Schöpfung, Musik und Theologie sowie von Musik und Sprache bei Luther. Wenn Walter Blankenburg damals einleitend bemerkte, daß er dieses umfangreiche Gebiet nicht erschöpfend darstellen wolle, so gilt das auch für unser vorliegendes Heft, das von verschiedenen Seiten her in diesen weiten Fragenkreis einführen möchte. Mit seiner Untersuchung von Luthers Übersetzung und Auslegung des 37. Psalmes gibt Erwin Mülhaupt seinen Vortrag wieder, den er auf unserer Hauptversammlung 1962 in Bielefeld gehalten hat. Ihm geht es dabei nicht um das Verhältnis von Theologie zur Musik, sondern er will die wachsende Verchristlichung von Luthers Psalmenverständnis aufzeigen. Dennoch hat ja gerade auch der Psalter in Luther das »neue Lied« erweckt und zum Klingen gebracht. Wenn schon bei Luther Theologie und sprachlicher Ausdruck eng zusammen gehören, wie Mülhaupt beweist, so ist der Schritt zur Melodie dann nur noch kurz. Das wird an den Ausführungen Otto Broddes deutlich. Wir danken es ihm, daß er unsere Bitte erfüllt hat und uns jetzt in Luthers kompositorische Werkstatt einführt. Für viele unserer Leser dürfte das, was dem Fachmann Dr. Brodde geläufig erscheint, interessantes Neuland bedeuten. Die erste Anregung zur erneuten Behandlung unseres Themas schenkte uns die Luther-Stunde im Rundfunk, die Kurt Ihlenfeld entworfen hat. Wir bringen sie als ein Beispiel für die Weise, wie durch das Medium des Rundfunks für weite Hörerkreise die Kluft zwischen dem Einst der Reformation und dem Jetzt ihrer Wirkung überbrückt werden kann. Wie gewagt dieser Sprung vom Einst in's Jetzt ist und wie leicht man vorbeitreten kann, zeigt uns Manfred Hausmann in seiner kritischen Auseinandersetzung mit John Osbornes Luther-Drama, das im September 1962 im Theater am Goetheplatz zu Bremen eine gelungene Inszenierung erfahren hatte. Die 150. Wiederkehr von Sören Kierkegaards Geburtstag im Mai dieses Jahres veranlaßte Robert Dollinger, einmal auf den »reformatorischen Ansatz« hinzuweisen, der Kierkegaard mit Luther verbindet. Mit Bedacht ließ Dollinger Kierkegaards kritische Äußerungen über Luther und die Reformation beiseite, um darzutun, wie sehr dieser kritische Denker ein Mensch lutherischen Geistes war, wie gerade er absichtslos, von der Sache getrieben, das Einst der Reformation zum Jetzt werden ließ.

H. St.

Nach meiner Meinung gibt es nach der Theologie keine Kunst, die man der Musik gleichstellen könnte, da diese allein nach der Theologie das leistet, was sonst allein die Theologie leistet, nämlich Ruhe und ein fröhliches Herz.

LUTHER Briefe. Oktober 1530. WBr 5, 639

LUTHER ALS DISPUTATOR

Von Bernhard Lohse

Die 95 Thesen über den Ablass, die Luther am 31. Oktober 1517 herausgab, haben nicht zu einer öffentlichen Disputation geführt, obwohl Luther in den einleitenden Sätzen, die er seinen Thesen voranstellte, ausdrücklich zu einer mündlichen Erörterung derselben aufforderte und nur diejenigen, die nicht persönlich anwesend sein könnten, um eine schriftliche Äußerung bat. Weniger bekannt ist, daß Luther schon vor der Abfassung der 95 Thesen verschiedene Disputationsthesen über einige wichtige theologische Fragen veröffentlicht hat und daß er vor allem in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens ebenfalls zahlreiche Thesen publizierte, über die er auch öffentliche Disputationen gehalten hat, die in der Weimarer Ausgabe nicht weniger als zwei Bände füllen (W 39 I und II). Insgesamt sind an die 50 verschiedene Thesenreihen Luthers erhalten. Schon diese Tatsache macht deutlich, welche Bedeutung Luther auch als Disputator hat. Diese Bedeutung tritt aber erst dann in ihr wahres Licht, wenn man sich die Thematik vergegenwärtigt, die Luther in seinen zahlreichen Thesenreihen behandelt: sie umfaßt eigentlich alle wichtigen Probleme seiner Theologie. Bestimmte Fragen der Theologie sind zudem von Luther in keiner anderen Schrift so ausführlich erörtert worden wie in seinen Disputationen, so daß man nur dann ein umfassendes Bild von Luthers Theologie gewinnt, wenn man die Disputationen heranzieht. Darüber hinaus kommt den Disputationen aber auch insofern besondere Bedeutung zu, als sich zeigen läßt, daß Luther bis in den Stil zahlreicher Schriften hinein von dem besonderen Charakter der Disputationen bestimmt ist, so daß man auch bei vielen Abhandlungen Luthers geradezu von einem Disputationsstil sprechen kann.

I

In dem Lehrbetrieb der spätmittelalterlichen Universitäten nahmen die Disputationen einen besonderen Platz ein. Während der Lehrbetrieb der Universität von heute das Nebeneinander von Vorlesungen und Seminaren kennt, ist der Unterricht der spätmittelalterlichen Universität durch das Nebeneinander von Vorlesungen und Disputationen gekennzeichnet. Freilich erhoben die spätmittelalterlichen Vorlesungen nicht eigentlich den Anspruch, selbständige wissenschaftliche Arbeit vorzutragen oder auch eigene systematische Entwürfe mitzuteilen. Vielmehr waren die spätmittelalterlichen Vorlesungen ganz auf die Überlieferung des wissenschaftlichen Lehrstoffes ausgerichtet. Selbstverständlich zeigt sich auch hier bei der Auswahl des Stoffes

und der Autoritäten, die herangezogen werden, nicht selten die Eigenart der einzelnen Dozenten. Aber sowohl in den exegetischen als auch in den systematischen Vorlesungen waren doch die spätmittelalterlichen Professoren in einem für heutige Verhältnisse ganz unvorstellbaren Maße von früheren abhängig. In der Systematik wurde das grundlegende dogmatische Lehrbuch des gesamten hohen und späten Mittelalters, die vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus (gestorben 1160), kommentiert. Alle großen scholastischen Theologen haben Auslegungen zu diesem Lehrbuch geschrieben, die auf ihren Vorlesungen beruhen.

Um sich nun der wirklichen Aneignung des in den Vorlesungen behandelten Lehrstoffes seitens der Studenten zu vergewissern und um darüber hinaus deren selbständige Denktätigkeit anzuregen, wurden regelmäßig Disputationen abgehalten. Die Magister hatten einmal wöchentlich zu disputieren, während am Sonntag die Bakkalare disputierten. In den oberen Fakultäten fanden zudem die sogenannten Zirkulardisputationen statt. Hier gab es eine größere Zahl von Verteidigern (Respondenten) der Disputationsthesen, die der Reihe nach auf die Einwände der Opponenten zu antworten hatten. Ferner mußten nach den Statuten der Theologischen Fakultät zu Wittenberg von 1508 alle Magister der theologischen Fakultät, also auch Luther, einmal im Jahr öffentlich und feierlich der Ordnung nach disputieren. Außerdem wurden bei jeder Promotion Inaugural- oder Promotionsdisputationen abgehalten. Hier hatte lediglich der Promovend die Thesen zu verteidigen. Die Thesen wurden zumeist von dem Promotor und Praeses der Promotion verfaßt, in Ausnahmefällen auch von einem anderen Professor, nicht jedoch von dem Promovenden selbst. Schließlich gab es neben diesen verschiedenen öffentlichen Disputationen auch private Übungsdisputationen, die in den Kollegienhäusern und Bursen abgehalten wurden. Luther hat 1518 in einem Brief an den Papst betont, daß er als Lehrer (Magister) der Theologie das Recht habe, nach der Sitte aller Universitäten und der gesamten Kirche nicht nur über den Ablass, sondern auch über die Vollmacht und die Vergebungsgewalt, also unvergleichlich viel wichtigere Dinge, öffentlich zu disputieren (W 1, 528, 27 ff).

Durch die Disputationen, die der Erlangung der akademischen Grade vorangingen, sollte also deutlich werden, daß der betreffende Kandidat die Meisterschaft im Lehren erlangt habe. Insofern können diese Disputationen am ehesten der Probevorlesung und dem Colloquium verglichen werden, die der heutigen Habilitation vorangehen. Nur ganz wenige Fakultäten kennen in Deutschland heute noch bei der Promotion die Sitte einer öffentlichen Disputation.

In Luthers Tätigkeit als Disputator lassen sich rein äußerlich drei Abschnitte unterscheiden, nämlich zunächst die Frühzeit bis etwa 1521, sodann die Jahre von 1522 bis 1532 und schließlich die Zeit seit 1533. Freilich sind diese Abschnitte doch nicht nur rein äußerlich bestimmt, sondern weisen auch in der Thematik und im Wesen der Disputationen selbst gewisse Verschiedenheiten auf. Allerdings darf man Luthers Wirksamkeit als Disputator in jedem dieser drei Abschnitte nicht isoliert betrachten, sondern muß sie in dem größeren Zusammenhang der Arbeit der Universität Wittenberg und in der späteren Zeit in dem des gesamten Reformationswerkes sehen, mit dem Luthers Disputationen untrennbar verbunden gewesen sind.

Aus dem ersten Abschnitt sind uns über 20 Disputationen bzw. Disputationsthesen Luthers überliefert. Die älteste auf uns gekommene Disputation Luthers stammt aus dem Jahre 1516 und behandelt die »Frage nach den Kräften und dem Willen des Menschen ohne die Gnade«. Gleich diese erste Disputation zeigt deutlich einen anderen Charakter als die meisten mittelalterlichen Disputationen. Es geht Luther bei dieser Disputation nicht mehr nur um die Übung der Denkfähigkeit oder die selbständige Reproduktion bestimmten Wissensstoffes. Vielmehr hat Luther als Thema für diese Disputation ein zentrales Problem seiner neuen reformatorischen Theologie gewählt, die sich schon vorher in seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/16) zeigt. Bereits zu dieser Zeit war mancher Widerspruch gegen Luthers Theologie laut geworden. Er richtete sich insbesondere gegen seine Vorlesungen, die sich nicht mehr im Rahmen des scholastischen Lehrbetriebs hielten, sondern, wie es vor allem bei der Erklärung des Römerbriefs der Fall ist, die Theologie des Paulus von den Fragen der Sünde, der Gnade, der göttlichen Verheißung, des Glaubens und der christlichen Freiheit her interpretierten. Als im September 1516 der Magister Bartholomäus Bernhardi zum Sententiarius promoviert werden sollte, nahm Luther Anlaß, ein zwischen ihm und den Anhängern der scholastischen Theologie strittiges Problem zu erörtern, eben die Frage nach den natürlichen Kräften des sündigen Menschen. Hierüber ist auch unter Luthers Vorsitz disputiert worden. Übrigens hat Luther die Thesen nicht allein verfaßt. Vielmehr ist nach seinem eigenen Zeugnis der Promovend selbst an ihrer Abfassung beteiligt gewesen (WBr I, Nr. 26).

Gleich die ersten Worte umreißen genau das Problem, das damals wie später zwischen Luther und seinen Gegnern strittig war: »Ob der Mensch, der zum Bilde Gottes geschaffen war, aus seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes des Schöpfers einhalten oder irgendetwas Gutes tun oder denken und zusammen mit der Gnade sich Verdienste erwerben sowie diese

Verdienste erkennen kann?» (W 1, 145, 5 ff). In der ersten Conclusio gibt Luther von seiner neuen reformatorischen Theologie aus die Antwort, daß der gefallene Mensch alles in der Schöpfung »der Eitelkeit unterwirft und sich selbst sucht sowie das, was fleischlich ist« (W 1, 145, 10 ff). Weiter wehrt Luther das Mißverständnis ab, als handle es sich bei der Fleischlichkeit des gefallenen Menschen vor allem um seine Sinnlichkeit und Sexualität. Vielmehr werde »der alte Mensch fleischlich genannt, nicht nur, weil er von der sinnlichen Begierlichkeit geleitet wird, sondern weil er - auch wenn er keusch, weise, gerecht ist - nicht aus Gott durch den Geist wiedergeboren ist« (W 1, 146, 14 ff). Und später heißt es, daß der Wille des Menschen, der noch nicht unter der Gnade steht, nicht frei, sondern geknechtet sei, obwohl er paradoxerweise gerade mit Willen in dieser Knechtschaft sei (W 1, 147, 38 f). Die scholastische Auffassung, daß die Gnade im Menschen zu einem Habitus, das heißt zu einer neuen seinshaften Qualität, führe, wird in dem folgenden Satz scharf abgewehrt: »Da die Gerechtigkeit der Gläubigen in Gott verborgen, ihre Sünde aber in ihnen selbst offenbar ist, ist es wahr, daß nur die Gerechten verdammt und nur die Sünder und Dirnen gerettet werden« (W 1, 148, 35 ff).

Diese Disputation erregte großes Aufsehen. Die Anhänger der scholastischen Theologie wurden in ihrer Gegnerschaft gegen Luther bestärkt. Andererseits wurde ein Nikolaus von Amsdorf, der später zu Luthers treuesten Gefolgsleuten gehören sollte, gerade durch sie für die neue reformatorische Theologie gewonnen. Amsdorf hat dann mehrere Exemplare der in Plakatform gedruckten Thesen nach Erfurt geschickt, wo Luther einst studiert und auch als Mönch gelebt hatte. Dadurch wurde schon damals ein größerer Kreis mit Luthers reformatorischer Theologie bekannt.

Der neue Charakter, den das Disputationswesen schon bei dieser Disputation gewonnen hatte, zeigt sich alsdann auch in den anderen Disputationen aus Luthers Frühzeit. Sie alle befassen sich nicht mehr mit bestimmten Einzelfragen, deren Beantwortung letztlich relativ unerheblich ist. Sie dienen auch nicht mehr der bloßen Übung, dem leeren Wortgefecht. Vielmehr bringen sie sämtlich Luthers neue Theologie auf das schärfste zum Ausdruck. Sie greifen das scholastische System des Miteinanders von Theologie und Philosophie an. Sie verwerfen die Auffassung von einem angeblich freien Willen des Menschen. Sie stellen die Frage nach der Autorität in der Kirche, nach der Wirkung des Bannes, nach dem Wert und der Gültigkeit des Ablasses, nach der Lehre von den Sakramenten und auch nach besonderen Fragen einer kirchlichen Reform.

Die 95 Thesen über den Ablass, die Luther am 31. Oktober 1517 ausgeben ließ, gehören in diesen großen Zusammenhang hinein. Dabei ragen sie, obwohl die geplante Disputation eine außerordentliche sein sollte, weder

nach ihrer Thematik noch auch hinsichtlich der Kritik an bestimmten Mißständen in Lehre und Praxis der damaligen Kirche über die anderen Disputationen hinaus. Im Gegenteil, es gibt in dieser Frühzeit andere Disputationen Luthers, die die damalige Theologie und Kirche viel schärfer angreifen als die 95 Thesen über den Ablass. Das gilt im Grunde schon von der genannten ersten Disputation von 1516, in viel höherem Grade jedoch von der Disputation gegen die scholastische Theologie, die am 4. September 1517 stattfand.

In dieser Disputation gegen die scholastische Theologie verteidigt Luther Augustins Sünden- und Gnadenlehre auf das schroffste gegen die modernen Pelagianer. Die Unfreiheit des Willens wird hier noch schärfer betont als in der ersten Disputation. »17. Nicht kann der Mensch von Natur aus wollen, daß Gott Gott ist, vielmehr will er, daß er selbst Gott sei und daß Gott nicht Gott sei« (W 1, 225, 1 f). »29. Die beste und unfehlbare Vorbereitung auf die Gnade und die einzige Zurüstung ist die ewige Erwählung und Vorherbestimmung Gottes. 30. Auf seiten des Menschen aber gibt es keine Vorbereitung auf die Gnade, vielmehr geht der Aufruhr gegen die Gnade der Gnade voran« (W 1, 225, 27 ff). Luther greift alle Autoritäten der Scholastik an, insbesondere den Einfluß des Aristoteles. Ihm geht es nicht darum, die aristotelische Philosophie als solche zu widerlegen, wohl aber die Umklammerung der Theologie durch die aristotelische Philosophie zu durchbrechen: »50. Aristoteles verhält sich zur Theologie wie Finsternis zum Licht... 43. Es ist falsch zu sagen: ohne Aristoteles wird man nicht ein Theologe. 44. Vielmehr wird man Theologe nur ohne Aristoteles« (W 1, 226, 26 f, 14 ff).

Historisch gesehen, stellt es einen Zufall dar, wenn es erst über die Frage des Ablasses zwischen Luther und Rom zum Bruch und damit zum Beginn der Reformation kam. Luthers Kritik am Ablass war nur eine Konsequenz aus seiner neuen reformatorischen Theologie, und diese neue Theologie hatte unter anderem gerade auch in diesen beiden Disputationen besonders deutlichen Ausdruck erhalten. Es ist daher auch kein Wunder, wenn in den Jahren nach 1517 die Frage des Ablasses bald in den Hintergrund trat und die zentralen Probleme, die Luther in den ersten beiden Disputationen behandelt hatte, von neuem in den Vordergrund rückten. Über den Ablass hat Luther nur ein einziges Mal Disputationsthesen aufgestellt, und die Disputation, zu der er aufforderte, hat zudem nicht einmal stattgefunden. Wohl aber hat er die Thematik der beiden frühen Disputationen schon in der nächsten großen Disputation, die er hielt, wieder aufgenommen, nämlich in der Heidelberger Disputation vom April 1518. Hier lehnt Luther erneut die scholastische Auffassung vom freien Willen ab und betont, daß die Werke der Menschen, wie schön und gut sie auch immer erscheinen mögen, vor Gott weiter nichts als Todsünden sind (W 1, 353, 19 f). Der Theologia

gloriae, die unter Absehung von der Sünde des Menschen und vorbei am Kreuze Christi über die Schöpfung und Gottes ewiges Wesen spekuliert, stellt er die Theologia crucis entgegen: »19. Nicht derjenige heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen auf dem Weg über das Geschaffene erkennt und schaut, 20. sondern derjenige, der das sichtbare Wesen sowie die Rückseite (vgl. 2. Mose 33, 23) Gottes durch Leiden am Kreuz anschaut und erkennt« (W I, 354, 17 ff).

In den Jahren nach 1518 erörtert Luther in seinen Disputationen in zunehmendem Maße Fragen der Reformation von Theologie und Kirche. Wenigstens drei derartige Disputationen bzw. Thesenreihen seien genannt. Einmal ist die Leipziger Disputation von besonderer Bedeutung, die im Sommer 1519 stattfand. Hier hat Luther erstmalig in der Öffentlichkeit die Ansicht ausgesprochen, daß Konzile nicht unfehlbar seien und daß speziell das Konstanzer Konzil bei der Verurteilung von Johannes Huß geirrt habe. Sodann ist die Disputation »Über den eingegossenen und den erworbenen Glauben« (1520) zu nennen. Hier hat Luther schon die Siebenzahl der Sakramente abgelehnt, bevor er in seiner großen Schrift »Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche« seine neue Sakramentslehre in umfassender Weise entfaltete. In jenen Thesen sind bereits die Kerngedanken dieser reformatorischen Schrift enthalten. Schließlich hat Luther in ähnlicher Weise auch vor seiner großen Schrift »Über die Mönchsgelübde« (1521) in Thesenreihen die Frage der Gelübde (September 1521) erörtert. Freilich konnte Luther, da er damals gerade auf der Wartburg weilte, über diese »Themata de votis« nicht disputieren. Aber er hat seine Thesen doch nach Wittenberg geschickt, wo sie den größten Eindruck machten.

III

Der zweite Abschnitt, der sich in Luthers Tätigkeit als Disputator beobachten läßt, ist durch einen Rückgang des Disputationswesens in Wittenberg gekennzeichnet. Schließlich sind in dieser Zeit in Wittenberg sogar die Disputations- und Promotionsübungen ganz eingestellt worden. Verschiedene Gründe haben zu diesem Verfall geführt. Einmal brachte die umfassende Kritik, die sowohl der Humanismus als auch die Reformation an dem überkommenen scholastischen Lehrbetrieb übten, eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Aufgabe mit sich, das Universitätswesen neu zu gestalten. Teilweise machte sich sogar innerhalb der Universität selbst scharfe Kritik an jeglicher theologischen Bildung geltend – so hauptsächlich bei Karlstadt. Vor allem hat jedoch die scharfe Auseinandersetzung zwischen der Wittenberger Reformation auf der einen und Papst und Kaiser auf der anderen Seite in den Jahren nach dem Wormser Reichstag alles andere zurücktreten lassen. Luther hat später ins Dekanatsbuch der Theologischen Fakultät zu Witten-

berg die Eintragung gemacht, »daß wegen jenes päpstlichen Krieges alles durcheinander geraten sei«.

So ist es kein Wunder, wenn aus den Jahren zwischen 1522 und 1532 nur von einer einzigen Disputation Luthers etwas bekannt ist. Diese Disputation wurde im Jahre 1529 abgehalten und diente der Vorbereitung für das Religionsgespräch mit Zwingli, das im Oktober 1529 in Marburg stattfinden sollte. Es ist bezeichnend, daß diese Disputation nicht mehr den Gegensatz zu Rom, sondern eine innerprotestantische Streitfrage zum Inhalt hatte. Hier wird schon deutlich, daß der Charakter der Disputationen sich zu ändern beginnt: sie sind nicht mehr wie in der Frühzeit umfassende Religionsgespräche, sondern dienen der Polemik und Apologetik.

In den Jahren, da der Schmalkaldische Bund zu einer gewissen Stabilisierung führte und den protestantischen Territorien Schutz gewährte, konnte man auch wieder den inneren Ausbau des Universitätswesens in Angriff nehmen. 1533 wurden neue Statuten der Theologischen Fakultät festgesetzt, die aus der Feder Melanchthons stammen und das Disputationswesen neu regelten. Danach mußte jeder Doktor der Theologie alle drei Monate eine öffentliche Disputation abhalten. In dieser Form wurden damals die früher wöchentlich vorgenommenen Zirkulardisputationen wieder aufgenommen. Neben diesen alle Vierteljahr stattfindenden Disputationen gab es sodann die Promotionsdisputationen. Anscheinend war die Lust zu diesen Disputationen allenthalben nicht allzu groß. Schon im Jahre 1512 hatte man in Wittenberg den Respondenten, die über die pflichtmäßige Zahl hinaus weitere Disputationen abhielten, eine besondere Entlohnung aus der Universitätskasse gewährt. Diese Sitte wurde in den dreißiger Jahren ebenfalls wieder aufgenommen: dem Lektor, der die Disputation leitete, sollten zwei Gulden, den Respondenten je ein Gulden sowie den Opponenten »einem jeden . . . , so sein Fleiß gespüret wird« eine Entlohnung gewährt werden; so heißt es in der »Fundation« der Universität Wittenberg von 1536. Wenn anscheinend auch nicht alle Mängel behoben werden konnten, so haben die Disputationen in der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg doch seit 1533 eine neue Blüte erlebt, die freilich nur bis zu Luthers Tode im Jahre 1546 dauern sollte.

Aus dieser Zeit sind nicht weniger als 27 Disputationen überliefert, an denen Luther teilgenommen hat. Eine große Zahl dieser Disputationen behandelt die für die Reformation zentrale Lehre von der Rechtfertigung. Ein Gleiches gilt auch für die Disputation, die Luther etwa gegen die Privatmesse hielt (1536). Aber auch andere Themen wurden in den Disputationen erörtert. Von besonderer Bedeutung ist die Disputation »Über den Menschen« (1536), weil hier die reformatorische Anthropologie zu scharfem Ausdruck gelangt ist. Das herannahende gegenreformatorische Konzil, das

dann freilich noch bis zum Jahre 1545 verschoben werden sollte, gab 1536 Veranlassung, »Über die Vollmacht des Konzils« zu disputieren. Ferner kommt den sogenannten Antinomerdisputationen besondere Bedeutung zu, die seit 1537 stattfanden und in denen Luther seine Lehre von Gesetz und Evangelium zusammenfaßte. Darüber hinaus ist Luther in seinen späten Disputationen wiederholt auf die Trinitätslehre und auf die Christologie zu sprechen gekommen. Schließlich sei noch hingewiesen auf die Zirkulardisputation »Über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser«, die 1539 stattfand.

Für das Bild von der Theologie Luthers haben diese Thesenreihen und Disputationen insofern besondere Bedeutung, als sie uns Luther nicht nur als Schriftausleger oder als Seelsorger zeigen, sondern auch als den theologischen Lehrer. Bestimmte theologische Probleme sind von Luther häufig nur am Rande und aus besonderem Anlaß heraus erörtert worden. Vor allem hat Luther ja seine Theologie stets von neuem aus dem Studium der Schrift gewonnen und entfaltet. Selbstverständlich argumentiert Luther auch in den Disputationen immer wieder von der Schrift her, so daß die Auslegung bestimmter Bibelstellen einen breiten Raum in ihnen einnimmt. Aber Luther hat doch in seinen Disputationen oft größere systematische Komplexe behandelt und im Zusammenhang dargelegt. Um nur ein Beispiel zu nennen, so gibt es manche Darstellung der Theologie Luthers, die Luthers Trinitätslehre mit keinem Wort erwähnt. Man hat sogar nicht selten gemeint, daß Luther eine Abneigung gegen das trinitarische Dogma der alten Kirche gehabt habe und daß es von ihm gleichsam nur noch mitgeschleppt worden sei. Daran ist so viel richtig, daß Luther eine Abneigung gegen jegliche Spekulation über das Wesen Gottes an sich gehabt hat. Aber gerade die Disputationen machen, wie freilich auch manche andere Äußerungen Luthers, deutlich, daß die Trinitätslehre ihm alles andere als gleichgültig gewesen ist, daß er sie vielmehr in ihrem eigentlichen Anliegen voll und ganz beibehalten und auf das engste mit seiner Lehre von der Rechtfertigung verknüpft hat. Hier liegt zudem noch mancher Schatz an Erkenntnissen, der von der Lutherforschung bisher nicht gehoben worden ist.

IV

Um Luthers Tätigkeit als Disputator in der Zeit seit 1533 zu umreißen, seien im Folgenden einige Beispiele herausgegriffen. Dabei sei zunächst auf die Disputation »Über den Menschen« eingegangen (1536), für welche Luther die Thesen aufgestellt hat. Luther hat hier in Kürze eine theologische Anthropologie entworfen, die - wenn man von einigen Zeitbedingtheiten des damaligen Weltbildes absieht - auch heute noch nichts von ihrem Gewicht verloren haben dürfte.

Die wichtigsten Thesen lauten: »1. Die Philosophie, die menschliche Weisheit, gibt die Definition, daß der Mensch ein vernünftiges, sinnliches, körperliches Lebewesen sei. 2. Jetzt ist es nicht notwendig, darüber zu disputieren, ob der Mensch in eigentlichem oder nur in uneigentlichem Sinne ein Lebewesen genannt werde. 3. Vielmehr gilt es das zu beachten, daß diese Definition den Menschen als sterblich und diesem Leben verhaftet bestimmt« (W 39 I, 175, 3 ff). Schon hier wird deutlich, daß für Luther die philosophische Anthropologie dann nicht genügen kann, wenn sie von der Todverfallenheit des Menschen absieht. Man könnte nun meinen, daß sich von hier aus eine radikale Abwertung aller menschlichen Aktivität und Erkenntnis ergeben müßte. Aber die folgenden Thesen zeigen, daß das keineswegs der Fall ist. Hier heißt es: »4. Es ist wahr, daß die Vernunft (ratio) das Wichtigste und Höchste von allem und im Vergleich mit den übrigen Dingen dieses Lebens das Beste und etwas Göttliches ist. 5. Sie ist die Erfinderin und Lenkerin aller Künste, der Medizin, des Rechtes und alles dessen, was in diesem Leben an Weisheit, Macht, Tugend und Herrlichkeit von den Menschen besessen wird. 6. Von daher kann sie als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal bezeichnet werden, durch welches der Mensch überhaupt erst zum Menschen wird und durch welches er sich von den anderen Lebewesen und Dingen unterscheidet« (W 39 I, 175, 9 ff). Weiter betont Luther, daß der Herrschaftsauftrag, den Gott dem Menschen bei der Schöpfung gegeben hat (1. Mose 1, 28), eben diese Herrschaftsstellung der Vernunft meint und daß Gott auch nach dem Sündenfall dem Menschen diese »Majestät« der Vernunft nicht genommen, sondern sie vielmehr bestätigt hat; diese Majestät sei so groß, daß die Vernunft selbst von ihr nicht »a priore«, sondern nur »a posteriore« wisse. Nicht die Philosophie, sondern nur die Theologie sehe den Menschen in seiner Totalität.

Die Spannung, die zwischen diesen beiden Aussagen besteht, gilt es nach Luther auszuhalten. Weder darf die schlechthin unvergleichliche Gabe der Vernunft mißachtet noch auch die Versklavung des Menschen unter Sünde und Tod übersehen werden. Durch jedes menschliche Leben geht ein Bruch hindurch, den nur Selbstvermessenhaft ignorieren kann. So sehr die Herrschaftsstellung der Vernunft durch den Sündenfall nicht aufgehoben worden ist, so haben die Menschen doch die natürlichen Gaben nicht mehr unverehrt. Gerade hier unterscheidet sich die Theologie von der Philosophie. Während jene den Menschen in seiner Schuldverfallenheit sieht, zeichnet diese immer wieder ein Menschenbild, bei welchem Sünde und Tod keinen Platz haben. Von der Philosophie her - Luther hat dabei den Aristotelismus der Spätscholastik im Auge - ergibt sich daher die Auffassung, daß der Mensch von sich aus zwischen Gut und Böse wählen und das Heil erlangen kann. Hingegen lehrt die Theologie, daß der Mensch allein durch den Glau-

ben ohne die Werke gerechtfertigt werde (These 32). Diese Definition setzt einerseits eben die Sündhaftigkeit des Menschen voraus, andererseits aber enthält sie schon einen Hinweis auf die künftige Neuschöpfung und Vollendung: »33. Gewißlich, wer sagt, daß der Sünder und Ungerechte gerechtfertigt werden muß, der sagt damit auch, daß er vor Gott schuldig ist, daß er aber durch die Gnade gerettet werden muß. 34. Der versteht auch den Menschen in unbestimmtem, d. h. in allgemeinem Sinne, so daß er schließt, daß die ganze Welt, ja alles, was Mensch genannt wird, unter der Sünde ist. 35. Deshalb ist der Mensch dieses Lebens für Gott reiner Stoff im Blick auf das Leben in seiner künftigen Gestalt. 36. So wie auch die ganze Schöpfung, die jetzt der Eitelkeit unterworfen ist, für Gott Stoff ist im Blick auf ihre künftige herrliche Gestalt. 37. Wie Himmel und Erde im Anfang auf ihre fertige Gestalt hin waren, die sie nach sechs Tagen erhalten sollten, 38. so ist der Mensch in diesem Leben hin auf seine künftige Gestalt, wenn nämlich das Bild Gottes wiederhergestellt und vollkommen sein wird« (W 39 I, 176, 36 ff).

V

Mit der Trinitätslehre hat Luther sich vor allem in der Promotionsdisputation von Erasmus Alberus befaßt, die 1543 stattfand. Daß Luther die Trinitätslehre der alten Kirche übernommen hat, zeigt sich zwar etwa schon an seinen Ausführungen in den Katechismen. Andererseits fehlt es freilich auch nicht an manchen kritischen Aussagen Luthers über die Trinitätslehre. Luther hat darauf hinweisen können, daß das Wort »Trinität« nicht in der Hl. Schrift begegne - so übrigens gerade auch in einer Disputation - und daß man um der Schwachen willen so lehren müsse (W 39 II, 305, 14 ff). Auch andere Begriffe, die in der herkömmlichen Trinitätslehre gebraucht werden, fanden nicht einfach Luthers Billigung. Andererseits hat Luther aber doch an der Sache, um die es bei der Trinitätslehre geht, mit dem größten Nachdruck festgehalten. Daß es Luther gerade auch an dieser Stelle um die rechte Lehre ging, zeigt jene Disputation auf das deutlichste. Es ist nicht statthaft, Luther zum Ahnherrn moderner liberaler Auflösungen der Trinitätslehre zu machen, wie man freilich andererseits Luther auch nicht mit einer Orthodoxie auf eine Stufe stellen darf, der es nur noch um die reine Lehre geht, die aber nicht mehr weiß, daß das zentrale Thema der Theologie die Rechtfertigung ist und daß daher alle Lehrstücke mit diesem Thema verbunden bleiben müssen, wenn sie nicht zu toten Glaubensgegenständen werden sollen.

In den Thesen dieser Disputation betont Luther, daß die Hl. Schrift lehrt, daß es einen Gott, aber drei unterschiedliche Personen gibt. Jede dieser drei Personen ist Gott, außer welcher es keinen andern Gott gibt. Und doch kann man nicht sagen, daß eine jede Person allein Gott sei. Denn das hieße sagen,

daß es keinen Gott gebe. Es ist ein Unterschied, ob man sagt: eine Person ist der ganze Gott, oder: eine Person allein ist der eine Gott. Die Vernunft muß sich hier in den Gehorsam des Glaubens gefangengeben. Sie kann den Unterschied zwischen der Person und der Gottheit als solcher nicht begreifen; ja, dieser Unterschied kann nicht einmal von den Engeln erfaßt werden. Luther lehnt hier die in der Scholastik gemachten Versuche, den Unterschied der Personen der Trinität zu bestimmen, ab. Daß dieses Problem von uns nicht gelöst werden kann, ergibt sich für ihn freilich nicht nur aus der offenkundigen Unmöglichkeit, mit logischen oder mathematischen Mitteln die Einheit Gottes und die Unterschiedenheit der Personen zu bestimmen, sondern vor allem aus der Tatsache der Inkarnation: »16. Zu glauben, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ist weniger, als zu glauben, daß er mit dem Vater und dem Hl. Geist wesenseins ist« (W 39 II, 254, 13 f).

Freilich hat Luther in dieser wie auch in mancher anderen Disputation nicht nur die Trinitätslehre verteidigt, zumindest eben ihrem sachlichen Gehalt nach, sondern ist obendrein auf bestimmte spezielle Probleme seiner Lehre von Gott eingegangen, die er sonst anscheinend nirgends erörtert hat und die auch in der Lutherforschung bisher keine Würdigung erfahren haben. Die Fragen, um die es hier geht, können nur kurz angedeutet werden.

Überblickt man Luthers Aussagen zur Lehre von Gott und Gottes Handeln, so lassen sich neben manchem anderen, was hier an sich zu erwähnen wäre, vor allem zwei große Komplexe von Problemen unterscheiden, einmal jener Bereich der Trinitätslehre, der eben schon skizziert wurde, zum anderen derjenige, bei dem Luther zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott unterscheidet. Zu beiden Themenkreisen hat Luther sich immer wieder geäußert. Was die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott betrifft, so hat Luther hierzu das Entscheidende in seiner Schrift gegen Erasmus »Über den unfreien Willen« (1525) gesagt; aber sowohl früher als auch später finden sich bei Luther andere Aussagen, die für eine volle Erfassung seiner Lehre von Gott wichtig sind, die aber in seiner Schrift gegen Erasmus kaum oder gar nicht anklingen. Das eigentliche Problem, um das es hierbei geht, ist dieses: wie verhält sich die Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott zur Trinitätslehre? Es ist deutlich, daß Luther an der Trinitätslehre festhält. Daß die Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott ein zentrales Thema seiner Theologie darstellt, läßt sich ebenfalls nicht bestreiten. Aber wie lassen sich beide zusammenschauen? Ist diese Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott lediglich innerhalb der Lehre von der Prädestination abzuhandeln? Oder ist sie der Lehre von der Rechtfertigung zuzuordnen? Oder muß man in ihr eine Urerfahrung sehen, die jeder bestimmten Form der Gotteslehre vorangeht, die vielmehr aus einem abgrundtiefen Grauen

vor der heiligen Majestät des unnahbaren Gottes heraus entstanden ist? Oder muß man die Verborgenheit dem Vater, das Offenbarsein hingegen dem Sohn zuschreiben?

In der Lutherforschung sind einige dieser Fragen behandelt worden, ohne daß freilich eine befriedigende Lösung gefunden wäre, ja, ohne daß das Problem, das hier vorliegt, auch nur in seiner ganzen Schärfe bisher deutlich gesehen wäre. Zweifellos handelt es sich an dieser Stelle um eines der am schwersten zu interpretierenden Stücke von Luthers Theologie überhaupt, zumal Luther selbst sich über die Spannung, die hier in seinen Aussagen obwaltet, kaum Rechenschaft abgelegt hat. Um dieses Problem auch nur einigermaßen in den Griff zu bekommen, müßte deutlich zwischen den etwas verschiedenen Gestalten differenziert werden, die sich in Luthers Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott finden. Das kann hier natürlich nicht geschehen. Immerhin sei doch auf eines hingewiesen, daß nämlich Luther an manchen Stellen seiner Disputationen des Problems, das hier liegt, ansichtig geworden zu sein scheint. Es gibt mehrere Aussagen, in denen er eine Verbindung zwischen den beiden Komplexen, dem der Trinitätslehre wie dem der Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott, hergestellt hat.

Luther hat nämlich die Unterscheidung, die er in seiner Schrift »Über den unfreien Willen« zwischen verborgenem und offenbarem Gott vornimmt, in den Disputationen gelegentlich auf die Personen der Trinität unmittelbar angewendet: »Wir unterscheiden also zwischen dem Hl. Geist als Gott in seiner Natur und Substanz und dem Hl. Geist, wie er uns gegeben ist. Gott in seiner Natur und Majestät ist unser Feind, fordert die Erfüllung des Gesetzes . . . So auch der Hl. Geist: wenn er mit seinem Finger das Gesetz auf die steinernen Tafeln des Mose schreibt, dann ist er in seiner Majestät und klagt gewißlich die Sünden an und schreckt die Herzen. Wenn er aber in die Zungen und die geistlichen Gaben »eingewickelt« ist, dann wird er »Gabe« genannt, dann heiligt er und macht lebendig. Ohne diesen Hl. Geist, der »Gabe« ist, klagt das Gesetz die Sünde an, weil das Gesetz nicht Gabe ist, sondern das Wort des ewigen und allmächtigen Gottes« (W 39 I, 370, 12 ff). Ähnliche Aussagen begegnen auch sonst gelegentlich in den Disputationen. Freilich hat Luther doch die Frage, wie sich die Trinitätslehre zu seiner Unterscheidung vor verborgenem und offenbarem Gott verhält, nicht ausführlich erörtert. Gleichwohl zeigen seine Äußerungen, die er in den Disputationen gemacht hat, die Richtung an, in der er jedenfalls in seinem Alter die Lösung gesucht hat. Es ist bezeichnend, daß diese Ansätze sich gerade in den Disputationen finden, die ja in besonderer Weise zu einem scharfen Durchdenken der Probleme anregten.

Aus den angeführten Beispielen dürfte klar sein, welche Bedeutung den Disputationen Luthers zukommt. Luther hat aus den mittelalterlichen Disputationen, die sich nur zu oft im Formalen erschöpften, eine scharfe Waffe gemacht, mit der er in der Frühzeit die römische Kirche angriff und die ihm in der Spätzeit für die Polemik und Apologetik gegenüber schwerwiegenden Mißverständnissen der reformatorischen Theologie diente. Ferner zeigte sich, daß bestimmte Probleme von Luther in seinen Disputationen deutlicher als sonst erörtert worden sind. Um aber Luthers Tätigkeit als Disputator auch nur einigermaßen vollständig zu würdigen, muß noch auf ein Zweifaches hingewiesen werden.

Zunächst zeigt sich Luther als Disputator keineswegs nur in seinen Disputationen, sondern auch in nicht wenigen seiner sonstigen Schriften, so daß man bei Luther geradezu von einem Disputationsstil sprechen kann. Zwar begegnet ein solcher Disputationsstil durchaus nicht in allen Schriften Luthers. Bücher wie das »Über den unfreien Willen« sind ganz anders aufgebaut als die Disputationen. Aber gerade in der Frühzeit hat Luther doch manche Schrift verfaßt, die im Aufbau und im Stil den Disputationen ähnelt. Luther pflegt »die ihm wichtig erscheinenden Gedanken in der Art akademischer Thesen kurz zu formulieren und dann numeriert einfach aneinanderzureihen«, wie Heinrich Boehmer treffend gesagt hat.¹ Dieser Disputationsstil begegnet vor allem in den Sermonen aus den Jahren nach 1517. Das gilt schon für den »Sermon von Ablass und Gnade« (1518), dann aber auch für die verschiedenen Sermonen über die Sakramente von 1519. Nicht nur die thesenartige Zusammenstellung der Grundgedanken weist diesen Disputationsstil auf, sondern darüber hinaus der geradezu dialogische Charakter, den diese Schriften im ganzen haben, so daß sich der Leser noch heute stets unmittelbar angesprochen fühlt. Dieser Disputationsstil ist gewiß nicht einfach die Folge davon, daß Luther als Student zahlreichen Disputationsübungen unterworfen war und auch später selbst immer wieder disputiert hat. Vielmehr wird dieser Disputationsstil nur verständlich, wenn man sich die oben umrissene neue Form vergegenwärtigt, die Luther den Disputationen gegeben hat. Von daher ist es alles andere als zufällig, wenn Luther den Disputationen besondere Bedeutung für die Vorbereitung der Pfarrer zugeschrieben hat, kommt es doch gerade für den Prediger darauf an, daß er stets sein Gegenüber deutlich vor Augen hat und auch wirklich anredet. Daher hat Luther in seinem Alter das Disputationswesen vor allem im Blick auf die Predigtarbeit von neuem gefördert. In einer Tischrede hat er gesagt: »Wenn's aber

1 Der junge Luther, 6. Auflage 1954, S. 244.

Disputierens gilt, komme einer in die Schul zu mir! Ich will's ihm scharf genug machen und ihm antworten, er mache es wie kraus er will« (WTi 4, 5047; p. 635, 19 ff).

Sodann ist aber auch auf die unvergleichliche Wirkung hinzuweisen, die Luthers Disputationen vor allem auf die Zuhörer gehabt haben. Dies sei an dem einen Beispiel der Heidelberger Disputation gezeigt, die im April 1518 stattfand. Diese Disputation wurde damals von dem Kapitel der sächsischen Kongregation der Augustiner-Eremiten, also Luthers Orden, veranstaltet. Es war schon etwas Besonderes, daß Luther aufgefordert wurde, die Thesen für diese Disputation abzufassen und den Vorsitz bei der Disputation zu führen; denn Luther war im Frühjahr 1518 bereits von vielen Seiten wegen seiner Theologie im ganzen und wegen seiner Kritik am Ablass im besonderen angefeindet. Unter den Zuhörern bei der Heidelberger Disputation befanden sich zahlreiche Studenten der Universität Heidelberg. Sie waren von Luthers Art zu disputieren auf das tiefste beeindruckt. Einer dieser Zuhörer, der junge Dominikaner Martin Bucer, der später als Reformator in Straßburg wirkte, hat in einem Brief an seinen Freund Beatus Rhenanus geschrieben: »Wunderbar ist seine [Luthers] Anmut beim Respondieren, unvergleichlich seine Langmut beim Zuhören. Sein Scharfsinn erinnert an die Art des Paulus, nicht an die von Scotus [gestorben 1308]. Mit ebenso kurzen wie treffenden, aus dem Vorrat der göttlichen Schrift genommenen Antworten nötigt er leicht allen Bewunderung ab.« Aber nicht nur Bucer, sondern auch andere Zuhörer waren von Luthers Art zu disputieren mitgerissen: Johannes Brenz, Martin Frecht, Theobald Billican und mancher andere. Sie alle haben später an dem großen Werk der Reformation tätigen Anteil gehabt. Wenn Südwestdeutschland später trotz der geographischen Nähe zur Schweiz sich nicht der zwinglischen, sondern der lutherischen Reformation anschloß, so liegt das nicht zuletzt daran, daß Luther auf der Heidelberger Disputation die studentische Elite des Südwestens für seine reformatorische Theologie gewonnen hat. Die später führenden Theologen des Südwestens haben sich schon früh Luther angeschlossen und haben die Verbindung zu dem Wittenberger Reformator nicht abreißen lassen.

Was die Bedeutung für die Ausbreitung der Reformation betrifft, so steht die Heidelberger Disputation zwar einzig da. Aber in anderer Weise haben doch auch Luthers sonstige Disputationen auf den Gang der allgemeinen Reformationsgeschichte den größten Einfluß ausgeübt. Das gilt nicht nur von denjenigen Disputationen, die die Auseinandersetzung mit Rom vorantrieben, wie es etwa die Leipziger Disputation tat. Nicht minder wichtig sind die späten Disputationen seit 1533. Manche der Promovenden, die unter Luthers Vorsitz disputierten, haben in den 40er, 50er und 60er Jahren eine bedeutende Rolle in der evangelischen Kirche gespielt.

Nach Luthers Tod hat das Disputationswesen in Wittenberg schnell seine Höhe, die es unter Luther hatte, verloren. Verschiedene Gründe haben zu diesem Niedergang geführt. Der schmalkaldische Krieg hat auch die Wittenberger Universität auf das schwerste getroffen. Aber neben diesem äußeren Grund gibt es doch auch innere Ursachen für den Verfall der Disputationen, nämlich vor allem den Streit zwischen den Philippisten, den Anhängern des alten Melancthon, auf der einen und den sogenannten Gnesiolutheranern, das heißt den »echten« Anhängern Luthers, auf der anderen Seite. Die Philippisten wollten um des äußeren theologischen Friedens willen die scharfen Auseinandersetzungen in den Disputationen beendet wissen. Sie haben sich dabei, freilich ganz zu Unrecht, darauf berufen, daß Luther angeblich noch vor seinem Tode befohlen habe, die Disputationen zu unterlassen. Als es dann im späten 16. Jahrhundert zur antiphilippistischen Reaktion kam, wurden in Wittenberg auch die Disputationen wieder eingeführt. Aber die Disputationen haben doch nicht wieder die Höhe erreicht, die sie unter Luthers Führung besessen hatten. Auch in späterer Zeit haben sie niemals wieder die Bedeutung erlangt, die sie in den ersten Jahrzehnten der Reformation gehabt hatten.

Hier zeigt sich, daß eine bloße Wiedereinführung vergangener Sitten noch nicht deren frühere Bedeutung für die eigene Gegenwart wieder gewinnen kann. Andere Zeiten müssen auch andere Formen der theologischen Schulung und der Auseinandersetzung finden. Und doch kann man, wenn man sich Luthers Bedeutung als Disputator vergegenwärtigt, lernen, wie entscheidend wichtig es für Theologie und Kirche ist, den Glauben klar, unmißverständlich und auch kritisch auszusagen. Weder aus der Reformationsgeschichte im ganzen noch auch aus Luthers Theologie im besonderen lassen sich die Disputationen wegdenken. So ist es in einem tieferen Sinne doch nicht zufällig, wenn die Reformation mit der Abfassung von Disputations-thesen begonnen hat.

DER BERUFGEDANKE BEI LUTHER

Von Friedrich Risch

Der Beruf ist nach modernen Begriffen eine fest umrissene Funktion des Menschen in der Arbeitswelt. Die Berufe und Berufsarten haben sich durch die Rationalisierung und Spezialisierung in der heutigen Zeit hundertfach vermehrt. Die fortschreitende Technik hat eine Unübersehbarkeit und für die meisten eine Verwirrung ins menschliche Leben und damit auch ins Berufsleben gebracht. Wir fragen uns zum Beispiel: Kann man auch die mechanische Tätigkeit, die von dem arbeitenden Menschen durch die technische Apparatur abverlangt wird, noch als »Beruf« anerkennen? Denn jede menschliche Berufsarbeit ist im letzten doch bestimmt durch die Verantwortung des Arbeiters! Hier aber wird dem Menschen die letzte Verantwortung genommen. Ist vielleicht die Bewegung eines Roboters mit Elektronengehirn noch eine Spielart des Berufes, da die Verantwortung für das Tun in eine mathematische Formel verlegt wird?

Die Frage nach dem Sinn des Berufes wird heute von vielen mit der Frage nach dem Sinn des Lebens gleichgesetzt. Wo müssen wir suchen, um eine Antwort für die von Problemen gepeitschten Menschen zu finden?

Die Besinnung auf die Anfänge, eine Orientierung bei dem gedanklichen Ursprung, sind ein Versuch zu einer Antwort.

Martin Luther hat dem Berufsbegriff die große Bedeutung zugewiesen, die er heute in aller Welt hat. Luther hatte keine Berufsethik geschrieben. Seine Gedanken über die Berufsfrage finden sich in vielen seiner Schriften und Kommentare verstreut. Bedeutende Theologen haben es unternommen, diese Gedanken zu einem System zu sammeln. Karl Holl (Die Geschichte des Wortes Beruf) hat den Anstoß zu einer Diskussion gegeben. Das umfassendste Werk ist wohl »Luthers Lehre vom Beruf« von Gustaf Wingren (1952). Die Hauptaufgabe für Wingren war, Luthers Äußerungen über den Beruf in seine theologische Grundanschauung einzufügen, also die Aussagen über den Beruf in Zusammenhang zu setzen mit den fundamentalen Begriffen in Luthers Lehre: Gesetz und Evangelium usw. Auch die katholische Theologie hat sich in jüngster Zeit mit der lutherischen Berufslehre auseinandergesetzt. Der Moraltheologe Alfons Auer hat in seiner Schrift »Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit« (1959) die Berufslehre Luthers mit der Auffassung von Thomas von Aquin verglichen. Er stellt eine tiefgreifende Gemeinsamkeit der beiden Konfessionen fest, ohne die Verschiedenheit zu übersehen.

Einen Nichttheologen reizt nun der Versuch, die Gedanken Luthers über den Beruf aus dem theologischen Fundament so hervorzuheben - soweit dies einem Laien gelingt -, daß sie zu einer modernen Berufslehre in Beziehung gesetzt werden können. Die Besinnung auf Luther kann uns wohl in die letzten Tiefen des Verständnisses über die Berufsfrage führen. Dabei sollen hier die theologischen Aussagen an Wingrens Ausführungen angelehnt sein, soweit nicht anders vermerkt wird.

Was verstand Luther unter dem Wort »Beruf«? Luther ging für seinen Berufsbegriff von 1. Korinther 7, 20 aus: Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist. Luther hatte das Bild des mittelalterlichen Ständestaates vor sich, als er das Wort *vocatio-klusis* mit weltlichem Beruf und Stand gleichsetzte. Er hat damit als erster das Wort »Beruf« auch für die Beschäftigung mit irdischen Dingen in Anspruch genommen; er trat damit in Gegensatz zu seiner Zeit und der damaligen Kirche, die das Wort *Klusis* nur in religiösen Dingen gebrauchte. Er gab damit den Hinweis, daß auch der weltliche Beruf - und gerade dieser - ein Auftrag Gottes an die Menschen ist, und gab dadurch der Berufsfrage in der Welt einen so starken Anfangsimpuls, daß er bis heute seine Wirkung hat.

Es lassen sich Luthers Gedanken über den Beruf nicht ohne weiteres in ein System pressen, das einer modernen Berufslehre entspricht. Luthers Berufslehre gibt auch kein Modell ab für die heutigen Tage, da die soziologische, wirtschaftliche und rechtliche Situation eine andere geworden ist. Schon der Begriff »Beruf« war bei Luther in seiner Wortbedeutung ein anderer als heute. Man kann Luthers Berufsbegriff nicht verstehen, wenn man nicht auch das Wort »Berufung« im religiösen Sinn mitklingen läßt. Bei Luther sind mit dem Worte Beruf auch immer die Begriffe »Stand« und »Amt« mitgedacht. Heute scheiden wir deutlich den Begriff »Beruf« von der Bedeutung des Wortes »Stand«. Und doch können wir auch bei Luther etwa folgende Unterscheidungen finden: Das Amt und der Stand repräsentieren das feste Moment, der Gebrauch des Amtes, nämlich die Ausübung des Berufes, stellt ein bewegliches Moment dar. Der Beruf ist bei Luther nicht auf das äußere Tätigsein des Menschen beschränkt. Der Mensch kann ohne Gottesverhältnis ein Amt haben, aber keinen Beruf. Der Mensch bewegt sich in seinem beruflichen Leben innerhalb des sozialen Raumes, in den Gott ihn gestellt hat, in seinem Stande. »Stand« umfaßt bei Luther auch die biologische Ordnung: Vater, Mutter, Sohn und Tochter. Das Leben im Hause, in der Familie, ist bei Luther ebenso Berufsleben wie das Tätigsein in der »Arbeitswelt«. Der Christ hat meist viele Ämter zu betreuen. Der Mann ist zugleich Ehemann, Vater, Hausherr für das Gesinde und Amtsperson auf dem Rathaus. Für Luther war die Berufswelt von der persönlichen Welt noch nicht getrennt, so wie heute.

Die »Arbeitswelt« ist heute der Raum, in dem sich das Berufsleben abspielt. Für Luther war dieser Raum weiter gespannt; Luther hatte über diesen Raum mehr zu sagen: »Zwischen Schöpfung und Auferstehung liegt das Erdenleben und der Beruf. Auf Erden ist der Beruf zu Hause, nicht im Himmel, und auf den Nächsten hin ist er gerichtet und nicht auf Gott hin. Man streckt sich im Beruf nicht aufwärts Gott entgegen, sondern man beugt sich herab zur Erde« (Wingren). Luther weist ausdrücklich darauf hin, daß der Beruf coram deo nichts zu bedeuten hat. Die Werke und der Beruf, das heißt die Liebe, sind für die Erde und für den Nächsten, nicht für Ewigkeit und Gott; denn er bedarf unserer Werke nicht, wohl aber der Nächste. Gott will den Glauben haben. Der Glaube ist Eintritt in ein anderes Reich, Eintritt in ein ewiges göttliches Reich. Der Glaube nimmt hier den Himmel vorweg. »Wenn aber der Glaube in der Liebe wirkt, dann steigt er herab und erfährt eine Inkarnation, ebenso wie Gott in Christus Mensch wurde« (Wingren).

Die Abgrenzung des Berufsraumes »nach oben hin« war für Luther im Zuge seiner Ablehnung des Mönchtums ein besonderes Anliegen. Im Zentrum der Berufsethik Luthers steht nicht die Heiligung des Berufsmenschen, sondern der Nächste. Dies ist auch für unsere Zeit im abgewandelten Sinne gesagt, denn ein großer Teil der heute berufstätigen Menschen sieht in der Erfüllung der Berufspflichten und in der höchsten Arbeitsleistung die Erreichung einer menschlichen Vollkommenheit.

Gegenüber diesen Gedankengängen fragt man bei Luther weiter: Was ist nun eigentlich diese »Funktion«, dieses Tätigsein in Amt und Beruf? Die Berufsarbeit ist für Luther kein lässiges Spiel; im Beruf geht es hart auf hart. »Der Beruf realisiert das Kreuz im Leben des Christen.« »Der Beruf ist der Ort, da Gott selbst das Kreuz Gestalt nehmen läßt.« »Das Kreuz kommt ungerufen zu uns im Beruf.« »Das Leben des Menschen im Beruf ist einer der Wahlplätze für den Kampf zwischen Gott und dem Satan« (Wingren).

Der Beruf ist nach Luther eingeordnet in das Reich zur Linken, in das weltliche Regiment. Der Beruf, der Stand, das Amt ist in diesem Reich eine Ordnung Gottes. »Der Stand ist rein und gut, ebenso wie die Sonne Gottes reine Schöpfung bleibt. Die Ämter stehen auf Gottes Seite, aber die Personen in den Ämtern können Gott oder dem Teufel gehören. Böse Amtsinhaber wollen Gott sein statt Gottes Diener, wollen herrschen statt dienen« (Wingren).

»Aber das thuet der leidige Teuffel, daß er einem jechlichen seinen Stand so schwer machet, und die tolle Vernunft so blendet, das sie nicht kann erkennen das Ampt und Werk, so uns Gott auferlegt« (Luther, Bergpredigt-Auslegung).

Der Beruf ist nach Luther auch Gesetz im Sinne der göttlichen Ordnung von Gesetz und Evangelium. Der Beruf ist wahrlich kein Evangelium. Der Beruf ist eine Anweisung für ein Tun an den Nächsten.

Der alte Mensch soll bei diesem Tun gekreuzigt und getötet werden von dem Gesetz. Wir werden im Beruf, in der Arbeit und in den Forderungen des Gemeinschaftslebens gezüchtigt. »Die erste Funktion des Gesetzes ist die, den Menschen im Zaum zu halten, die zweite Funktion besteht darin, in Ängste zu werfen, die Sünde im Gewissen groß zu machen und alle Sicherheit zu zerschmettern.« Wenn der alte Mensch mit seinem Stolz gebrochen ist, dann werden das Evangelium, der Glaube und der neue Mensch lebendig. In Demut beugt sich der Mensch dann herab in seinem Beruf »im Glauben, mit Herzensfreude, in Gehorsam und in Dankbarkeit gegen Gott« (Wingren). Es ist der alte Mensch, der das Kreuz des Berufes aushält, und es ist der neue Mensch, der sich über den Beruf freut und ihm von innen her neue Züge gibt. Der neue Mensch erfüllt seinen Beruf in Liebe. »In dieser Liebe lebt Freude und Freiheit, denn wer dem Nächsten gerne hilft und mit willigem Herzen die Aufgaben des Tages auf sich nimmt, der ist von innen her gelöst und befreit vom Gesetz« (Wingren).

Man spricht heute mit Pathos von der »Ehre der Arbeit«, man spricht von der sozialen Wertung und der moralischen Achtung, die dem Menschen zufällt, der seinen Beruf ausfüllt. Was hätte Luther zu diesem Gedanken zu sagen? Nach Luther würdigt Gott den Menschen als Partner und Mitarbeiter in seiner Schöpfung. »Gott wohnt im Himmel, aber er lebt und arbeitet auf Erden. Bei seiner Arbeit auf Erden will er Menschen als seine Mitarbeiter haben« (Wingren). Die Cooperatio des Menschen geschieht im Beruf, der auf der Erde gelegen ist, der auf den Nächsten hin gerichtet ist. Gott wirkt auf Erden mit dem Menschen als Cooperator. Nach Luther sind alle Geschöpfe Gottes Hände, Kanäle und Mittel, durch welche er uns alles gibt. Von Fürsten und Obrigkeit sagt Luther sogar: »Wer in dem Regiment sitzt, der ist ein verkörperter Gott.« Gott kleidet sich nach Luther bei seinem Wirken auf Erden in die Gestalt eines gewöhnlichen Menschen, der seine irdische Arbeit tut. Er verbirgt sich hinter dem Menschen als Maske, wenn er seine Gaben ausstreuen will. Also, *das* bedeutet für den Christen »Ehre der Arbeit«, daß Gott den berufstreuen Menschen zum Mitarbeiter bestellt hat. Die berufstätigen Menschen sind als Werkzeuge und Mittel hineingestellt in die fortlaufende Schöpfung Gottes. »Gott schafft weiter an dem Punkte der Erde, wo der Beruf gelegen ist.«

Hier soll nun auch auf die Erkenntnisse des katholischen Moraltheologen A. Auer eingegangen werden, der einen Vergleich zwischen der Berufslehre von Thomas von Aquin und von Martin Luther anstellt. Auer meint, daß die Zusammenschau des Berufsgedankens mit dem Schöpfungsgedanken bei

Thomas und bei Luther gegeben ist: »Für Luther geht von Gottes Schöpfungswerk in der Natur eine direkte Linie zu seinem Schöpfungswerk in den Ämtern. Der schaffende Gott setzt sein Werk fort im schaffenden Menschen. Die Arbeit des Menschen ist ›nichts denn Gottes Guetter finden und aufheben‹. Gottes Schöpfung geht weiter in der menschlichen Arbeit. Gottes Liebe teilt sich immerfort den Menschen mit durch die einzelnen Berufe, gleich ob sie dem geistlichen oder weltlichen Regiment zuzurechnen sind. Im richterlichen Amt sorgt Gott strafend und - wenn es sein muß - tötend für die Ordnung unter den Menschen. Im geschlechtlichen Begehren ist er als Schöpfer tätig. Der Vater ist nur ›instrumentum generandi‹. Die Kinder sind ›Gottes Gaben und Geschenke‹. Die Regierung ist das Werkzeug, durch das Gott Frieden und Recht schafft. Mann und Frau aber sind die Werkzeuge, durch die Gott für das Wachstum von Haus und Vermögen sorgt, und noch der rechte Kriegermann muß von sich sagen können: ›Hie schlecht, sticht, wuergt nicht ich, sondern Gott und mein Fürst, wilcher Diener ytzet mein Hand und Leib ist.‹ Auch die allerniedrigsten Dienste sind Vollzug des göttlichen Schöpferwillens . . . Man kann also sagen: Wer in seinem Amt und Beruf tätig ist, der vollzieht sachlich und objektiv das schöpferische und erhaltende Tun Gottes. Das gilt von Luther so gut wie von Thomas.« Wir dürfen für diesen treffenden Beitrag über Luthers Berufslehre von katholischer Seite sehr dankbar sein, zumal Auers Zeugnis auf eingehenden Studien über Luther beruht.

Die weitere Verfolgung des Gedankens über die Mitarbeiterschaft des Menschen in Gottes Schöpfung führt uns hin zum Thema »Arbeit und Gebet«. Bei Luther hängen Arbeit und Gebet in besonderer Weise zusammen: Gott hat uns die Dinge und Mittel hier auf Erden in die Hände gelegt, damit wir sie bei unserer Arbeit und im Beruf gebrauchen. Wer sich im Gebet an Gott um direkte Hilfe von oben wendet, ohne die Gaben der Schöpfung selbst in der Arbeit ausgenutzt zu haben, der versucht Gott. Er kann nicht mit Gebetserhörung rechnen. Wenn aber die eigenen Kräfte und die eigene Arbeit nicht mehr ausreichen, dann ist Not, dann ist der Augenblick für das Gebet gekommen; dann zieht man durch das Gebet eine neue Kraft auf einen Punkt der Erde hin, wo die gewöhnlichen Kräfte der Schöpfung nicht mehr ausreichen.

»Not bedeutet, daß alle Möglichkeiten der Schöpfung geprüft worden sind und sich als hilflos erweisen. Dann kommt Gott herab und ergänzt seine Schöpfung. Die Türe, durch die Gott neugestaltend einsteigt, ist oft das Gebet eines Menschen in Not« (Wingren).

Auf der anderen Seite kann der Mensch durch das Gebet Klarheit darüber gewinnen, wie er in einer bestimmten gegebenen Situation handeln soll. Der Christ soll in Arbeit und Beruf die äußere Situation mit gesunder Vernunft

ganz nüchtern beurteilen und zugleich durch das Gebet Orientierung und Führung bei Gott suchen. Die rechte Ausrichtung bei der Arbeit wird dem Menschen dann durch »Gottes Befehl« auferlegt. Der Befehl ist im allgemeinen die Anordnung für den rechten Gebrauch des Amtes. Der Befehl Gottes im Beruf lautet im Grundsätzlichen immer: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Gottes Befehl kann dann auch zum Gebot werden, das »Gesetz« zu brechen. »Der Christ ist frei, zu tun und zu lassen, was ihm beliebt - entweder streng das Recht zu behaupten oder mild zu sein - je nachdem, was die Liebe, das heißt Gottes Befehl gebietet« (Wingren).

Das Wort von der »Freiheit, zu tun und zu lassen, was uns beliebt« und das Wort von »Gottes Befehl« stellt uns mitten in ein zentrales Problem der modernen Berufsethik, nämlich in das Problem der »Verantwortung«. Das Wort »Verantwortung« hat Luther überhaupt nicht gekannt. Es ist noch die Frage, ob für den Begriff »Verantwortung« heute eine klare Deutung gegeben werden kann.

Man will unter Verantwortung im Beruf heute die Zusammenfassung zweierlei Momente verstehen: Einmal, daß der Mensch in seinem Beruf sachlich und vernünftig handelt, und zum anderen, daß alle Entscheidung für das berufliche Handeln durch die Kontrollinstanz des menschlichen Gewissens gegangen ist.

»Wenn Luther von Vernunft spricht, meint er etwas anderes als den Intellekt. Der Intellekt ist immer nur eine, und zwar eine schmale Äußerung der Vernunft. Die Vernunft ist tiefer als der Verstand. Die Vernunft ist bei Luther eine vom Geheimnis unwitterte, elementare Tiefe des Menschseins selbst. - Vernunft ist auf Normen des praktischen Handelns bezogen, sie ist dadurch auf den Mitmenschen bezogen. Vernunft ist bei Luther die von der Erschaffung her wirksame und in jedem Nu sich durch Gottes Wirken vollziehende Konstituierung des Menschen in seiner Menschlichkeit. Die Vernunft, von der Luther spricht, ist in das konkrete, mich umgebende und tragende Schöpferhandeln Gottes eingebettet« (Peter Brunner: Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts).

Wenn wir nun nach dem zweiten Teil des Zusammenspiels von »Vernunft und Gewissen« fragen, so meint der Christ nur das von Gottes Wort her geschärfte Gewissen. Wenn wir hierüber von Luther etwas wissen wollen, so lassen wir uns von Paul Althaus (Die Theologie Martin Luthers) belehren: »Im Menschen ist eine Instanz, der das Wort sich als Gottes Wort bezeugt. Das Wort ist etwas anderes als des Menschen Inneres, es steht ihm gegenüber, es spricht von außen zu ihm. Es muß gehört werden - der Mensch kann es sich nicht selber sagen. Aber wenn es gehört wird, dann geht es so in den Menschen ein, daß es ihn im Innern bewegt, überzeugt, überführt und darin sich ihm als die Wahrheit von Gott her bewährt. Die Instanz, der

er sich bezeugt und bewährt, nennt Luther mit der Bibel »das Herz« oder »das Gewissen.« Die stärkste Antwort des Gewissens ist der unmittelbare Befehl Gottes, von dem oben die Rede war.

Hier bei dem Kapitel von der Verantwortung ist nun auch die Stelle, an der Luthers Gedankengänge über »Recht und Billigkeit« gestreift werden sollen. Obwohl Luther nachgesagt wird (Liermann), daß er eine ganz und gar »unjuristische« Natur war, hat er doch häufig in das Berufsfach des Juristen hineingeredet. Und hier gerade zu diesem Punkte der Billigkeit sind seine Meinungen nicht unbedeutend, daß sie auch dem modernen Juristen vielleicht doch noch etwas zu sagen haben. Auch in unserem heutigen Recht unterscheidet man zwischen strengem Recht (*ius strictum*), das ausnahmslos und ohne Rücksicht auf den Einzelfall anzuwenden ist, und Billigkeitsrecht (*ius aequum*), das eine Änderung aus Billigkeitsgründen zuläßt. Luther betont nun für alles Entscheiden und Handeln sehr stark die Billigkeit, die gerade damit motiviert wird, daß jede Lage einzigartig ist. Die Billigkeit individualisiert das Handeln und macht es in gewissem Sinne von Fall zu Fall verschieden. »Hinter dem Gedanken der Billigkeit steht die ethische Grundthese bei Luther, daß der Nächste das Ziel der Werke ist. Der Nächste ist manchmal die eine Person, manchmal die andere.« »Die Billigkeit schlägt in das Gesetz ein Loch und läßt die Barmherzigkeit hineinträufeln. Die Billigkeit ist ein Teil der Gnade, die ihren Platz in dem weltlichen Regiment haben soll. Die Billigkeit im täglichen Leben ist ein Durchbruchspunkt für die schöpferische Liebe Gottes« (Wingren). - Immer nur Billigkeit? wird man fragen, und wo bleibt das Recht? »Das gemeine Buchrecht«, das strenge Recht stellt für Luther das feste Moment dar, das der Willkür Schranken setzt. »Es muß gelernt und gewußt sein, was unseres weltlichen Reiches Recht und Weisheit ist.« »Wie wol es fein ist, wo ein Kaiser, Fürst, Herr selbst von natur so weise und klug ist, das er das recht auswendig treffen kann... Aber weil solche Vogel seltsam sind... ist's besser in stettigen regieren das gemeine Buchrecht halten, so hat's desto mehr ansehen und gelingt und darf keines wunders noch sonders« (Kinder zur Schule halten, 1530).

Für manche andere Berufsarten hat Luther in seiner Zeit das notwendige Wort und die feste Beurteilung gefunden. Vieles hat gewiß für heute seinen Wert verloren und soll darum nur angedeutet werden. Der Beruf des Bauern steht für Luther obenan. Der Bauernberuf ist am meisten im Naturhaften verwurzelt, er ist vom schöpferischen Handeln Gottes am stärksten umfassen. Dagegen sieht Luther im Beruf des Kaufmannes eine Lockerung von Gottes Schöpferhandeln (Peter Brunner). Luther zeigte sich gegenüber den Berufen mit Geldgeschäften sehr skeptisch. »Äckerwerk mehren, Kaufmannschaft mindern«, war darum Luthers Grundsatz. Für das heutige Wirtschafts-

system ist das gewiß keine brauchbare Norm. Man könnte hierüber eine Abhandlung über den »unwirtschaftlichen« Luther schreiben. Peter Brunner (Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts) weist darauf hin, daß Luther warnend in die aufkommende Geldwirtschaft seines Jahrhunderts eingegriffen hat; er hat sich konkrete Gedanken über eine gerechte Preisbildung gemacht: »Er geht dabei aus von einem Existenzminimum, das er an dem Lohn eines Tagelöhners abliest. Er ist keineswegs der Meinung, alle Menschen sollten nur dieses Existenzminimum erhalten. Er billigt dem Kaufmann zu, daß er schon um der größeren Verantwortung und des größeren Risikos willen einen Verdienst haben soll, der über dem angenommenen Existenzminimum liegt. Aber dieses Mehr muß an dem Existenzminimum gemessen werden, es muß zu einem angemessenen Verhältnis zu jenem Existenzminimum stehen. Dementsprechend wären dann im Handel die Preise zu gestalten. Luther hat sich darum bemüht, die aufkommende Geldwirtschaft der Neuzeit in die von der Vernunft gegebenen sittlichen Normen einzugliedern.« Das Zusammenspiel von Lohn- und Preispolitik ist heute noch ein aktuelles Problem ohne befriedigende Lösung.

Das Eingliedern in die sittlichen Normen war bei der Beurteilung des Berufslebens für Luther das Ausschlaggebende. Als sittliche Grundnorm war für Luther immer die goldene Regel der Bergpredigt (Matthäus 7, 12) unumstößlich maßgebend. Von hier aus betrachtet er auch den Soldatenberuf. Ob es heute - im Zeichen der Atomwaffen - noch einen Sinn hat, auf Luthers Äußerungen über den Kriegsdienst einzugehen? Luther war kein Soldat, sowenig wie er Jurist, Völkerrechtler oder Wirtschaftler war. Aber dieser »unmilitärische« Luther hatte etwas zu sagen zu dem Berufe der Kriegsleute. »Darf ein Christ überhaupt eine Waffe in die Hand nehmen? Hat ein Fürst, wenn er ein Christ ist, überhaupt das Recht, einen Krieg zu führen? Wenn ja, in welchen Fällen und unter welchen Voraussetzungen? Besteht für den Christen eine militärische Wehrpflicht, wenn die vorgesetzte Staatsgewalt sie von ihm fordert? Gibt es für den Christen die Möglichkeit einer Kriegsdienstverweigerung? Welches ist die rechte geistliche Haltung eines Christen in Kriegszeiten?« So stellt Peter Brunner die Fragen zusammen, zu denen Luther einst geantwortet hatte. Der legitime Krieg - die Anwendung der Staatsgewalt nach außen hin - ist nach Luther »in seinem Wesen eine Exekution an Übeltätern«. Nach Luther gibt es nur einen Anlaß zur Kriegshandlung, wenn nämlich der Feind eindeutig als Angreifer in das fremde Land eingedrungen ist und damit seine Übeltat offen kundgetan hat. Nicht aber die Abwehr eines erlittenen Unrechts oder gar Verlangen nach Eroberung und Ruhm, auch nicht Notzeiten im eigenen Land begründen einen »gerechten Krieg«, sondern die Tatsache des Eindringens des Feindes in ein fremdes Territorium bei zeitlicher Priorität der Kriegshandlung. »Es

ist überraschend zu sehen«, urteilt Peter Brunner, »daß Luthers ethische Beurteilung des Krieges bereits im 16. Jahrhundert die gleichen Grundsätze enthält, die sich im Völkerrecht erst im 20. Jahrhundert durchgesetzt haben, nachdem die Völker durch zwei Weltkriege Leiden und Verwüstungen von bisher unbekannten Ausmaßen erlitten haben.«

Beim Eingliedern in die sittlichen Normen war es Luther nicht nur darum zu tun, die Berufsarten selbst ihrem Wesen nach ethisch zu erfassen und zu beurteilen. Ihm kam es ganz entscheidend auf das Verhalten des Berufsträgers, des ausübenden Menschen, an. Da konnte er vom Handwerker sagen: »Die Werkstatt des Handwerkers ist wie eine Bibel, in der geschrieben steht, wie er sich gegen den Nächsten benehmen soll. Werkzeug und Maß, Nadel und Fingerhut, ja sogar »dein Bierfaß« rufen laut: Gebraucht uns zum Dienst am Nächsten« (Auslegung der Bergpredigt 1532).

In seinem Kommentar zum 101. Psalm (1534) hat Luther auch die Versager und Schädlinge in den Berufen gekennzeichnet. Er spricht da von den »Meister Klügligen«, den »Hofschrannen«, dem »Junker Faulewitz«, dem »Schalksheiligen«, den »Zungendreschern«, dem »Junker Neidhard« und dem »Wüterich«, aber auch von den »Tüchtigen und Treuen«. Es wäre wert, diese Typen damaliger Zeit und ihr Verhalten in Behörden und Betrieben ins Moderne zu übersetzen. Sie sind alle noch da, man gibt ihnen nur andere Namen. Für einen »Typ« hat sich Luther ganz besonders begeistert. Er darf in einer Abhandlung über Berufsfragen nicht fehlen. Es ist dies »der Wundermann«, der »vir heroicus« - »Gott hat zweierlei Leute auf Erden in allerlei Ständen. Einige haben einen besonderen Stern bei Gott. Er selbst lehrt und erweckt sie, wie er sie haben will. Diese haben dann auch den guten Wind auf Erden und, wie man's nennt, Glück und Sieg. Was sie anfangen, das geht fort, und wenn alle Welt darwider streben sollte, so muß es hinaus ungehindert, denn Gott, der's ihnen ins Herz gibt, ihren Sinn und Mut treibt, der gibt's ihnen auch in die Hände, daß es geschehen und ausgerichtet werden muß. Also findet man in allerlei Ständen zuweilen vortreffliche Männer, die geschickter sind, als alle anderen.« - Auch diese Ausnahmemenschen (Elite) in den Berufen, diese besonderen Mitarbeiter Gottes, sind Durchbruchspunkte für die schöpferische Liebe Gottes. Das sind die Menschen, die hergebrachte, überholte Zustände durchbrechen und Neuansätze schaffen, die bahnbrechend neue Gesellschaftsverhältnisse gestalten. Aber auch der Teufel hat nach Luther seine »Wunderleute«, und diese rechtzeitig zu erkennen, ist wahrlich nicht leicht, wie die jüngste deutsche Geschichte zeigt.

Das Ziel allen beruflichen Handelns ist für Luther, den Mitmenschen zu helfen und zu nützen. Das »Managertum«, das Schablonenhafte in der Arbeit, die ruhelose Hast, die Überforderung und die chaotische Unüber-

sichtlichkeit stehen dem Ziele entgegen. Sie liegen wie dunkle Schatten über dem Arbeitsheer der Menschen. Sie hemmen Gottes Wirken in der Welt. »Tun, was unter die Hand kommt«, ist da die alte Weisheit Salomos und auch die Weisheit Luthers vom »Stundelein« - »Stundelein« ist die Zeit und Stunde, die nach Gottes Planung reif ist zum Handeln und Gelingen. Das Berufsleben läuft in der Regel nicht nach unseren eigenen Plänen ab. »Das, was unter die Hand kommt«, ist nicht dem Zufall entsprungen, sondern, da Gott in dem Äußeren wirkt, ist es Gott, der dem Menschen das Jetzt darreicht. - »Das Jetzt zu ergreifen und den von Gott gesetzten Alltag, das heißt, in den Beruf hineingehen« (Wingren).

Wir stehen in einem Zeitabschnitt, da sich für uns Menschen das Weltbild total ändert. Alles kommt ins Wanken. Wer sich heute in einem Berufe zu Hause und geborgen fühlt, muß sich im Innersten mit der Angst abplagen, wie lange noch der Boden hält. Die Rückbesinnung auf Luther sollte keine vergangene Sozialordnung und kein altes Berufsbild heraufbeschwören. Im Gegenteil - Luthers Gedanken sind in unserem unsteten Heute eine Orientierung nach einer uns verschlossenen Zukunft. Denn in den letzten Tiefen des Meeres ist wartende Stille, die kein Sturm der Oberfläche bewegen kann. Aber wenn auch die untersten Tiefgänge des Meeres in Bewegung geraten, dann wird einmal der Himmel an die Stelle der Erde treten. Bis dorthin aber steht der Mensch noch im Kampf und im Beruf.

Davon hat Luther gesprochen.

Unser äußerliches Leben, Stand und Wesen im Wort gefaßt und durch das Wort geheiligt, ist rechter Gottesdienst, daran Gott ein Wohlgefallen hat, daß es nicht vonnöten ist, wer Gott dienen will, daß er in ein Kloster laufe, er bleibe bei seinem Berufe, tue, was seine Obrigkeit, sein Amt und Stand erfordert und haben will. Das heißt Gott recht gedient, und geschieht ihm ein sonder Wohlgefallen daran, wird auch Glück und Heil dazu geben.

»DAS AUGEN NOCH VOM WEINEN NASS«

Ein Blick in Luthers Briefe

Von Kurt Ihlenfeld

Nicht nur Luthers Gegner, sondern auch manche seiner Freunde haben an der groben, polternden, zeternden Art Anstoß genommen, in welcher der große Mann nicht selten in Schriften und Briefen seine Sache gegen den Widerspruch der Welt vertrat. Die humanistischen Gelehrten rümpften die Nase darüber; Erasmus äußerte sein Entsetzen über den Wittenberger Unhold. In unseren Tagen hat Joseph Lortz, der katholische Gelehrte, dem wir eine verständnisvolle Darstellung der Reformation verdanken, über Luthers »Grobianismus« Beschwerde geführt. Er erkennt zwar an, daß es bei Luther einen »sachlichen Grobianismus« gegeben habe, der einfach in seinem Entsetzen über die offenbaren Schäden der Kirche begründet war. Doch habe sich Luther immer wieder zu maßlosen Schimpfereien hinreißen lassen, die »mit dem Geiste Jesu unvereinbar« gewesen seien: »Es ist eine unfeine, rohe bis häßliche Art des Tones und damit eine Leidenschaftlichkeit, die die Ehrfurcht und die Liebe vernichtet, einen persönlichen Haß züchtet und das rein und fein Religiöse tief schädigt; es ist die Zügellosigkeit, die aus Luthers Kritik eine triebhafte Explosion macht, die aus Haß geboren ist; die endlich eine gierige Selbstbefriedigung durch Wühlen im Schimpfen und auch im Schmutz niedriger Bilder erreicht. Und dies außerdem auch unmittelbar im heiligen Bezirk.«

Gerechterweise muß man gegenüber den Vorwürfen des katholischen Gelehrten den Unterschied der Zeiten und der Temperamente mitbedenken. Heute bedienen sich die Gelehrten in ihren Disputationen gerne der Methode der Nadelstiche, damals schwangen sie lieber die Keule. Sitten und Bräuche ändern sich auch im Bereich der Wissenschaften. Zudem war der allgemeine Umgangston damals ein weitaus derberer als heute, war die strenge Trennung von Gasse und Salon überhaupt noch unbekannt. So wäre Luthers sogenannter Grobianismus schon einer näheren Untersuchung wert. (Vgl. den Aufsatz in Heft 3/1955 dieser Zeitschrift.) Hier soll von dessen geradem Gegenteil die Rede sein - von Luthers Zartsinn, den er als Seelsorger tausendfach an den Tag legte, insbesondere aber, wenn es Freunde und Fremde in ihrer Trauer zu trösten galt.

»Das Auge noch vom Weinen naß« - so schließt ein kurzer Brief vom 9. Oktober 1542, in welchem Luther einem gewissen Jakob Probst in Bremen Mitteilung vom Heimgang seiner 13jährigen Tochter Magdalena macht:

Mir ist mein Töchterlein Lenichen hinweggegangen zum himmlischen Vater; sie ist in vollem Glauben an Christum entschlummert. Des väterlichen Schmerzes im Herzen bin ich Herr geworden, doch nur, indem ich gegen den Tod murrte und schalt. So hat Entrüstung meine Tränen gelindert. Ich habe sie sehr liebgehabt. Aber der Tod wird am jüngsten Tag seine Vergeltung empfangen zugleich mit dem, der ihn in die Welt gebracht hat. Meine Käthe grüßt euch, noch unter Schluchzen und das Auge noch vom Weinen naß.

Dreizehn Jahre zuvor hatte er die Geburt dieser Tochter, seines zweiten Kindes, mit den humorvollen Worten angezeigt:

Ich bitt euch um Gottes willen, Gott hat mir eine arme junge Heidin beschert von meinem und meiner lieben Käthe Leibe. Ihr wollet so wohl tun und derselbigen armen Heidin zur Christenheit helfen und ihre geistliche Mutter werden, damit sie durch euren Dienst und Hilfe auch komme aus der alten Geburt Adams zur neuen Geburt Christi durch die heilige Taufe.

Und noch ein Jahr zuvor, am 5. August 1528, schrieb er an Nikolaus Hausmann in Zwickau:

Mein Töchterchen Elisabethlein ist mir gestorben; mein Herz ist davon krank und fast weibisch, so bewegt mich der Jammer um sie. Das hätte ich nie vorher geglaubt, daß eines Vaters Herz so weich werden kann gegen seine Kinder. Betet für mich zum Herrn und lebt in ihm wohl.

Er hatte, wie man sieht, Erfahrung im Weggeben eigenen Glücks, eigener Kinder, ihm war es ebenso ergangen, wie später der Dichter Matthias Claudius in seinem Silberhochzeitsgedicht an Frau Rebecca bekannte:

*Uns hat gewogt die Freude, wie es wogt und flutet
Im Meer, so weit und breit und hoch! -
Doch manchmal auch hat uns das Herz geblutet,
Geblutet . . . ach, und blutet noch.*

Magdalena hatte in ihrer Krankheit den Wunsch ausgesprochen, noch einmal ihren Bruder Hans zu sehen, der in Torgau die Schule besuchte und in der Familie von Markus Crodol wohlgelitten war. Nun schrieb Luther, in Lenchens Auftrag, an eben diesen Markus Crodol, am 6. September 1542:

Verbergt bitte vor meinem Sohn Hans, was ich euch hier schreibe. Mein Töchterchen Magdalena liegt fast in den letzten Zügen und wird in kurzem von uns gehen zu dem rechten Vater im Himmel, wenn Gott es nicht anders beschlossen hat. Aber sie sehnt sich selber so sehr danach, ihren Bruder zu sehen, daß ich einen Wagen hinschicken muß. Sie haben sich sehr lieb gehabt. Vielleicht kann ihr sein Kommen Erholung schaffen. Ich tue was ich kann, damit mich nicht später das Bewußtsein quält, etwas versäumt zu haben. Sagt ihm also, ohne ihm einen Grund anzugeben, er soll eiligst in dem Wagen hierher kommen. Er wird zurückkehren, wenn Lenchen entschlafen oder

dem Leben wieder zurückgegeben ist. Sagt ihm, es handle sich um etwas, was ihm heimlich aufgetragen werden müsse.

Der Brief läßt uns in Herzenszusammenhänge blicken. Plötzlich kommt uns dieser, sonst vielleicht in weite historische Ferne gerückte, gar als Bronzedenkmal zu ewiger heldischer Pose verdamnte Martin Luther ganz nahe, in der menschlichsten aller Regungen, der Sorge um die Kinder. Hier der Doppelsorge um die fast schon in den letzten Zügen liegende Tochter wie um den auswärts weilenden Sohn, dem er gerne den Schreck einer Hiobspost ersparen möchte.

Magdalena starb am 20. September 1542 in den Armen ihres Vaters. Wir haben in der Sammlung seiner sogenannten Tischreden eine herzbewegende Darstellung ihres letzten Stündleins:

Als sein Töchterchen schwer erkrankte, sprach Doktor Martinus: Lieb habe ich sie sehr. Aber wenn es dein Wille ist, du lieber Gott, daß du sie wegnehmen willst - ich will sie gerne bei dir wissen. Dann sagte er zu der darniederliegenden Tochter: Magdalenchen, mein Töchterlein, du bliebest gerne hier bei mir, bei deinem Vater, und du gehst auch gern zu jenem Vater? Die Kranke gab zur Antwort: Ja, herzliebster Vater, wie Gott will. Der Vater sprach: Du liebes Töchterlein, der Geist ist stark, aber das Fleisch ist schwach. Ich habe sie ja sehr lieb. Wenn dies Fleisch so stark ist, wie wird dann der Geist sein? Und dann sagte er: In tausend Jahren hat Gott keinem Bischof so große Gaben gegeben wie mir, denn der Gaben Gottes darf man sich rühmen. Nun bin ich zornig darüber, daß ich mich nicht von Herzen freuen und Gott danken kann, obwohl ich zuweilen ein wenig ein Lied singe und Gott danke.

Bruder Hans war bei Lenchens Sterben zugegen und reiste bald darauf wieder nach Torgau zurück, offensichtlich von dem zu Hause Erlebten tief erschüttert. Denn sein Vater richtet am 27. Dezember, ein Vierteljahr nach Lenchens Tod, noch einmal einen besorgten Brief an Markus Crodell:

Ich will es gern glauben, daß die Worte der Mutter meinen Sohn weich gemacht haben, besonders da er auch noch den Schmerz um den Tod der Schwester empfand. Redet ihm aber kräftig zu. Denn gewiß hat er hier von euch und eurer Frau gerühmt, er werde bei euch so gut, ja besser gehalten als bei uns. Heißt ihn also seine weibischen Gefühle bezwingen, sich an das Ertragen von Leid gewöhnen und seiner kindischen Weichlichkeit nicht nachgeben. Damit er etwas lernt und sich abhärtet, haben wir ihn ja von Hause weggeschickt. Ich wünsche nicht, daß er heimkommt, solange es keinen andern Grund hat. Stellt sich aber ein anderes Leidwesen ein, teilt es mir mit. Unterdessen soll er auf das denken und das tun, um dessentwillen er zu euch geschickt ist. Und soll nicht den Gehorsam gegen seine Eltern verletzen. Wir sind durch Gottes Gnade wohlauf und gesund.

Nachdem er im ersten Brief seine väterliche Zartheit bewiesen hat, gibt Luther in diesem zweiten Brief an Crodell dem Gedanken an die Erziehung zu rechter Leidensfähigkeit, zum Bestehen des Schmerzes den Vorrang. Gleich am nächsten Tage, dem 28. Dezember, greift er wieder zur Feder - jetzt, um den Sohn unmittelbar für die neue Aufgabe, nämlich der Überwindung, zu stärken -:

Dem lieben Sohn Hans Luther in Torgau. Gnade und Friede im Herrn. Ich und deine Mutter samt dem ganzen Haus sind gesund. Gib dir Mühe, daß du deine Tränen männlich besiegst, damit du nicht deiner Mutter Schmerz und Sorge noch mehrdest, die so geneigt ist zu Sorge und Angst. Gehorche Gott, der dir durch uns befohlen hat, dort zu arbeiten, so wirst du leicht dieser Schwäche vergessen. Die Mutter kann nicht schreiben und hat es auch nicht für nötig erachtet. Aber sie sagt, alles, was sie dir gesagt habe - nämlich du solltest heimkehren, wenn es dir übel ginge - das habe sie nur in bezug auf Krankheit gemeint, davon solltest du, wenn es geschähe, sogleich Kunde geben. Sonst will sie, daß du diese Trauer lassest und fröhlich und ruhig studierest. Hiermit gehab dich wohl im Herrn. Am Tage Johannis des Evangelisten im Jahre 1542. Dein Vater Martin Luther.

Das klingt streng, fast rauh. Doch welcher Vater würde nicht eigne schmerzliche Empfindungen verbergen, um seine Kinder von Trübsinn und Trauer abzulenken, sie wieder dem Leben und seinen Aufgaben zuzuführen! Wie es in Luthers Herzen um diese Zeit aussah, dafür haben wir ein ergreifendes Zeugnis in einem Brief, den er wenige Tage nach Lenchens Heimgang an Justus Jonas richtete:

Ich glaube, du wirst gehört haben, daß mein allerliebstes Töchterchen Magdalena wiedergeboren ist zum ewigen Reich Christi. Und wiewohl ich und mein Weib nichts als danken sollten und fröhlich sein für solch ein glückliches Ende und seliges Sterben, durch welches sie der Macht des Fleisches und der Welt und des Teufels entflohen ist, so ist doch die Macht der elterlichen Zärtlichkeit so groß, daß wir das nicht ohne Schluchzen und Seufzen des Herzens und nicht ohne das allergrößte Herzeleid vermögen. Denn tief im Herzen eingepägt ist jeder Zug, jedes Wort, jede Bewegung dieses lebendigen und sterbenden, dieses folgsamsten und ehrerbietigsten Töchterleins, so daß selbst der Tod Christi, mit dem doch kein anderer Tod verglichen werden kann, die Trauer nicht ganz, wie es sein sollte, vertreiben kann. So danke du Gott an unsrer Statt! Hat er nicht große Gnade an uns getan, der unser Fleisch so verherrlicht hat? Du weißt, sie hatte einen so milden, sanften, gutartigen Sinn.

Gelobt sei der Herr Jesus Christus, der sie berufen, erwählt und verherrlicht hat. O möchte doch mir und uns allen solch ein Tod, ja solch ein Leben

zuteil werden, das allein bitte ich von Gott, dem Vater alles Trostes und aller Barmherzigkeit. In ihm lebet wohl, du und all die deinen.

Erfahrene Trauer erweckt die Fähigkeit, andere, die in Trauer versetzt wurden, zu trösten. Der Schmerz um den Verlust eines geliebten Menschen ist wie eine Pflugschar, die das Herz aufreißt und es empfänglich macht für die Samenkörner neuer Liebe zum Nächsten. Man leidet ja nicht allein. Mag der Schmerz eine Zeitlang den von ihm Betroffenen vereinsamen, enthält er doch zugleich den Anruf zum Umblick in der Nähe und in der Ferne - zum Wahrnehmen fremden Schmerzes. Albert Schweitzer spricht von der »Bruderschaft der vom Schmerz Gezeichneten«. Die verbindende Kraft des Schmerzes wird da offenbar und wehrt der allem Leide auch innewohnenden Selbstsucht. Trost spenden will geübt sein, und die Herzenskunst, einen Trostbrief zu schreiben, der mehr enthält als allgemeine Redensarten, ist heute wohl selten geworden. Darum müssen uns Beispiele aus der Briefliteratur willkommen sein, die uns zeigen, wie man trösten kann, ohne Floskeln und Flausen zu machen. Zehn Jahre vor Lenchens Tod schrieb Martin Luther einen solchen beispielhaften Brief an Herrn Thomas Zink, dem der Tod einen Sohn geraubt hatte. Auch er hatte sich außer Hause aufgehalten: wie später Luthers Hans in Torgau, so er in Wittenberg, als Student der Theologie. Luther kannte ihn gut, er hatte an den Singeabenden in Luthers Hause teilgenommen, ein immer gern gesehener Gast in der Tafelrunde des Professors - daher dieser denn selber zur Feder griff, nachdem er annehmen konnte, daß die Todesnachricht inzwischen die Eltern erreicht haben werde. Es ist einer seiner persönlichsten und intimsten Briefe, Zeugnis nun wahrlich keines grobianischen, sondern eines überaus zartfühlenden Herzens. Notabene: Der vielbeschäftigte Mann, der am Schlusse dieses Briefes den bezeichnenden Satz hinzufügt »mit eigener Hand, wie wohl jetzt auch schwach«, nahm sich die Zeit zu einer so langen Epistel, »aus Liebe zu dem frommen Knaben« und weil ers den Eltern schuldig zu sein meinte: 1532, umringt von tausend Sorgen um Kirche und Welt . . .

Martin Luther an Thomas Zink in Hofheim, Wittenberg, den 22. April 1532. Ich nehme an, daß euch nunmehr zu Obren gekommen sei, wie euer lieber Sohn, Johannes Zink, hierher von euch zum Studium geschickt, von schwerer Krankheit überfallen ward und, obwohl fürwahr kein Mangel an Fleiß, Sorge und Arznei gespart worden, die Krankheit doch zu mächtig ward und ihn hinweggenommen hat und zu unserm Herrn Jesu Christo in den Himmel gebracht. Er ist uns allen ein sehr lieber Bube gewesen - sonderlich mir, der ich so manchen Abend ihn herbeirief, in meinem Hause zu singen - darum, daß er fein still, sittsam und im Studium überaus fleißig war, so daß uns allen sein Abschied sehr wehe tat. Wie gerne hätten wir,

wenn es möglich gewesen wäre, ihn errettet und erhalten! Doch ist er Gott noch viel lieber gewesen als uns, der hat ihn eben haben wollen.

Nun wird, wie verständlich, solcher Fall und Ereignis euer und euers Weibes Herz, als seiner Eltern, betrüben und bekümmern, wie er uns alle und sonderlich mich auch bekümmert. Doch vermahne ich euch, daß ihr Gott um so mehr dafür danken wollet, der euch ein so fein frommes Kind beschert und euch würdig erachtet hat, all eure Kosten und Mühe so wohl anzulegen.

Aber es soll euch, wie auch uns, aufs höchste trösten, daß euer Sohn so säuberlich und sanft entschlafen ist — mehr als bloß verschieden! — mit so feinem Glauben, Vernunft, Bekenntnis, daß wir alle verwundert waren, und kein Zweifel darüber bestehen kann — so wenig auch der christliche Glaube falsch sein kann — er sei bei Gott, seinem rechten Vater ewiglich selig. Ein so schönes christliches Ende kann ja das Himmelreich nicht verfehlen. Daneben wollet nun auch bedenken, wie dankbar ihr dafür sein müßt, daß er nicht, wie so mancher andere junge Mensch, durch ein Unglück oder sonstwie jämmerlich umgekommen ist. Und selbst wenn er noch lange gelebt hätte, würdet ihr ihm trotz aller Kosten und Mühe doch nicht höher haben helfen können als etwa zu einem Amt oder Dienst. Nun aber ist er an dem Ort, da er ungern mit irgend einem andern in der Welt würde tauschen wollen, auch nicht für einen Augenblick!

Darum betrübt euch nur so, daß ihr euch zugleich tröstet: denn ihr habt ihn nicht verloren, sondern ihn bloß vorausgesandt dorthin, wo er ewiglich und selig erhalten wird. Denn so spricht Sankt Paulus: Ihr sollt euch über die Verschiedenen oder Schlummernden nicht betrüben, wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. Ich bin sicher, daß Magister Veit, sein Präzeptor, euch etliche seiner schönen Worte, die er vor seinem Ende noch gesprochen, mitteilen werde, euch zu Trost und Gefallen. Ich aber habe diese Zeilen aus Liebe zu dem frommen Knaben nicht unterlassen wollen, damit ihr ein gewisses Zeugnis habt, wie es mit ihm ergangen ist. Doktor Martin Luther. Mit eigener Hand, wiewohl jetzt auch schwach.

Fügen wir, um unsere Beweisführung nachdrücklicher zu gestalten, gleich noch einen Brief hinzu, den Luther ein Jahr nach Lenchens Tod, am 11. September 1543, an den Hallischen Organisten Wolfgang Heinze zum Ableben von dessen Gattin schrieb:

Gnade und Friede in Christo. Eben diese Stunde zeigt mir Doktor Jonas an, wie ihm von Halle geschrieben sei, daß eure liebe Eva zu Gott, ihrem Vater, gefahren. Nun kann ich wohl fühlen, wie solch Scheiden zu Herzen geht, und mir ist euer Herzeleid wahrlich herzlich leid. Denn ihr wißt ja, daß ich euch mit Ernst und Treue lieb habe, und ich weiß auch, daß Gott euch lieb hat. Denn ihr habt seinen Sohn Jesum lieb. So geht mir euer Leid recht zu Herzen.

Aber was sollen wir tun? Dieses Leben ist nun einmal also ins Elend gelegt, daß wir lernen sollen, wie gar gering alles Elend ist gegen das ewige Elend, von welchem uns Gottes Sohn erlöst hat, an dem wir den besten Schatz haben, wenn alles Zeitliche, wir selbst auch mit, vergehen müssen. Unser lieber Herr Christus, den ihr lieb habt und dessen Wort ihr ehrt, der wird euch trösten, und solche Anfechtung zu eurem Besten und zu seinen Ehren zu ändern wissen! Eure liebe Hausfrau ist besser, da sie jetzt ist, denn da sie bei euch war. Gott helfe euch und uns allen seliglich weiter, obwohl es ja ohne Trauern nicht zugehen kann und auch nicht soll. Hiermit Gott befohlen, Amen.

Dienstag nach Mariae Geburt, 1543, Martinus Luther.

Mag in diesen Briefen die Ausdrucksweise uns hie und da altertümlich anmuten, so wird doch der Ton des Briefes einem jeden, der ihn liest, zu Herzen gehen. Nennen wir ihn ruhig den Lutherton! Und auch das gehört, obwohl es wenig beachtet wird, zu den Wirkungen des Reformators weit über seine Lebenszeit hinaus, daß dieser eigentümliche Herzenston noch lange, sehr lange nachhallte. »Das Auge noch vom Weinen naß« — blickt er doch schon getröstet und gefaßt um sich her und spricht diese Gefaßtheit so schlicht, aber auch so persönlich aus, daß die Empfänger des Briefes selber zur gleichen Gefaßtheit sich überredet fühlen mußten. Diese Fähigkeit redlichen Trostes hat Luther weitervererbt; man begegnet ihr in den folgenden Jahrhunderten immer wieder in der Briefliteratur des deutschen Luthertums. Wiederum soll der Dichter Matthias Claudius, wie vorhin mit einer Strophe, so jetzt mit einem Briefe für diese Geistesverwandschaft über Jahrhunderte hier eintreten, den er am 24. April 1808 an eine Wandsbeker Nachbarin schrieb, die auch den Tod eines Sohnes beklagte:

Liebe betübte Fanny! Wir endesunterschiedenen Nachbarn wissen aus Erfahrung, wie Ihnen zu Mute ist, und haben treues Mitleid mit Ihnen; wir wissen auch, daß unter solchen Umständen alle Trostgründe aus dieser Welt kümmerlicher Behelf sind, und wollen Sie auch damit nicht trösten. In Sachen, wo es Ernst gilt, gibt es keinen andern Trost als in der Religion, deren Wert und Kraft man vorher schon kennt oder bei solcher Gelegenheit kennen lernt. Wenn uns von guter Hand gesagt wird, daß kein Haar von unserm Haupte fällt ohne den Willen des Vaters, so kann man fest vertrauen, auch wo man ihn nicht versteht und bei seinen Wegen zu verlieren scheint.

Ihr kleiner Fritz ist nicht verloren, er ist nur wie ein Vöglein über die Mauer in einen andern Garten geflogen und da sollen Sie ihn wiederhaben. So gut er auch in Ihren Händen war, so ist er nun in bessern, und er hat die lange gefährliche Reise nicht zu machen, von der man schwerlich mit der Unschuld zurückkommt, mit der Ihr Fritz heimgezogen ist.

Gönnen Sie ihm das und entbehren seiner gern eine Zeitlang dafür. Als unsere Kinder starben, weinten wir auch um sie und doch nahmen wir sie, wenn es uns freigestellt würde, nicht wieder zurück zu uns und denken lieber daran, zu ihnen zu gehen. So wird es auch Ihnen werden, wenn der erste Schmerz überstanden ist. Und das wünschen wir Ihnen, denn man befindet sich wohl dabei, wenn man die Augen nicht bloß auf diese Welt richtet.

Es gibt eigentümliche, gewissermaßen »unterirdische« Zusammenhänge, Wirkungen, Folgeerscheinungen in der Geschichte, die von der Wissenschaft, in diesem Falle der Geschichtswissenschaft, oft zu wenig oder überhaupt nicht beachtet werden. Dabei sprechen die Dokumente eine so deutliche Sprache! So der Vergleich zwischen dem Brief des Wandsbeker Boten und Martin Luthers vorher mitgeteilten Trostbriefen. Matthias Claudius hat seiner Verehrung für den Reformator mehrfach Ausdruck gegeben, ebenso wie es um dieselbe Zeit Johann Georg Hamann und Johann Wolfgang Goethe taten. Das ist nicht nur, was man heute gerne einen »geistesgeschichtlichen« Zusammenhang nennt. Ich würde es lieber eine herzensgeschichtliche Übereinstimmung nennen! Zweifellos sind Goethe wie Hamann und Claudius noch mit Luthers Schriften umgegangen. Aber mehr (es kann das hier nur angedeutet werden): noch wirkte die Person auf die Person, noch fand eine innerste Berührung statt von Herz zu Herz, noch wurde im Umgang mit Luther nicht allein — wie heute fast allgemein — die Fülle der Probleme empfunden, sondern der Reichtum der persönlichen Erscheinung in ihren Schriften, besser: durch ihre Schriften hindurch. Man kann das an verschiedenen geradezu akklamatorischen Bekundungen, etwa bei Lessing oder Herder, erkennen. Luther war nicht die abstrakte Summe von theologischen Problemen, er war die lebendige Gestalt, die in der Geschichte einen lang nachwirkenden Anstoß gegeben, sich in Schriften von unvergleichlicher Originalität ausgesprochen und gleichsam verewigt hatte. Man grüßte und erkannte einander über die Ferne der Zeit, man lebte miteinander — die Lebenden mit dem längst Verstorbenen. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts änderte sich das — und nicht nur im Falle Luther —, trat an die Stelle des lebendig-persönlichen Miteinander die abstrakte, wissenschaftliche Auseinandersetzung. Wir tragen die Folgen davon: alle akademische Bemühung um Luther hat doch nicht vermocht, ihn aus dieser Ferne zu lösen, ihn unserer Zeit lebendig-persönlich nahe zu bringen. Kommt hinzu, daß in der evangelischen Kirche eine allgemeine Besserwisserei sich ausbreitet, daß die »Unzeitgemäßheit« von Luthers Sprache zugunsten einer angeblichen »Modernität« dessen, was man selber sprachlich zuwege bringt, dreist proklamiert wird. Es macht ganz den Eindruck einer »Endsituation«, ohne daß leider irgendwo auch nur die Spur eines echten, originalen Anfanges sichtbar würde. Da hilft doch wohl

nur entschlossenes, gegen alle Modernitätssucht gleichgültiges Eintauchen in die große, von Luther bis mindestens zu Claudius — aber auch noch bis zu Bert Brecht! — reichende Überlieferung! Nicht um nachzuahmen, sondern um ein Gefühl für das Mark der Sprache zu gewinnen, wo alle Welt sich an dauernd wechselnden »Sprachexperimenten« genügen läßt.

Hat Claudius jene Briefe Luthers an Justus Jonas oder an Wolfgang Heinze oder an Thomas Zink gekannt? Man muß es wohl annehmen, da sich doch so merkwürdig genaue Übereinstimmungen zwischen seinem Trostschriften und denen des Reformators aufdecken lassen. Sehen wir zu.

Claudius schreibt: *Ihr kleiner Fritz ist nicht verloren, er ist nur wie ein Vöglein über die Mauer in einen andern Garten geflogen und da sollen Sie ihn wiederhaben.*

Luther an Zink: *Ihr habt ihn nicht verloren, sondern ihn bloß vorausgeschickt dorthin, wo er ewiglich und selig erhalten wird.*

Und wiederum Claudius: *So gut er auch in Ihren Händen war, so ist er nun in bessern.*

Luther an Heinze: *Eure liebe Hausfrau ist besser, da sie jetzt ist, denn da sie bei euch war.*

Noch einmal Claudius: *Er hat die lange gefährliche Reise nicht zu machen, von der man schwerlich mit der Unschuld zurückkommt, mit der Ihr Fritz heimgezogen ist.*

Ähnlich Luther an Zink: *Daneben wollet nun auch bedenken, wie dankbar ihr dafür sein müßt, daß er nicht, wie so mancher andere junge Mensch, durch ein Unglück oder sonstwie jämmerlich umgekommen ist. Und selbst wenn er noch lange gelebt hätte, würdet ihr ihm trotz aller Kosten und Mühe doch nicht höher haben helfen können.*

Endlich Claudius: *Als unsere Kinder starben, weinten wir auch um sie und doch nähmen wir sie, wenn es uns freigestellt würde, nicht wieder zurück zu uns und denken lieber daran, zu ihnen zu gehen.*

Was bei Luther - an Zink - lautet: *Wie gerne hätten wir, wenn es möglich gewesen wäre, ihn errettet und erhalten! Doch ist er Gott noch viel lieber gewesen als uns, der hat ihn eben haben wollen . . . Nun aber ist er an dem Ort, da er ungern mit irgend einem andern in der Welt würde tauschen wollen, auch nicht für einen Augenblick.*

Wie erklären sich diese Übereinstimmungen? Sicher nicht aus dem Vorhandensein eines »Briefstellers« für Ernstfälle - wie es vielleicht auch damals schon Briefsteller für Liebende gegeben haben mag? -, sondern entweder aus der Lutherlektüre, die Claudius sich angelegen sein ließ, oder aber aus einem im Laufe der Jahrhunderte von einer Generation zur andern überlieferten Erinnerungsvorrat von Trostgründen, Trostworten und -bildern, auf den man, lutherisch unterwiesen wie man war, jederzeit zurückgreifen

konnte. Keine der in dieser Zeit einander ablösenden theologischen Richtungen, Schulen, Strömungen hat ihn angetastet, die meisten haben ihn nur vermehrt. Herzensgeschichte hielt der Geistesgeschichte - erst recht der Problemgeschichte - immer noch die Waage!

Im Laufe des 19. und des 20. Jahrhunderts verlor sich dieser Vorrat, wie noch mancher andere. Ihn wiederzugewinnen, ist schwierig. Wir sollten uns nicht einen Reichtum vorspiegeln, wo in Wahrheit nur Mangel ist. Die Aufrichtigkeit, mit welcher wir unsern gegenwärtigen Mangel zugeben, wäre der erste Schritt zur Wiedergewinnung des Verlorengegangenen.

»Das Auge noch vom Weinen naß« - das schöne Wort bezeichnet eine menschliche Ur-Situation. Ist diese mit »Experimenten« zu bestehen? Wohl kaum. Experimente sind im Grunde nur eine Art von Vertuschen unseres Mangels. Sprache und Glaube stehen in tiefem Einvernehmen miteinander. Der Mangel an Sprache deutet auf einen Mangel an Glauben - und umgekehrt. Solange es derart um uns bestellt ist, haben wir keine Ursache, unser bißchen Sprachflitter gegen Luthers Sprachfülle auszuspielen. Vielmehr gilt auch in diesem Bezug das schwermütige, aber ehrliche Wort des Reformators: »Wir sind Bettler, das ist wahr.«

Wenn ich sehe meinen Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Kind oder Freund begraben und unter der Erde liegen, da muß ich als ein Christ sagen: Da liegt mein lieber Vater, Mutter, Kind, Freund, Fürst und Herr, und ich heut oder morgen bei ihnen. Was sind sie? Eitel Körnlein, die bald sollen wachsen, unsterblich und unverweslich, viel schöner denn die grüne Saat auf dem Felde, wenn es Sommer wird. Das ist auf recht himmlisch deutsch davon geredet, wie Gott und seine Engel reden.

LUTHER: Predigt am 4. Adventssonntag 1532, W 36, 644

DER STAND DER DEBATTE ÜBER LUTHERS THESENANSCHLAG

Von Bernhard Lohse

Wie bekannt, hat der katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh im Jahre 1961 die Ansicht geäußert, Luthers Thesenanschlag habe nicht stattgefunden; vielmehr habe Luther am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen lediglich an seine kirchlichen Vorgesetzten, nämlich Erzbischof Albrecht von Mainz und Bischof Hieronymus Schultz von Brandenburg, übersandt. Diese Ansicht Iserlohs hat allenthalben viel, manchmal wohl zu viel, Aufsehen erregt. Inzwischen liegen Äußerungen einer Reihe namhafter Lutherforscher über die durch Iserloh angeschnittenen Fragen vor, so daß sich ein vorläufiges Fazit der Debatte ziehen läßt.

Iserlohs Ansicht muß im Zusammenhang mit einer anderen Debatte gesehen werden, die schon vorher die Lutherforschung beschäftigt hatte und die die Frage des genauen Datums der Publikation der 95 Thesen betrifft. Der um die Weimarer Ausgabe von Luthers Werken seit Jahrzehnten hochverdiente Reformationsforscher Hans Volz hatte erstmalig 1957 die Meinung geäußert, Luthers Thesenanschlag habe nicht am 31. Oktober, sondern am 1. November 1517 stattgefunden. Am ausführlichsten hat Volz seine Meinung in dem Buch »Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte«, 1959, vorgetragen. Volz hat darauf hingewiesen, daß Luther selbst niemals den 31. Oktober als Tag der Publikation der Thesen genannt hat, daß er vielmehr stets den Tag von Allerheiligen (1. November) angegeben hat. Das Datum des 31. Oktober begegnet, wie Volz betont, erstmalig in Melanchthons lateinischer Vorrede zu Band II der lateinischen Schriften in der Wittenberger Gesamtausgabe von Luthers Werken, die Melanchthon erst nach Luthers Tode schrieb. Da Melanchthon sich in dieser Vorrede und auch sonst öfter über die Anfänge des Ablassstreites schlecht unterrichtet zeigt, schloß Volz, daß Melanchthon sich in seiner Datumsangabe geirrt haben müsse. Da Melanchthon erst im Sommer 1518 nach Wittenberg kam, die Ereignisse um den 31. Oktober 1517 also nicht aus eigener Anschauung kannte, wäre ein Irrtum durchaus nichts Unmögliches. Freilich ist inzwischen von anderen Lutherforschern darauf hingewiesen worden, daß der Ausdruck »Allerheiligen«, den Luther stets verwendete, nach dem damals üblichen Sprachgebrauch auch den Vortag (als Vigil) einschloß, also Luthers Datierung durchaus mit derjenigen Melanchthons übereinstimmen kann. Vor allem hat Heinrich Bornkamm verschiedene Belege für diese Datierungsweise beigebracht (Deutsches Pfarrerberblatt 61, 1961, S. 508 f). Die Erörterung über

das Datum der Publikation der 95 Thesen schien damit beendet zu sein. Trotz der in vielfacher Hinsicht wichtigen Untersuchung von Volz läßt sich am 31. Oktober 1517 als dem Tag des Thesenanschlags festhalten. Auch Iserloh hat, obwohl er sich sonst weithin auf die Untersuchungen von Volz stützt, am 31. Oktober 1517 als möglichem Datum festgehalten, ohne jedoch den 1. November auszuschließen.

Dafür hat aber Iserloh eine andere These aufgestellt (Luthers Thesenanschlag - Tatsache oder Legende? 1962). Er knüpft an die von Volz geübte Kritik an Melanchthons Vorrede an, um jedoch wesentlich weiterzugehen. Er zeigt, daß Luther selbst niemals von einem Anschlag der Thesen gesprochen hat, daß dieser vielmehr erstmalig in jener Vorrede Melanchthons erwähnt wird, von der dann alle späteren Quellen abhängig sind. Außerdem sprechen nach Iserloh gewichtige Gründe dagegen, daß Luther wirklich die Thesen an die Tür der Schloßkirche genagelt hat. Die beiden wichtigsten Gründe Iserlohs sind die folgenden. Einmal hat Luther in seinen beiden Briefen an seine kirchlichen Oberen am 31. Oktober 1517 - dieses Datum steht einwandfrei fest - betont, daß er ihnen die Thesen zunächst privatim schicke, damit sie die auch von der katholischen Theologie heute oft kritisierte Ablassinstruktion, auf welche sich Tetzel stützte, zurückzögen und dem Ablassmißbrauch wehrten. Wenn Luther, so argumentiert Iserloh, gleichzeitig jedoch schon die Thesen an die Tür der Schloßkirche heftete und sie dadurch einem breiteren Kreise bekannt machte - zu Allerheiligen waren viele Pilger in Wittenberg zu erwarten -, so stünde das in eklatantem Widerspruch zu seiner Versicherung in jenen Briefen. Zudem habe Luther auch noch 1518 in Briefen an den Papst und an Friedrich den Weisen hervorgehoben, daß niemand von einer Disputationsabsicht etwas wußte. Halte man an der Tatsache des Thesenanschlags fest, so müsse Luther in all diesen Briefen gelogen haben. Der andere Grund Iserlohs besteht darin, daß Luther in den 95 Thesen keinen Termin für die Disputation nennt, zu welcher er einlud.

Iserlohs Bestreitung der Tatsächlichkeit des Thesenanschlags dient also dem Zweck, Luther von dem Vorwurf freizusprechen, er habe durch vor-eilige Publikation der Thesen die Flucht in die Öffentlichkeit angetreten. Um so größere Verantwortung trifft nach Iserloh die katholischen Oberen, die überhaupt nicht reagierten, Luthers Eifer um die Ehre Gottes und das Heil der Seelen nicht erkannten und dadurch Luther zwangen, sich an die Öffentlichkeit zu wenden.

Inzwischen haben sich verschiedene evangelische Reformationshistoriker zu Iserlohs These geäußert. Zugestimmt hat Iserloh bisher Martin Schmidt (zuletzt in seinem Aufsatz im Luther-Jahrbuch 30, 1963, S. 19 Anm. 7). Ablehnung hat Iserloh gefunden vor allem bei: Kurt Aland (Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? in: Deutsches Pfarrblatt 62, 1962, S.

241 ff); Peter Meinhold (Der Thesenanschlag fand doch statt, in: Christ und Welt vom 3. August 1962, Jg. 15 Nr. 31, S. 10); Franz Lau (Zweifel um den 31. Oktober 1517? in: Lutherische Monatshefte 1, 1962, S. 459 ff); sowie bei Hans Volz (in: Luther-Mitteilungen der Luthergesellschaft 34, 1963, S. 43). Dabei sind verschiedene Gründe gegen Iserlohs Ansicht geltend gemacht worden.

Meinhold hat gemeint, in einem Brief Luthers an Spalatin vom 15. Februar 1518 eine Bezugnahme auf den Anschlag der Thesen an die Kirchentür finden zu können. Hier sagt Luther: *Vide Monstruosum hominum genus et tenebrarum populum lucis Inimicum. Iohannem Reuchlin ultra tres provincias invenerunt et traxerunt Invitum, Me ante fores Invitantem et rogantem spernunt et in angulis garriunt, quod defendere se non posse vident* (Schau an die abscheuliche Art von Menschen und das Volk der Finsternis, das dem Lichte feind ist. Johannes Reuchlin haben sie gegen seinen Willen durch drei Provinzen hindurch aufgespürt und traktiert. Mich, der »ante fores« einlud und aufforderte, verachten sie und schwatzen in den Ecken tot, weil sie sich nicht verteidigen können. WBr 1 Nr. 59, p. 146, 89 ff). Das Problem ist hier, wie man das »ante fores« übersetzen soll. *Foris* heißt Tür, Doppeltür, Flügeltür; in übertragenem Sinne bezeichnet es Pforte, Zugang, Eingang, Öffnung. Meinhold behauptet, hier könne nur die Flügeltür, nämlich der Wittenberger Schloßkirche, gemeint sein; hier hätten wir also ein unwiderlegliches Zeugnis für die Tatsächlichkeit des Thesenanschlags.

Nun hat schon Lau (S. 462b) darauf hingewiesen, daß auch die Übersetzung »öffentlich« möglich sei. So hat auch Iserloh in einer Antwort an Meinhold argumentiert (Thesenanschlag oder nicht? in: Christ und Welt vom 28. September 1962, Jg. 15 Nr. 39, S. 11). Diese Einwände haben darum besonderes Gewicht, weil dem »ante fores« das »in angulis« gegenübersteht (also dem »öffentlich« das »in den Ecken«). Hierzu ist insbesondere auch WBr 1 Nr. 45, S. 103, 10 ff zu vergleichen, wo Luther mit Bezug auf die Disputation gegen die scholastische Theologie (4. September 1517) zwischen dem »publice« Disputieren und dem »in der Ecke Flüstern« (in *angulum susurrare*) unterscheidet. In der Tat hat Meinholds Übersetzung dieser Stelle nur eine geringe Wahrscheinlichkeit. Meinholds Argument gegen Iserloh dürfte sich also nicht aufrechterhalten lassen.

Freilich haben die anderen Forscher eine Reihe gewichtiger Einwände gegen Iserlohs These geltend gemacht, die bisher von Iserloh nicht beantwortet worden sind und die sich auch nicht leicht entkräften lassen dürften. Diese Einwände lassen sich knapp folgendermaßen zusammenfassen.

(1) Mit seinem Hinweis, daß die Tatsache des Thesenanschlags erst spät, nämlich 1546, bezeugt ist, hat Iserloh zweifellos recht. Aber die Dinge rücken hier doch in ein etwas anderes Licht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß

Luther bei der Abfassung der 95 Thesen keineswegs schon ein fertiges Programm für eine Reformation der Kirche besaß, daß er sich weiter am 31. Oktober 1517 durchaus nicht der Bedeutung seiner Thesen für die gesamte Kirchen-, Geistes- und Weltgeschichte bewußt war, daß er vielmehr von dem Gang, den die Entwicklung dann nahm, zutiefst überrascht war. Von daher bestand zunächst weder für ihn noch für andere Veranlassung, alle Einzelheiten der Ereignisse am 31. Oktober 1517 festzuhalten. Zudem stellte der Ablass lediglich den äußeren Anlaß dar, bei dem es zwischen Luther und Rom zum Bruch und dann zur Reformation kam. Viel wichtiger waren die theologischen Differenzen zwischen Luther und der römischen Kirche, die sich schon in der Zeit vor 1517 deutlich zeigten und die nach dem 31. Oktober 1517 sehr schnell wieder in den Mittelpunkt der Kontroverse rücken sollten. Erst in der späteren Rückschau wurde man sich dessen bewußt, daß der Stein trotzdem durch die Publikation der 95 Thesen ins Rollen gekommen war, sofern Luther sich hier erstmalig mit seiner Kritik an bestimmten Mißständen in der Kirche an die Öffentlichkeit gewandt hatte. Das ändert aber nichts daran, daß die Publikation der Thesen am 31. Oktober 1517 sich in der damaligen Sicht ganz anders ausnahm.

(2) Das Argument, in den Thesen sei kein Termin für eine Disputation genannt, sowie auch einige andere Einwände Iserlohs gegen Luthers Vorgehen bei der angeblichen Publikation der Thesen, das gegen die Universitätsstatuten verstoßen haben soll, läßt sich durch den Hinweis beantworten, daß es sich bei Luthers Thesen nicht um normale Disputationsthesen handelte, wie sie zum damaligen akademischen Alltag gehörten, sondern um eine außerordentliche Disputation, für die Luther daher auch ohne weiteres einen außerordentlichen Weg beschreiten konnte. Luther hat keinen Termin genannt, um anderen Theologen zunächst einmal Gelegenheit zu geben, sich zu äußern - er fordert ausdrücklich auch zu schriftlichen Antworten auf seine Thesen auf! Ein Termin hätte dann zu gegebener Zeit angesetzt werden können. Allerdings hat sich damals niemand gemeldet, um mit Luther zu disputieren. So ist es dazu gekommen, daß die Disputation nicht stattgefunden hat.

(3) Iserlohs Behauptung, Luther müsse, sollte er die Thesen tatsächlich angeschlagen haben, in seinen späteren Briefen gelogen haben, da er dann seinen kirchlichen Oberen keine Zeit gelassen hätte, die Mißstände abzustellen, läßt sich in dieser Schärfe nicht aufrechterhalten. Einmal stellten die Thesen, auch wenn sie gedruckt an die Tür der Schloßkirche angeschlagen wurden, keine eigentliche Publikation dar, da die zahlreichen Pilger des Lateinischen unkundig waren und nur Fachleute die Thesen lesen konnten. Sodann muß man bei Luthers späteren brieflichen Äußerungen berücksichtigen, daß Luther schon sehr bald nach dem 31. Oktober 1517 auf das schärf-

ste angegriffen und angeklagt wurde. Wenn Luther dann betonte, daß er die Thesen nicht der Öffentlichkeit übergeben habe, so stellt das durchaus nicht eine Lüge dar.

(4) Neben diesen Zeugnissen Luthers, daß er sich nicht an die Öffentlichkeit, sondern nur an einige Gelehrte gewandt habe, kommt aber zwei anderen Zeugnissen Luthers besonderes Gewicht zu. Einmal steht ja nun über den 95 Thesen der Satz: »Liebe zur Wahrheit und der Wille, sie ans Licht zu bringen, sind der Anlaß, daß über die folgenden Sätze in Wittenberg unter dem Vorsitz des ehrwürdigen Vaters Martin Luther, Magisters der freien Künste und der heiligen Theologie, sowie ordentlichen Professors der Theologie daselbst, disputiert werden soll. Darum bittet er alle, die nicht persönlich anwesend sein und mündlich mit uns über die Sache disputieren können, dies in Abwesenheit schriftlich zu tun. Im Namen unseres Herrn Jesu Christi, Amen« (W 1, 233, 1 ff). Luther fordert hier eindeutig zu einer Disputation auf. Iserloh hat dafür bisher keine befriedigende Erklärung zu geben vermocht. Zudem hat Luther, worauf insbesondere Volz (1963, S. 43) hingewiesen hat, in einem Brief vom 13. Februar 1518 an seinen Brandenburger Bischof gesagt, er habe öffentlich alle, privat aber diejenigen, die ihm als die Gelehrtesten bekannt seien, zur Disputation oder zur schriftlichen Äußerung aufgefordert (*Itaque emisi disputationem [die 95 Thesen], invitans et rogans publice omnes, privatim vero ut novi quosque doctissimos, ut vel per literas suam sententiam aperirent*. WBr 1 Nr. 58, p. 138, 17 ff). Wenn Iserloh (Luthers Thesenanschlag, S. 27) zu dieser Stelle sagt, daß es Luther »um etwas anderes ging, als um eine Disputation an der Universität Wittenberg«, so ist das auf Grund von Luthers deutlicher Aussage schlechterdings unverständlich.

Die von Iserloh beigebrachten Argumente haben wohl deutlich gemacht, daß wir für die Tatsache des Thesenanschlages auf das einzige Zeugnis Melancthons aus dem Jahre 1546 angewiesen sind. Da gerade in diesem Zeugnis manche Fehler enthalten sind, dürften sich Iserlohs Einwände nicht restlos widerlegen lassen. Freilich läßt sich Iserlohs Behauptung, Luther könne sich 1517 in dem oben entfalteten Sinne nicht an die Öffentlichkeit gewandt haben, nicht aufrechterhalten.

BUCHBESPRECHUNGEN

WALTER TAPPOLET: Das Marienlob der Reformatoren. Tübingen: Katzmann-Verlag 1962. 365 Seiten. Ln. 26.80 DM.

Der evangelische Züricher Kirchenmusiker Walter Tappolet stellt in diesem Buch auf immerhin mehr als 300 Seiten die Äußerungen Luthers, Calvins, Zwinglis und Bullingers über Maria in einer nach verschiedenen Gesichtspunkten gegliederten reichlichen Auswahl zusammen: Lob des Herkommens, Lob der unbefleckten Empfängnis, Lob der Gottesmutter, Lob der Jungfrau, Lob des Glaubens, Lob der Demut, Lob der Reinheit, Lob der Sängerin usw. Zum Glück und der Wahrheit zu Ehren unterläßt er auch nicht, die zahlreichen Texte bekannt zu machen, in denen die Reformatoren die Grenzen ihres Marienlobes markieren und namentlich die katholische Marienverehrung kritisieren. Insofern könnte der Titel des Buches durchaus auch lauten: Das Marienlob der Reformatoren und seine Grenzen. Ein evangelisches Buch, zumal wenn es von der Einstellung der Reformatoren zu Maria handelt, sollte auch eigentlich keinen andern Titel tragen, wenn es nicht an der Verwischung der Grenzlinien zu dem heute so unerträglich marianischen Charakter des Katholizismus mitschuldig werden will.

Gegen die Auswahl und Übersetzung der dargebotenen Texte ist im allgemeinen nichts einzuwenden. Ganz sorgfältig ist die Übersetzung freilich nicht immer: S. 36 müßten die ersten übersetz-

ten Worte aus dem »Magnificat« Luthers sinngemäß heißen: »die großen Dinge sind *nichts* andres denn...« (d. h. bestehen in nichts anderm als darin, daß...); S. 37 müßte in Zeile 18 von oben angedeutet sein, daß die beiden »er« verschiedene Subjekte sind; das erste »er« ist der Teufel, das zweite »er« ist Christus, auch das Komma vor »im Himmel« gehört weg; S. 39 Zeile 20 von unten ist der Satz Tappolet's »das müssen nämlich die Herzen, ganz rein, sich sagen« schlecht übersetzt, sinngemäß muß es heißen: »darüber müssen sich die Herzen ganz klar sein, daß...«, auch die zweite Wendung »im Himmel« 3 Zeilen danach ist falsch, denn sie steht gar nicht im Text; S. 64 Zeile 16 von unten ist der Begriff »Gottes Glauben« in zwei Wörtern falsche Verdeutschung ins heutige Deutsch, obwohl bei Luther die beiden Worte getrennt stehen, sinngemäß aber ist »Gottesglaube« gemeint; auch S. 68 Zeile 16 von oben ist wahrscheinlich unrichtig übersetzt, denn mit »Luderbanner« ist hier wahrscheinlich nicht »Lockfahne« gemeint, wie Tappolet in Klammer hinzufügt, d. h. nicht jemand, der anlockt, sondern jemand, der mit Lärmentwicklung böse Geister vertreibt, wie auch »Polterer« Lärm machen; sinngemäß würde aus dem Nachschrifttext auch das »non quod cucurrerit« vor »polter vel luderbanner« dazu gehören; S. 81 Zeile 2 von oben ist »Bewunderung« nicht das richtige heutige Wort, sondern »Staunen«; S. 87 Zeile 10/11 von unten ist »des Anspruchnehmens« eine schlechte Verdeutschung des lutherischen Begriffs »sich einer Sache annehmen«, »Geltungssucht« wäre ungefähr der entsprechende Begriff. Auch die Erläuterungen, die da und dort den Texten beigegeben sind, dürften manchmal besser sein: S. 91 Peter d'Ailly ist nicht

1412, sondern 1420 gestorben; S. 133 für »Veni redemptor gentium« nimmt man Ambrosius nicht nur als Verfasser an, sondern dieser Hymnus ist einer von den vier sicheren, nämlich von Augustin bezeugten Hymnen des Ambrosius (Sermo 372); S. 155 den »Unterricht der Visitatoren« 1528 darf man nicht als eine Schrift Luthers bezeichnen, er ist von Melancthon; S. 283 die Erklärung des Begriffs »Antistrophe« durch die Worte Tappolet's »antistrophe gleich antistrephon« ist keine Erklärung, sinngemäß ist mit »Antistrophe« hier die Verwendung eines gegnerischen Arguments gegen den Gegner selbst gemeint; die Anmerkung Tappolet's S. 32 zu der Stelle W 40 III, 680, 29-33, Luther habe die unbefleckte Empfängnis Mariens demnach wahrscheinlich noch 1543 vertreten, ist falsch, denn die Stelle handelt nicht von der unbefleckten Empfängnis Mariens, sondern von der unbefleckten Geburt Jesu; vollends wenn Tappolet die Bezeichnung von Luthers Lied »Nu komm, der Heiden Heiland« als »Prototyp des Reformationsliedes« beifällig zitieren kann, so ist dies doch wohl nur aus der blinden Verehrung des Kirchenmusikers für das »Urtümliche« verständlich. Es ist auch ein schiefer Ton, wenn in dem Abschnitt über Luthers Stellung zu den Marienfesten von Tappolet von einer »Bevorzugung der Christusfeste« gesprochen wird; Luther hat nicht die Christusfeste vor den Marienfesten bevorzugt, sondern hat überhaupt nur Christusfeste in der christlichen Kirche haben wollen und demgemäß auch die von ihm beibehaltenen Marienfeste nicht als Marienfeste, sondern als Christusfeste beibehalten.

Interessant an dem Buch sind die zum Teil aus ungedruckten Quellen mitgeteilten Stücke aus dem »Marienlob«

Zwinglis und Bullingers. Während die Auszüge aus Calvin insofern durchaus Luthers Geist verraten, als sie Maria niemals zu einem Sonderthema machen, sondern sie immer nur im Zusammenhang des biblischen Worts und in klarer Unterordnung unter das Wort sowie unter scharfer Abgrenzung gegen den katholischen Marianismus ihrer Zeit behandeln, gibt es sowohl bei Zwingli als auch bei Bullinger je eine eigene längere Predigt oder Abhandlung »von der einen Gottesgebälerin Maria« (so Zwingli, hier S. 225 ff) oder »über die selige Jungfrau Maria, die Mutter unsers Herrn Jesu Christi« (so Bullinger, hier 275 ff). Das lobenswerte und notwendige evangelische Nein zu den katholischen Auffassungen von Mittlerschaft und Anrufung Marias ist zwar auch hier deutlich; aber während bei Luther und Calvin die Verkündigung und Darlegung des Evangeliums der alles beherrschende Hauptton ist, dem alle Bemerkungen über Maria restlos untergeordnet sind, zeigen die beiden Schriften Zwinglis und Bullingers dieselben gleichsam in der Rolle einer evangelischen Marienapologetik, für die die Schlußworte Bullingers (S. 302) bezeichnend sind, »daß wir also keine Antidikomarianiten oder Feinde der ewig gebenedeiten Jungfrau sind, sondern Freunde und Bewunderer und Prediger und Vorkämpfer ihres wahren Ruhms und ihrer wahren Ehre«. Daß beide anscheinend sowohl das Fest Mariä Himmelfahrt wie die Legende von Mariä Himmelfahrt beibehalten haben (S. 258 und 327), also dasjenige Marienfest, gegen das Luther schon 1522 erklärt hatte, »daß man dies Fest nicht feiern soll« (W 11, 159, 13), möchte man fast als ein Symptom für die größere Scheu und Ängstlichkeit der beiden Züricher Re-

formatoren in dieser Angelegenheit ansehen.

Das Nachwort Tappolet S. 339-356 geht denn auch mehr im Geist des letztangeführten Bullingerworts als im Geiste Luthers und Calvins einher. Es möchte, wie schon der Buchtitel anzeigte, dem Marienlob auch im heutigen Protestantismus etwas aufhelfen. Es spricht darum in diesem Zusammenhang von einem katholischen Zuviel und einem evangelischen Zuwenig! Es beruft sich dabei auf die bekannten beiden Argumente, das theologische und das psychologische Argument. Vom letzteren Argument will ich absehen, weil es mit der entscheidenden Wahrheitsfrage nichts zu tun hat. Das theologische Argument findet Tappolet mit sehr ähnlichen Worten bei Karl Barth (Kirchliche Dogmatik I, 2, 1938, S. 1515/152) und Wilhelm Stählin (Symbolon, 1958): das Marienlob ist »Probe des richtigen Verständnisses der Lehre von der Fleischwerdung des Wortes« (Barth) bzw. das Fehlen des Marienlobs zeigt, »in welchem Maße in der Christenheit die leibhaftige Offenbarung Gottes in eine Christusidee entleert und verfälscht wird« (Stählin). Nun, Luther sprach auch gern von notwendigen Proben oder Zeichen rechten Christusglaubens, auch von der notwendigen Fleischwerdung oder Menschwerdung des Glaubens, aber er sah diese Proben und Zeichen nicht in Zusätzen zur Theologie und Predigt der biblischen Grundwahrheiten, sondern - in der Liebe: »immer rechtfertigt der Glaube allein, aber er wird Fleisch und Mensch, d. h. er ist und bleibt nicht müßig und nicht ohne Liebe« (W 40 I, 427, 13). Und vollends in der heutigen Zeit einer krassen Marianisierung des Katholizismus darf man, auf daß uns werde klein das Kleine und das Große

groß erscheine und wir das Augenmaß für das biblisch Wichtige und Unwichtige nicht ganz verlieren, doch wohl den Wert dieses angeblich theologischen Arguments etwas niedriger hängen. *Maria amica, magis amica veritas!*

Erwin Mülhaupt

WALTHER VON LOEWENICH: Luther und Lessing. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960. 35 Seiten. Geheftet 2.40 DM.

Über Lessings Stellung zu Religion und Christentum haben mehrere namhafte Wissenschaftler unserer Zeit mehr oder weniger umfangreiche Abhandlungen veröffentlicht. Man könnte an Karl Barth denken, an Emanuel Hirsch, an Helmut Thielicke und andere. Ihre Stellungnahme zur Religion Lessings ist keineswegs einheitlich. W. v. Loewenich beschränkt sich in seiner Abhandlung vor allem auf das Problem Luther und Lessing. Der Verfasser ist als hervorragender Lutherkenner weithin bekannt. So wird niemand auf den Gedanken kommen, daß er Lessing zum genuinen Lutheraner erklärt. Lessing hat sich zwar mehr als einmal als begeisterten Anhänger Luthers ausgegeben, es fehlt aber bei ihm auch nicht an kritischen Äußerungen zur Person und vor allem zum Werk unseres Reformators. Da jede Zeit sich ihr eigenes Lutherbild gestaltet, dürfen wir uns nicht wundern, daß Lessing Luther und sein Werk vom Standpunkt des Rationalismus aus beurteilt. Lessing sieht in Luther vorwiegend den Kämpfer für die Freiheit vor religiösen Zwang, vom Papsttum. Nur hat uns Luther noch nicht völlig frei gemacht. Die Bindung an das Wort, die Beugung unter »das Joch des Buchstabens« wird als Mangel empfunden. W. v. Loewenich

macht sich darum das Urteil von H. S. Bluhm (»Lessings Stellung zu Luther« 1944) zu eigen: »Die Eigenart von Luthers Wesen hat Lessing nicht erfaßt, der Religion Luthers steht er innerlich fremd gegenüber.«

Dennoch kann v. L. dieses Urteil nicht als abschließend betrachten, sondern sucht nach positiven Verbindungslinien zwischen Luther und Lessing. Lessing hat mit Leidenschaft gegen die Heteronomie gekämpft, die ihm in der Orthodoxie begegnete, und ist für die Autonomie (der Vernunft) eingetreten. Zeigt sich darin nicht eine gewisse Verwandtschaft mit Luther, der sich selbst in Worms neben der Hl. Schrift auch auf die »klaren Vernunftgründe« berufen hat? »Das heißt doch wohl, daß die Schrift nach bestem Wissen und Gewissen ausgelegt werden soll.« Das ist nun freilich bei Luther nicht »Autonomie« im Sinne der Aufklärung, es ist aber auch nicht Heteronomie, sondern Theonomie. »Im Hl. Geist ist Gott im Gläubigen gegenwärtig.« Unser Verfasser fragt vorsichtig: »Ist Lessings Ideal der religiösen Freiheit nur die schlechte Freiheit von jeder Bindung, oder meint sie nicht vielmehr die echte Freiheit zur Wahrheit, zu Gott?«

Eine zweite Frage: Hat Luther wirklich das »Joch des Buchstabens« aufgerichtet, wie Lessing behauptet? »Es ist gerade das Zukunftsweisende an Luthers Stellung zur Bibel, daß er den Geist der Schrift über ihren Buchstaben stellte.« Lessing schreibt einmal: »Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion.« v. L. findet auch darin eine gewisse Verwandtschaft zwischen Luther und Lessing

und fragt: »Hat er [Lessing] nicht etwa gar im voraus die theologische Problematik der Gegenwart konsequenter durchdacht, als es der zünftigen Theologie bis auf diesen Tag gelungen ist?«

Unter diese Frage stellt v. L. auch einen dritten Punkt des Problems Luther und Lessing. Luthers Glaube steht immer unter der Anfechtung; er weiß vom gnädigen Gott, aber eben auch vom zornigen Gott. Der verborgene Gott tritt nie völlig hinter den offenbaren zurück. v. L. behauptet nicht, daß ähnliche Anfechtungen bei Lessing zu finden seien; die Heilsfrage spielt bei ihm keine Rolle, wohl aber die Wahrheitsfrage, die ihn tief bewegt. »Der Wahrheitssucher Lessing ist nicht als Rationalist abzutun. Vielleicht liegt die Wahrheitsfrage für den religiösen Menschen der Neuzeit genau an der Stelle, an der für die Reformationszeit die Heilsfrage stand. An dieser Stelle fällt die eigentliche Entscheidung.«

Für v. L. ist also das Problem »Luther und Lessing« nicht nur eine historische Frage, sondern eine Frage an die Gegenwart. Der Verfasser schließt mit den Sätzen: »Liegt das Problem »Luther und Lessing« hinter uns, oder liegt es noch vor uns? Es ist mindestens im Sinne Lessings, wenn wir mit einer solchen Frage schließen.«

Ernst Hildebrand †

ALBRECHT PETERS: Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1960. 211 Seiten. kt. 15.80 DM.

Dieser neuen Darlegung der Abendmahauffassung Luthers kommt im gegenwärtigen Gespräch um das Abendmahl sicherlich besondere Bedeutung zu.

Der Autor arbeitet vorzüglich aus den Quellen.

Der erste große Hauptteil behandelt zunächst »Luthers Abendmahlslehre im Lichte der Lutherforschung«. Dieser Teil unterrichtet lehrreich über die verschiedenen Deutungen von Luthers Sakramentsverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Paul Althaus wird dabei ein besonderer Abschnitt gewidmet. Hierbei gibt der Verfasser auch den Nerv seiner eigenen Arbeitsweise an: Er will »in den lebendigen Denkvollzug Luthers eintreten« und sich zugleich »hineinnehmen lassen in die Gehorsamssituation des Glaubenden, aus der heraus Luther denkt und spricht« (44).

Der zweite Hauptteil behandelt, in sechs Unterabschnitte gegliedert, Luthers Zeugnis von der Realpräsenz. Dabei wird zwischen einer »pneumatologischen« und einer »christologischen« Begründung der Gegenwart des Herrn unterschieden. Der »pneumatologische« Abschnitt macht gegen die Reformierten klar, daß Luthers Zeugnis von der Realpräsenz fest verwurzelt ist in der Lehre vom Heiligen Geist; der »christologische« Abschnitt erklärt, wie Luthers Deutung vom Abendmahl streng eingefügt ist einmal in die Lehre vom Wirken Gottes in Gesetz und Evangelium, zum andern in die von der Allgegenwart des einen erhöhten Herrn, in dem Menschheit und Gottheit miteinander verbunden bleiben. In einem weiteren Unterabschnitt wird die »Art und Weise der Gegenwart des Herrn im Sakrament« behandelt. Die Gegenwart würde, so wird ausgeführt, Gegenwart »für uns« durch das Wort, das dazukommt, die verba testamenti. »Durch sie wird der Herr uns gegenwärtig als Erlöser.« Durch die Einsetzungsworte wird nicht der Leib des Herrn »unter das Brot ge-

bracht«, sondern der gegenwärtige Herr wird hier offenbart. In dieser und durch diese Offenbarung bindet der gegenwärtige Herr sich an die Elemente und wird in ihnen für uns greifbar. Die Art der Gegenwart kann nach 1 Kor 11, 26f nicht nur »geistig«, sie muß »leiblich« gesehen werden (108). Ein weiterer Abschnitt behandelt das »Zueinander« von leiblicher und geistiger Gegenwart. Angesichts der scheinbar unüberbrückbaren Kluft zwischen Luthers Lehre von der Zuteilung der Vergebung durch das Wort und der unmittelbaren Wirkung des genossenen Leibs Christi zeigt uns Luther, so meint der Verfasser, selbst eine Brücke. Diese sieht so aus: Das Wort bleibt vorgeordnet, denn die geistliche Entscheidung fällt beim Hören; aber es greifen zwei Vorgänge ineinander. Die Präsenz des Herrn geht nicht auf in dem leiblichen Geschehen des Essens und Trinkens. Das Geschehen erfährt vielmehr seine Qualifizierung und Dignität dadurch, daß das Hören des Worts hinzutritt und das Jasagen zu diesem Wort. Das »Herz« ergreift dieselbe Speise wie der Mund. - Ein weiteres Kapitel behandelt die »Wirkung der Gegenwart des Herrn«: Der Christus in uns wirkt nicht nur Vergebung der Sünden, sondern zugleich neues Leben. »Im Altarsakrament wird durch den Opferleib Christi auch in unseren Leibern das gewirkt, was das letzte Wort Gottes, das Wort der Neuschöpfung am Ende der Tage in Herrlichkeit vollenden und offenbaren wird« (152).

Ein dankenswertes Buch, das uns Luthers Aussagen zum Abendmahl nachdrücklich zu Bewußtsein bringt und belegt! Im Blick auf die Ausführungen zur Allgegenwart (Ubiquität) könnte man kritisch fragen, ob nicht Luther (ebenso wie die Bekenntnisschriften) bezüglich

der Realpräsenz ebensosehr oder mehr noch auf der *Verheißung* fußen als auf der »Ubiquität«. Werner Schilling

GEORG WÜNSCH: Luther und die Gegenwart. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1961. 290 Seiten. Ln. 22,50 DM.

Wir haben viele Darstellungen über Luther und seine Zeit. Stellt aber einer das Thema: Luther und unsre Zeit, horten wir auf; denn gerade das möchten wir ja wissen, was Luther für uns bedeutet. Der verdiente Theologe im Ruhestand Georg Wunsch will uns Luther gleichzeitig machen, und das ist gewiß ein Unternehmen, das unsre Aufmerksamkeit fordert. Was hat der Entdecker des Evangeliums im 16. Jahrhundert uns zu sagen, in Schicksalen und Nöten des Einzelnen, den Konfessionen und Religionen, zur Weltgeschichte, Wirtschaftsethik und politischen Entwicklung? Spürt der heutige Mensch es als Anfechtung, daß er dem Nichts preisgegeben ist, flüchtet er vielleicht in die Wissenschaft; aber sie vermag die Welt-rätsel nicht zu lösen. Oder er stürzt sich in den Produktionsprozeß; aber da ist keine Antwort auf letzte Fragen. Wie sollen wir daher leben können, ohne um den bleibenden Sinn unsres Daseins mit seinem Tun und Kämpfen zu wissen? Eben solche Fragen sind die Pforte zum Verständnis von Luthers langjährigen Klosterkämpfen. Geht es um den gnädigen Gott, so lassen wir uns von ihm sagen, daß auch wir nur mit dieser Frage eine Sinndeutung unsres Daseins finden. Sind wir inne geworden, daß nicht wir über uns und die Dinge verfügen, stehen wir vor dem unbekannten Gott Luthers, neben dessen absoluter Willensfreiheit kein freier Wille mehr für uns übrig-

bleibt. Sind wir erschauert unter der schrecklichen Verflochtenheit des sündhaften Getriebes und erschrocken (nicht so sehr durch Tatsünden) unter dem Eindruck, daß wir nicht sein können, ohne schuldig zu werden, verstehen wir, daß der Weg Luthers auch unser Weg sein kann und muß: Vom zornigen zum gnädigen Gott durch Christus. Wir erleben dann sogar einen Sinn der Tatsünde: Sie muß zum Heil dienen. Und wenn die »Gerechtigkeit Gottes offenbar« wird, so ist die Gerechtigkeit nicht abstrakt als Gottes Wesen gemeint, sondern als ein Gewand, mit dem er uns bekleidet. Das alles wissen wir nie aus uns selbst, sondern durch Christus, der uns sagt, wie Gott zum Menschen steht. Dieses innere Erfassen nennen wir Glauben; dieser ist also viel mehr als die Annahme von geschichtlichen Daten oder vorgegebenen Dogmen. Er macht zäh in der Anfechtung, der wir immer wieder ausgesetzt sind, und weist angesichts des drohenden Versinkens aufs Gebet. Der gottesfürchtige Mensch soll sich nicht über Leiden wundern; sie sind unabtrennbar von seiner Existenz in einer Welt, da dem Satan ungeheure Möglichkeiten eingeräumt sind - vom verborgenen Gott. Der Verfasser wendet sich gegen den Versuch, die Denkschwierigkeiten mit Hilfe der Offenbarung Johannis meistern zu wollen, der Luther zurückhaltend begegnete; aber zeigt nicht gerade dies »Trostbuch« der bedrängten Gemeinde, wie Gottes Führung auch in aufgewühltem Geschehen gültig bleibt? - Damit stehen wir vor der Frage nach dem Sinn der Geschichte. Da sehen wir erhabene Ereignisse, in denen offenkundig ein höherer Geist die treibende Kraft ist, in der vorchristlichen Zeit unbekannte Werke. Und da sehen wir ganz andre, die der Mensch mit seinen von

Gott verliehenen Kräften hervorgebracht hat, die jedoch seit der Erfindung des Schießpulvers immer heftiger sich wider ihn erheben und heute ihn und Gottes Werk zu vernichten drohen. Unlösbarer Widersprüche gähnen vor uns wie furchtbare Schlünde, und doch sucht unser bohrender Verstand Antwort, weil keine Antwort unsre innere Existenz gefährdet. Die Philosophie hat uns im vorigen Jahrhundert die Geschichte als Ablauf von Notwendigkeiten des Selbstbewußtseins erklärt; sie zeige einen Fortschritt auf, in dem die Freiheit des menschlichen Geistes sich vollende. Wir können solche Erklärung nicht mehr annehmen. Kann Luther uns da helfen? Er war ja ein Freund der Geschichte (wie der Sprachen). Die gesamte Geschichte ist nach ihm Schauplatz des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel; da gibt es keinen Fortschritt, sondern nur Entwicklung. Die Welt entartet zusehends; metaphysische Kämpfe toben sich im Welttheater aus. Dieses ist ein »Spiel« Gottes. Zu Luthers Geschichtsbetrachtung gehört das »Ende«; dann erst wird Gott »im Rücken« erkennbar. Die Heere vor Wien kämpfen gegen die Türken nicht im Namen Gottes, sondern Fürsten um ihre Macht; aber hinter beiden Fronten ist

gut und böse und Gott »rumort« hinter ihnen. Luther fällt nicht in Pessimismus. Aus der Erkenntnis Gottes gewann Luther den Sinn der Geschichte. Gott gibt den »Beruf« und weist zum »Nächsten«. Sind wir aber soziale Wesen, so müssen von diesem Glauben her auch Regeln für das Zusammenleben und für eine Wirtschaftsethik gezeigt werden. Da auch die zweckmäßige Form der freien Marktwirtschaft zur Planwirtschaft zugunsten des Produktionskapitals entarten kann, prüfen wir, ob Luther heute Wichtiges zu sagen hat. Von »Eigengesetzlichkeit« will er nichts wissen; auch die Wirtschaft steht unter dem Liebesgebot. Die Preisbildung denkt er vom Tagelöhner her; der Unternehmer darf entsprechend seiner Mühe und Gefahr mehr berechnen. Planen sollen wir; denn in die ungewisse Zukunft hineinwirtschaften heißt Gott versuchen. - Der Staat ist Sicherung und schreckendes Heilmittel; er muß aus Barmherzigkeit unbarmherzig sein: darum sind Zivil- und Strafrecht dauernde Probleme. - Wunsch hat in ungewöhnlich anregender Weise Luther uns gleichzeitig gemacht; er entläßt den Leser mit einigen Fragen zum weiteren Nachdenken.

Robert Dollinger

ZUM BESCHLUSS

Bugenhagen hatte in vielen seiner Kirchenordnungen eine jährliche Danksagung für die Einführung der Reformation angeordnet. So feierten die einzelnen Territorien ihre besonderen Reformationstage. In Süd- und Mitteldeutschland wurde auch der Tag der Übergabe der Augsburger Konfession als Reformationsfest begangen. Mit diesem Brauch kündete sich nicht nur der Wille zu einem allgemein gültigen Reformationsfesttag an, sondern es äußerte sich darin auch ein gesamtkirchliches Bewußtsein: das reformatorische Bekenntnis ist nicht bloß Tat eines einzelnen, sondern Angelegenheit der ganzen Kirche. 1667 feierte man in Kursachsen zum ersten Male den Tag des Thesenanschlages, den 31. Oktober. Man fühlte sich dazu durch die 150. Wiederkehr dieses Tages veranlaßt. Seitdem hat sich der 31. Oktober als Reformationsfesttag überall durchgesetzt. Damit brach sich aber auch ein Verständnis der Reformation Bahn, das sehr stark an der Person des Reformators haftete. Das war gewiß kein Schade. Die Beschäftigung mit Luther hat die Kirche immer wieder in die reformatorische Besinnung geführt. In unseren Tagen wurden nun begründete Zweifel an der Tatsächlichkeit des öffentlichen Thesenanschlages durch Luther laut und lösten Befürchtungen aus, das Reformationsfest könne seinen festen Grund verlieren. Wir danken Professor Dr. Bernhard Lohse für seine sachliche Übersicht über die Diskussion dieser Detailfrage. Vielleicht führt uns gerade die Infragestellung des 31. Oktobers, wie sie auch immer beantwortet werden mag, zu einem noch umfassenderen und tieferen Begreifen der Reformation. Mit seinem Aufsatz »Luther als Disputator« zeigt uns Bernhard Lohse, daß die bekannten 95 Thesen Glied einer langen Kette von Thesenreihen darstellen, die in ihrer Gesamtheit das Bild der Reformation vervollständigen.

Der Jurist und Kirchenrat i. R. Dr. Friedrich Risch, der sich viele Jahre hindurch als Schatzmeister um das Wohl unserer Luther-Gesellschaft verdient gemacht hat, legt uns mit seinem Aufsatz »Der Berufsgedanke bei Luther« den Ertrag seines Nachsinnens über Luthers Lehre vom Beruf vor.

Nachdem uns Luther als theologischer und ethischer Denker begegnete, zeigt ihn uns Dr. Kurt Ihlenfeld einmal ganz einfach als Menschen, indem er ihn in der menschlichen Ur-Situation »das Auge noch vom Weinen naß« darstellt. Der Mensch Luther vermag auch heute an unser Herz zu greifen. Mit ihm, der weinen und lachen, aus der Tiefe zu Gott schreien und in der Heilsgewißheit Gott lobsingeln konnte, wollen auch wir wieder das Danklied für die Reformation anstimmen, eingedenk seines Wortes von 1522: »Aber wenn du dafür hältst, daß des Luthers Lehre evangelisch und des Papstes Lehre unevangelisch sei, so mußt du den Luther nicht so gar hinwerfen, du wirfst sonst seine Lehre auch mit hin, die du doch für Christus Lehre erkennst, sondern also mußt du sagen: der Luther sei ein Bube oder heilig, da liegt nichts an, seine Lehre aber ist nicht sein, sondern Christus selbst... Die Person laß fahren, aber die Lehre mußt du bekennen.« (Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen. 1522, W 10 II, 39 f.)

H. St.

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrgangs 1963

Aufsätze

- I Kurt Ihlenfeld
Poeta christianus
- 8 Otto Mann
Luthers Anteil an der Gestaltung der neuhochdeutschen
Schriftsprache und Literatur
- 20 Joachim Beckmann
Die Bedeutung der reformatorischen Entdeckung des Evangeliums
für die Auslegung der Heiligen Schrift
- 31 Kurt Dietrich Schmidt
Luther lehrt beten
- 46 Erwin Mülhaupt
Zum 75. Geburtstag von Paul Althaus
- 49 Erwin Mülhaupt
Luthers Übersetzung und Auslegung des 37. Psalms, ein Beispiel
zunehmender Verchristlichung, aber nicht Christologisierung
- 61 Robert Dollinger
Sören Kierkegaard und die Reformation
- 72 Otto Brodde
»Ein neues Lied wir heben an!«
Martin Luther als »Phonascus«
- 83 Kurt Ihlenfeld
Die himmlische Kunst Musica
Ein Blick in Luthers Briefe
- 91 Manfred Hausmann
John Osborne und Martin Luther

- 97 Bernhard Lohse
Luther als Disputator
- 112 Friedrich Risch
Der Berufsgedanke bei Luther
- 122 Kurt Ihlenfeld
»Das Auge noch vom Weinen naß«
Ein Blick in Luthers Briefe
- 132 Bernhard Lohse
Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag

Buchbesprechungen

- Hans Volz: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte 42
- Theodor Brandt: Luthers Seelsorge in seinen Briefen 43
- Leonhard Hutter: Compendium locorum theologicorum
Herausgegeben von Wolfgang Trillhaas 44
- Erwin Mülhaupt: Glaubensspaltung und Reformation 45
- Jürgen Diestelmann: Konsekration. Luthers Abendmahlsglaube in
dogmatisch-liturgischer Sicht 95
- Heinrich Fausel: Luther heute 95
- Walter Tappolet: Das Marienlob der Reformatoren 137
- Walther von Loewenich: Luther und Lessing 139
- Albrecht Peters: Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart
im Abendmahl 140
- Georg Wünsch: Luther und die Gegenwart 142

Mitteilungen des Schriftleiters

Zum Beschluß 47 96 144

Z 63/1238 *ge*

15. OKT. 1984

27. APR. 1985

21. JAN. 1986

3. OKT. 1986

12 OKT. 1988

16. AUG. 1973

3. OKT. 1974

15. NOV. 1974

12. JULI 1978

13. OKT. 1978

4. DEZ. 1981

15. NOV. 1971

24. NOV. 1982

15. APR. 1983

8.50